

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

دوفصلنامه علمی - پژوهشی

حکمت صدرایی



دانشگاه پیام نور

سال دوم، شماره اول، پاییز و زمستان ۱۳۹۲

اعضای هیأت تحریریه به ترتیب حروف الفباء:

| | |
|------------------------------|---|
| دکتر علیرضا اژدر | استادیار دانشگاه پیام نور |
| دکتر علی افضلی | دانشیار مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران |
| دکتر رضا اکبری | استاد دانشگاه امام صادق علیه السلام |
| دکتر سید مهدی امامی جمعه | دانشیار دانشگاه اصفهان |
| دکتر زهره توازانی | دانشیار دانشگاه الزهرا |
| دکتر محمد ذبیحی | دانشیار دانشگاه قم |
| دکتر سعید رحیمیان | دانشیار دانشگاه شیراز |
| دکتر محمد سعیدی مهر | دانشیار دانشگاه تربیت مدرس |
| دکتر محمدعلی عباسیان چالستری | دانشیار دانشگاه پیام نور |
| دکتر سید علی علم الهدی | استادیار دانشگاه پیام نور |
| دکتر امیر عباس علیزمانی | دانشیار دانشگاه تهران |
| دکتر حسین کلباسی اشتری | استاد دانشگاه علامه طباطبایی |

صاحب امتیاز:

دانشگاه پیام نور

مدیر مسئول:

دکتر علیرضا اژدر

سر دبیر:

دکتر رضا اکبری

مدیر داخلی:

امیرحسین محمدپور

ویراستار:

سید محمد منافیان

کارشناس نشریه:

رضا شکراله بیگی

این مجله براساس مجوز شماره ۹۰/۹۲۷۴ مورخ ۱۳۹۱/۴/۱۵ معاونت مطبوعاتی وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی منتشر می شود و براساس شماره مجوز چاپ کمیسیون نشریات ۳/۱۸۶۹۱۷ مورخ ۱۳۹۱/۹/۲۲ کمیسیون نشریات علمی کشور، دارای امتیاز علمی - پژوهشی است.

دوفصلنامه علمی - پژوهشی حکمت صدرایی در تارگه www.SID.ir نمایه سازی می شود. نویسندگان محترم می توانند مقالات خود را از این تارگه نیز ارسال نمایند و پژوهشگران ارجمند می توانند متن مقالات را در این پایگاه مشاهده کنند.

تهران - خیابان کریم خان زند - خیابان استاد نجات الهی - چهار راه سپند

پلاک ۲۳۳ - ساختمان دانشگاه پیام نور استان تهران

گروه نشریات - تلفن ۸۸۹۴۰۰۰۶

وب گاه: <http://pms.journals.pnu.ac.ir>

دوفصلنامه علمی - پژوهشی

حکمت صدرایی

سال دوم، شماره اول، پاییز و زمستان ۱۳۹۲



دانشگاه پیام نور

فهرست مقالات

- ۷ تأثیر مبانی وجودشناختی بر نفس‌شناسی ملاصدرا
نگارنده: جواد استادمحمدی
- ۱۹ بازسازی سیر سه مرحله‌ای مبحث علیّت در حکمت متعالیه
نگارندگان: سیدحسن سعادت مصطفوی / سیدمیشم بهشتی‌نژاد /
بیوک علی‌زاده
- ۳۱ تبلور انسان‌شناسی صدرایی در نهضت امام خمینی (ره)
نگارندگان: رضا رسولی شریانی / محمدصادق جمشیدی‌راد /
حسن خودروان
- دیدگاه سه‌رودی و ملاصدرا درباره علیّت مثل
و عالم خیال منفصل
نگارندگان: محمد ذبیحی / محمود صیدی
- ۴۳ آسب‌شناسی کاربردهای قرآنی ملاصدرا؛
با محوریت مبحث نفس کتاب الشواهد الربوبیه
نگارندگان: معصومه رستم‌خانی / سحر کاوندی
- ۷۱ ذهن و تأثیرات بی‌واسطه آن از نظر ملاصدرا
نگارندگان: فهیمه شریعتی / سیدمرتضی حسینی شاهرودی
- ۸۵ بررسی امکان نوصدرایی بودن اندیشه ملا هادی سبزواری
نگارنده: حسن عباسی حسین‌آبادی
- ۹۹ تحلیل مبانی ملاصدرا در تفسیر وی از قصه آدم (ع)
نگارندگان: محمدحسین مهدوی‌نژاد / محمدرضا خدایی



دانشگاه امام صادق (ع)



دانشگاه علامه طباطبائی



مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران



دانشگاه اصفهان



دانشگاه قم



دانشگاه اصفهان

ISSN:

2322-1992

دستورالعمل تدوین مقاله در مجلات علمی - پژوهشی دانشگاه پیام نور

شرایط پذیرش مقاله

- ۱- مقاله‌های ارسالی باید در زمینه تخصصی نشریه و دارای جنبه پژوهشی و حاصل کار پژوهشی نویسنده یا نویسندگان باشد.
 - ۲- مقاله‌های برگرفته از پایان‌نامه‌ها و رساله‌های دانشجویان با نام استاد راهنما، مشاوران و دانشجو و با تأییدیه استاد راهنما و مسئولیت وی منتشر می‌شود.
 - ۳- علاوه بر قرار گرفتن موضوع مقاله در دامنه تخصصی مجله، مقاله یا بخشی از آن نباید در هیچ مجله‌ای در داخل یا خارج از کشور در حال بررسی بوده یا منتشر شده باشد، یا هم‌زمان برای سایر نشریه‌ها ارسال نشده باشد. مقالات ارائه شده به صورت خلاصه مقاله در کنگره‌ها، سمپوزیوم‌ها، سمینارهای داخلی و خارجی که چاپ و منتشر شده باشد، می‌تواند در قالب مقاله کامل ارائه شوند.
 - ۴- زبان رسمی نشریه فارسی است (با این حال مقاله‌های به زبان انگلیسی نیز قابل بررسی خواهد بود).
 - ۵- مقاله‌های ترجمه شده قابل پذیرش نیست.
 - ۶- نشریه در ردّ یا قبول، ویرایش، تلخیص یا اصلاح مقاله‌های پذیرش شده آزاد است و از بازگرداندن مقاله‌های دریافتی معذور است.
 - ۷- مسئولیت صحت و سقم مطالب مقاله به لحاظ علمی و حقوقی و مسئولیت آراء و نظرات ارائه شده، بر عهده نویسنده مسئول مکاتبات است و چاپ مقاله، به معنی تأیید تمام مطالب آن نیست.
 - ۸- مقاله‌های علمی - مروری از نویسندگان مجرب در زمینه‌های تخصصی، در صورتی پذیرفته می‌شود که به منابع معتابهی استناد شده و نوآوری داشته باشند.
 - ۹- اصل مقاله‌های ردّ شده یا انصراف داده شده، پس از شش ماه از آرشیو مجله خارج خواهند شد و مجله هیچ‌گونه مسئولیتی در قبال آن‌ها نخواهد داشت.
 - ۱۰- حروفچینی مقاله‌های ارسالی باید در کاغذ A4، دو ستونه، با فاصله تقریبی میان دو ستون و میان سطور ۱ cm، با قلم B Lotus نازک ۱۲، برای متن‌های لاتین با قلم Times New Roman نازک ۱۱ با فاصله تقریبی میان سطور ۱ cm، و برای متن‌های عربی با
- قلم B Badr 12، با فاصله تقریبی میان سطور ۱ cm، در محیط Microsoft Word 2003-2007 یا ویرایش‌های بالاتر، و با فاصله ۲ cm از چپ و راست و فاصله ۳ cm از بالا و پایین کاغذ انجام شود.
- ۱۱- دستورهای نقطه‌گذاری در نوشتار متن رعایت شوند. به طور مثال، گذاشتن فاصله قبل از نقطه (.)، کاما (،) و علامت سؤال (؟) لازم نیست، ولی بعد از آن‌ها، درج یک فاصله الزامی است.
 - ۱۲- کلیه صفحات مقاله - اعم از متن، شکل، جدول، و تصویر - قطع یکسان و شماره صفحه داشته باشد و حداکثر حجم مقاله، همراه با جدول‌ها و نمودارها، بیشتر از ۲۰ صفحه (۶۰۰۰ کلمه) نباشد.
 - ۱۳- پس از چاپ مقاله، نسخه‌ای از نشریه حاوی مقاله مورد نظر به تعداد نویسندگان، برای نویسنده مسئول مکاتبات ارسال خواهد شد.
 - ۱۴- نحوه ارسال مقاله: ارسال مقاله منحصراً از طریق سامانه الکترونیکی مجله به آدرس ذیل انجام می‌شود. به مقاله‌های ارسال شده از طریق نامه یا پست الکترونیک نشریه، ترتیب اثر داده نخواهد شد:
<http://pms.journals.pnu.ac.ir>
 - ۱۵- مقاله‌های ارسالی باید دارای بخش‌های زیر باشد:
 - شناسه مقاله: همراه هر مقاله، اطلاعات ذیل به هر دو زبان فارسی و انگلیسی ارسال خواهد شد:
 - عنوان کامل مقاله به فارسی و انگلیسی
 - نام و نام‌خانوادگی نویسنده/ نویسندگان به ترتیب میزان سهم و نیز مرتبه علمی و محل اشتغال یا تحصیل نویسنده/ نویسندگان (به فارسی و انگلیسی)
 - نشانی کامل نویسنده مسئول مکاتبات به فارسی و انگلیسی (شامل نشانی پستی، شماره تلفن ثابت، همراه، دورنگار، و نشانی الکترونیکی)
 - مشخص کردن نام مؤسسه تأمین کننده مخارج مالی.
 - صفحه اول: عنوان کامل مقاله به فارسی، عنوان مقاله - که در وسط صفحه اول نوشته می‌شود - باید خلاصه و گویا و بیان کننده موضوع تحقیق باشد؛ و از ۲۰ کلمه تجاوز نکند. از درج اسامی نگارنده(گان) در صفحه اول مقاله اجتناب شود.

- منابع اینترنتی: (نام خانوادگی نویسنده یا نام فایل html، تاریخ یا تاریخ دسترسی به روز، ماه، سال)
- نحوه ارجاع در قسمت منابع در پایان مقاله: (توجه: در صورت مشخص نبودن نویسنده، تاریخ نشر یا ناشر از عبارت‌های بی‌نا، بی‌تا و بی‌جا استفاده شود).
- کتاب: نام خانوادگی، نام نویسنده/ نویسندگان. (سال انتشار). **عنوان کتاب**. محل نشر: ناشر. نوبت ویرایش یا چاپ.
- کتابی که به جای مؤلف، با عنوان سازمان‌ها یا نهادها منتشر شده است: نام سازمان یا نهاد. (سال انتشار). **عنوان کتاب**. محل نشر: مؤلف. نوبت ویرایش یا چاپ.
- فصلی از یک کتاب یا مقاله‌ای از یک مجموعه مقاله که به وسیله افراد مختلف نوشته شده اما مؤسسه یا افراد معینی آن را گردآوری و به چاپ رسانده‌اند: نام نویسنده/ نویسندگان. (سال انتشار). **عنوان مقاله**. نام گردآورنده. **نام مجموعه مقالات**، شماره صفحات درج فصل کتاب یا مقاله. محل نشر: ناشر.
- کتابی که مؤلف خاصی ندارد: **عنوان کتاب**. (سال انتشار). محل نشر: ناشر. نوبت ویرایش یا چاپ.
- کتاب ترجمه شده: نام خانوادگی، نام نویسنده/ نویسندگان. (سال ترجمه). **عنوان کتاب به فارسی**. نام و نام خانوادگی مترجم. محل نشر: ناشر.
- پایان‌نامه: نام خانوادگی نگارنده پایان‌نامه، نام. (سال). **عنوان**. ذکر پایان‌نامه بودن منبع. دانشگاه.
- مقاله: نام خانوادگی، نام نویسنده/ نویسندگان (سال). **عنوان مقاله**، نام نشریه. صاحب امتیاز، سال، دوره یا شماره، شماره صفحات درج مقاله.
- مقاله‌های چاپ شده در روزنامه‌ها: نام خانوادگی، نام نویسنده (سال، روز، ماه). **عنوان مقاله**؛ نام روزنامه، شماره صفحه.
- مقاله ترجمه شده: نام خانوادگی، نام نویسنده (سال). **عنوان مقاله**، (نام و نام خانوادگی مترجم با ذکر **عنوان مترجم**). **نام نشریه‌ای که مقاله ترجمه شده در آن درج شده**. صاحب امتیاز، سال، دوره یا شماره، شماره صفحات.
- منابع قابل دسترس از طریق شبکه جهانی وب یا منابع الکترونیکی
- ◆ کتاب و مجموعه مقالات: نام خانوادگی، نام نویسنده. **عنوان کتاب**. محل نشر: ناشر، تاریخ

- چکیده فارسی: شامل شرح مختصر و جامعی از محتوای مقاله با تأکید بر طرح مسئله، هدف‌ها، روش‌ها و نتیجه‌گیری است. چکیده، در یک پاراگراف و حداکثر در ۲۵۰ کلمه تنظیم شود. در این بخش، نباید از کلمات اختصاری تعریف نشده، جدول، شکل و ارجاع استفاده شود.
- واژگان کلیدی فارسی: (۳ تا ۷ واژه) واژه‌های کلیدی به نحوی تعیین شوند که بتوان از آن‌ها در تهیه فهرست موضوعی (Index) استفاده کرد.
- چکیده انگلیسی (Abstract) و واژگان کلیدی انگلیسی: برگردان کامل عنوان، متن و واژگان کلیدی چکیده فارسی، باید با مقاله همراه باشد.
- لازم است مقاله دارای مقدمه (مشمول بر طرح مسئله، مرور پژوهش‌های انجام شده، روش تحقیق، منطق حاکم بر ترتیب مباحث مقاله) و نتیجه باشد.
- معادل فارسی مفاهیم و نام‌های خارجی در پی‌نوشت ذکر شود.

