

UDC: 1 (091).; 111.81

LBC: 87.21; 87.22

MJ № 298

 10.33864/2617-751X.2025.v8.i3.305-326

EXPLANATION AND ANALYSIS OF PERCEPTION AND ITS LEVELS FROM THE PERSPECTIVE OF ABDULLAH JAVADI AMOLI BASED ON HIS PHILOSOPHICAL PSYCHOLOGY

Zahra Gerami*

Abstract. Perception consists of three levels: 1) Sensory perception, which is the perception of tangible existents; 2) Imaginal (or imaginative) perception, which is the perception of imaginal existents; 3) Intellectual perception, which is the perception of immaterial existents. The nature and realization of perception within philosophical systems vary depending on their underlying principles of psychology and ontology. This article, using a descriptive-analytical method and library resources, analyzes the nature and modes of perception across its levels from the perspective of Abdullah Javadi Amoli, based on his philosophical psychology. According to Allameh Javadi Amoli, the soul's movement through various existential realms is directly related to its perception and intellection. At the same time, these levels are nothing but different facets of the same soul, which exists through all its stages while maintaining unity in its transitions. The soul, as the origin and locus of perception, shares in the three existential levels- natural, imaginal, and intellectual- like all other beings, though its existential degree varies with each realm. In this way, as long as it remains at the sensory level, it belongs to the natural world. When the faculty of imagination is actualized, the soul enters the imaginal realm, and with this activation, it becomes potentially intellectual. Through the attainment of intellectual forms and the unity of the intellect and the intelligible, the soul becomes actually intellectual, acquiring an existence beyond its natural being.

Keywords: Perception, Soul, Levels, Motion, Active Intellect, Unity of Intellect and Intelligible, Ayatollah Javadi Amoli

* Graduated from the "Department of Philosophy and Islamic Theology" at the Baqir-ul-Olum University and Ph.D student in "Islamic Philosophy" at Az-Zahra University; Iran

E-mail: valehe598@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0002-0200-5812>

To cite this article: Gerami, Z. [2025]. EXPLANATION AND ANALYSIS OF PERCEPTION AND ITS LEVELS FROM THE PERSPECTIVE OF ABDULLAH JAVADI AMOLI BASED ON HIS PHILOSOPHICAL PSYCHOLOGY. *"Metafizika" journal*, 8(3), pp.305-326.

<https://doi.org/10.33864/2617-751X.2025.v8.i3.305-326>

Article history:

Received: 16.11.2024

Accepted: 02.06.2025



Copyright: © 2025 by AcademyGate Publishing. This article is an open access article distributed under the terms and conditions of the CC BY-NC 4.0. For details on this license, please visit

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/>.

УДК: 1 (091).; 111.81

ББК: 87.21; 87.22

МЖ № 298

 10.33864/2617-751X.2025.v8.i3.305-326

ТОЛКОВАНИЕ И АНАЛИЗ ВОСПРИЯТИЯ И ЕГО УРОВНЕЙ С ТОЧКИ ЗРЕНИЯ АЯТОЛЛЫ ДЖАВАДИ АМОЛИ НА ОСНОВЕ ЕГО ФИЛОСОФСКОЙ ПСИХОЛОГИИ

Захра Гирами*

Абстракт. Восприятие имеет три уровня: 1) Чувственное восприятие, то есть восприятие осязаемых (материальных) сущностей; 2) Воображаемое восприятие, то есть восприятие образных (имагинальных) сущностей; 3) Интеллектуальное восприятие, то есть восприятие сущностей, не имеющих материальной основы. Сущность и способ реализации восприятия в различных философских системах зависят от онтологических и психологических оснований каждой из них. Настоящая статья, используя описательно-аналитический метод и опираясь на библиотечные источники, анализирует природу и уровни восприятия в системе взглядов аятоллы Джавади Амоли на основе его философского учения о душе. Согласно мнению алламы Джавади Амоли, движение души по различным онтологическим уровням непосредственно связано с её способностью к восприятию и мышлению. При этом все эти уровни неотделимы от самой души, которая существует во всех своих состояниях и сохраняет внутреннее единство в процессе перехода между ними. Душа как источник и носитель восприятия, подобно другим сущностям, присутствует на трёх уровнях бытия- естественном, имагинальном и интеллектуальном,- при этом степень её бытия в каждом из миров различна. До тех пор, пока душа пребывает на уровне чувств, она принадлежит миру природы; с актуализацией силы воображения она входит в мир образов и становится потенциально разумной. С обретением интеллектуальных форм и слиянием разума и постигаемого, душа становится актуальным разумом и достигает уровня бытия, превосходящего её природное существование.

Ключевые слова: восприятие, душа, уровни, движение, активный интеллект, единство разума и постигаемого, аятолла Джавади Амоли

* Выпускник по специальности «Исламская философия и теология» Университета Бакир аль-Улом и аспирант по специальности «Исламская философия» Университета Аль-Захра; Иран

E-mail: valehe598@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0002-0200-5812>

Цитировать статью: Гирами, З. [2025]. ТОЛКОВАНИЕ И АНАЛИЗ ВОСПРИЯТИЯ И ЕГО УРОВНЕЙ С ТОЧКИ ЗРЕНИЯ АЯТОЛЛЫ ДЖАВАДИ АМОЛИ НА ОСНОВЕ ЕГО ФИЛОСОФСКОЙ ПСИХОЛОГИИ. Журнал «Metafizika», 8(3), с.305-326.

<https://doi.org/10.33864/2617-751X.2025.v8.i3.305-326>

История статьи:

Статья поступила в редакцию: 16.11.2024

Отправлена на доработку: 27.12.2024

Принята для печати: 02.06.2025



Copyright: © 2025 by AcademyGate Publishing. This article is an open access article distributed under the terms and conditions of the CC BY-NC 4.0. For details on this license, please visit

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/>.

UOT: 1 (091).; 111.81

KBT: 87.21; 87.22

MJ № 298

 10.33864/2617-751X.2025.v8.i3.305-326

FƏLSƏFİ PSIXOLOGİYADA ABDULLAH CAVADI AMULİNİN NƏZƏRİYYƏSİNƏ ƏSASLANARAQ İDRAK VƏ ONUN SƏVİYYƏLƏRİNİN İZAH VƏ TƏHLİLİ

Zəhra Girami*

Abstrakt. İdrakın üç səviyyəsi var: 1) hissi qavrayış, maddi varlıqların qavranılması üçün; 2) xəyali qavrayış, misali varlıqların qavrayışı üçün; 3) rəşional qavrayış, maddədən mücərrəd olan varlıqların qavranılması üçün. Fəlsəfi sistemlərdə qavrayışın həyata keçirilməsinin metod və üsulu psixologiya və ontologiyanın prinsiplərinə uyğun olaraq müxtəlif yollarla formalaşır. Bu məqalədə varlıq və onun mərtəbələrində idrakın mahiyyəti Abdullah Cavadi Amulinin fəlsəfi nəzəriyyəsinə əsaslanaraq, təsviri-analitik metodla və kitabxana resursları vasitəsilə təhlil edilir. Abdullah Cavadi Amulinin fikrincə, varlıq aləmləri və mərtəbələrində nəfsin hərəkəti bilavasitə onun idrak və təfəkkürü ilə bağlıdır. Eyni zamanda, bu mərtəbələr nəfsin hissələrindən başqa bir şey deyildir və nəfs bütün mərtəbələri ilə mövcuddur və bu mübadilələrdə vəhdəti qoruyur. İdrakın yaradıcısı və vətəni olan nəfs üç varlıq- təbii, xəyali və rəşional səviyyədə mahiyyətinin müştərəkliyi ilə mövcuddur. Lakin ekzistensial olaraq hər aləmə nisbətə bir səviyyəyə malikdir. Beləliklə, o, nə qədər ki, hiss səviyyəsindədir, təbiət aləmindədir və bu dünyaya aiddir və onun tənəyyül qabiliyyəti aktuallaşdıqda ideyalar aləminə daxil olur və bu qabiliyyətin aktuallaşması ilə potensial intellektə çevrilir. Rəşional mənaların formalarını və dərk edən ilə dərk olunanın vəhdətini əldə etməklə nəfs faktiki zəkaya çevrilir və öz təbii varlığının fəvqündə bir varlıq (qazanır) əldə edir.

Açar sözlər: idrak, nəfs, mərtəbələr, hərəkət, fəal ağıl, aqıl və məqulun vəhdəti, Abdullah Cavadi Amuli

* Baqir əl-ulum universitetinin “İslam Fəlsəfəsi və Teologiyası” ixtisası üzrə məzun və Əz-Zəhra universitetinin “İslam Fəlsəfəsi” ixtisası üzrə doktorantı; İran

E-mail: valehe598@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0002-0200-5812>

Məqaləyə istinad: Girami, Z. [2025] FƏLSƏFİ PSIXOLOGİYADA ABDULLAH CAVADI AMULİNİN NƏZƏRİYYƏSİNƏ ƏSASLANARAQ İDRAK VƏ ONUN SƏVİYYƏLƏRİNİN İZAH VƏ TƏHLİLİ. “Metafizika” jurnalı, 8(3), səh.305-326.

<https://doi.org/10.33864/2617-751X.2025.v8.i3.305-326>

Məqalənin tarixçəsi:

Məqalə redaksiyaya daxil olmuşdur: 16.11.2024

Təkrar işlənməyə göndərilmişdir: 27.12.2024

Çapa qəbul edilmişdir: 02.06.2025



Copyright: © 2025 by AcademyGate Publishing. This article is an open access article distributed under the terms and conditions of the CC BY-NC 4.0. For details on this license, please visit

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/>.

UDC: 1 (091).; 111.81

LBC: 87.21; 87.22

MJ № 298

doi 10.33864/2617-751X.2025.v8.i3.305-326

تبیین و تحلیل ادراک و مراتب آن از دیدگاه آیت‌الله جوادی‌آملی بر مبنای علم‌النفس فلسفی ایشان

زهره گرامی*

چکیده. ادراک دارای سه مرتبه است: 1) ادراک حسی که همان درک وجودات محسوس است؛ 2) ادراک خیالی که درک وجودات مثالی است؛ 3) ادراک عقلی که درک وجودات مجرد از ماده است. چیهستی و چگونگی تحقق ادراک در نظام‌های فلسفی به تناسب مبانی نفس‌شناسی و هستی‌شناسی به شکل‌های متفاوتی صورت می‌گیرد. مقاله حاضر با روش توصیفی تحلیلی و از طریق منابع کتابخانه‌ای به تحلیل هستی و چگونگی ادراک در مراتب آن از دیدگاه آیت‌الله جوادی‌آملی بر اساس علم‌النفس فلسفی ایشان پرداخته است. بنابر نظر علامه جوادی‌آملی حرکت نفس در مراتب و عوالم وجودی ارتباط مستقیم با ادراک و تعقل او دارد و در عین حال این مراتب چیزی جز حصص نفس نیست و نفس با همه مراتب خود موجود است و در این تبدلات وحدت را حفظ می‌کند. نفس که موجد و موطن ادراک است مانند همه موجودات در سه مرتبه وجودی طبیعی، مثالی و عقلی به اشتراک ماهوی موجود است اما به لحاظ وجودی به نسبت هر عالم دارای مرتبه‌ای است؛ بدین شرح که تا زمانی که در مرتبه حس باشد در عالم طبیعت است و تعلق به این عالم دارد و زمانی که قوه خیال او به فعلیت رسید وارد عالم مثال می‌شود و با فعلیت این قوه عاقل بالقوه می‌شود. با حصول صور معانی عقلی و اتحاد عاقل و معقول، نفس تبدیل به عقل بالفعل می‌شود و وجودی فراتر از وجود طبیعی خود را به دست می‌آورد.

کلیدواژه: ادراک، نفس، مراتب، حرکت، عقل فعال، اتحاد عاقل و معقول، [آیت‌الله] جوادی‌آملی

* دانش‌آموخته رشته فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه باقر العلوم و سطح سه رشته فلسفه اسلامی حوزه علمیه جامعه‌الزهره؛ ایران

پست الکترونیکی: valehe598@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0002-0200-5812>

ارجاع به مقاله: گرامی، ز. [2025]. تبیین و تحلیل ادراک و مراتب آن از دیدگاه آیت‌الله جوادی‌آملی بر مبنای علم‌النفس فلسفی ایشان. مجله متافیزیکا، 8(3)، ص. 305-326

<https://doi.org/10.33864/2617-751X.2025.v8.i3.305-326>

تاریخچه مقاله:

تاریخ دریافت: 16.11.2024

تاریخ بازنگری: 27.12.2024

تاریخ پذیرش: 02.06.2025



Copyright: © 2025 by AcademyGate Publishing. This article is an open access article distributed under the terms and conditions of the CC BY-NC 4.0. For details on this license, please visit <https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/>.

1. درآمد

نظام‌مندی فلسفه‌ی اسلامی در هستی‌شناسی، انسان‌شناسی و معرفت‌شناسی ارتباط وثیق و ابتناء دقیقی بین همه‌ی مباحث به وجود آورده است که در فلسفه‌ی صدرایی با نوآوری‌های مبتنی بر نظریه‌ی اصالت وجود نظم چشمگیرتری نسبت به پیشینیان داشته است. به دلیل این ارتباط خلل‌ناپذیر لازم است که در تبیین همه‌ی نظریات این ابتناء بر مقدمات به خوبی بررسی شده و مورد مذاقه قرار گیرد.

ارسطو و پیروان او از حکما مشاء، فارابی و بوعلی و شاگردان او ادراک را حضور صورت معلوم در نزد عالم می‌دانند، بر مبنای ایشان نفس مجرد ظرف صور کلیات عقلی بوده [ابن‌سینا: 1413: 172] و قوای ادراکی نفس مثل واهمه و خیال و حس جایگاه صور علمی معانی جزئی و امور خیالی و حسی خواهد بود [جوادی‌آملی: 1386: 125/4]. به این معنا که صورت‌های ادراکی اولاً و بالذات برای قوای نفس (حس، خیال و عقل) حاصل می‌شود و به تبع آن به واسطه قوه برای نفس حاصل می‌گردد.

در مکتب اشراقی نیز سهروردی نظر نهایی خود را در کتاب حکمة الاشراق با توجه به عدم غیبت شی مدرک از ذات مجرد چنین بیان می‌کند: «فالادراک لیس الا بالتفات النفس... فلا بد ان یکون للنفس علم اشراقی حضوری» [سهروردی: 1357: 107/2]. اما مراتب و اقسام ادراک به آن گستردگی که در آثار ابن‌سینا آمده در آثار شیخ اشراق نیامده است و تنها به مناسباتی به آن اشاره شده است.

در مشرب حکمت متعالیه که نفس را در وحدت خود شامل همه قوا می‌داند خود نفس ظرف تمامی صور علمی خواهد بود و بر این مبنا ادراک از سنخ اضافی نبوده و بلکه صورت معلوم نزد نفس حاضر می‌شود که البته در بیان کامل تر ظرف دانستن نفس نیز تسامح است چراکه طبق نظر حکمت متعالیه نفس موجد علم است نه ظرف آن [جوادی‌آملی: 1386: 125/4].

بر مبنای باور فیلسوفان قرن اخیر چون علامه طباطبایی و شاگردان ایشان نیز نظام‌مندی حکمت صدرایی ادامه داشته و نظریات معرفت‌شناسانه مبتنی بر نفس‌شناسی ایشان شکل گرفته است. نظریات علامه جوادی‌آملی نیز در مورد ادراک و مراتب ادراک منطبق بر علم‌النفس فلسفی ایشان است و بر این اساس تحلیل دقیق آراء ایشان - به عنوان یکی از فیلسوفان قرن حاضر و شارحان حکمت متعالیه - در مباحث معرفت‌شناسی نظیر مراتب ادراک و تطبیق این آراء با مبانی انسان‌شناسی ایشان تبیین بهتر و مناسب‌تری از این مباحث به دست خواهد داد؛ و بر ارائه شرح و تحلیل واضح و متقن این دست مذاقه‌های فلسفی کمک خواهد کرد.

در فلسفه‌ی آیت‌الله جوادی‌آملی مانند حکمت صدرایی علم، وجودی مجرد و وابسته به عالم و معلوم خود است و از آنجاکه از افعال نفس محسوب می‌شود تبیین مراتب، ارکان و چگونگی تحقق آن به تحلیل و بررسی چگونگی نقش و کارکرد نفس وابسته است.

در نوشتار حاضر ابتدا مبحث محوری مراتب ادراک به صورت اجمالی بر مبنای آراء آیت‌الله جوادی‌آملی بررسی شده و سپس براساس علم‌النفس فلسفی ایشان تشریح خواهد شد.

روش این مقاله در مطرح نمودن مسائل مربوط به مراتب ادراک و مراتب نفس توصیفی بوده و در ارتباط این دو و ابتناء این آراء بر علم النفس علامه جوادی آملی تحلیلی و عقلی خواهد بود. پرسش اصلی این نوشتار این است که بر اساس آراء علامه جوادی آملی در مباحث علم النفس، مراتب ادراک چگونه تبیین می‌شوند؟ به عبارت دیگر آیا مراتب نفس در تحقق مراتب ادراک مؤثر و فعال است و یا متأثر و منفعل؟ و اگر پاسخ به این مسئله مثبت است کیفیت این تأثیرگذاری به چه نحو است؟ و میان مراتب نفس و مراتب ادراک چه نسبتی برقرار است؟ در نگاه کلی تر مسئله این است که چه نسبتی بین علم النفس فلسفی ایشان با تبیین و تحلیل ادراک و مراتب آن وجود دارد؟

2. تجرد ادراک مبتنی بر تجرد نفس

یکی از مباحث مهم در هستی‌شناسی ادراک، مادی یا مجرد بودن ادراک است، این مسئله از این جهت حائز اهمیت است که پیشاصدراییان و به ویژه پیروان ابن‌سینا ادراک شیء را به تجرید صورت از ماده و انطباق و ارتسام آن در ذهن تعریف می‌کردند [ابن‌سینا، 1364: 336] و بر این اساس علم را کیفیتی برای نفس می‌دانستند. درحالی‌که در نظرگاه حکمت متعالیه علم از سنخ وجود عینی و خارجی بوده و مساوقت با وجود دارد بنابراین اصلاً به ذهن نمی‌آید و آنچه کیف نفسانی می‌شود وجود ذهنی است نه علم، نظر علامه جوادی این است که علم وجود خارجی است لیکن موطن آن نفس می‌باشد، مانند سایر اوصاف نفسانی نظیر عدل، تقوا، شجاعت و... که موجود خارجی‌اند و موطن آن‌ها نفس است [جوادی آملی، عبدالله، 1386: 4: 19]. و از آنجا که در جای خود اثبات شد که نفس مجرد است علم و ادراک که در ظرف نفس مجرد است هم باید مجرد باشد.

البته با توجه به ذو مراتب بودن تجرد نفس، تجرد ادراک نیز ذو مراتب است به این معنا که موجودات هر مرتبه شئونی دارند که متناسب با همان مرتبه‌ی وجودی بوده و با قوای متناسب با مرتبه‌ی خود ادراک می‌شوند به نحوی که گاه در عالم ماده بوده و به واسطه‌ی حواس ادراک می‌شود و گاه در عالم مثال و عقل بوده و بدون واسطه حواس ادراک می‌شود.

بر این اساس اگر معلوم در عالم ماده باشد ادراک حسی و اگر در عالم مثال باشد ادراک خیالی و اگر در عالم عقل باشد ادراک عقلی خواهد بود، درواقع می‌توان گفت دلیل اینکه سه عالم وجود دارد این است که سه نحوه ادراک وجود دارد.

ادراک حسی نحوه‌ای از ادراک است که مربوط به مرتبه محسوس عالم است و همگانی است. در این نوع ادراک ماده همراه با اعراض و هیئت‌هایی از کیف و کم و ... که در آن‌ها حضور دارد درک می‌شود، و درک کنند ه حاسه درونی نفس است و ماده شیء احساس شونده در آنجا حضور ندارد و پس از نوعی تجرید نزد احساس کننده حاضر می‌شود؛ که البته طبق نظر علامه جوادی آملی این تجرید تام نیست و تنها در ناحیه‌ی جرم ماده رخ می‌دهد و هم چنان همراه باکم و کیف است و آنچه نزد مدرک حاضر می‌شود صورت محسوس است نه خود محسوس [جوادی آملی، عبدالله، 1396: 18: 250].