• نحوه ارجاع

- ارجاع مأخذ در متن مقاله، داخل پرانتز به روش APA مشخص شود و در قسمت مراجع، مشخصات کامل منبع به ترتیب حروف الفبا آورده شود. فقط منابع استفاده شده در متن، در فهرست منابع ارائه شوند. منابع باید مستند و معتبر بوده و به ترتیب حروف الفبای نام خانوادگی نویسنده (گان)، با تورفتگی ۰/۵ سانتیمتر برای خطوط دوم و بعد از آن (Hanging) مرتب شوند. ذکر منابع در متن مقاله، با ارجاع به نگارنده (گان) و سال انتشار منبع صورت گیرد. وقتی از چند اثر مختلف یک نویسنده استفاده می‌شود، شماره‌گذاری این منابع به ترتیب سال انتشار آن‌ها (از قدیم به جدید) انجام گیرد. نام مخفف مجلات باید بر اساس نام استاندارد آن‌ها در لیست ISSN - که از طریق آدرس اینترنتی زیر قابل دسترسی است - در فهرست منابع درج شود:

<http://www.nlai.ir>

• نحوه ارجاع در داخل متن

- منابعی که یک یا چند نویسنده دارد: (نام خانوادگی نویسنده/ نویسندگان، سال: صفحه)
- منابعی که از نوشته دیگران نقل قول شده است: (نقل از، سال: صفحه)

- انتشار. تاریخ آخرین ویرایش در صورت وجود؛
[نوع رسانه: On Line, DVD, ...]. [تاریخ مشاهده].
- ♦ کتاب و مجموعه مقالات بر روی لوح فشرده: نام خانوادگی، نام نویسنده. عنوان کتاب. [CD-ROM محل نشر: ناشر، تاریخ انتشار].
- ♦ پایان نامه: نام خانوادگی، نام نویسنده. «عنوان پایان نامه»، مقطع تحصیلی و رشته، نام دانشکده، دانشگاه، سال دفاع. [نوع رسانه: On Line, ...]. [تاریخ مشاهده].
- ♦ چکیده مقالات: نام خانوادگی، نام نویسنده. «عنوان مقاله». [ذکر واژه چکیده]. نام مجله، دوره، شماره، ماه، سال: شماره صفحه (در صورت وجود). [نوع رسانه: On Line, ...]. [تاریخ مشاهده].
- ♦ مقاله کنفرانس یا سمینار: نام خانوادگی، نام نویسنده. «عنوان مقاله». عنوان سمینار یا همایش (محل و تاریخ برگزاری روز، ماه، سال). تاریخ انتشار یا آخرین ویرایش: شماره صفحه (در صورت وجود). [نوع رسانه: On Line, ...]. [تاریخ مشاهده].
- ♦ مقاله‌های قابل دسترس از طریق سایت‌ها یا صفحات خانگی: نام خانوادگی، نام نویسنده. «عنوان مقاله». نام سایت یا صفحه خانگی. تاریخ انتشار یا آخرین روزآمد شدن [On Line, ...]. [تاریخ مشاهده].
- ♦ مقاله‌های مجلات الکترونیکی: نام خانوادگی، نام نویسنده. «عنوان مقاله». نام مجله، دوره، شماره، ماه، سال: شماره صفحه [On Line, ...]. [تاریخ مشاهده].
- ♦ مقاله‌های مجلات الکترونیکی بر روی لوح فشرده: نام خانوادگی، نام نویسنده. «عنوان مقاله». نام مجله، [CD-ROM] دوره، شماره، ماه، سال: شماره صفحه (در صورت وجود).
- ♦ اطلاعات متعلق به شخصی خاص: نام خانوادگی، نام صاحب صفحه اصلی. [ذکر واژه صفحه اصلی ... Homepage]. [نوع رسانه: On Line, ...]. [تاریخ مشاهده].
- ♦ اطلاعات متعلق به سازمان یا نهادی خاص: عنوان سایت. [ذکر واژه صفحه اصلی
- ... [Homepage]. تاریخ انتشار یا آخرین ویرایش در صورت وجود. [نوع رسانه: On Line, ...]. [تاریخ مشاهده].
- ♦ فایل صوتی: نام خانوادگی، نام صاحب فایل. «نام فایل» [Sound File]. [ذکر فرمت فایل]. [On Line, ...]. [تاریخ مشاهده].
- ♦ فایل تصویری: نام خانوادگی، نام صاحب فایل. «نام فایل» [Image File]. [ذکر فرمت فایل]. [On Line, ...]. [تاریخ مشاهده].
- ♦ فایل ویدئویی: «نام فایل» [Video File]. [ذکر فرمت فایل]. [On Line, ...]. [تاریخ مشاهده].
- ♦ پست الکترونیک: نام خانوادگی، نام فرستنده نامه. (نشانی الکترونیکی فرستنده). تاریخ ارسال نامه به روز، ماه، سال. «موضوع نامه». نام و نام خانوادگی گیرنده نامه (نشانی الکترونیکی گیرنده).
- ۱۶- مقالاتی که بر اساس مندرجات این راهنما تهیه نشده و مطابقت نداشته باشند، بررسی نخواهند شد.
- ۱۷- مسئولیت هر مقاله از نظر علمی، ترتیب اسامی و پیگیری، به عهده نویسنده مسئول آن خواهد بود. نویسنده مسئول باید تعهدنامه ارسال مقاله را از سایت دانلود و پس از اخذ امضای تمامی نویسندگان، به دبیرخانه مجله ارسال نماید.
- ۱۸- تعداد و ردیف نویسندگان مقاله، به همان صورتی که در نسخه اولیه و زمان ارائه به دفتر مجله مشخص شده، مورد قبول است و تقاضای حذف یا تغییر در ترتیب اسامی نویسندگان، فقط قبل از داوری نهایی و با درخواست کتبی تمامی نویسندگان و اعلام دلیل قابل بررسی است.
- ۱۹- مقالات توسط هیأت تحریریه و با همکاری هیأت داوران ارزیابی شده و در صورت تصویب، طبق ضوابط مجله در نوبت چاپ قرار خواهند گرفت. هیأت تحریریه و داوران مجله، در رد یا قبول، اصلاح مقالات و بررسی هر گونه درخواست نویسندگان، دارای اختیار کامل می‌باشند.
- ۲۰- گواهی پذیرش مقاله، پس از اتمام مراحل داوری و ویراستاری و تصویب نهایی هیأت تحریریه، توسط سردبیر مجله صادر شده و به اطلاع نویسنده مسئول خواهد رسید.

با توجه به نامه پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
مورخ ۱۳۹۲/۰۶/۲۴، بر اساس رتبه‌بندی
دانشگاه‌ها و مؤسسات تحقیقاتی ایران، دانشگاه
پیام نور با جهشی چشمگیر از رتبه ۲۴ در سال
۱۳۹۰ به رتبه ۸ در سال ۱۳۹۱ ارتقا یافته است.

تأثیر مبانی وجودشناختی بر نفس‌شناسی ملاصدرا

The Effect of Mullā Sadrā's Ontological Principles on His Philosophical Anthropology

Javad Ostadmohammadi

جواد استادمحمدی*

تاریخ دریافت: ۱۳۹۲/۰۵/۰۶

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۲/۰۷/۰۱

Abstract:

Mullā Sadrā's philosophical anthropology has been affected by his ontological principles. In Mullā Sadrā's ontology, there are some essential principles such as principality of existence, unity of existence, simplicity of existence, evolution of existence, formalism, equality of existence and unity as well as equality of existence and attributes of perfection. These principles lead Mullā Sadrā to suggest a number of novel theories on philosophical anthropology, including the following ones: While being unique, soul contains all faculties; there is not any duality between mind and body; soul's creation is corporeal and his survival is spiritual; human's identity is from the soul and consequently would not be harmed with bodily changes; soul is the last stage of corporeality and the first one of spirituality; unity of self has various degrees; soul is equivalent to the attributes of perfection. Exploring the effect of Mullā Sadrā's ontological principles on his philosophical anthropology will show that without taking attention to Mullā Sadrā's ontological principles, his philosophical anthropology would be misunderstood.

Key Words: Ontology, Philosophical Anthropology, Self, Existence, Mullā Sadrā.

چکیده:

نفس‌شناسی ملاصدرا تحت تأثیر مبانی وجودشناختی اوست. در وجودشناسی ملاصدرا، اصول مهمی چون اصالت وجود، بساطت وجود، وحدت وجود، اشتداد وجود، صورت به عنوان ملاک شیئیت یک شیء، تساوق وجود و وحدت، و نیز تساوق وجود و صفات کمالی دیده می‌شود. توجه به این مبانی سبب گردید که ملاصدرا نظریات بدیعی را در نفس‌شناسی ارائه کند؛ از جمله می‌توان به این نظریات اشاره کرد: نفس در عین وحدت، جامع تمام قواست؛ میان نفس و بدن دوگانگی وجود ندارد؛ نفس جسمانی الحدوث و روحانی البقا است؛ هویت انسان از ناحیه نفس است و لذا تغییر بدن، ضرری به این‌همانی انسان نمی‌رساند؛ نفس آخرین مرتبه جسمانیّت و اولین مرتبه روحانیّت است؛ وحدت نفس درجات متعدّد دارد؛ نفس با صفات کمالی تساوق دارد. تأثیر مبانی وجودشناختی ملاصدرا در مباحث نفس‌شناسی نشان می‌دهد که پی‌گیری مباحث نفس در فلسفه ملاصدرا، بدون توجه به مباحث وجودشناختی او، می‌تواند سبب اختلال در فهم درست و دقیق دیدگاه‌های او گردد.

کلیدواژه‌ها: وجودشناسی، نفس‌شناسی، نفس، وجود، ملاصدرا.

مقدمه

یکی از مباحث اساسی در حکمت متعالیه، بررسی مسائل مربوط به نفس است؛ به گونه‌ای که بخش قابل توجهی از این فلسفه را مبحث نفس به خود اختصاص داده است. ملاصدرا فیلسوفی است که دیدگاه‌های او در باب نفس، هنوز هم دیدگاه‌هایی زنده محسوب می‌شوند و با تقریر جدیدی از آن‌ها، می‌توان در عرصه مباحث فلسفه ذهن معاصر، سخن‌های جدیدی را مطرح ساخت.

فهم دقیق دیدگاه‌های صدرالمتألهین در خصوص نفس، در گروی توجه دقیق به مبانی فلسفی اوست. به دست آوردن فهرست مبانی وجودشناختی ملاصدرا در مبحث نفس و چگونگی تأثیر آن مبانی بر نفس‌شناسی این فیلسوف، می‌تواند چشم‌انداز روشنی از مسائل نفس‌شناسی را به ارمغان آورد. این مطلب، زمینه پی‌گیری و پاسخ به این پرسش را فراهم می‌آورد که ملاصدرا، با استمداد از چه مبانی و قواعدی، به مطالعه و شناخت نفس مبادرت ورزیده است؟ پاسخ به این سؤال، با بهره‌گیری از آثار اصلی این فیلسوف، به ویژه *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة، الشواهد الربوبیة و المبدأ و المعاد*، ممکن می‌باشد. به نظر می‌رسد ملاصدرا با تدوین اصول فلسفی قصد داشته است به گونه‌ای بنای رفیع نفس‌شناختی خود را بر آن‌ها استوار سازد که کمتر دست‌خوش تغییر قرار گیرد. هر چند پیدایش تمام این مبانی را نمی‌توان به ملاصدرا نسبت داد؛ اما در این‌که این فیلسوف بزرگ، به شیوه‌ای بدیع و دقیق به تدوین این اصول پرداخته، تردیدی وجود ندارد. این نوشتار، با دوری جستن از اطناب، مبانی وجودشناختی ملاصدرا را استخراج کرده و سپس نحوه تأثیر هر کدام از مبانی و قواعد را بر نفس‌شناسی، با استفاده از کلمات خود ملاصدرا بررسی کرده است. نحوه چیش مطالب نیز به

گونه‌ای انتخاب شده که اصول و مبانی مهم‌تر در آغاز کلام قرار گیرد. قابل ذکر است که در این تحقیق، از روش توصیفی - تحلیلی بهره جسته‌ایم.

۱- مبانی نفس‌شناسی ملاصدرا

هر گاه ملاصدرا در آثار خود به بیان مباحث نفس پرداخته، به اصول و مقدماتی اشاره کرده است. در نگاه اول می‌توان این اصول را تحت عنوان مبانی وجودشناختی فلسفه وی برشمرد. البته تمام این مبانی، تأثیر یک‌نواختی بر موضوع نفس ندارند؛ به گونه‌ای که تأثیر برخی از این اصول در فهم مسائل نفس، از ضرورت منطقی بیشتری برخوردار است و اصولی نیز نقش کمتری در این خصوص دارند. مبانی مهم‌تر عبارت‌اند از: اصالت وجود، بساطت وجود، وحدت وجود، اشتداد وجود، صورت به عنوان ملاک شیئیت شیء، تساوق وجود و وحدت، تساوق وجود و صفات کمالی.

۱-۱- اصالت وجود

ملاصدرا معتقد به اصالت وجود است. بر اساس این اصل، وجود شیء همه چیز شیء است؛ به تعبیر دیگر، متن واقعیت، حقیقت و نیز آنچه به جعل بسیط از ناحیه جاعل صورت تحقق به خود می‌گیرد، چیزی جز وجود نیست. بنابراین ماهیت در جعل و تحقق خود تابع وجود می‌باشد و امری اعتباری است که ذهن، آن را از نحوه و مراتب وجود حقیقی انتزاع می‌کند^۱ (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۸، ج ۱: ۳۸؛ همو، ۱۳۶۳: ۹ به بعد).

مبنای «اصالت وجود»، بر سراسر تحلیل‌های ملاصدرا پرتو افکننده و سیطره یافته است؛ به گونه‌ای که می‌توان گفت همه افکار اختصاصی ملاصدرا در فلسفه او، بر محور اصالت وجود است؛ یعنی همه آن‌ها در شمار مسائلی است که از این اصل به دست می‌آیند. طبق این اصل، بازگشت همه اوصاف واقعی، همانند علم، به حقیقت وجود است.