در مرتبه ادراک تخیلی این تجرید و تقشیر شدیدتر شده و دیگر ویژگی‌های مادی نیز از معلوم جدا می‌شود و تنها اعراض و جزئیت همراه با صورت ادراکی باقی می‌ماند. ادراک تخیلی گاهی به منزله‌ی حافظه‌ی حس است و آن زمانی است که محسوس از دسترس حس خارج شده اما صورت آن نزد مدرک باقی می‌ماند و به آن خیال می‌گویند و گاهی در آن صورت باقی‌مانده دخل و تصرف می‌کند و کیف آن را تغییر می‌دهد و به آن متخیله می‌گویند [جوادی‌آملی، عبدالله، 1396: 18: 252]. آیت‌الله جوادی‌آملی بر مبنای اینکه متخیله تحت اشراق و تسلط قوه‌ی عاقله باشد یا وهم به تفاوت کارکرد آن عنایت دارند و این نوع ادراک را در افراد مختلف متفاوت می‌دانند [جوادی‌آملی، عبدالله، 1379: 2: 252].

و در آخرین مرتبه از مراتب ادراک یعنی مرتبه عقلی صورت ادراکی از تمام ملازمات مادی و اعراض و اضافات و حتی اتصاف به جزئیت تجرید شده و به نحو کلی ادراک می‌شود؛ که خود دارای مراتبی است. اولین مرتبه‌ی ادراک عقلی مشاهده‌ی صورت‌های عقلی از دور است که در آن مثل نوری و وجودات عقلی مشاهده می‌شوند و سپس به سبب تحولاتی نفس انسانی با عقل فعال متحد شده و با این اتحاد صور عقلی برای او حاضر می‌شوند. نفس در بالاترین مراتب استکمالی خود با اندکاک در ذات الهی به امور عقلی واصل می‌شود و خود خلاق صور عقلی می‌گردد.

به بیان علامه جوادی تجرید و تقشیر در حکمت متعالیه نقش محوری‌ای را که در حکمت مشاء ایفا می‌کنند ندارند و تنها از باب سهولت در تعلیم استفاده می‌شوند، و صور علمی در همه مراتب خود - از حس و خیال و عقل - دارای تجرد و ثبات بوده و قابل تغییر و دگرگونی نیستند که در خور تعبیری چون تجرید و تقشیر باشد [جوادی‌آملی، عبدالله، 1386: 4: 155]. همانگونه که معلوم است مراتب تجرد ادراک کاملاً به مراتب تجرد نفس و چگونگی تحقق آن مرتبه‌ی ادراکی برای نفس مرتبط است بر همین اساس در حکمت متعالیه همه‌ی مراتب ادراکی مجرد از ماده هستند بر خلاف نظر مشاییان که به دلیل قول به مادی بودن نفس حیوانی [ابن‌سینا، 1404: 82] قوای ظاهری و باطنی را منطبق در مغز و روح بخاری می‌داند [ابن‌سینا، 1417: 358] و برای هر کدام از قوا در مغز جایگاهی مادی مشخص می‌کنند [ابن‌سینا، 1363: 94] و به سبب این نوع نفس‌شناسی در تجرد ادراکات جزئی به تبیین صحیح دست نمی‌یابد و ادراکات جزئی را مادی می‌داند [ابن‌سینا، 1379: 349].

برخلاف ابن‌سینا علامه جوادی‌آملی بر این اعتقادند که قوای مقیده حسی، خیالی و وهمی که نزد غالب حکمای مشاء همگی جسمانی هستند و در حکمت متعالیه به رغم تجرد از ماده، به قیود برزخی و نظایر آن مقیدند، با لون و رنگ خاصی که به مدرک می‌دهند مانع از ادراک حقیقی او می‌گردند، از این رو، اهل عرفان سقوط جمیع قوای جسمانی را برای وصول به قوای عقلانی و قدسی لازم دانسته و معتقدند با تعطیل قوای جسمانی و تقویت قوای روحانی می‌توان سلوک در ملأ اعلا و حضور در عالم ارواح مجرد و عقول مقرب را پیدا کرد [جوادی‌آملی، عبدالله، 1387: 3: 105].

این عقیده‌ی ایشان مبتنی بر نقل از صدر از باب مراتب و قوای نفس انسانی است که می‌فرمایند: «قوای طبیعی انسان، سایه‌ی قوای نفس مدبره و قوای نفسانی، سایه انسان عقلی‌اند» [صدرالمطالعهین، 1410: 9].

170]. اگر انسان بتواند خود را از اسارت قوای طبیعی برهاند، حیات برزخی برای او کشف می‌شود و به همین گونه قادر است از حیات برزخی فاصله گرفته و به حیات عقلانی که نتیجه کمالات نفسانی است برسد [جوادی‌آملی، عبدالله، الف 1389: 166].

در نتیجه در فلسفه‌ی صدرایی - برخلاف بسیاری از صاحب‌نظران افلاطونی و ارسطویی که تنها به مجرد قوه تعقل باور داشتند - مجرد قوه خیال و وهم و بلکه قوه‌ی حس با حفظ مرتبه خاص هر یک پذیرفته شده است و از نظر علامه جوادی‌آملی مجرد مانند وجود مشکک و دارای مراتب است و هر قوه‌ای که شیء مجرد را ادراک می‌کند با آن متحد بوده و به سبب مجرد تمام مراتب علم، مجرد خواهد بود. در نتیجه در نظر علامه و دیگر پیروان صدرالمتهلین تمام شئون ادراکی نفس مجرد است [جوادی‌آملی، عبدالله، ب 1386: 228].

3. حدوث جسمانی و بقای روحانی ادراکات

یکی از مباحث مهم نفس‌شناسی که تاثیر ویژه‌ای بر تحلیل ادراکات می‌گذارد چگونگی حدوث نفس است. مشایبان نفس آدمی را از ابتدای حدوث جوهر مجرد و کامل می‌دانند که با کسب ادراک و سایر ملکات تغییری در ذات او رخ نمی‌دهد بلکه صرفاً اعراضی به او افزوده می‌شود که همگی برای نفس کمال ثانوی محسوب می‌شوند [ابن‌سینا، 1375: نمط 3 فصل 6]. اما علامه جوادی‌آملی و سایر حکمای متعالیه، نفس را در حدوث اولیه، جسمانی و پس از طی مراتبی روحانی و مجرد می‌دانند. بر همین اساس علامه جوادی‌آملی ملکات علمی و عملی انسان را دارای حدوث جسمانی و بقای روحانی می‌دانند، یعنی حقیقت علم و عدل با همه‌ی زیرمجموعه‌های خود از حکمت نظری و عملی جسمانی‌الحدوث و روحانی‌البقا هستند و همه‌ی آنچه با انسان در قوس صعود است در حال صیورورت و تحول است، به‌طور مثال فهمیدن برای نفس ابتدا به صورت «حال» است - یعنی گاهی می‌داند و گاهی از یاد می‌برد- و پس از مدتی آزمون و تجربه به صورت «ملکه» درمی‌آید- که به‌سادگی قبل فراموش نمی‌شود- و پس از اعتقاد راسخ به آن «مقوم هویت» عالم می‌شود [جوادی‌آملی، عبدالله، 1381: 160]. از این روی باید گفت علامه جوادی‌آملی با تکیه بر نظریه‌ی ملاصدرا در جسمانی‌الحدوث و روحانی‌البقا بودن نفس، آن‌ها در ابتدای قوس صعود به همه چیز جاهل می‌داند [جوادی‌آملی، عبدالله، الف 1384: 308] یعنی انسان در ابتدای آفرینش خود صورت جسمانی است و کم‌کم به واسطه‌ی ادراکات خویش متحول شده و بر اساس حرکت جوهری تحول یافته و به مراتب دیگر دست می‌یابد [جوادی‌آملی عبدالله، ب 1384: 320].

بنابراین، قول به جسمانی‌الحدوث و روحانی‌البقا بودن نفس در انسان‌شناسی پایه و اساس قول به جسمانی‌الحدوث و روحانی‌البقا بودن ادراک و علم است. بر این اساس علم در ابتدای امر برای عالم جسمانی‌الحدوث بوده و صورت علمی از سنخ مفاهیم است و در مرتبه آخر صبغه‌ی وجودی می‌یابد و روحانی‌البقا می‌شود و مبتنی بر همین امر است که در نحوه تحقق ادراک گفته شده است که انسان حقایق را از دور می‌بیند و سپس به حقیقت کلی آن‌ها که موجود مجرد و ثابت به نام علم است می‌رسد. درواقع تحول درونی عالم سبب رسیدن او به علم است و علم حقیقت مجرد ثابت است که نفس با صیورورت درونی خود به آن واصل می‌شود [جوادی‌آملی، عبدالله، 1381: 160].

4. ذومراتب بودن ادراک مبتنی بر حرکت نفس در عوالم وجود

نحوه‌ی ارتباط بین انواع سه گانه‌ی ادراک از مسایل مهم معرفت‌شناسی است. ابن‌سینا همان‌طور که اشاره شد در هر سه مرتبه ادراک قائل به تجرید و تقشیر- در علم حصولی- است به نحوی که در ادراک حسی نفس به وسیله‌ی حس، صور محسوس را از ماده تجرید می‌کند و در مرتبه‌ی خیال با غیبت ماده تجرید بیشتری انجام می‌شود و در مرتبه‌ی ادراک عقلی به تجرید تام و کامل می‌رسد و در تمام این مراتب نفس هیچ تغییری ندارد و در ذات و جوهر خویش ثابت است و فقط صور در حال تغییر هستند که نفس به تبع آن‌ها واجد مراتب مختلف ادراک می‌شود [ابن‌سینا: 1373: 505] و این مخالف مبنای حکمت متعالیه در حرکت جوهری نفس و به تبع آن اتحاد عقل و عاقل و معقول و فاعلیت اختراعی نفس در مرتبه‌ی ادراک حسی و خیالی است [ملاصدرا، 1360: 33].

قول به حدوث جسمانی و بقای روحانی در حکمت متعالیه به معنای وجود ذومراتب و حرکت در این مراتب است. بر این مبنا علم از نشئه‌ی طبیعت و به گونه‌ی سیورورت، سیر میکند تا به مقام تجرد برسد. موجود محسوس در عالم طبیعت، دارای وجود مثالی در عالم مثال و وجود عقلی در عالم عقل است و علم به هر صورت ادراکی از مراتب وجودی متناظر با التفات نفس عالم به مراتب وجودی معلوم شدت و ضعف می‌یابد؛ اگر توجه عالم تنها به نشئه‌ی طبیعی معلوم باشد ادراک حسی است و اگر به مرتبه‌ی خیالی باشد ادراک وهمی و اگر توجه به عالم عقل داشته باشد در مرتبه ادراک عقلی قرار می‌گیرد و این امور مبتنی بر پذیرش ذومراتب بودن ظرف علم یعنی نفس است.

نفس نیز همانند دیگر موجودات در این عوالم به اشتراک ماهوی موجود است اما به لحاظ مرتبه وجودی به نسبت هر عالم دارای مرتبه‌ای است و در مرتبه حس در عالم طبیعت است و تعلق به این عالم دارد و زمانی که قوه خیال او فعلیت یافت وارد عالم مثال می‌شود و بنا بر قاعده کلی که هر چیزی که در عالم طبیعت است این شأن را دارد که معقول شود؛ نفسی که قوه خیال آن بالفعل شده باشد، عاقل بالقوه است و عقل بالقوه با حصول صور معانی عقلی برای نفس و به دلیل اتحاد عاقل و معقول، تبدیل به عقل بالفعل می‌شود و وجودی فراتر از وجود طبیعی خود به دست می‌آورد و برخلاف مراتب قبلی در خارج از موجودات طبیعی و در درون موجودات عقلی قرار می‌گیرد هر چند که قبل از آن در عالم طبیعت، مثال یا برزخ بوده است [جوادی‌آملی، عبدالله، 1396: 19: 483].

براین اساس اشیا ثابت بوده و نفس تغییر می‌کند، یعنی عوالم متعدد بوده و نفس از عالمی به عالم دیگر حرکت می‌کند و نتیجتاً علم به حضور عالم نمی‌رود بلکه عالم با حرکت جوهری به خدمت علم می‌رسد [جوادی‌آملی، عبدالله، 1386: 3: 458]. و دیگر در این بیان جایی برای تجرید و تقشیر صورت محسوس و تبدیل آن به صورت معقول و مجرد نمی‌ماند.

این امر مبتنی بر پذیرش حرکت جوهری در نفس است؛ علامه جوادی‌آملی هم چون دیگر پیروان حکمت متعالیه حرکت نفس در این مراتب را حرکت جوهری می‌دانند که به نحو کون بعد از کون است نه به نحو کون و فساد، بدین معنا که انسان در هر مرتبه مراتب قبلی را نیز حفظ می‌کند و این‌گونه نیست

که با گذر از یک مرتبه و وصول به مرتبه دیگر مراحل قبل را رها کند؛ و این به معنای ذومراتب بودن نفس است.

براین اساس آیت‌الله جوادی‌آملی با نگاه فلسفی - عرفانی خود انسان را کون جامع می‌خوانند که سر خط حلقه هستی - قوس صعود و قوس نزول - را به یکدیگر پیوند داده و نفس او هیچ محل معینی در سراسر هستی ندارد و برای وجود او تفاوتی بین عالم طبیعت و مثال و عقل نیست چراکه خود دارای مراتبی است که متناظر با آن‌ها در هر مرتبه از عالم حضور خواهد داشت [جوادی‌آملی، عبدالله، 1387: 2: 407]. و پذیرش این مطلب از نظر علامه جوادی‌آملی درگرو پذیرش حرکت جوهری است.

ایشان در بیان این مطلب می‌فرمایند اگر در جای خود حرکت جوهری اثبات شد می‌توان پذیرفت که هویت ضعیف از مرتبه مادی حرکت کند و با زیر پا گذاشتن درجات تجرد ضعیف و متوسط و قوی، به اقوا مرتبه تجرد روحانی واصل شود؛ اما این حرکت حرکتی درونی است و مستلزم این نیست که با رفتن به مرتبه قوی مرتبه ضعیف ترک شود چراکه این حرکت و اشتدادی وجودی به نحو تجلی رخ می‌دهد نه به نحو تجافی [جوادی‌آملی، عبدالله، ب 1384: 323].

مقصود از تجلی این است که حرکت انسان در مراتب به این نحو نیست که نفس یک‌باره عالم طبیعت را ترک کند و به عالم مثال یا عقل برود بلکه هر لحظه از عالم بالا به او صورتی جدید افاضه می‌شود و این افاضات به او سعه‌ی وجودی داده و در مسیر اشتداد به حرکت وامی‌دارد و با به دست آوردن صورت‌های ادراکی جدید صورت‌های قبلی را رها نمی‌کند بلکه هر صورت جدید روی صورت‌های قبلی اضافه می‌شود و این همان حرکت اشتدادی است که به اصطلاح لبس بعد از لبس است نه لبس بعد از خلع [همان].

با این مقدمات مشخص می‌شود که قول به اندکاک صور ادراکی مادون در صور ادراکی عقلی نیز مبتنی بر حرکت اشتدادی نفس در مراتب خود و مراتب عالم است. بر اساس حرکت جوهری نفس، صورت‌های ادراکی نیز در هر مرتبه از ادراک که برای عالم حاصل می‌شوند در مرتبه‌ی بالاتر از بین نمی‌روند و در صفحه‌ی ذهن عالم باقی می‌مانند و صورت‌های بعدی ادراک به آن‌ها اضافه می‌شوند. چنانچه استاد در تأیید این مطلب می‌فرمایند: چون تحوّل انسان جوهری است، یعنی لُبْس بعد از لُبْس است، نه خُلْع لُبْس، بنابراین، انسان متحوّل در جوهر، هر چه از مواد و صور و اجناس و فصول به همراه خود داشته را دارد [جوادی‌آملی، عبدالله، ج 1384: 55]. در نتیجه این‌گونه نیست که با وجود صورت خیالی و عقلی از یک شیء که در نشئه طبیعت وجود دارد، صورت محسوس آن از بین برود. لکن در این موضوع تعبیر دقیق‌تر از نظر علامه جوادی‌آملی این است که با آمدن صورت جدید هر چند صورت قبلی موجود است اما وجودش به نحو بالفعل نیست بلکه در صورت جدید مندک و مستهلک است [جوادی‌آملی، عبدالله، 1386: 9: 222]. حال آنکه پیشاصدراییان با در نظر گرفتن ادراک و صور ادراکی به عنوان کیف نفسانی، حصول ادراکات متعدد را حصول کیفیات متعدد نفسانی می‌دانند. بنا بر این ادراکات سه گانه به صورت معلومات مستقل برای نفس حاصل می‌شود. این سینا بنا بر قول به تجرد نفس به ثبات نفس قائل است اما از طرفی استکمال نفس را نفی نمی‌کند بلکه آن‌ها در اعراض می‌پذیرد - که به سبب فعلیت تام امر مجرد قابل مناقشه است.

با این بیان علم مانند دیگر اعراض بر نفس عارض شده و بحث از اندکاک صور ادراکی در صور عقلی منتفی خواهد بود چراکه قول لبس بعد از لبس و اشتداد وجودی تنها در حرکت جوهری قابل طرح و اثبات خواهد بود و نفس شناسی سینوی با اختیار نظریه‌ی ثبات نفس نه تنها باب حرکت اشتدادی را تعطیل می‌کند، سبب انتفاء شمولیت صور عقلی به صور مادون نیز می‌شود.

5. حصول ادراک برای نفس بالاصاله نه بالتبع

رابطه بین نفس و قوای آن در تحلیل چگونگی تحقق ادراک برای نفس از اهمیت بالایی برخوردار است. حکما مشاء و به ویژه ابن سینا نیز مانند صدراییان نفس را واحد بسیط می‌دانند که قوا فروغ آن هستند اما برخلاف نظر صدراییان فاعلیت نفس در جمیع افعال را یکسان نمی‌دانند و برخی افعال را فعل مباشر نفس دانسته و برخی دیگر به واسطه‌ی قوا به نفس نسبت می‌دهند، بر این اساس ابن سینا صور جسمانی را فعل آلات جسمانی می‌داند که نفس برای ادراک آن‌ها از واسطه‌ی آلات جسمانی ناگزیر است. چراکه نفس مجرد بوده و نمی‌تواند مادی باشد پس افعال مادی را به واسطه‌ی قوا و افعال مجرد را مباشرتا انجام می‌دهد. [ابن سینا، 1417: 303]. مبنی بر این نگاه نفس‌شناسانه‌ی سینوی ادراکات جزئی منطبق در قوای مادی نفس هستند. و از آنجاکه قوای نفس برای نفس حاضرند ادراک حسی و خیالی، با واسطه‌ی آنها برای نفس حاصل می‌شود. بنا براین ادراک اولاً و بالذات برای قوا و ثانیاً و بالتبع برای نفس حاصل می‌شود.

در حکمت متعالیه ادراک فعل نفس است لکن توسط قوای نفسانی انجام می‌شود. توضیح مطلب آن است که از آنجاکه نفس مجرد تام عقلی ندارد و در مرتبه‌ای از هستی قرار دارد که گرفتار ماده است برای ادراک در هر مرتبه از هستی نیازمند قوای متناسب با همان مرتبه می‌باشد، از طرفی ادراک ماده بدون قوای حسی ممکن نیست به همین علت در نشئه‌ی طبیعی که بالفعل حساس و بالقوه متخیل و متعقل است، با حواس ظاهری چون باصره، سامعه، شامه، لامسه و ذائقه قادر به ادراک محسوسات می‌شود.

در مرتبه انسان نفسانی حواس باطنی - حس مشترک که مدرک صور جزئی است، خیال که حافظ صور جزئی است، واهمه که مدرک معانی جزئی مانند مهربانی و... است، حافظه که حافظ معانی جزئی است، متخیله که ترکیب‌کننده و تجزیه‌کننده صور و معانی جزئی است - در اختیار انسان قرار می‌گیرد و انسان واجد قوه‌ی خیال می‌شود و در حین ادراک محسوسات مدرک مخیلات نیز می‌گردد که متناظر با نشئه‌ی مثالی نفس است [جوادی‌آملی، عبدالله، الف، 1388: 1: 214].