حیثیت وجدان و فقدان یا وجود و عدم در وجود واجب به میان می‌آید (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۸، ج ۲: ۳۷۱-۳۷۲؛ همو، ۱۳۶۳: ۴۷-۴۸؛ جوادی آملی، ۱۳۷۲: ۷۴۲ و ۷۵۷).

۱-۳- وحدت وجود

آنچه ملاصدرا در باب وحدت وجود بیان کرده، به شکل زیر قابل سامان‌دهی است:

۱. در عالم، نقص و کمال، شدت و ضعف، تقدم و تأخر، غنا و فقر وجود دارد؛ و به تعبیر دیگر، وجود حقیقتی مشکک است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۸، ج ۱: ۳۵).

۲. هیچ یک از این‌ها، بدون ما به الاشتراک و ما به الامتیاز عینی تحقق نمی‌پذیرد.

۳. تشکیک در ماهیات و مفاهیم راه ندارد و اگر در مورد ماهیتی از ماهیات، حالت تشکیکی ملاحظه شد، به واسطه اختلاف وجود افراد آن ماهیت، و به تبع وجود است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۸، ج ۱: ۴۲۷).

۴. اعتقاد به حقایق متباین وجودی، با سه فرض مطرح شده ناسازگار است؛ زیرا در این صورت، وجه اشتراکی در کار نخواهد بود.

نتیجه: آن چیزی که همه این حقایق را می‌پذیرد، حقیقت وجود است.

بدین ترتیب، وجود حقیقتی واحد است که در همه اشخاص و خصوصیاتش سریان دارد و به تعبیر دیگر، حقیقت وجود در عین بساطت، میان اشخاص وجود مشترک است و در همه افراد و حقایق تحقق و گسترش دارد (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۸، ج ۱: ۵۰؛ همو، ۱۳۴۶: ۷).

هنگامی که با نگاه خیال‌محور به ظاهر جهان می‌نگریم، اشیاء را دارای هویت مستقل و غیر مرتبط می‌یابیم؛ یعنی از نگاه ظاهری به جهان، جز کثرت حاصل نمی‌شود. ولی باطن عالم به گونه دیگری است؛ در پس این کثرت ظاهری، وحدت

یکی از دلایل اساسی ملاصدرا در اثبات اصالت وجود،^۲ به این صورت قابل بیان است که تحقق هر چیزی به واسطه وجود است، ولی تحقق وجود جز به خود وجود ممکن نیست؛ یعنی وجود متحقق بالذات است و نیازی به عامل تحقق ندارد. همان گونه که جسمی به خاطر رنگ سفیدی یا سیاهی، سفید یا سیاه است و خود سفیدی یا سیاهی، به سبب چیز دیگری نیست. اگر وجود در تحقق خود بی‌نیاز از غیر نباشد، دور باطل لازم می‌آید؛ زیرا اگر تحقق حقیقت وجود خود به خود نباشد، باید از قبل ماهیت صورت پذیرد؛ در حالی که می‌دانیم ماهیات، در پرتو وجود تحقق می‌یابند. بنابراین چاره‌ای نیست جز این که گفته شود اصالت همه ماهیات به وجود است و اصالت وجود، خود ساخته است و به عامل اصالت نیازمند نیست (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۸، ج ۱: ۳۸). حقیقت وجود مترتب بر امری خارج از خود نیست.

۱-۲- بساطت وجود

اگر معنای اصالت وجود به درستی درک شود، دست‌رسی به کیفیت شمول و بساطت وجود آسان خواهد بود. ملاصدرا معتقد است وجود، حقیقتی بسیط است که در خارج، با همه اشخاص و خصوصیات خود تحقق می‌یابد. توضیح آن که مفهوم وجود، یک مفهوم کلی است؛ اما حقیقت خارجی آن کلی نیست. در عین حال، حقیقت وجود میان اشخاص وجود مشترک است و در همه افراد و حقایق، تحقق و گسترش دارد (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۸، ج ۱: ۵۰؛ همو، ۱۳۴۶: ۷).

حقیقت وجود، در حد ذات خویش امری بسیط است که نه جنسی دارد و نه فصلی؛ و در تحقق او، چه در خارج و چه در ذهن، نیازی به انضمام قیدی اعم از فصل یا جنس یا اعراض نیست (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۸، ج ۱: ۳۷-۳۸). اگر حقیقت وجود بسیط نباشد، شائبه ترکیب از دو

۵-۱- حرکت جوهری

ملاصدرا، بحث اشتداد وجودی را با تعبیر حرکت جوهری نیز مطرح کرده است. بنابراین لازم است به عبارتهای او در این باب نیز توجه شود.

ملاصدرا، با تکیه بر براهین معتلّد ثابت کرد که وجودهای مادی، اساساً وجودهایی تدریجی هستند که در هر لحظه، وجودی تازه می‌یابند. در واقع، حرکت از عوارض تحلیلی وجود سیال است؛ نه آن‌که وصفی باشد که از بیرون به آن ضمیمه می‌گردد (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۸، ج ۳: ۷۴). از نظر ملاصدرا، حقیقت وجود دارای دو مرتبه است: مرتبه وجود ثابت؛ و مرتبه وجود سیال. حرکت، نحوه وجود سیال و لازم لاینفک آن است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۸، ج ۳: ۶۱-۶۴).

با توجه به آنچه گفته شد، نمی‌توان بین حرکت و متحرک تمایز قائل شد. به تعبیر دیگر، سیلان و ثبات، دو وصف تحلیلی برای وجود سیال و ثابت می‌باشند. چنین اوصافی نیاز به موصوف عینی مستقل از وصف ندارند. بنابراین به نظر می‌رسد سؤال از این‌که در حرکت جوهری، خود شیء چه می‌شود، سؤالی برخاسته از نگرش اصالت ماهیتی است.

ملاصدرا، امکان حرکت تکاملی در افراد یک نوع را به گونه‌ای که حتی از حدّ یک نوع عبور کرده و به حدّ نوع دیگر برسد - مثلاً جماد، حیوان شود و حیوان، انسان گردد - پذیرفته است. او، این امکان را در *اسفار*، بر مبنای امکان اشتداد در وجود؛ و در *الشواهد الربوبیه*، بر مبنای امکان اشتداد در جوهر مطرح کرده است.

ملاصدرا معتقد است تنها انسان به عنوان کون جامع، می‌تواند عوالم سه‌گانه (طبیعت، مثال، مجردات) را در سعه وجودی خود داشته باشد. وی تأکید کرده است که انسان می‌تواند با حرکت جوهری، همه عوالم و اکوان را طی کرده، از مرحله جمادی به بالاترین مرحله تجرد دست یابد

و یک‌پارچگی وجود دارد. آن وجود یک‌پارچه، حقیقت و باطن این جهان است و در هر جا، خود را به گونه‌ای جلوه می‌دهد و جلوه‌های آن به صورت کثرت‌ها و اشیای متفاوت مشاهده می‌شوند. نگاه وحدت‌بین ناشی است از محوریت عقل در توجه به عالم.

البته ملاصدرا از نگاه وحدت‌تشکیکی به نگاه وحدت شخصی گذر کرده و در این نگاه، موجودات امکانی را ظهور حقیقت واحد، یعنی خداوند، در عالم قلمداد کرده است.

۴-۱- اشتداد وجود

بر اساس این اصل، موجودات متغیر در ذات خود اشتداد داشته و از حالت ضعف به شدت و کمال در حرکت‌اند (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۸، ج ۳: ۳۲۴). به عبارت دیگر، یک موجود در هر «آن» در حال استکمال و اشتداد است. قابل ذکر است که اشتداد - و به تعبیر استاد مطهری، تکامل - جز با اصالت وجود قابل توجیه نیست (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۸، ج ۳: ۸۴-۸۶). در مراتب اشتدادی، ما به الاشتراک عین ما به الامتیاز است ولی در یک مرتبه، شدیدتر و کامل‌تر از مرتبه دیگر می‌باشد. به تعبیر دیگر، مرتبه شدید چیزی غیر از مرتبه ضعیف نیست با این تفاوت که کامل‌تر از آن است؛ یعنی همان است با امری که بر او افزوده شده است. روشن است که این اصل، با اصل تشکیک در حقیقت وجود تفاوت دارد و متفرّع بر آن است؛ ابتدا باید شدت و ضعف در حقیقت وجود را پذیرفت و پس از آن، تبدیل مرتبه ضعیف به مرتبه شدید را بررسی کرد. بر اساس این اصل، ملاصدرا معتقد است که شیء واحد، در سیر استکمالی خود ممکن است جامع کمالات مختلف گردد و صلاحیت منشأیت برای انتزاع مفاهیم مختلف را پیدا کند. هر چه وجودی قوی‌تر باشد، مفاهیم بیشتری از آن انتزاع خواهد شد (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۸، ج ۳: ۳۲۵).

به تعبیر دقیق‌تر، یعنی یک امر است که هم مصداق وجود و هم مصداق وحدت می‌باشد. البته تکثر اعتباری منافای وحدت ذاتی نیست و هر جا وجود هست، وحدت هم هست و هر شیئی از آن جهت که وجود بسیط است، واحد است.

نتیجه‌ای که از این سخن حاصل می‌شود چنین است که به اعتقاد ملاصدرا، هر جا وحدت حکم‌فرما باشد، وجود هم هست؛ و چون وجود درجات و مراتب دارد، پس وحدت هم عین وجود است و برخوردار از مراتب متعدّد است. به عبارت دیگر، اگر وجود حقیقتی اصیل و تشکیکی است، وحدت نیز به همان حیثیت، نه حیثیت دیگر، اصیل و مشکک می‌باشد.

ممکن است اشکال شود: این که گفته می‌شود وجود یا واحد است یا کثیر، چگونه با اعتقاد به تساوق وحدت با وجود سازگار است. آیا در این صورت، تقسیم شیء به خود و تقسیم خود پیش نخواهد آمد؟ در جواب این شبهه می‌توان گفت که منظور از وحدت - که مساوق وجود است - وحدت مطلقه است؛ در حالی که وحدت مطرح شده در اشکال فوق، وحدت نسبی است. پس این دو قضیه در مقابل هم قرار ندارند؛ زیرا همان طور که گفته شد، در تساوق وجود با وحدت، نگاه به یک حیثیت است نه حیثیت‌های متعدّد. بنابراین چیزی که با کثرت سنجیده می‌شود، واحد خاصّ است نه وحدت مطلقه؛ زیرا کثرت در مقابل وحدت نسبی مطرح است و آنچه در مقابل وحدت مطلق قرار دارد، عدم است نه کثرت (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۸، ج ۹: ۱۸۸؛ جوادی آملی، ۱۳۶۴، درس ۱۳۲). بنابراین نباید میان وحدت اطلاقی ذاتی و حقیقی با وحدت ثانوی و اعتباری خلط کرد.

۸-۱- تساوق وجود و صفات کمالی

با توجه به این که وجود حقیقتی واحد، ذو مراتب و مشکک است و اختلاف میان مراتب آن به کمال

(صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۸، ج ۹: ۱۸۵-۱۹۶؛ همو، ۱۳۴۶: ۲۶۱-۲۶۶).

به اعتقاد ملاصدرا، نفس با حرکت جوهری اشتدادی به استکمال جوهری و تجرّد می‌رسد (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۸، ج ۸: ۳۴-۳۵). تعبیر ماهوی اشتداد وجود، حرکت جوهری است. جوهر، در جوهریت خود استحاله ذاتی را پذیرفته و اشتداد می‌یابد (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۸، ج ۹: ۱۸۶).

۱-۶- صورت به عنوان ملاک شیئیت یک شیء

یکی از اصول بسیار مهمی که صدرالمتألهین در کتب خود به تفصیل به آن پرداخته، قاعده‌ای است که از آن با تعبیر «شیئیه الشیء بصورته» یاد می‌شود. ملاصدرا معتقد است که حقیقت هر مرگبی، به صورت و فصل اخیر آن است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۰: ۴۹۷). در دیدگاه این حکیم، صورت بذاتها محتاج به ماده نیست و احتیاج صورت به ماده، به خصوصیت افراد آن بر می‌گردد، و نه به خود صورت (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۶، ج ۵: ۳۷۱-۳۷۲). همچنین صورت که فصل اخیر شیء است همان وجود است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۸، ج ۱: ۳۳۴).