اما در مرتبه‌ی انسان عقلی که بعد روحانی نفس تکامل می‌یابد دارای دو قوه دیگر می‌شود، آن قوه نفسانی که فعالیت‌های علمی را بر عهده دارد و علوم را از مبادی برتر دریافت می‌کند عقل نظری و قوه دیگر که امور بدن را تدبیر می‌کند عقل عملی نام دارد [جوادی‌آملی، عبدالله، 1386: 1: 122].

از مطالب پیشین معلوم می‌شود رابطه‌ی نفس و قوای ادراکی آن و در نتیجه تحلیل چگونگی تحقق ادراک برای نفس از دیدگاه صدراییان کاملاً متفاوت است. علامه جوادی‌آملی مبتنی بر نظریه «النفس فی وحدتها کل القوا» در فاعلیت نفس نسبت به ادراکات می‌فرماید: نه تنها ادراکات عقلی بلکه تمامی شناخت‌ها و ادراکات انسانی باید به نفس او نسبت داده شود، یعنی چنین نیست که نفس انسان تنها در عاقله او

خلاصه شده و بقیه ادراکات وی به قوا و ابزار او منسوب باشد بلکه قوا و ابزارهای نفسانی شئون و مراتب مختلف نفس هستند و نفس حقیقت واحدی است که در عین وحدت، شامل جمیع قوا نیز می شود [جوادی آملی، عبدالله، الف 1384: 301]. و از این طریق حضور نفس در همه مراتب ادراکی حفظ می گردد [جوادی آملی، عبدالله، 1386: 7: 18].

6. قیام صدوری صور ادراکی به نفس

نسبت نفس با صور ادراکی که برای او حاصل می شود نیز مساله مهمی است که در تبیین و تحلیل ادراکات بسیار مهم است. در نفس شناسی سینوی به سبب قول به روحانیه الحدوث بودن نفس و تجرد و ثبات آن و به سبب مخالفت با حرکت جوهری، نفس در فرآیند ادراک تنها نقش قابلی دارد و به سان لوح سفیدی است که این صور را پذیرا گشته و قابل محض است [ابن سینا، 1417: 97] به همین دلیل قول مختار ایشان انطباع و ارتسام صور ادراکی می باشد [ابن سینا، 1404: 23]. در مکتب مشاء به دلیل رد حرکت جوهری حتی این نحو قابلیت و اتصاف نفس به صور ادراکی اتصاف عرضی بوده و اندک فاعلیتی برای نفس قائل نشده اند.

بنابر قول علامه جوادی وجود علمی که رابطه با نفس دارد اگر وجودی ضعیف باشد نظیر وجودات حسی و خیالی پیوند نفس با آن ها از طریق مصدریت نفس نسبت به آن ها حاصل می شود. نفس، آن وجودات حسی و خیالی را به صورتی نوین و تازه، در ظرف هستی خود تمثیل بخشیده و ایجاد می نماید. البته ایجاد نفس به وساطت و اعداد مظهری است که برای آن وجودات حسی و خیالی در طبیعت یا عالم خیال می باشد؛ مانند تصویری که در مردمک چشم و یا صورتی که در آینه برای صور حسی پیدا می شوند و یا همانند صوری که در عالم خیال وجود دارند و در نسبت صدوری که نفس نسبت به وجودات حسی و خیالی دارد مجالی برای توهم حلول نیست.

وجود علمی مرتبط با نفس نیز اگر وجودی قوی باشد نظیر معقولات، نفس با ارتقاء به سوی آن ها و اتصال با آن ها، بدون آن که آن ها حلول در نفس نمایند، مظهر آن ها می شود [جوادی آملی، عبدالله، 1386: 4: 177].

این تبیین از نوع فاعلیت نفس در ادراک به باورهای نفس شناسی فلسفی در باب چگونگی فاعلیت نفس برمی گردد بدین بیان که بر مبنای علم النفس فلسفی علامه جوادی آملی به پیروی از علم النفس صدرایی، نفس از سنخ ملکوت بوده و توانایی خلق دارد. این خلاقیت هم در ابداع صور مجرد بوده و هم در تکوین صور کائنه مادی.

مقصود اصلی از این خلاقیت و ابداع همان ادراک است. فاعلیت نفس گاهی تنها محدود به دریافت صور حسی، خیالی، عقلی از عالم خارج از نفس و ذخیره و دخل و تصرف آن ها در درون نفس است که فاعلیت درونی نفس محسوب می شود و گاهی این ادراک با استفاده از ابزارهای مادی سبب دخل و تصرف در عالم خارج است که فاعلیت بیرونی نفس شمرده می شود. همه ی این فاعلیت به مرتبه ی عقلی نفس برمی گردد

و نفس با تسلط قوای عقل نظری و عقل عملی بر دیگر قوای طبیعی و حیوانی قادر به این فعالیت‌ها خواهد بود.

بنابراینچه در جسمانیةالحدوث و روحانیةالبقا بودن نفس گفته شد، نفس متحرک بوده و در عوالم وجودی حرکت می‌کند به این نحو که وقتی به مرتبه حس یا خیال رسید ابتدا مظهر عالم حس و مظهر عالم خیال می‌شود و وقتی به عالم عقل رسید مظهر عالم عقل می‌شود و بدین ترتیب فعل نفس در اوایل چیزی جز مظهریت نیست و پس از ملکه شدن، مظهریت در مرتبه عقل مستقرشده و نسبت به عوالم مادون یعنی نشئه‌ی حس و خیال مصدر و نسبت به نشئه‌ی عقلی مظهر می‌شود.

7. اتحاد عقل و عاقل و معقول مبتنی بر حرکت جوهری نفس

ره‌آورد حکمت متعالیه در اتحاد عقل و عاقل و معقول ثمره‌ی قول به حرکت جوهری نفس است که نفس را دارای حرکت اشتدادی می‌داند و به همین دلیل با حرکت آن در مراتب عقلی خود و مراتب نظام هستی و کسب ادراکات، خودش هم عاقل خواهد بود و هم به نحو وجود جمعی معقول خواهد بود درحالی‌که از اساس مبانی قول به اتحاد عاقل و معقول در نفس شناسی پیشینیان به‌هیچ‌عنوان وجود ندارد و ابن‌سینا و پیروان ایشان به دلیل عدم قول به جسمانیةالحدوثی نفس و حرکت جوهری آن و به‌تبع این‌ها با قول به قابلیت نفس نسبت به صور ادراکی و کیف نفسانی بودن علم برای نفس به‌طور مطلق پای مباحثشان به اتحاد عقل و عاقل و معقول باز نمی‌شود.

از نظر علامه جوادی آملی در هر مرتبه‌ی ادراکی؛ معقولاتی که در عقل بالقوه پدید می‌آیند دو دسته هستند، معقولاتی که در نشئه‌ی طبیعت موجودند و نفس برای ادراک آن‌ها را از مواد تجرید و تقشیر کرده و صورت مجرد شده‌ی آن‌ها را ادراک می‌نماید و معقولاتی که در نشئه‌ی عقلی وجود دارند و بالفعل هستند و نیازی به تجرید ندارند [جوادی‌آملی، عبدالله، 1393: 19: 484].

همان‌طور که نفس در عبور از عالم طبیعت و ورود به عرصه‌ی مجردات مراحل و مراتبی را باید طی کند موجودات طبیعی نیز در فرآیند تجرید مراتب و مراحل را طی می‌کنند، صورت‌های مادی بعد از انتزاع ضمن آنکه معقول بالقوه می‌شوند، صورت برای ذات عقل هیولانی می‌گردند و درواقع عقل بالقوه با تجرید معقولات همراه با آن معقولات فعلیت پیدا می‌کند و بدین ترتیب معقول بالفعل شدن صورت‌ها پس از تجرید و عقل بالفعل بودن آن‌ها یک شیء و معنای واحد است.

در مورد موجودات بالفعل نیز باید گفت این موجودات از آن جهت که موجودات عقلی هستند شأن این را دارند که هم صورت برای ذات خود باشند هم برای عاقل دیگر و عاقل و معقول در این‌ها نیز یکی خواهد بود.

درنتیجه عاقل شدن یک ذات بالقوه به معنای این است که معقولات صورت برای آن ذات شده‌اند به نحوی که ذات عاقل عین همان صورت‌ها شده است [جوادی‌آملی، عبدالله، 1393: 19: 352].

علاوه بر این که معقولات با عقل و عاقل متحد هستند با یکدیگر نیز اتحاد دارند به این طریق که وقتی هر معقول با نفس عاقل متحد می‌شود به این معناست که تمام معقولات به نحو وجودی با یکدیگر متحد هستند و باید به این نکته توجه کرد که این اتحاد در وجودات معقولات است نه در ماهیات آن‌ها.

این اعتقاد به اتحاد عاقل و معقول ناشی از نظرگاه علامه جوادی‌آملی به حرکت نفس در قوس صعود و نزول است که پیش از این در مورد آن بحث شد و محصول نهایی آن در دستیابی نفس به ادراکات مجرد در حرکت اشتدادی آن در قوس صعود، امکان‌پذیر شدن نفس تا مرحله‌ی دستیابی به عقل فعال است. این دستیابی در مکتب صدرایی نه به نحو اتصال بلکه به نحو اتحاد تبیین شده است.

انسان در نخستین رتبه‌ی تکوین خود خالی از هرگونه ادراک است و همان‌طور که اشاره شد در ابتدای قوس صعود به همه چیز جاهل است اما قوه و استعداد دستیابی به ادراکات را داراست که پس از دستیابی به ادراکات اولیه از حالت قوه‌ی محض خارج می‌شود اما این مرتبه در برابر استعدادهای انسانی بسیار کم است به همین سبب کم‌کم به علوم غیر اولی دست می‌یابد و اولین صورت‌های معارف نخستین را ادراک می‌کند آنچه از ادراکات برای او حاصل می‌شود در ابتدای امر برای نفس بالفعل و حاضر نیست بلکه در مخزن بوده و به محض التفات آن را به خاطر می‌آورد و گاه از یاد می‌برد، پس از مدتی آزمون و تجربه و تمرین و تکرار صور علوم غیر اولی مشهود عالم بوده و در نزد آن حاضر خواهند بود.

این مراتب از ادراک عقلی مبتنی بر مقامات مرتبه‌ی عقلی نفس است. صدرالمتهلین برای مرتبه عقلی انسان مقاماتی را تبیین کرده و می‌فرماید: «ان للعقل مقامات...» [صدرالمتهلین، 1422: 129]. فاعلیت نفس در هر یک از این مقامات متفاوت است.

اولین مقام عقلی نفس، عقل هیولانی است، به فرموده علامه جوادی‌آملی نفس در آغاز با دو وصف یعنی نداشتن هیچ نحو ادراک و قابلیت داشتن صور ادراکی، دارای عقل هیولانی است [جوادی، عبدالله، 1393: 19]. ایشان به این موضوع نیز اشاره دارند که عقل هیولانی به جهتی که از مراتب نفس است مجرد است و این نحو نام‌گذاری تنها به این دلیل است که نفس در این مرتبه برخلاف مرتبه‌ی عقلی کار خود را با ابزار مادی یعنی بدن انجام می‌دهد و از آنجاکه ادراک فعل نفس است که در مرتبه حسی با بدن مرتبط است، این عقل را عقل هیولانی گفته‌اند [جوادی‌آملی، عبدالله، 1393: 19: 511]. این مرتبه از عقل بنا بر اینکه خالی از هرگونه ادراک است هیچ نحو فاعلیتی نیز نخواهد داشت.

پس از تکمیل نشئه‌ی طبیعی و توانایی انسان در استفاده از چشم و گوش و قلب، نفس کم‌کم به درک بدیهیات و اولیات دست می‌یابد که به این مرتبه «عقل بالملکه» گفته می‌شود. قوه‌ی عقلی‌ای که خالی از هرگونه ادراک است عقل هیولانی است و قوه عقلی که خالی از ادراکات نیست و تنها اولیات را می‌شناسد عقل بالملکه است.

این مقام از مرتبه عقلی انسان در ابتدای تکون نفس حیوانی ایجاد می‌شود و مقام آغازین نفس ناطقه است و بدین سبب که هنوز فعلیت خاصی برای نفس ایجاد نشده و آنچه در مقام عقل هیولانی مورد استعداد نفس است حاصل نشده است و ادراک اولیات نسبت به توانایی‌های نفس بسیار ناچیز است، این

مقام از مقامات عقل را عقل بالملکه می‌نامند نه عقل بالفعل [جوادی‌آملی، عبدالله، 1393: 19: 333]. در این مقام دستیابی انسان به کمالات آغاز می‌شود و انسان دارای صور خیالی و وهمی و حسی می‌گردد، اما هنوز قادر به تحلیل و نظریه‌پردازی نیست اما خود منشأ صور بوده و می‌تواند صور خیالی و وهمی را بسازد. هنگامی که نفس ناطقه به علوم غیر اولی دست می‌یابد به مقام دیگری از مرتبه‌ی عقلی نفس می‌رسد که عقل «بالفعل» گفته می‌شود [جوادی‌آملی، عبدالله، 1393: 19: 336]. و انسان وادار به تفکر و اندیشه می‌شود و به معقولات جدید دست می‌یابد که از خارج نیامده و نفس خالق آن‌هاست، این صور قیام صدوری به نفس دارند و نفس علت تامه آن‌هاست؛ که البته به نظر ملاصدرا این نحو از خالقیت مختص انبیا و اولیاءاللهی است که به واسطه‌ی فیض الهی به این درجه می‌رسند.

پس از تکرار و تمرینی که به آن اشاره شد به مقام «عقل مستفاد» خواهد رسید. این مقام در قوس صعود کامل‌ترین مراتب است [جوادی‌آملی، عبدالله، 1393: 19: 366] و در این مرتبه نفس می‌تواند کلیه‌ی معقولات و صور علمیه را به وسیله‌ی اتصال به مبدأ فعال در ذات او مشاهده کند. در این مرتبه ادراکی اتصال و اتحاد با عقل فعال مطرح می‌شود، عقل فعال برخلاف انواع پیشین عقل که از مراتب نفس بودند، خارج از نفس است و نسبت به آن مراتب عقلی مؤثر و مبصر است. آنچه عقل هیولانی را به مرحله‌ی ملکه و سپس به مرحله فعل می‌رساند عقل فعال است.

8. رابطه صور ادراکی با عقل فعال

به بیان علامه جوادی‌آملی فاعلیت عقل فعال نسبت به صور ادراکی خالقیت نیست که صور معقول را ایجاد کند بلکه عقل فعال همان‌طور که اشاره شد مبصر است و هم چون خورشید روشنگری می‌کند و معقول بالقوه را بالفعل می‌کند و با این ابصار عقل بالقوه را بالفعل می‌گرداند، به این نحو که عقل هیولانی اگر بخواهد عاقل بالفعل شود باید با عقل فعال مرتبط شود. در مورد صورت‌های عقلی اگر بخواهند معقول شوند نیز این ضرورت وجود دارد که باید با عقل فعال رابطه داشته باشند. عقل فعال به دو جهت در ادراکات مؤثر است، جهتی از جانب معقول و جهتی از جانب عاقل.

در جهت معقول نیز اگر صورت مادی مدرک باشد که معقول بالقوه است، توسط عقل فعال تجرید از ماده شده و معقول بالفعل می‌شود چراکه خود نفس در مرحله‌ی عقل بالفعل چیزی جز صورت معقول مجرد نیست - ناظر به اتحاد عاقل و معقول - و صورت مادی که برای معقول شدن نیاز به تجرید دارد توسط عقل فعال از مادی بودن خارج شده و موجود عقلی می‌شود و سپس به ادراک نفس درمی‌آید [جوادی‌آملی، عبدالله، 1393: 19: 411]. این تجرید و تقشیر در بیان علامه جوادی‌آملی به معنای حذف صفات زائد بر ذات و اخذ اجزاء ذاتی آن نیست، تجرید به این است که یک موجود مادی به موجود مجرد تبدیل شود و شیء از وجود مادی به وجود مجرد انتقال یابد [جوادی‌آملی، عبدالله، 1393: 19: 485]. این انتقال وجود مادی به وجود مجرد از شئون عملی و تدبیری عقل فعال است، عقل فعال کدخدای این عالم است و معلم و قائد و سائق و مدبر موجودات عالم طبیعت است و این تدبیر بدین نحو است که آنچه در عالم طبیعت است به اجزاء الهیه یعنی به مراتب علوم عقلی و انوار مفارقه بازمی‌گرداند و این امور را به اذن خداوند انجام

می‌دهد و از این طریق سبب ادراک معقولات مادی توسط نفس می‌شود [جوادی‌آملی، عبدالله، 1393: 19: 415].

اگر مدرک از حقایق مجرد باشد بالفعل معقول خویش و عقل فعال است و برای اینکه معقول نفس قرار بگیرد نیاز به ارتباط و اتحاد نفس با عقل فعال دارد و در این مرتبه از ادراک عقل بالقوه با رقیقه‌ی عقل فعال متحد می‌شود نه با تمام حقیقت آن [جوادی‌آملی، عبدالله، 1393: 19: 359]. بنابر همه‌ی این مقدمات عقل فعال سائق و قائد نفس برای دستیابی به ادراکات عقلی است.

اما از جهت عاقل و مدرک نفس انسانی که در آغاز از نظر عقلی در مرتبه عقل هیولانی قرار دارد و هیچ صورتی در آن هنوز منقوش نگشته و با هیچ صورت ادراکی متحد نشده است به خودی خود نمی‌تواند از قوه خارج شده و به فعلیت برسد، آنچه نفس را از عقل هیولانی به عقل بالملکه و از عقل بالملکه به عقل بالفعل عبور می‌دهد عقل فعال است.

بر مبنای علم‌النفس فلسفی علامه جوادی‌آملی، نفس که در ابتدا همان عقل هیولانی است از آن جهت که نفس است با آمدن عقل بالفعل باقی نمی‌ماند، چراکه نفس قابل نیست که عقل بالفعل را قبول کند - به گونه‌ای که قابل با مقبول جمع می‌شود - بلکه نفس در حرکت استکمالی به‌طور کلی مرتفع شده و عقل به کلیت خود حاضر می‌شود؛ یعنی وجود نفس در حرکت استکمالی خود مبدل به وجود عقل می‌شود.

مبتنی بر این نظریه در نفس‌شناسی، در معرفت‌شناسی نیز صورت طبیعی که محسوس بالعرض است قابل نیست که صورت معقول را قبول کند بلکه در حرکت استکمالی خود تبدیل به صورت عقلانی می‌شود و با کلیت خود حاضر شده و مبدل به صورت عقلی می‌شود؛ و همان‌گونه که سیر تطور نفس و حرکت استکمالی آن به سبب حب و شوق به مبدأ اعلی و روشنگری عقل فعال است؛ تبدل صور محسوس به صور معقول نیز توسط ارتباط با عقل فعال شکل می‌گیرد.

نفس در مراتب مادون هستی یعنی در مرتبه حس و خیال - با تجرید و تقشیر معقولات توسط عقل فعال - مظهر صور ادراکی است؛ اما در مراتب عقلی و مافوق خود - همان‌طور که اشاره شد - ابتدا کلیه‌ی معقولات در ذات عقل حاضر می‌شوند که مقام عقل بالفعل است اما با اتصال به عقل فعال و مبدأ مافوق این معقولات را مشاهده می‌کند و به مقام عقل مستفاد می‌رسد.

درواقع تکامل مقامات عقلی نفس و رسیدن آن به مرتبه‌ی عقل مستفاد با انعکاس صور ادراکی به نفس توسط عقل فعال حاصل خواهد شد؛ که در این مقام نفس دیگر مصدر صور ادراکی نیست بلکه مظهر صوری است که از عقل فعال در او منعکس می‌شود.