۱-۷- تساوق وحدت و وجود

ملاصدرا بر این مطلب تأکید کرده که وحدت و وجود، در احکام مساوی و متلازم با یکدیگرند (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۸، ج ۲: ۸۱-۸۲). این بدان معناست که مفهوم وجود و وحدت مترادف نیستند؛ اما متساوق‌اند. وحدت به معنای عام آن وحدتی است که مساوق وجود است و هر موجودی دارای آن وحدت است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۸، ج ۲: ۹۱-۹۲). بسیط حقیقی، حیثیت واحد دارد و تکثر در آن فرض نمی‌شود. به تعبیر دیگر، وجود و وحدت دو مفهوم مغایری هستند که مصداق و حیثیت صدقشان یکی است؛ به این صورت که هر موجودی واحد است و هر واحدی موجود است؛ و

مشاهده حضوری نفس ممکن دانسته و معتقد است که این آگاهی، با استدلال از راه آثار و لوازم به دست نمی‌آید (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۰: ۱۰۰). ملاصدرا، با توجه به اصل فوق، معتقد است که نفس انسانی سه جزء دارد که هر کدام نشئه‌ای غیر از دیگری است. اولین جزء در جوهر این عالم؛ دومی در عالم برزخ؛ و سومی در عالم قدس جای دارد. مقصود ملاصدرا این است که نفس انسان، از چنان کمالات جوهری و تمامیت وجودی برخوردار است که همه این خصوصیات را در عین وحدت و یگانگی داراست (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۸، ج ۸: ۱۳۵). به عبارت دیگر، نفس در حقیقت یک نحوه وجودی دارد که در عوالم گوناگون سیر می‌کند و از یک عالم به عالم دیگر در حرکت است و در هر عالم، آثار و خصوصیتی متناسب با آن از خود به جای می‌گذارد. روشن است که درک خصوصیات نفس در مراحل مختلف و اجتماع آن‌ها در یک موجود، جز با اعتقاد به اصالت وجود میسر نخواهد بود. ملاصدرا در باب اهمیت وجودشناختی در فلسفه خود بر این باور است که مسئله وجود، اساس قواعد حکمی و پایه مسائل الهی است که آسیای علم توحید و معاد و حشر ارواح و بسیاری از آنچه او استنباط و استخراج کرده و دیگران به آن نرسیده‌اند، بر مدار آن می‌چرخد. بدین ترتیب، هر کس به معرفت وجود جاهل باشد، جهل او به مسائل عمده و مهم سرایت خواهد کرد (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۳: ۴)

۲-۲- نحوه تأثیر نظریه «بساطت وجود» بر نفس‌شناسی ملاصدرا

نفس ناطقه انسانی، به دلیل بساطت، جامع تمامی قوای ادراکی و تحریکی است؛ به این صورت که قوا، شئون و مراتب نفس هستند و خود نفس، فاعل مباشر و حقیقی افعال است، لیکن هر یک از

و نقص و شدت و ضعف برمی‌گردد، ملاصدرا بر این باور است که اگر یک صفت کمال، در مرتبه‌ای از مراتب وجود مشاهده شود، آن صفت در همه مراتب وجود سریان دارد؛ با این تفاوت که در مراتب برتر، قوت بیشتر دارد و در مراتب پست‌تر، ضعیف‌تر می‌باشد. او، در مقام نتیجه از این سخن بیان کرده است که همه مراتب وجود، دارای علم، قدرت، شعور، حیات و دیگر صفات کمالی هستند (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۸، ج ۲: ۲۳۵). همچنین ملاصدرا معتقد است که علم در واجب الوجود عین ذات اوست (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۸، ج ۶: ۲۸۵)؛ همان گونه که تمام صفات الهی در ذات او واحدند و ذات او بالذات، واجد همه کمالات است و تمام کمالات، به طور یک‌جا در ذات یگانه او وجود دارند (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۸، ج ۶: ۱۴۵).

۲- تأثیر مبانی وجودشناختی صدررا در مبحث نفس

در این بخش، به نحوه تأثیر برخی مبانی فلسفی مؤسس حکمت متعالیه در نفس‌شناسی او اشاره می‌نماییم. مبانی فلسفی ملاصدرا، تأثیر بسزایی در مسائل نفس‌شناسی او داشته و گره‌گشای حل بسیاری از مسائل آن بوده است. بحث نفس، همچون آینه‌ای روشن، تصویر اصول و مبانی صدرایی را در خود منعکس کرده و اگر کسی قصد دارد آثار مبانی مبنایی ملاصدرا در مباحث فلسفی را بررسی کند، لازم است این عرصه را با موشکافی و دقت از نظر بگذراند.

۱-۲- نحوه تأثیر نظریه «اصالت وجود» بر نفس‌شناسی ملاصدرا

این اصل سبب می‌شود که ملاصدرا، نفس را نیز مرتبه‌ای از وجود بداند و علم به آن را اساس و کلید همه علم‌ها قلمداد کند. وی بر این باور است که هر کس معرفت نفس ندارد، نفسش وجود ندارد (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۵: ۷ و ۱۴). البته ملاصدرا ادراک حقیقت هستی را فقط از طریق

طی می‌کند و به مراتب جدیدی از کمالات وجودی می‌رسد؛ به تعبیر دیگر، نفس وجود واحدی است که مراتب و نشئات گوناگونی را می‌پیماید (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۸، ج ۸: ۳۶۸).^۳

۲-۴- نحوه تأثیر نظریه «اشتداد وجود» بر نفس‌شناسی ملاصدرا

در فلسفه ملاصدرا، نفس از بدن حادث می‌شود و به اصطلاح، جسمانی الحدوث و روحانی البقاء است. ماده، در تحولات جوهری خود، تدریجاً و اتصالاً رو به کمال می‌رود تا به سر حد تجرد می‌رسد. میان مادی و مجرد دیواری نکشیده‌اند و مرزی قرار نداده‌اند. این جریان از نقص به کمال، یک جریان پیوسته است، نه گسسته؛ از نوع قطع و وصل و خلع و لبس نیست؛ از نوع اشتداد و استکمال مداوم و تلبس مداوم است. به عقیده ملاصدرا، این حقیقتی که امروز روح، فکر، اندیشه و عقل و معقول است، روزی نان بود، روزهای دیگر خون، نطفه، علقه، مضغه و ... بود (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۸، ج ۸: ۳۴۷). نفس، از مرتبه عقل هیولانی تا رسیدن به مقام عقل بالفعل و عقل مستفاد بلکه تا عقل فعال - که عقل بسیط است - در جریان می‌باشد. به اعتقاد ملاصدرا، حقیقت واحد ذو مراتب در شدت و ضعف، وجود است و ما به الامتیاز عین ما به الاشتراک است. پس وجود، اشتداد و تضعف و کمال و نقصان می‌یابد و شخص به حال خود باقی است (حسن‌زاده آملی، ۱۴۰۴: ۱۳۸-۱۳۹). ملاصدرا بر این باور است که انسان، با بقای وجود و شخصیت خود، تبدل نشئات پیدا می‌کند و از ماده نخستین انسان که طین است تا خلق آخرش که غیر از خلق از طین و عالم عنصری اوست، سیر می‌کند (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۸، ج ۳: ۳۲۴؛ حسن‌زاده آملی، ۱۴۰۴: ۱۴۲).

ملاصدرا، بر خلاف فیلسوفانی چون ابن‌سینا، نفس انسان را ایستا و دارای فقط یک درجه از

افعال ادراکی یا تحریکی را با مرتبه‌ای از مراتب خود انجام می‌دهد (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۸، ج ۸: ۷۲). لذا در دیدگاه ملاصدرا نباید نفس را مجموعه‌ای از قوای منغزل از یکدیگر لحاظ کرد که ارتباطی هم با یکدیگر دارند؛ بلکه نفس در عین وحدت و بساطت خود، جامع تمام کمالات قوای خود به نحو لفّ می‌باشد که هر جا اقتضا کند، نفس در قالب یک یا چند قوه تجلی می‌کند.

۲-۳- نحوه تأثیر نظریه «وحدت وجود» بر نفس‌شناسی ملاصدرا

بر اساس اعتقاد به اصل وحدت وجود، ملاصدرا در مباحث نفس‌شناسی، هر گونه دوگانگی فلسفی را در رابطه نفس و بدن طرد می‌کند. همچنین او رابطه نفس را با قوای آن به صورت انفکاک یافته در نظر نمی‌گیرد؛ بلکه نفس، به اعتقاد او، در همه قوای خود حضور دارد (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۸، ج ۸: ۳۴۳).

ملاصدرا، هیچ منافاتی میان جسمانی بودن نفس و استعداد آن برای روحانی شدن به وسیله کسب درجات عقلی مشاهده نمی‌کند. به اعتقاد او، تحولات نفس و سیر از جسمیت به نبات و حیوان و انسان، در حکم تحوّل صورت‌های مختلف شیء واحد است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۸، ج ۸: ۳۵). وی تحولات نفس را مدارج نفس نامیده است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۸، ج ۸: ۳۷۸).

ملاصدرا معتقد است که نفس، با حفظ وحدت شخصی و وجودی، مراتب مختلفی را سپری می‌کند. او این مراحل را به سه مرحله کلی قبل از عالم طبیعت، مرحله طبیعت و تعلق به بدن، و مرحله پس از عالم طبیعت یعنی مرحله مفارقت نفس از بدن تقسیم کرده است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۸، ج ۸: ۳۴۶). در دیدگاه این فیلسوف متأله، تبدل وجودی نفس مستلزم انقلاب ماهیت نیست؛ زیرا یک وجود شخصی مراتب کمالی وجودی را

۲-۵- تأثیر اصل «حرکت جوهری» بر نفس‌شناسی ملاصدرا

در این باره می‌توان به موارد متعددی اشاره کرد،^۴ که به دو مورد اساسی‌تر آن می‌پردازیم:

۱- ملاصدرا، با تکیه بر نظریه حرکت جوهری (و دیگر مبانی فکری خود) به قاعده «النفس جسمانیة الحدوث و روحانیة البقاء» (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۸، ج ۸: ۳۴۷) نائل آمد. می‌توان گفت که این اصل، یکی از کلیدی‌ترین مؤلفه‌های نفس‌شناسی صدرایی است. بر اساس این قاعده، نفس موجودی است که محصول حرکت جوهری صورت نوعیه بدن است. به تعبیر دیگر، نفس در پیدایش و ظهور در نشئه دنیوی و طبیعی، نیازمند زمینه مادی است؛ اما در بقاء و دوام، مستقل از ماده و شرایط مادی است. تبیین نوین ملاصدرا از مسئله حدوث نفس را می‌توان از مهم‌ترین نتایج اصل حرکت جوهری در نفس‌شناسی وی قلمداد کرد.

۲- یکی دیگر از نتایج حرکت جوهری در حوزه نفس‌پژوهی صدرایی، اثبات برهانی معاد جسمانی است، که در نوع خود، از کارهای متمایز نظام فلسفی صدرایی می‌باشد؛ هر چند ممکن است که در انطباق با آیات قرآنی و روایات اسلامی، با انتقاداتی مواجه باشد. ملاصدرا در باب یازدهم از سفر نفس / سفار، اصول یازده‌گانه‌ای را به منظور اثبات معاد جسمانی طرح کرده که از جمله آن اصول، حرکت جوهری است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۸، ج ۹: ۱۸۵).

ماحصل دیدگاه ملاصدرا در این خصوص آن است که بدن اخروی، بدنی خواهد بود دارای شکل و ابعاد مثالی، و نه بدنی عنصری برخاسته از عناصر طبیعی. این بدن اخروی مثالی، تجسم و تجلی ویژگی‌های نفس آدمی است که به تدریج، در طی مراحل رشد نفسانی انسان شکل گرفته است.

وجود نمی‌داند که بی حرکت و غیر قابل تغییر باشد؛ بلکه آن را دارای رشد و حرکتی در جوهر ذات خود می‌داند که روز به روز کامل‌تر می‌شود و بر اشتداد آن افزوده می‌گردد (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۸، ج ۸: ۳۴۵). تطوّر و دگرگونی‌های انسان در مراحل سه‌گانه طبع، نفس، و عقل صورت می‌پذیرد (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۸، ج ۸: ۳۳۰؛ همو، ۱۳۴۶: ۹۵).

بر اساس اصل اشتداد وجود، موت طبیعی نیز نزد ملاصدرا تفسیری متفاوت از دیگران پیدا می‌کند. به اعتقاد او، غایت هر یک از قوای نفس تبدیل شدن به قوه برتر است تا ذات خود را کامل کند و مرتبه بالاتری از وجود را دارا شود. حدود این حرکت پیوسته، قوای نباتی، حیوانی و انسانی هستند که تبدیل هر یک به مرتبه بعدی، همان موت طبیعی اوست. انسان، موجود خاصی است که در پیدایش و ظهور نیازمند زمینه مادی است؛ اما در بقاء و دوام، مستقل از ماده و شرایط مادی است. نخست به صورت جسم ظاهر می‌شود و آنگاه از طریق تحوّل ذاتی درونی و طی تمامی این مراحل وجودی، در نهایت از تعلق به ماده و قوه آزاد می‌گردد و به جاودانگی دست می‌یابد (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۸، ج ۸: ۳۴۷؛ همو، ۱۳۴۶: ۱۵۲). از دید ملاصدرا، انتقال به نشئه اخروی همان تبدیل وجود مادون به وجود اعلی و اشرف است و موت طبیعی، مرتبه آخر نشئه اول است. این استكمال، به معنای سلب قوای مرتبه مادون نیست؛ بلکه در این احکام، کثرت و تفرقه کمتر شده و جمعیت و وحدت در او شدت می‌یابد (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۸، ج ۹: ۹۹). در نگاه کثرت‌بین، هیچ موجودی نمی‌تواند بدون قلب ماهیت با حرکت اشتدادی، از جمادی تا انسانی طی طریق کند (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۸، ج ۸: ۳۶۸).

دست می‌آورد و نه خلع و اُبس، تا انقلاب در ذات لازم آید. با این تفسیر، انسان در همهٔ عوالم، از دنیا و برزخ تا قیامت، باقی است و با هر تعین مادی‌ای مصاحب باشد، حقیقت آن تغییر نمی‌کند.

۲-۷- نحوهٔ تأثیر نظریهٔ «تساوق وجود و وحدت» در نفس‌شناسی ملاصدرا

با توجه به اصل تساوق وجود و وحدت، نفس در هر مرحله از مراتب وجودی خود، دارای وحدت همان مرتبه می‌باشد. به اعتقاد ملاصدرا، بر اساس قاعدهٔ «النفس فی وحدتها کل القوی»، خود نفس مُدرک کلیات و جزئیات است، نه این‌که ادراک کلیات کار نفس قلمداد شود و جزئیات را قوه‌ای از قوای نفس، مانند سامعه یا باصره و امثال آن، ادراک نماید. هدف ملاصدرا از بیان این سخن نشان دادن این مطلب است که اگر یک شیء درجات مختلفی داشته باشد، به وحدت آن آسیب نمی‌رسد (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۸، ج ۵: ۱۷۱ و ۱۷۹).

ملاصدرا معتقد است که انسان، از نظر سیر وجودی می‌تواند به جایی برسد که کلّ حقایق عالم را در بر گیرد و از همهٔ آنچه در جهان هستی است آگاه گردد؛ به گونه‌ای که انسان به صورت یک عالم عقلی درمی‌آید که موازی عالم محسوس است؛ یعنی آنچه در عالم محسوس وجود دارد، در این انسان عاقل به صورت وجود عقلی یافت می‌شود. پس وقتی نفس به این مرحله از کمال علمی رسید، تمام حقایق عالم را به اعتبار اتحاد عالم و علم دارا می‌باشد؛ نه این‌که این‌ها به صورت کیفیات نفسانی برای نفس حاصل باشند (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۸، ج ۵: ۱۳۴-۱۳۶).