محصول این نگاه نفس‌شناسانه در تبیین تحقق ادراکات این است که نفس برای وصول به صورت‌های معقول باید متحول به تحول جوهری شده و رفعت مقام بیابد نه اینکه تصور شود که صورت‌های عقلی تنزل یافته و نفس در هر مرتبه‌ای باشد مورد وصول نفس قرار می‌گیرند، بنابراین نفس با حرکت صعودی خود به سمت عقل فعال و با اتحاد با آن به بالاترین مراتب استکمالی خود می‌رسد.

اتحاد با عقل فعال بر مبنای اتحاد عاقل و معقول به این نحو است که نفس انسانی با معقول خود متحد می‌شود و بر همین مبنای عقل فعال که محیط به تمام صور ادراکی است با تمام صور معقول متحد است، بر این اساس نفس و عقل فعال در ادراک صوری که نفس به آن‌ها دست می‌یابد متحد هستند و این وحدت، وحدت عقلی است نه وحدت شخصی؛ و واضح است که استعداد نفوس در اتحاد با عقل فعال به میزان ادراک صورهای معقول هر نفس است، و آنچه در مورد معصومین به عنوان «خزان العلم» آمده است به این معناست که ائمه (علیهم‌السلام) که کون جامع و دارای همه نشئات وجودی هستند در مرتبه نورانیت و ولایت کلیه، یعنی مرحله تام که حقیقت امامت آن‌هاست به عنایت الهی مسلط بر همه عوالم هستی هستند [جوادی‌آملی، عبدالله، ب 1389: 1: 175] و بر این اساس «اذا شاء أن يعلم، علم» بوده و همه معلومات برای آن‌ها حاضر است [جوادی‌آملی، عبدالله، 1393: 19: 337].

حکمت متعالیه نفس را در سفر ملکوتی خود بسیار فراتر از این می‌داند که در مرتبه اتحاد با عقل فعال متوقف‌شده و به مظهریت صور عقلی‌ای که از جانب عقل فعال به آن افزوده می‌شود بسنده نماید. نفس شأن خلاقیت و ابداع صور را داراست پس تا رسیدن به این مرتبه در معقولات هم چنان حرکت خواهد کرد.

بر این مبنای قول به مشاهده مثل نوری و حتی اتحاد با عقل فعال، قول متوسط ملاصدرا و پیروان ایشان در مورد ادراک عقلی بوده و نفس در سیر ملکوتی خود تا اندکاک و فنا در ذات حق پیش خواهد رفت و پس از نیل به این مقام خود خالق و مبدع صور عقلی خواهد شد. این نظریه در باب ادراک مبتنی بر تأثیرات قوه‌ی عماله نفس یا همان عقل عملی و عملکرد قوای آن در حرکت استکمالی نفس است.

9. نسبت ادراکات و عقل عملی

در تبیین ارتباط و اتحاد نفس با عقل فعال اشاره به همین مطلب کافی است که لازمه‌ی اتحاد نفس با مراتب بالا، سعه‌ی وجودی و ارتقاء رتبی نفس لازم است چراکه برای اتحاد نیاز به هم‌رتبگی و هم‌سنجی است که در نهایت این اتحاد، نفس فنای در متحد خود می‌شود اما این لازمه در نفس شناسی سینیوی به سبب رد حرکت جوهری در نفس قابل‌پذیرش نیست و به همین سبب مشایبان در مورد رابطه نفس با عقل فعال قائل به اشراق و افاضه‌گری عقل فعال و انفعال و قابلیت نفس شده‌اند.

اما در حکمت متعالیه در مورد دو رویکرد اتحاد با عقل فعال و مشاهده‌ی مثل نوری از دور در جهت تحقق ادراک سخن به میان آمد، منتها رویکرد نهایی - که ملاصدرا با انکار دو رویکرد قبلی آن را مطرح کرده است [صدرالمতالهین، 1410: 2: 359] - با به‌کار بستن عقل عملی توسط عقل نظری قابل‌بررسی می‌باشد، چراکه عقل عملی با رساندن نفس به مقام فنا، عقل نظری را به مرحله‌ی انشاء صور ادراکی می‌رساند که محصول رویکرد تحقق ادراک در اثر اندکاک در ذات الهی است.

عقل عملی با وصول به مقام فنا نفس را فانی بالله و باقی بالله می‌کند و نفس مقام اندکاک در ذات الهی می‌یابد. در این مرتبه نفس با علت تام همه‌ی اشیا یکی شده و واقعیات را آن‌چنان که هستند به علم حضوری و بدون هیچ واسطه‌ای ادراک می‌کند.

در این مرتبه نفس به سبب یکی شدن با نور قاهر و مدبر، خود توان انشاء و ایجاد می‌یابد و خلاق صور ادراکی می‌شود.

در واقع در سه رویکرد مطرح شده در تحقق ادراک ناظر به سیر نفس در قوس صعود است به نحوی که نفس در مراتبی که دور از عالم عقل و مجرد است به سبب گرفتاری در مادیات صور را از دور مشاهده می‌کند، با اندکی حرکت به سمت مجردات به اتصال با عقل فعال می‌رسد و صور ادراکی را از منشأ عالی دریافت می‌نماید و زمانی که با تلاش عقل عملی به مقام فنا رسید خود به خلق و انشاء صور ادراکی می‌پردازد.

آنچه عقل عملی را مرتبط با ادراک و مراتب ادراک می‌کند این است که به بیان علامه جوادی‌آملی هرچند عقل نظری می‌یابد و جزم دارد و عقل عملی می‌سازد و عزم دارد اما نباید از مطلب غافل شد که عقل عملی هم مجرد است و عزم او یک امر علمی است. موجود مجرد علم است با اینکه انسان ابتدا با عقل نظری می‌فهمد و سپس با عقل عملی اراده می‌کند اما اراده خود مجرد است و به مراد خود علم دارد [جوادی‌آملی، عبدالله، 1387: 13: 190].

در واقع تمام امور عقل عملی نیز ادراکی است، در مرتبه‌ی تهذیب ظاهر و باطن نفس باید مراتب عقل نظری را طی کرده باشد و به عقل فعال متصل شود تا بتواند تصورات و ادراکات فرمان‌ها شرعی را درک نماید و محل ظهور این معقولات از مبدأ اعلی بشود و وقتی نفس به عقل فعال متصل شد و تصورات عقلانی از عقل فعال در او منعکس گشت هم عالم به نفس ذات خویش بوده و هم به واسطه‌ی تسلط علمی بر نفس خویش عالم به آن معقولات منعکس شده می‌شود. در نتیجه باید گفت بنا بر نظر علامه جوادی‌آملی عقل عملی در استخدام عقل نظری است و اگر مراتبی را برای کمال طی می‌کند از جهت رساندن عقل نظری به بالاترین مرتبه‌ی خود یعنی انشاء صور ادراکی است.

انسان در نشئه‌ی طبیعی خود ملازم با قوایی از عقل عملی چون واهمه و غضبیه و شهویه است که اگر همت و تلاش خود را به لذات مادی خلاصه کند در ردیف بهائم و چهارپایان است و اگر به افسارگسیختگی این قوا تن دهد در زمهری سباع و درندگان قرار خواهد گرفت، از این‌رو همواره بر انسان واجب است که بر این قوا مسلط بوده و آن را در مسیر ادراک حقایق عوالم وجود سیر دهد.

بر اساس وجودشناسی صدرایی، هر قدر که موجودات در کل نظام هستی اوصاف کمالی بیشتری را واجد باشند، مرتبه وجودیشان نیز برتر خواهد بود [حمید ستوده، 2021] و در مسیر استکمال شدت وجودی خواهند یافت. علامه جوادی‌آملی در مورد این موضوع می‌فرماید: کمال وجودی انسان بر سایر موجودات به جهت قابلیت همین قوای مختلف در اوست، نفس آدمی قابلیت پذیرش صورتهای مختلف را داراست؛ هر یک از قوا وقتی به حد کمال خود رسید، در عالم آخرت به صورت هم‌سنخ خویش ظاهر می‌شود، زیرا صورت اخروی تابع ملکات نفسانی است که آدمی در همین دنیا برای خود تحصیل کرده است. اگر انسان در صراط زندگی به واسطه قوه عاقله تعادل سایر قوا را حفظ کرده باشد، در طریق انسانیت است و با همین صورت در آخرت ظاهر می‌گردد و اگر قوه عقلی وی تحت رهبری قوای دیگر قرار گیرد، باطن و صورت

حقیقی او تابع همان قوه قرار می‌گیرد. این مطلبی است که در حکمت متعالیه به اثبات رسیده است [جوادی‌آملی، عبدالله، ب 1388].

قوه‌ی عقل عملی نفس نیز دارای مراتب است، اولین مرتبه از عقل عملی در مکتب صدرایی تهذیب ظاهر نام دارد که در این مرتبه با عمل به شرایع دینی و تمرین و تکرار دستورات دین نفس فاعلیت بالعاده یافته و امور شریعت برایش تبدیل به ملکه خواهد شد و در این مقطع در مسیر ورود به مرتبه‌ی بعدی که تهذیب باطن است قرار می‌گیرد. در مرتبه تهذیب باطن به تطهیر و تهذیب از رذایل و کدورات می‌پردازد و صور رذایل اخلاقی و محرمات را که در تهذیب ظاهر شناخته بود نزد خود حاضر می‌کند و از آن‌ها دوری می‌کند یا اگر قبلاً مرتکب شده جبران می‌نماید و قلب مصفا شده را آماده‌ی ورود به مرتبه‌ی بعد یعنی تنویر قلب می‌کند.

در مرتبه تنویر قلب، نفس آماده‌ی دریافت انوار الهی می‌شود و به مرحله‌ی فنای از ذات خود می‌رسد. در طی طریق نفس در قوس صعود و استمداد او از قوای عملی و نظری مهم‌ترین امر این است که نفس عین‌الربط بودن به علت خویش – یعنی همان ذات واجب – را دائم در نظر داشته باشد، در این صورت به مقام فنا می‌رسد و خود را فانی در ذات واجب می‌بیند و همه‌ی فاعلیت خود را تحت تسخیر قاهریت خداوند متعال می‌بیند.