فاعل تمام فعل‌های حیوانی و انسانی در وجود انسان، نفس است. نفس مراتب صعود و نزول دارد و در یک آن می‌تواند هم به مراتب پایین نظر داشته باشد و هم به مراتب بالا؛ یعنی با عقل فعال ارتباط داشته باشد. دلیل این امر هم بساطت و سعهٔ

اهمیت نظریهٔ ملاصدرا در این حوزه، نقش آن در اثبات تجرّد خیال است؛ طبق نظریهٔ حرکت جوهری، یکی از فعلیت‌های کسب شده ذو مراتب نفس، مرتبهٔ تجرّد خیالی است.

۲-۶- نحوهٔ تأثیر نظریهٔ «شیئیت شیء» به صورت اخیر (فصل اخیر) است» بر نفس‌شناسی ملاصدرا

در نظر ملاصدرا، نفس ناطقه صورت انسان است، و صورت متحد با ماده است. از آنجا که شیئیت شیء به صورتش می‌باشد و صورت شیء تمام حقیقت شیء است، و تمام حقیقت نیز همان فصل اخیر است که واجد تمام حقایق مادون خویش است، پس صورت انسانی، همانند برزخی که جامع دو عالم است، آخرین مرتبهٔ حقیقت و معنای جسمانیت و اولین مرتبهٔ روحانیت است. لذا نفس باب خداوند است که به واسطهٔ آن، انسان به عالم قدس و رحمت پا می‌گذارد (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۸، ج ۸: ۳۳۰)؛ و بر همین اساس است که برخی آن را طراز عالم امر می‌نامند (صدرالدین شیرازی، ۱۳۷۵: ۳۳۳). در نتیجه، بدن و قوای نفس چیزی جز مظاهر و آیات و نشانه‌های خود نفس نخواهند بود. پس بدن، مرتبهٔ نازل نفس و نفس، مرتبهٔ عالی و صاعد بدن است.

ماحصل این اصل آن است که بدن انسان، از اول عمر خود تا زمان مرگ مکرراً تغییر می‌کند و هر آنی، این بدن به مادهٔ متعین دیگری تبدیل می‌شود؛ ولی حقیقت و شیئیت این شخص تغییر نمی‌کند. با مشاهدهٔ دوران پیری زید - که کودکی او را نیز درک کرده‌ایم - حکم می‌کنیم که این‌ها یک شخص‌اند؛ با این‌که بین این دو بدن تفاوت‌های عظیمی نهفته است. پس بدن ملاک حقیقت آن شخص نیست؛ بلکه ملاک حفظ حقیقت او، همان صورت و نفس اوست.

لازم به ذکر است که نفس، در اثر حرکت جوهری، کمالات را به نحو اُبس بعد از اُبس به

وجودی اوست. وقتی وجود نفس وسیع شد، وحدت آن هم گسترده می‌شود؛ یعنی در عین حال که واحد است، این درجات را هم پوشش می‌دهد. لذا درباره فعل دیدن، شخص هم می‌تواند بگوید چشم من دید و هم می‌تواند بگوید خود من دیدم.

۲- نحوه تأثیر نظریه «تساوق وجود و صفات کمالی» بر نفس‌شناسی ملاصدرا

ملاصدرا معتقد است که نفس انسانی از سنخ ملکوت است؛ و بر این اساس، دارای وحدت جمعی است؛ یعنی وحدتی که در عین وحدت و بساطت، جامع جمیع مقامات و مراتب جمادی، نباتی، حیوانی و عقلانی است. وحدت نفس، ظلّ وحدت الهی است. پس نفس در مرتبه ذات خویش هم عاقل و هم متخیل و هم حساس و هم رشد و نمو دهنده بدن و محرک او و هم طبیعت ساری در جسم است. به تعبیر دیگر، نفس با وحدت و بساطت خود، در جمیع مراتب و شئون جسمانی و روحانی خویش تجلی می‌کند و خویشتن را در هر مرتبه و مقامی، بدان صورت نشان می‌دهد (صدرالدین شیرازی، ۱۳۴۶: ۲۲۷-۲۲۸). به استناد این کلام می‌توان گفت: نفس به اعتبار جامعیت نشئات و مقامات، با هر کدام از مراتب هستی، عین همان مرتبه است؛ مثلاً با لاهوتیان، لاهوتی و با جبروتیان، جبروتی و با ناسوتیان، ناسوتی است و هیچ مقام و مرتبه‌ای، او را از مقام و مرتبه دیگری باز نخواهد داشت (صدرالدین شیرازی، ۱۳۴۶: ۲۴۱).

با توجه به قاعده بساطت وجود، نفس انسان شایسته آن است که به درجه و مقامی برسد که تمام موجودات عالم (علوی و سفلی و عقول و نفوس)، همگی اجزای ذات وی باشند و قوت و قدرت وی در کلیه موجودات سریان داشته باشد و وجود وی، غایت و نتیجه آفرینش عالم باشد (صدرالدین شیرازی، ۱۳۴۶: ۲۴۵).

ملاصدرا، با ملاحظه قاعده تساوق وجود و صفات کمالی از جمله علم، به این نتیجه دست یافت که وجود نفس ناطقه، در سیر تکاملی خود به جایی می‌رسد که با عقل فعال متحد می‌گردد و صور علمی کلیه موجودات و نظام اتم و خیر صادر از مبدأ عالم، همگی در ذات او نقش می‌بندد؛ و ذات او، در نتیجه اتحاد با عقل فعال، عالمی عقلی و جهانی علمی خواهد شد (صدرالدین شیرازی، ۱۳۴۶: ۲۵۰).

ملاصدرا، از قاعده مساوقت وجود و علم در تبیین علم نفس به ذات خود نیز بهره برده است. به اعتقاد او، علم نفس به ذات خود غیر از ذاتش نیست؛ زیرا اگر این علم با صورت معقول حاصل شود، باید کلی باشد و بر کثیرین قابل حمل باشد، در حالی که نفس به ذات خود با «أنا» اشاره می‌کند و غیر از خود را با «هو» مورد اشاره قرار می‌دهد؛ هر چند آن چیز به او قائم باشد (صدرالدین شیرازی، ۱۳۴۶: ۱۸۱).

نتیجه‌گیری

با مرور مطالب مطرح شده در این نوشتار، نتایج زیر قابل ارائه است:

بدون تردید، مبانی فلسفی ملاصدرا تأثیر بی‌بدیلی بر مباحث نفس‌شناسی او داشته است؛ به گونه‌ای که بدون ملاحظه این قواعد، فهم دقیق نفس‌شناسی ملاصدرا حاصل نمی‌شود.

نفس در عین وحدت، موجودی ذو مراتب است که درک خصوصیات آن در مراتب مختلف و اجتماع آن‌ها در یک موجود، جز با اعتقاد به اصالت وجود میسر نخواهد بود.

نفس انسان، در عین حال که فاعل مباشر و حقیقی افعال ادراکی و تحریکی خویش است، به دلیل بساطت، جامع تمامی قوای ادراکی و تحریکی خود می‌باشد.

نامیده می‌شوند، چیزهایی هستند که هر چند مابه‌ازاء و مصداق عینی ندارند، ولی دارای منشاء انتزاع خارجی هستند. به عبارت دیگر، ماهیت، معرف کمالات وجود است و کمالاتی را که بر پایه وجود تحقق دارند نشان می‌دهد. البته ماهیت مربوط به وجود ناقص و مقید است، ولی به این معنی نیست که ماهیت عیناً امری عدمی است. پس رابطه ماهیت و وجود، رابطه کمال و کامل است. در حقیقت و واقعیت خارجی، هر دو یکی هستند؛ ولی در تحلیل عقل، کمال شیء بر شیء کامل استوار است و وجودش به تبع آن است؛ یعنی وجودی بالعرض دارد (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۸، ج ۲: ۳۳۹).

۲- ملاصدرا، در رساله‌ای مربوط به مسئله جعل، پانزده استدلال بر اصالت وجود در مقام جعل اقامه کرده است. اگر اصالت وجود در مقام جعل را با اصالت وجود در مقام تحقق مرتبط بدانیم، آنگاه پانزده استدلال نیز بر اصالت وجود در مقام تحقق خواهیم داشت.

۳- ملاصدرا، برای توضیح بیشتر این مطلب که شیء واحد می‌تواند در مراتب گوناگونی از وجود، موجود گردد، بحث را چنین مطرح کرده که آسمان - برای مثال - در خارج به وجود مادی و طبیعی موجود است. حال اگر شخصی آسمان را تخیل کند یا مفهوم کلی و عقلی آن را تعقل نماید، وجود خیالی آسمان در مرتبه خیال او و وجود عقلی آسمان در ظرف تعقل وی تحقق خواهند یافت. این سه، هر کدام نحوه‌ای از وجود آسمان است که می‌توان آن‌ها را به صورت حقیقی، نه مجازی، به آسمان نسبت داد (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۸، ج ۸: ۳۶۹).

۴- مواردی مانند شناخت حقیقت نفس: «و هاهنا سر شریف یعلم به جواز اشتداد الجوهر فی جوهریته و استکمال الحقیقة الانسانیة فی هویتة و ذاته» (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۸، ج ۸: ۱۱)؛ تحول برخی براهین تجرد نفس (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۸، ج ۸: ۲۶۰-۲۶۸)؛ رابطه نفس و بدن (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۸، ج ۸: ۳۲۵-۳۳۰)؛ رابطه نفس و قوای آن، یعنی نظریه مشهور «النفس فی وحدتها کل القوی» (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۸، ج ۸: ۲۲۱ و ۲۳۴)؛ اتحاد عاقل و معقول و اتحاد نفس با عقل فعال (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۸، ج ۳:

با توجه به اصل وحدت وجود، هر گونه دوگانگی و انفکاک فلسفی میان نفس و بدن، و دوگانگی نفس با قوای آن نفی می‌گردد. به تعبیر دیگر، ملاصدرا نفس و بدن را «دوگانه یگانه» می‌داند. اصل وحدت، در سیر تکاملی نفس و گذر از عوالم حسّی تا عقلی نیز حکم‌فرماست.

بر اساس اصل اشتداد وجود، نفس آدمی پیوسته در حال صیوررت و دگرگونی است و اتساع وجودی می‌یابد. انتهای این سیر و تحول ذاتی درونی، آزادی نفس از تعلق به ماده و قوه و نیل به جاودانگی است. قابل ذکر است که در تمام این مراتب، علی‌رغم تغییرات اساسی بدنی، حقیقت انسان تغییر نمی‌کند؛ زیرا بر اساس این قاعده که شیئیت شیء به فصل اخیر آن است، ملاک حفظ حقیقت انسان، همان صورت و نفس اوست.

وجود مدارج و مراتب گوناگون در نفس، در تنافی با وحدت و یکپارچگی آن نیست؛ زیرا در حکمت متعالیه، وجود و وحدت مساوق هم هستند. به عبارت دیگر، نفس با وحدت و بساطت خود جامع جمیع مقامات و مراتب است و خویشتن را در هر مرتبه و منزلتی، به همان صورت متجلی می‌سازد. این مهم ناشی است از مساوق وجود و صفات کمالی.

در پایان باید اشاره کرد که شناخت نظرات یک اندیشمند در یک عرصه، بدون توجه به ساختار شبکه‌ای باورهای او، خصوصاً باورهای محوری‌تر، شناختی غیر دقیق است؛ و این مطلب، درباره ملاصدرا، به عنوان یک فیلسوف مؤسس، از اهمیت بیشتری برخوردار است.

پی‌نوشت‌ها:

۱- باید عنایت داشت که مقصود از اعتباری بودن ماهیت، این نیست که ماهیت فرآورده اختیاری ذهن است و به محض عدم اعتبار ذهن، هیچ خبری از آن نیست؛ بلکه همان طور که در متن گفته شد، مفاهیمی که در فلسفه، در مقابل حقائق، اعتباری

_____ (۱۳۶۳ش). *المشاعر*. به اهتمام هانری کربن. تهران: طهوری.

_____ (۱۳۶۵ش). *رسالة سه اصل*. به اهتمام سید حسین نصر. تهران: مولی. چاپ سوم.

_____ (۱۳۶۶ش). *تفسیر القرآن الکریم*. جلد ۵. تحقیق محمد خواجوی. قم: بیدار. چاپ دوم.

_____ (۱۳۶۸ش). *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة*. ۹ جلد. قم: مکتبة المصطفوی.

_____ (۱۳۷۵ش). *مجموعه رسائل فلسفی*. تصحیح حامد ناجی. تهران: حکمت.

_____ (۱۳۸۰ش). *المبدأ و المعاد*. قم: دفتر تبلیغات اسلامی. چاپ سوم.

۶۷-۶۸ و ۳۱۲؛ تفسیر موت طبیعی و موت اخترامی (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۸، ج ۹: ۵۲)؛ و ابطال تناسخ (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۸، ج ۹: ۷).

منابع:

جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۶۴ش). *درس های اسفار*. نسخه صوتی.

_____ (۱۳۷۲ش). *تحریر تمهید القواعد*. تهران: الزهرا. چاپ اول.

حسن زاده آملی، حسن. (۱۴۰۴ق). *دروس اتحاد عاقل به معقول*. تهران: حکمت. چاپ اول.

صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم. (۱۳۴۶ش). *الشواهد الربوبیة فی المناهج السلوکیة*. مشهد: دانشگاه مشهد. چاپ اول.