10. خاتمه و نتیجه‌گیری

توجه به نظام‌مندی فلسفی و مترتب بودن آراء انسان‌شناسی و معرفت‌شناسی بر یکدیگر از ظرافت‌هایی است که انسجام درونی آراء فلسفی یک فیلسوف را نشان می‌دهد. پژوهش حاضر به رابطه‌ی دوسویه ادراک و نفس که بیانگر انسجام نظریات معرفت‌شناسی و انسان‌شناسی است تأکید داشته و در محورهای مختلفی ابتناء تحلیل ادراک بر علم‌النفس فلسفی را نشان داد.

بر اساس دیدگاه علامه جوادی آملی در علم‌النفس فلسفی نفس در سه مرتبه ادراکی حسی، خیالی و عقلی که هر کدام به عالم خاصی متعلق است حرکت داشته و در فرآیند حرکت جوهری خود با گذر از مراتب حس و خیال به مرتبه عقل می‌رسد و با اتحاد عاقل و معقول به ادراکات دست می‌یابد.

از دیدگاه ایشان ادراک امری ذومراتب بوده که نفس با حضور در هر مرتبه از عالم توانایی ادراک متناسب با آن مرتبه را به دست می‌آورد. این مراتب تجلی وحدت وجودی نفس بوده و نفس با طی طریق در این مراتب بدون هیچ تغییری وحدت خود را حفظ می‌نماید.

ایشان با قول به جسمانیه الحدود و روحانیه البقا بودن نفس برخلاف فلسفه مشاء که نفس را قابل صور ادراکی می‌داند؛ نفس را موجد و مصدر صور خوانده که پس از مسیر رشد و تعالی به اتحاد با عقل فعال رسیده و به کمال عقلانی منتهی می‌شود.

منابع و مآخذ

1. ابن سینا، حسین بن عبدالله. (۱۴۰۴) *التعلیقات*. قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
2. ابن سینا، حسین بن عبدالله. (۱۴۱۳) *الاشارات و التنبيهات* (شرح: نصیرالدین طوسی، تحقیق: سلیمان دنیا). بیروت: مؤسسه النعمان.
3. ابن سینا، حسین بن عبدالله. (۱۳۷۵) *الاشارات و التنبيهات* (چاپ اول). قم: نشر البلاغة.
4. ابن سینا، حسین بن عبدالله. (۱۳۶۳) *المبدأ و المعاد*. تهران: مؤسسه مطالعات اسلام.
5. ابن سینا، حسین بن عبدالله. (۱۴۱۷) *النفس من کتاب الشفا* (تحقیق: حسن حسن‌زاده آملی). قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
6. ابن سینا، حسین بن عبدالله. (۱۳۷۹) *النجاة من الغرق فی بحر الضلالات*. تهران: دانشگاه تهران.
7. ابن سینا، حسین بن عبدالله. (۱۳۷۳) *برهان شفا* (ترجمه: قوام صفری). تهران: انتشارات فکر روز.
8. جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۸۶) *رحیق مختوم* (جلد ۵، چاپ سوم). قم: نشر اسراء.
9. جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۸۶) *رحیق مختوم* (جلد ۴، چاپ سوم). قم: نشر اسراء.
10. جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۸۶) *رحیق مختوم* (جلد ۹، چاپ سوم). قم: نشر اسراء.
11. جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۹۶) *رحیق مختوم* (جلد ۱۹، چاپ اول). قم: نشر اسراء.
12. جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۸۷) *عین نضاخ: تحریر تمهید القواعد* (چاپ اول). قم: نشر اسراء.
13. جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۸۸ الف) *تسنیم* (جلد ۱، چاپ هشتم). قم: نشر اسراء.
14. جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۸۸ ب) *حق و تکلیف در اسلام* (چاپ سوم). قم: نشر اسراء.
15. جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۸۴ ب) *حیات حقیقی انسان در قرآن* (چاپ دوم). قم: نشر اسراء.
16. جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۸۱) *صورت و سیرت انسان در قرآن* (چاپ دوم). قم: نشر اسراء.
17. جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۸۴ الف) *معرفت‌شناسی در قرآن* (چاپ سوم). قم: نشر اسراء.
18. جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۸۴ ج) *فطرت در قرآن* (چاپ سوم). قم: نشر اسراء.
19. جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۸۹ ب) *ادب فنای مقربان* (جلد ۱، چاپ هفتم). قم: نشر اسراء.
20. جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۸۶ ب) *سرچشمه اندیشه* (چاپ پنجم). قم: نشر اسراء.
21. جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۸۷ ب) *دین‌شناسی* (چاپ پنجم). قم: نشر اسراء.
22. جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۸۹ الف) *جامعه در قرآن* (چاپ سوم). قم: نشر اسراء.
23. ستوده، حمید، و فرهادیان، علیرضا. (۲۰۲۱). *ارزش‌شناسی حقوق انسان بر مبنای کرامت انسانی در حکمت متعالیه، فصلنامه متافیزیکا، ۱۵ (۳)*.
24. سهروردی، شهاب‌الدین یحیی بن حبش. (۱۳۵۷). *مجموعه مصنفات*، جلد ۲: *حکمت‌الاشراق* (تحقیق و تصحیح هانری کربن). تهران: انجمن حکمت و فلسفه ایران.
25. صدرالمألهین. (۱۳۹۳) *شواهد الربوبیه فی المنهاج السلوکیه* (چاپ هشتم). قم: بوستان کتاب.
26. صدرالمألهین. (۱۴۱۰) *الأسفار*. بیروت: دار إحياء التراث العربی.

27. صدر المتألهين. (۱۳۸۱). *مبدأ و معاد* (تصحیح محمد ذبیحی، چاپ اول). تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.

28. صدر المتألهين. (۱۴۲۲). *مجموعه رسائل فلسفیه* (چاپ اول). بیروت: دار إحياء التراث العربی.

REFERENCES

1. Ibn Sina, H. b. A. (1985). *Al-Taliqat*. Qom: Islamic Propaganda. (in Persian)
2. Ibn Sina, H. b. A. (1993). *Warnings and Warnings, Commentary by Nasir al-Din Tusi, Research by Dr. Suleiman Dunia*. Beirut: Al-Numan Institute. (in Arabic)
3. Ibn Sina, H. b. A. (1996). *Al-Asharat wa Al-Tanbihat* (1st ed.). Qom: Nash al-Balagha. (in Persian)
4. Ibn Sina, H. b. A. (1984). *Al-Mabda and Al-Maad*. Tehran: Institute of Islamic Studies. (in Persian)
5. Ibn Sina, H. b. A. (1998). *Nafs Man Kitab al-Shafa*, Research by Hasan Hassanzadeh Amoli. Qom: Office of Islamic Propaganda. (in Persian)
6. Ibn Sina, H. b. A. (2000). *Salvation of the Drowning in the Sea of Al-Dilalat*. Tehran: University of Tehran. (in Persian)
7. Ibn Sina, H. b. A. (1994). *Burhan Shafa*, translated by Qawam Safari. Tehran: Fekar Rooz Publications. (in Persian)
8. Javadi Amoli, A. (2007). *Raheeq Makhtoum* (3rd ed., Vol. 5). Qom: Esra Publishing House. (in Persian)
9. Javadi Amoli, A. (2007). *Raheeq Makhtoum* (3rd ed., Vol. 4). Qom: Esra Publishing House. (in Persian)
10. Javadi Amoli, A. (2007). *Raheeq Makhtoum* (3rd ed., Vol. 9). Qom: Esra Publishing House. (in Persian)
11. Javadi Amoli, A. (2016). *Raheeq Makhtoum* (1st ed., Vol. 19). Qom: Esra Publishing House. (in Persian)
12. Javadi Amoli, A. (2008). *Ain Nadakh Tahreer Tahreem al-Qawam* (1st ed.). Qom: Esra Publishing House. (in Persian)
13. Javadi Amoli, A. (2009). *Tasnim* (8th ed., Vol. 1). Qom: Esra Publishing House. (in Persian)
14. Javadi Amoli, A. (2018). *Right and Duty in Islam* (3rd ed.). Qom: Esra Publishing House. (in Persian)
15. Javadi Amoli, A. (2005). *The True Life of Man in the Qur'an* (2nd ed.). Qom: Esra Publishing House. (in Persian)
16. Javadi Amoli, A. (2001). *The Face and Character of Man in the Qur'an* (2nd ed.). Qom: Nasher Asra. (in Persian)

17. Javadi Amoli, A. (2004). *Epistemology in the Qur'an* (3rd ed.). Qom: Esra Publishing House. (in Persian)
18. Javadi Amoli, A. (2004). *Fitrat in the Qur'an* (3rd ed.). Qom: Esra Publishing House. (in Persian)
19. Javadi Amoli, A. (2010). *Adab Fanai Moqraban* (7th ed.). Qom: Esra Publishing House. (in Persian)
20. Javadi Amoli, A. (2007). *Sarcheshme Andisheh* (5th ed.). Qom: Esra Publishing House. (in Persian)
21. Javadi Amoli, A. (2008). *Religion* (5th ed.). Qom: Esra Publishing House. (in Persian)
22. Javadi Amoli, A. (2009). *Society in the Qur'an* (3rd ed.). Qom: Esra Publishing House. (in Persian)
23. Sotoudeh, H., & Farhadian, A. (2021). Values of human rights based on human dignity in transcendental wisdom. *Metaphysics Quarterly*, 15(3), 1-15. (in English)
24. Suhrevardi, S. Y. b. H. (1978). *Collection of Works, Volume 2: Hikmat al-Ashraq*, research and revision by Henry Carbon. Tehran: Anhman Hikmat and Philosophy of Iran. (in Persian)
25. Sadr al-Matalhin. (2013). *Evidences of al-Rubabiyyah in al-Manhaj al-Salukiya* (8th ed.). Qom: Bostan Kitab. (in Persian)
26. Sadr al-Matalhin. (1991). *Asfar*. Beirut: Dar al-Ahya al-Tarath al-Arabi. (in Arabic)
27. Sadr al-Matalhin. (2013). *Origin and Resurrection*, edited by Mohammad Zabihi (1st ed.). Tehran: Sadra Islamic Wisdom Foundation. (in Persian)
28. Sadr al-Matalhin. (2001). *Collection of Philosophical Treatises* (1st ed.). Beirut: Dar al-Ahiya al-Turath al-Arabiya. (in Arabic)