بازسازی سیر سه مرحله‌ای مبحث علیّت در حکمت متعالیه

Reconstruction of the Three-level Explanation of "Causality" in Transcendent Philosophy (Al-Hikmat al-Muta'alah)

Sayyed Hasan Saadat Mostafavi

Sayyed Meisam Beheshtinejad

Boyok Alizade

سیدحسن سعادت مصطفوی*

سیدمیثم بهشتی نژاد**

بیوک علی‌زاده***

تاریخ دریافت: ۱۳۹۲/۰۴/۱۸

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۲/۰۶/۰۲

Abstract:

Mullā Sadrā considers every important issue in philosophy from three aspects and in three levels. In this paper, we want to know if he has done so in the subject of causality. The outcome, according to Mullā Sadrā, in the first level is that we face with two being-in-itself, one of which (cause) creates the other (effect). In this level, he introduces "effect" as the connector existence (vujūd-i-rābitī). This identification implies that the cause and the effect are both being-in-itself. In the second level, Mullā Sadrā introduces them as connected existence (vujūd-i-rābit). This nomination means in this stage that he has negated the "effect" to be a being-in-itself and this would differ from what was accepted in the first step. Finally, in a different view in the third level, in the course of probing into their quality, he asserts that they are merely modes (Sha'n) of existence. So we could not name them "caused", since when we know things as "causes" and "effects", it is not taken any duality for granted.

Key Words: Causality, Methodology, Connector Existence, Connected Existence, Modes of Existence, Mullā Sadrā.

چکیده:

روش فلسفه نگاری ملاصدرا به گونه‌ای است که در هر مسئله فلسفی، از سه منظر و متناسب با سه مرحله، نظریات خود را مطرح کرده است. تطبیق این الگو از روش صدرا با آنچه وی در باب علیّت ارائه کرده، در این مقاله مطمح نظر است. حاصل آن که از نظر صدرا، متناسب با مرحله اول و با نگاه ماهوی، در خلال ارتباط علی بین علت و معلول، دو موجود فی‌نفسه را می‌یابیم که یکی به دیگری وجود می‌بخشد. در این مرحله، او نحوه تحقق معالیل را از سنخ «وجود رابطی» معرفی کرده؛ یعنی برای معالیل، تحقق فی‌نفسه قائل است. اما در مرحله دوم شاهد هستیم که صدرا، نحوه تحقق معالیل را از سنخ «وجود رابط» دانسته؛ یعنی در این مرحله، تحقق فی‌نفسه را از معالیل نفی کرده است، و این نشان از تفاوت مرحله دوم با مرحله اول دارد. نهایتاً در یک موضع‌گیری متفاوت در مرحله سوم بحث، پس از کنکاش در نحوه تحقق معالیل، ملاصدرا به این نتیجه دست یافته که به جای استفاده از اصطلاح «علیّت»، باید از اصطلاح «تشان» استفاده کرد؛ زیرا اساساً هیچ نحوه از دوگانگی - که در علت و معلول بودن اشیاء مفروض است - در رابطه میان واجب الوجود بالذات و ممکن الوجود بالذات در میان نیست.

کلیدواژه‌ها: علیّت، روش‌شناسی، وجود رابطی، وجود رابط، تشان، ملاصدرا.

Professor of Imam Sadiq University

Beheshti22@chmail.ir

Ph.D Student in Islamic Philosophy and Kalam, Imam Sadiq University (Corresponding Author)

Alizade.boyouk@gmail.com

Assistant Professor of Imam Sadiq University

* استاد دانشگاه امام صادق(ع)

** دانشجوی دوره دکتری فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه امام

صادق(ع) (نویسنده مسئول)

*** استادیار دانشگاه امام صادق(ع)

مقدمه

صدرالمتألهین، در آثار خود از نظریات مطرح در نظام‌های مختلف فکری، مثل فلسفه مشاء و عرفان، بهره گرفته و بعضاً به نحوی آن‌ها را طرح کرده که گویی نظرات خود را مطرح می‌کند. علاوه بر این، نظامی ابتکاری را مبتنی بر اصالت و تشکیک وجود پایه گذاری کرده، و ابعاد آن را در آثار گوناگون خود به تفصیل بررسی کرده است. این مطلب، نظر صدرای‌پژوهان را به خود جلب کرده و هر یک، وجهی را برای آن برشمرده است. به عنوان مثال، شهید مطهری چنین گفته است:

«از آنجا که صدرا بر آن بوده است که یک دوره فلسفه بنویسد، محدود به ذکر ایده‌های خود نشده و مطالب دیگران را هم در موضوعات و مسائل مختلف ذکر کرده است. مثل یک دانشمند علم پزشکی که بخواهد مطالب ابتکاری خودش را عنوان کند؛ در این قسمت، اصولاً نباید یافته‌های دیگران را ذکر کند. ولی وقتی او به دنبال آن است که یک دوره علم پزشکی بنویسد، روشن است که چاره‌ای جز ذکر یافته‌های دیگران در کنار ابداعات خود نخواهد داشت» (مطهری، ۱۳۷۵: ۲۳۲).

مرحوم آشتیانی نیز به این مطلب توجه داده است که:

«کتب تحقیقی صدرا، با افکار عمیق بوعلی و دیگر مشائیان و نوافلاطونیان و تحقیقات صوفیه، و آراء حکمای اشراقی و رواقی، اشباع شده است و حاصل آن مکتبی است که به نوعی فواید همه آن‌ها را یک‌جا با خود دارد» (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۲، ج ۱: ۷).

این که صدرا از چه الگویی در این کار بهره برده؛ و این که آیا استفاده از آموزه‌هایی که هر یک حاصل نظام فکری متمایزی است در یک اثر قابل دفاع است یا نه، بین صدرای‌پژوهان مورد بحث قرار گرفته و نظریات مختلفی را برانگیخته است. در

اینجا بجاست که به نحو بسیار اجمالی، بعضی از این دیدگاه‌ها را نقل کنیم تا جایگاه بحثی که در این مقاله به دنبال آن هستیم، روشن تر شود.

از نظر آیت اله جوادی آملی:

«صدرالمتألهین، حرکت جوهری را به نوعی ابتدا در وجود خویش آزمود و تجربه کرد؛ او قبل از این که بحث حرکت جوهری را در بیرون مطرح کند، خود یک متحوّل جوهری شد» (جوادی آملی، ۱۳۷۷-۱۳۷۸: ۳۵-۳۶).

ایشان توضیح داده است که:

«چنین نیست که ملاصدرا صرفاً نظریه‌اش متکامل شده باشد، بدون این که متحوّل شده باشد. ما شاهد هستیم که مبادی و روش او به مرور متحوّل شده است. مبادی ابتدایی او غیر از مبادی نهایی اوست» (جوادی آملی، ۱۳۷۷-۱۳۷۸: ۳۶).

نتیجه آن که:

«اگر کسی بخواهد شناسنامه صدرالمتألهین را تبیین کند که صدرالمتألهین «من هو»؟ باید در پاسخ گفت که او اصالت الماهوی الحدوث است و اصالت الوجودی البقاء، مشائی الحدوث است و حکمت‌المتعالیه البقاء، فلسفی الحدوث است و عرفانی البقاء، و مبادی او متحوّل شده است» (جوادی آملی، ۱۳۷۷-۱۳۷۸: ۳۶).

به این ترتیب، از نظر ایشان، صدرا به مرور خود متکامل شده و نظریات فلسفی او نیز به مرور متکامل شده است؛ و این سیر، از نظرات فلسفی به سوی نظرات عرفانی بوده است.

آیت اله حسن زاده آملی نیز معتقد است:

«دأب صدرالمتألهین در *سفر* این است که در فاتحه هر مسئله، به ممشای قوم در مسیر فلسفه رایج مشی می‌کند، و در خاتمه از آن‌ها فاصله می‌گیرد ... و در پی تحقیق نکات دقیق عرشی عرشیان برمی‌آید. لذا اگر کتاب *کبیر* / *سفر* را مدخل و یا شرح *فصوص و فتوحات* بدانیم، ناطق به صوابیم» (حسن زاده، بی تا: ۳۶).

مدعا را می‌توان چنین برشمرد. مبتنی بر مبانی فلسفی صدرای، با سه عالم مواجه هستیم (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۳: ۵۰۷)؛ و انسان با اشتداد وجود، می‌تواند خود را در هر یک از این عوالم محقق سازد (صدرالدین شیرازی، ۱۳۰۲: ۲۸۴)؛ و انسان، به اقتضای حضور در هر یک از این عوالم، از ادراکات متناظری بهره می‌برد (صدرالدین شیرازی، بی‌تاب: ۱۳۹؛ همو، ۱۹۸۱، ج ۳: ۳۶۲). لذا می‌توان گفت که لازم بوده است صدرای، فلسفه خود را در سه مرحله تدوین کند.

خود صدرای نیز به لحاظ وجودی و فلسفی، سیر مشابهی را از سر گذرانده است. او، ابتدا کاملاً پای‌بند به اصالت ماهیت بوده و بعدها به اصالت وجود نائل شده است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۷: ۲۰۷-۲۰۸). البته سیر فلسفی صدرای، به این مرحله محدود نشد و او، نهایتاً در مرحله سوم، به وحدت شخصی وجود و تبعات آن دست یافت و آن را عامل تمسیم و تکمیل حکمت اعلام کرد (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۲: ۲۹۲).

به نظر می‌رسد در صورتی می‌توان از الگوی سه مرحله‌ای فلسفه ملاصدرا دفاع کرد که صدرای لاقلاً در مهم‌ترین موضوعات و مسائل فلسفه، این سیر سه مرحله‌ای را پی گرفته باشد. بنابراین چنین پیش‌بینی می‌کنیم که صدرای، به هر مسئله‌ای از سه منظر پرداخته است. از منظر اول، به اقتضای مخاطبی که در بدایت طریق است، با محقق دیدن کثرات و ماهیات در خارج و اصطلاحاً نگاه ماهوی و نه لزوماً اصالت ماهوی، به شناخت وجود و هستی پرداخته است؛ که در این نگاه، آنچه در مرکز توجه است، تمایزات و کثرات است.

از منظر دوم لازم است صدرای، به اقتضای مخاطبی نظریه پردازی کند که بر اثر تهذیب نفس علمی و عملی و به واسطه لطافتی که به دست آورده، به حقیقت وجود، یعنی همان حقیقت عینی

بر اساس نظریه آیت اله حسن‌زاده نیز تعدد و تنوع نظرات مطرح شده در آثار صدرای پذیرفته می‌شود؛ و سیر نظرات ارائه شده نیز از ممشای قوم به سوی عرفان است.

از نظر هانری کرین:

«بدون شک با ملاصدرا، ما در مقابل یکی از پیروان مکتب ابن‌سینا قرار گرفته‌ایم. ... لکن در عین حال، ملاصدرا متأثر از افکار سهروردی بوده، تفسیر اشراقی از ابن‌سینا به دست می‌دهد؛ تا حدی که در افکار صدرالمثلهین، تمام فاصله و بعدی که بین ابن‌سینا و سهروردی وجود دارد، مرتفع شده است. نیز این فیلسوف ابن‌سینایی اشراقی، عمیقاً تحت تأثیر عقائد یکی از بزرگ‌ترین عرفای تمام تاریخ، یعنی ابن‌عربی، قرار گرفته است» (کرین، ۱۳۸۱: ۱۴).

سیدحسین نصر نیز بر تأثر صدرای از این دو مکتب توجه داشته و به لحاظ محتوایی، او را بیشتر متأثر از عرفان دانسته است:

«ملاصدرا در سفر، نحوه برخورد نظام‌مند ابن‌سینا را با دریافت‌های اشراقی ابن‌عربی در الفتوحات المکیه تلفیق نموده، و از حیث محتوا بیشتر با دومی پیوند دارد تا با اولی» (نصر، ۱۳۸۱: ۱۰۷).

محمدرضا حکیمی نیز بر این نکته متفطن بوده و چنین نوشته است:

«صدرای نخست اصالة الماهیتی و مشائی بود، سپس به نوعی فلسفه عرفانی گرایید و اصالة الوجود را مطرح کرد؛ و چنان‌که معروف است، بنا را بر جمع و مزج مشرب‌ها نهاد» (حکیمی، ۱۳۸۶: ۲۳). ولی در عین حال، از نظر ایشان:

«در مقام اعتقاد نهایی و عقد قلبی، صدرالمثلهین تابع آیات و روایت بوده است» (حکیمی، ۱۳۸۶: ۲۶).

اما آنچه در این مقاله مبنا قرار گرفته، آن است که صدرای، انسان در حال استکمال را در سیری سه مرحله‌ای تصویر می‌کند. مبانی این

که میان همه موجودات مشترک است، دست یافته و اساساً در تحقق عینی، غیر برای آن تصور نمی‌شود. در این مرحله، همچنان کثرات در مد نظر هستند؛ البته مُدرک، به ارتباط وثیق میان کثرات با حقیقت وجود توجه دارد. او همه این کثرات را حصص وجود می‌داند و تمایز آن‌ها را وابسته به مرتبه‌ای می‌داند که از حقیقت مرتبه‌مند وجود دارا هستند.

نهایتاً از منظر سوم لازم است صدرای، به اقتضای کسانی نظریه پردازی کند که با تحصیل لطافت بیشتر، به این حقیقت بار می‌یابند که همه کثرات و وجودات و ماسوا در عالم، با توجه به فقر وجودی که از آن برخوردارند، جز شئون و جلوات و ظهور یک حقیقت واحد شخصی نیستند؛ و تنها اوست که باید وجود خوانده شود. لذا در این مرحله، اگر چه همچنان کثرات در مد نظر قرار دارند، اما چون هیچ استقلالی ندارند - و اگر بخواهیم دقیق‌تر صحبت کنیم، اصلاً خود و ذاتی ندارند - حتی قابل خطاب کردن و نامیدن نیستند و اصطلاحاً معنای اسمی از آن‌ها انتزاع نمی‌شود. بدین ترتیب، از آن‌ها نه به عنوان وجود، بلکه به عنوان ظل، آیه، جلوه، ظهور و طور یاد می‌شود. در این مرحله، شخص به وحدت شخصی وجود راه یافته است.

پیش از این، بعضی از صدراپژوهان، که به دنبال کشف و معرفی روش فلسفی صدرای بوده و روشی را به او نسبت داده‌اند، سعی کرده‌اند دیدگاه خود را به لحاظ مصداقی نیز محک بزنند. از این میان، می‌توان به آقای محمدرضا حکیمی و آقای احد فرامرز قراملکی اشاره کرد. آقای حکیمی، روش ملاصدرا در حکمت متعالیه را به نوعی تفکیک ارجاع داده؛ و به منظور بررسی مصداقی این روش، مبحث معاد جسمانی را دست‌مایه بررسی و تحلیل قرار داده است (نک: حکیمی،

۱۳۸۶). آقای قراملکی نیز روش فلسفه ملاصدرا را نوعی مطالعه میان‌رشته‌ای می‌داند و به منظور معرفی مصداقی این روش، با همکاری آقای محمد غفوری‌نژاد، دیدگاه ملاصدرا درباره علم الهی را از منظر این روش بررسی کرده است (نک: غفوری‌نژاد و قراملکی، ۱۳۸۶). اما در این مقاله، مبحث علیت دست‌مایه بررسی روش پیشنهادی دیگری است؛ روشی که به سه مرحله‌ای بودن حکمت متعالیه در تحلیل مباحث فلسفی اعتقاد دارد. برای راستی‌آزمایی روش پیشنهادی، مطالبی که صدرای در باب علیت نوشته، مورد مطالعه و تحلیل قرار گرفت و همان‌طور که پیش‌بینی می‌شد، از خلال آثار او، سه موضع متفاوت در این باره به دست آمد. البته قابل ذکر است که برخی محققان دیگر نیز که به تتبع جدی در فلسفه صدرای پرداخته‌اند، چندگونه بودن عبارات صدرای در این بحث را دریافته و به آن اشاره کرده‌اند (نک: عبودی، ۱۳۸۵، ج ۱: ۱۹۹-۲۵۷).

با توجه به این که حکمت متعالیه، مطابق با روش پیشنهادی، فلسفه‌ای سه مرحله‌ای است که مرحله به مرحله، مراتب عمیق‌تری از وجود را می‌کاود، این مقاله بر اساس همین مراحل تدوین شده است؛ به نحوی که در مرحله اول، نظر صدرای را درباره وضعیت علیت در سطحی‌ترین مرتبه هستی - که با نگاه ماهوی یافت می‌شود - ارائه کرده‌ایم. سپس در مرحله دوم، نظر او را در باب علیت، مبتنی بر منظر عمیق‌تری از هستی که با نگاه وجودی تحصیل می‌شود، مورد تحلیل قرار داده‌ایم. و نهایتاً در مرحله سوم، دیدگاه ملاصدرا درباره علیت را از عمیق‌ترین منظر که همان نگاه وحدت شخصی وجود است، بازسازی کرده‌ایم.

جالب اینجاست که صدرای، این سه موضع را در آثار مربوط به ادوار مختلف زندگی‌اش اخذ کرده؛ و این نشان از آن دارد که این سه موضع،

بدین ترتیب، در این مرحله می‌توان معالیل را موجود به «وجود رابطی» دانست.

۱-۱- شواهد مرحله اول

هر چند صدرا خود را مفتخر می‌داند که حقیقت مسئله علیت از خزائن علم الهی به او الهام شده، اما گاهی تعریفی که از علیت ارائه می‌کند با «وجود رابطی» داشتن معلول تطبیق می‌کند؛ مثلاً در عبارتی برای معلول وجود فی نفسه قائل می‌شود ولی آن را لغیره خوانده است:

«اما آنچه خداوند از خزائن علمش به ما الهام کرده است ... آن که وجود معلول «فی نفسه»، همان وجودش «برای موجودش» می‌باشد» (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۴: ۲۳۲).

او، در عبارتی، به صراحت از نظریه وجود رابطی معلول دفاع کرده است:

«حقیقت همان است که بسیاری از افاضل بارع قائل‌اند؛ یعنی وجود معالیل فی نفسه، بعینه همان وجودش برای فاعلش است و آن هم بعینه، بدون هیچ گونه اختلاف حیثیت، صدور معلول از علت است» (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۶: ۳۲۹).

یا در کتاب *الشواهد الربوبیه* گفته است:

«دانستی که موجوداتی که از حق فائض شده‌اند، بودنشان «فی نفسه» همان بودنشان «از حق» است؛ بدون این که اختلاف و تفاوتی بین این دو برقرار باشد» (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۰: ۱۴۵).

در زمان نگارش این کتاب، صدرا قطعاً به نظریه وجود رابط معلول راه یافته؛ اما این که همچنان از وجود رابطی معلول سخن می‌گوید، نشان از آن دارد که او، مطابق با الگوی پیشنهادی در این مقاله یا چیزی شبیه آن، مطالب را متناسب با نگاه ماهوی و مرحله اول بیان کرده است. او، در عبارت مشابهی گفته است که وجود موجودات «فی انفسها»، چیزی جز وجودشان برای خداوند متعال نیست (صدرالدین شیرازی، ۱۳۷۹، ج ۱:

به مراتب مختلف وجود مربوط است. به عنوان مثال، در *الشواهد الربوبیه* (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۰: ۱۴۵) و در تفسیر قرآن کریم (صدرالدین شیرازی، ۱۳۷۹، ج ۱: ۳۳۰)، که جزء آثار نهایی صدراست، همچنان شاهد موضع‌گیری او متناسب با مرحله اول هستیم. بنابراین صدرا با اخذ موضع جدید، موضع پیشین را نفی نکرده؛ بلکه موضع پیشین را برای مرحله‌ای از عالم مناسب یافته، و موضع جدید را ناظر به مراتب عمیق‌تری از عالم ارائه کرده است.

۱- مرحله اول: معلول، وجود رابطی دارد.

در مرحله اول، صدرا با پذیرش اصالت و تشکیک وجود، برای همه کثرت‌ها تحقق اصالی قائل است و آن‌ها را اصالتاً و بالذات مصداق وجود می‌داند؛ البته از آنجا که وجود، هویت عینی واحدی است که همه چیز را در بر گرفته، طبق مبانی صدرا، حتی در این مرحله نیز با تحقق استقلالی معلول‌ها مواجه نیستیم. توضیح آن که در نگاه عرفی، معلول‌ها را متباین با علتشان می‌بینیم و آن‌ها را مستقل از علتشان می‌یابیم. ولی از نظر صدرا، حتی در مرحله اول نیز معالیل، اگر چه «فی نفسه» تحقق دارند، ولی ذاتشان عین ارتباط به علت است. البته از آنجا که وجود معلول فی نفسه است، انتزاع معنای اسمی از آن‌ها ممکن است. به عبارت دیگر، چون می‌توان معلول‌ها را بدون در نظر گرفتن علتشان ملاحظه کرد، از معنای استقلالی برخوردارند؛ هر چند به لحاظ وجودی، از تحقق استقلالی برخوردار نیستند و در خارج، تنها به صورت اضافه به غیر تحقق می‌یابند (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۱: ۸۲). بنابراین از نظر صدرا، در این مرحله، معالیل مثل وجودهای مستقل نیستند که تحقق لئفسه دارند؛ بلکه وجودشان لغیره است (صدرالدین شیرازی، بی‌تالیف: ۷۴).

۳۳۰). این عبارت نیز مؤید تحقق معالیل به نحو وجود رابطی است.

ولی صدرا همیشه بر این موضع پای بند نمانده است. او عباراتی در باب علیت دارد که از خلال آن‌ها روشن می‌شود که قصد دارد از مرحله اول فراتر رود؛ مثل این عبارت که گفته است:

«بر شما مخفی نماند حکایتی که به گوش شما خواهد خورد بر وجه یقینی برهانی، از آنچه ان شاء الله تعالی درصدد آن هستیم؛ که همانا وجودات جمیع ممکنات در فلسفه ما، از قبیل روابط به وجود حق تعالی است؛ و این، بالاتر از آن چیزی است که در کلام بعضی از ائمه حکمت دینی و بزرگان فلسفه الهی آمده مبنی بر این که وجود طبایع مادی «فی نفسها»، بعینه وجودش برای مواد آن است و وجود معلول بما هو معلول، مطلقاً همان وجودش برای علتش می‌باشد. ... پس گفتند همانا ممکنات ... برای خود و لذاته موجود نیستند، بلکه برای غیری موجود هستند که بالاتر از همه و ورای همه می‌باشد و او همان واجب تعالی است. برای چنان بزرگانی، جز همین قدر از توحید مقدور و میسر نشده و آن، رابطی بودن وجود ممکن است، و نه رابط بودن آن؛ چرا که آن‌ها چون در «وجود» قائل به ثانی شدند، وجودی مغایر با وجود حق برای ممکن اثبات کردند، لکن بر وجهی که مرتبط به حق و منسوب به او باشد؛ به حیثی که نمی‌توان او را از انتساب به ... حق تعالی منسلخ کرد» (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۱: ۳۲۹-۳۳۰).

بدین ترتیب، صدرا در بحث علیت به مرحله دوم پا گذارده و ما را نیز بدان فرا می‌خواند. از جمله تمایزات این دو نحو تحقق معالیل را می‌توان آن دانست که با داشتن وجودهای رابطی متکثر، موجودات متکثر خواهیم داشت؛ اما با داشتن وجودهای رابط متکثر، موجودات متکثر نداریم.

۲- مرحله دوم: معلول، وجود رابط است.

صدرا، در ادامه، با درک شهودی فقری بودن ممکنات، به این نتیجه رسید که همه موجودات، تنها در سایه تحقق وجود مستقل تحقق دارند؛ به این معنا که این موجودات، ذاتی غیر از ربط به وجود مستقل ندارند. بنابراین حتی اگر به ذهن می‌آیند، به عنوان «ربط به او» به ذهن می‌آیند. حال باید گفت که اگر این موجودات برخوردار از ذات مستقل نیستند، پس نمی‌توان فارغ از ربط به علت، احکامی را به آن‌ها نسبت داد؛ درست مثل حروف که در جملات به کار می‌روند ولی استقلالاً معنایی ندارند؛ بلکه معنای آن‌ها از دیگر کلماتی که در جمله به کار رفته‌اند به دست می‌آید. با توجه به این شباهت میان «معالیل» و «حروف»، صدرا تحقق معالیل را از سنخ تحقق معانی حرفی، یعنی «وجود رابط»، معرفی کرده است. بر همین اساس، صدرا به صراحت گفته است: «وجود رابطی به معنای اول [وجود رابط] مفهومی تعلق و وابسته است که تعقل آن بر نحو استقلال ممکن نیست و از معانی حرفی است و امکان ندارد که این شأن و حیثیت از او منسلخ شود و با متوجه ساختن التفات به او، معنایی اسمی از او اخذ شود و به وجود محمولی تبدیل شود» (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۱: ۸۲).

صدرا، روابط و ادوات را در حالی که این گونه (از روابط و ادوات) باشند، شیئی از اشیاء محصل تام ندانسته، بلکه آن‌ها را نسب به اشیاء (نسب الی الاشیاء) دانسته و بین شیء و نسبت شیء نیز فرق قائل شده است (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۱: ۱۴۳). او، برای رابطه (وجود رابط)، مانند آینه که به هیچ عنوان نه رنگی از خود دارد و نه حقیقتی، به هیچ عنوان ذاتی قائل نیست (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۱: ۱۴۳).

۲-۱- شواهد مرحله دوم

صدرا، به تصریح، وجود رابط معلول را یکی از مقاصد خود عنوان کرده و همان گونه که قبل از

وجود حقیقی به این ممکنات افاضه شود (صدرالدین شیرازی، ۱۴۲۲: ۲۴۶). پس آنچه مجعول نامیده شده، در واقع هویت مبینی در کنار هویت علّتی که آن را ایجاد کرده نیست؛ و برای عقل ممکن نیست که به معلول، با هویتی منفصل از هویت ایجاد کننده‌اش اشاره کند، تا نزد او در اشاره عقلیه، دو هویت مستقل باشد که یکی افاضه کننده و دیگری فیض گیرنده باشد (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۳: ۵۳).

اما نظریه وجود رابط معلول، منزل‌گاه و مقصد نهایی صدرا نیست. وجود رابط معلول، از نظر صدرا، سرپی است که باید برای راه‌یابی به نظام فکری جدید، که همان نظام فکری عرفانی است، به کار گرفته شود. به عبارت دیگر، صدرا دست‌یابی به این نظر را از افتخارات خود و الطاف الهی به خود می‌داند تا بتواند مطلب بسیار مهمی را - که از دست‌رس عقول خارج بوده و برای معدودی، آن هم به روش شهودی حاصل می‌شده است - به کمک استدلال عقلی تثبیت کند. البته قرار نیست همه مدعیات عرفا با این استدلال تحصیل و تثبیت شود؛ بلکه همین که نقطه آغاز جدیدی تثبیت شود که دیگر مسائل حول آن شکل گیرد و متناسب با آن تعریف شود، کفایت می‌کند تا صدرا به آن مفتخر باشد و آن را اسباب تتمیم و تکمیل فلسفه بداند. این نقطه آغاز جدید، آموزه مهم وحدت شخصی وجود است:

«برهان و دلیل این اصل از جمله آن اموری است که خداوند، از حکمت به حسب عنایت ازلی به من ارزانی داشته و آن را به فیض فضل و جودش، سهم من از علم قرار داده است. پس تلاش کردم به کمک آن، فلسفه را کامل کنم و حکمت را تتمیم کنم و از آنجا که این اصل، دقیق و غامض می‌باشد، سیر در آن سخت و نیل به آن و دست‌یابی به حقیقت آن مشکل است ... که جمهور حکما از آن باز مانده‌اند، پای بسیاری از محصلین که به دنبال

تثبیت آن، وعده این مهم را می‌دهد، پس از تثبیت نیز انجام این مهم را به فضل و رحمت الهی دانسته است:

«ما به فضل و رحمت خداوند متعال برهانی - که بیانش را وعده داده بودیم - اقامه کردیم مبنی بر این که ممکن نیست بتوان شیء ممکن را به وجودی و نسبت با باری تحلیل کرد؛ بلکه ممکن، به نفس خود منتسب است و نه به نسبتی زائد، و به خود ذات مرتبط است، و نه به ربطی که زائد بر ذات باشد. پس به این ترتیب، وجود ممکن نزد آنان رابطی و نزد ما رابط است» (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۱: ۳۳۰).

به این ترتیب و در این مرحله روشن می‌شود که بر مبنای اصالت وجود و اعتباریت ماهیت، همه ممکنات، تحقق از سنخ وجود رابط دارند؛ و این، با بسیاری از مدعیات حکمای گذشته که از نگاه ماهوی برخوردار بوده‌اند، متفاوت است. توضیح این که تعریف جواهر و اعراض که به ممکنات تعلق می‌گرفت، و برای آن‌ها وجود فی‌نفسه در نظر می‌گرفت، دیگر در این مرحله به نحو اصلی کارایی نخواهد داشت. حال آن که می‌دانیم صدرا در آثار خود، به وفور از چنین مطالبی بهره برده است، که می‌توان این عملکرد او را مؤید الگوی پیشنهادی در این مقاله دانست.

بر اساس آرای صدرا در این مرحله:

«آنچه معلول نامیده می‌شود، در حقیقت، هویت مبینی با هویت علتش که آن را افاضه کرده نیست و عقل را نباشد که به شیئی با هویت جدا و منفصل از هویت آنچه او را ایجاد کرده، اشاره کند تا ما با دو هویت مستقل در اشاره عقلی مواجه باشیم که یکی افاضه کننده و دیگری افاضه شده است» (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۰: ۴۹).

بنابراین ما با حق مواجه هستیم که همان وجود حقیقی است و ممکنات را وجودی نباشد، آلا به ارتباطشان با آن؛ نه این که وجوداتی مغایر با

دیگر نظرات از نظر نهایی او را به چشم می‌آورد. او در این عبارت اعلام کرده است که در بحث علیّت، می‌خواهد به تشّان برسد:

«آنچه ما هنگامی که وقتش برسد درصدد اقامهٔ برهان بر آن هستیم آن است که همهٔ وجودات امکانی و هستی‌های ارتباطی تعلّقی، اعتبارات و شئون وجود واجب و اشعه و سایه‌های نور قیومی هستند؛ هیچ استقلال‌ی به حسب هویت خود ندارند و ملاحظهٔ آن‌ها به عنوان ذوات منفصل و هستی‌های مستقل ممکن نیست؛ چرا که تابعیت و تعلّق به دیگری و فقر و حاجت، عین حقیقت آن‌هاست، نه این‌که به خودی خود حقیقتی داشته باشند که تعلّق به غیر و فقر و حاجت به غیر بر او عارض شده باشد؛ بلکه آن‌ها در ذات خود، صرف فاقه و تعلّق هستند. پس آن‌ها را حقیقتی نیست جز این‌که از توابع حقیقت واحد هستند و غیر او، چیزی جز شئون و فنون و حیثیات و اطوار و لمعات نور او نیستند» (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۱: ۴۶-۴۷).

صدرا، در طیف گسترده‌ای از عبارات مهم خود که در کتب مختلف تکرار شده است، به صراحت بیان کرده که با ادلهٔ خود، از علیّت عبور کرده و به تشّان ورود کرده است. از جملهٔ این عبارات، می‌توان این موارد را برشمرد:

«مبادا از شنیدن این عبارات قدمت بلرزد و چنین توهم کنی که نسبتِ ممکنات به خداوند متعال، به حلول و اتحاد و نحو آن باشد. هیهات! چنین امری اقتضای اثنبیت در اصل وجود را دارد. و هنگامی که خورشید حقیقت طالع شد و نور نافذ آن در اقطار ممکنات که بر هیاکل ماهیات انبساط یافته جریان یافت، روشن گردد که هر آنچه اسم وجود بر آن گذاشته می‌شود، چیزی جز شانی از شئون واحد قیوم و پرتوی از پرتوهای نور الانوار نیست. پس آنچه به حسب نظر ابتدایی مقرر کردیم مبنی بر این‌که در وجود، علت و معلول داریم، نهایتاً با به کارگیری سلوک علمی و نسک

دست‌یابی به آن بوده‌اند - غیر از مقلدین آن‌ها و کسانی که همراه با آنان سیر می‌کنند - در این مسیر لغزیده است. پس همان‌طور که خداوند به فضل و رحمتش مرا به اطلاع از هلاکِ سرمدی و بطلانِ ازلیِ ماهیاتِ امکانی و عینیاتِ این‌چنینی توفیق داد، همین‌طور مرا به برهانِ نیرِ عرشی به صراطِ مستقیم این مطلب هدایت کرد که موجود و وجود، در یک حقیقت واحد شخصی منحصر است، که در موجودیت حقیقی‌اش او را شریکی نیست و او را در هستی، دومی نیست ... و هر آنچه در عالم وجود، غیر از واجب معبود به چشم می‌آید - همان‌طور که بعضی از عرفا تصریح کرده‌اند - همانا ظهورات ذات او و تجلیات صفات اوست که در حقیقت، عین ذات او می‌باشد» (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۲: ۲۹۲).

۳- مرحلهٔ سوم: ارجاع معلول به شآن و جلوه

با توجه به اثبات وجود رابط معلول، ملاصدرا با تدقیق در لوازم این نظر به این نتیجه رسید که در این مرحله از تفکر، به کار بردن اصطلاح علت و معلول که به نوعی ناظر به اثنبیت علت و معلول است، باید کنار گذاشته شود؛ لذا او با پذیرش نوعی تأثیر و تأثر بین وجود مستقل و کثرات، کثرت‌ها را چیزی جز شئون و اطوار وجود مستقل ندانست. بدین ترتیب، در نهایت ملاصدرا به این باور رسید که کثرت‌ها را، همانند عرفا، شئون حق برشمارد و از اصطلاح معلول دست بردارد. تصریحات بسیاری بر این مبنا در آثار او یافت می‌شود.

۳-۱- شواهد مرحلهٔ سوم

صدرا در کتاب *سفار*، پیش از آن‌که به بحث علیّت ورود کند، به صراحت مقصد نهایی خود در این موضوع را بیان کرده است؛ و این نشان می‌دهد که او، با طراحی ویژه و الگوی خاص خود، قدم به قدم در حال نزدیک شدن به هدف خود بوده است. در عین حال، این عبارات به نوعی تمایز

«همان طور که خداوند به فضل و رحمتش مرا به اطلاع از هلاک سرمدی و بطلان ازلی ماهیات امکانی و عینیات این‌چنینی توفیق داد، همین طور مرا به برهان نیر عرشی، به صراط مستقیم هدایت کرد بر این مطلب که موجود و وجود، در یک حقیقت واحد شخصی منحصر است که در موجودیت حقیقی‌اش، او را شریکی نیست و او را در هستی، دومی نیست...» (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۲: ۲۹۲).

بنا به این عبارت، ما با دو اتفاق روبه‌رو هستیم: اول، فضل و رحمت الهی به اوست که او را موفق به اطلاع از هلاک سرمدی و بطلان ازلی ماهیات امکانی کرده است؛ و دوم، برهان نیر عرشی بر انحصار وجود و موجود در یک حقیقت واحد شخصی است. می‌دانیم که این برهان نیر عرشی همان بررسی علیت و دست‌یابی به وجود رابط معلول است که می‌تواند مصحح عباراتی باشد که دست‌یابی به وحدت شخصی وجود و شأن و طور بودن دیگر موجودات را به سلوک علمی و نسک عقلی دانسته است؛ ولی قسمت ابتدایی عبارت، به نوعی، به اتفاقی دیگر اشاره دارد که صدرا در آن مرحله، با فضل و رحمت الهی توفیق یافته به هلاک سرمدی و بطلان ازلی ماهیات امکانی اطلاع یابد. به نظر می‌رسد که این عبارت، به واقعه دیگری غیر از دست‌یابی به دلیل بر وحدت شخصی وجود اشاره دارد؛ این واقعه می‌تواند همانی باشد که صدرا، از آن به سلوک عرفانی یاد کرده است. می‌توان این گونه بین این عبارات جمع کرد که صدرا، ابتدا به شهود هلاک سرمدی ماهیات امکانی توفیق یافته، که این امر با سلوک عرفانی رخ داده و او را به این سو سوق داده است که به دنبال برهانی بر این امر باشد و نهایتاً لطف الهی شامل حال او شده و او به برهان آن، یعنی وجود رابط بودن معلول، دست یافته است.

عقلی ما را به اینجا رساند که آنچه علت خوانده می‌شود، اصل است و معلول، شأنی از شئون او و طوری از اطوار اوست؛ و علیت و افاضه، به تطور مبدأ اول به اطوارش باز می‌گردد و تجلی او به انحاء ظهوراتش راجع است» (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۳: ۵۳-۵۴).

این مضمون در آثار مختلف صدرا تکرار شده ولی در *اسفار* (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۲: ۲۹۹-۳۰۱)، نکاتی را در ضمن آن مطرح کرده که بهتر است در اینجا، بعضی از آن‌ها در مد نظر قرار گیرد؛ زیرا به نوعی می‌تواند از این معما پرده بردارد که دست‌یابی به این نظر، چگونه برای خود صدرا و مخاطبانش تحقق یافته و می‌یابد؟ آیا در این مسیر نیاز به شهود داریم یا نه؟ او در کتاب *مشاعر*، به کارگیری سلوک علمی و نسک عقلی را عامل دست‌یابی به این نتیجه دانسته؛ و در کتاب *الشواهد الربوبیه* (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۰: ۵۰-۵۱)، به کارگیری سلوک علمی را مطرح کرده است؛ ولی در *اسفار*، این عامل را سلوک عرفانی معرفی کرده است. به نظر می‌رسد که در موارد نخست، صدرا متذکر می‌شود که صرف به کارگیری روش عقلی و بررسی علیت با نگاه وجودی، برای وصول مخاطب به این نتیجه کفایت می‌کند؛ ولی در *اسفار*، ظاهراً مسیری را که خود پیموده مطرح می‌سازد؛ یعنی خود او این سیر را به طریقی عرفانی پشت سر گذاشته است. او، در عبارت دیگری، نحوه دست‌یابی به این مطلب را به نحو مفصل توضیح داده است که به نظر می‌رسد توجه به آن عبارت، تکلیف این تمایز را روشن می‌سازد. او، در این عبارت، به نوعی نشان می‌دهد که ما با دو اتفاق روبه‌رو هستیم، نه این که یک اتفاق افتاده که صدرا، گاهی از آن به سلوک علمی و نسک عقلی و گاهی به سلوک عرفانی یاد کند. او گفته است:

می‌شویم که صدرا، در این عبارت، به صراحت بازگو کرده است:

«از این پس، آنچه بالذات معلول است، حقیقتی غیر از این که مضاف و لاحق است ندارد و معنایی جز اثر و تابع بودن ندارد، بدون این که ذاتی داشته باشد که این معانی، یعنی اثر و تابع بودن، به آن عارض باشند؛ همان طور که علتِ افاضه کننده نیز مطلقاً همان اصل و مبدأ و تکیه‌گاه بودن و موردِ تبعیت بودن، عین ذاتِ او خواهد بود» (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۲: ۳۰۰).

به این ترتیب روشن شد که ممکن، در مرتبه ذات خود اصلاً موجود نیست، نه فی‌نفسه و نه بنفسه و نه لِنفسه؛ بلکه ممکن بما هو ممکن، وجودی اعتباری نسبت به مبدأ اول دارد که همانا واجب بالذات و موجود فی‌نفسه بنفسه لِنفسه است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۵۴: ۳۲-۳۳).

نتیجه‌گیری

صدرا، همان طور که بر اساس الگوی پیشنهادی پیش‌بینی می‌شد، در سه مرحله، سه موضع در باب علیت اخذ کرده است. او، ابتدا در بعضی از عبارات خود، از حکمای پیشین تجلیل کرده و علیتی را به آن‌ها نسبت می‌دهد که هر چند با نگاه ماهوی ملازم است؛ اما تحقق لِنفسه را از معالیل - چه به صورت متعارف جوهر شمرده شوند، چه عرض - نفی می‌کند. در این نگاه، معالیل دارای وجود رابطی شناخته می‌شوند؛ به عبارت دیگر، با این نگاه، غیر از وجود مستقل حق، موجود لِنفسه دیگری نخواهیم داشت و دیگر موجودات، علی‌رغم این که از وجود فی‌نفسه برخوردارند، اما وجودشان لغیره است. این موضع، که از نگاه کثرت‌بین و ماهوی برمی‌خیزد، در بسیاری از عبارات صدرا دیده می‌شود. البته روشن است که این نگاه، از آن نگاه ماهوی که وجود معالیل را در صورتی که جوهر باشند، دارای وجود لِنفسه معرفی می‌کند، به نگاه

دومین نکته‌ای که از عبارت /سفار قابل استفاده است، آن که ملاک و ضابطی که ما را وا می‌داشت از اصطلاح علت و معلول استفاده کنیم، اثبیت و تحقق فی‌نفسه علت و معلول بود، که با استدلال وجود رابط معلول فرو می‌ریزد؛ لذا پس از این استدلال، دیگر اثبیتی در میان نمی‌ماند که علیت بتواند مطرح شود. پس ما با یک حقیقت و موجود مواجه هستیم و دیگر کثرات، جز شئون او نیستند. صدرا پس از اقامه این استدلال گفته است: «آنچه معلول نامیده شده، حقیقتی مابین با حقیقت علتی که او را افاضه کرده نیست تا عقل بتواند به هویت ذات معلول، با قطع نظر از هویت علتی که آن را ایجاد کرده اشاره کند، تا دو هویت مستقل در تعقل باشند که یکی افاضه کننده و دیگری افاضه شده باشد؛ چرا که اگر چنین بود، لازم بود برای معلول ذاتی غیر از معلول بودنش باشد؛ چرا که می‌توانست بدون تعقل علتش و اضافه بودنش به او، مورد تعقل قرار گیرد، حال آن که معلول بما هو معلول، جز مضاف به علت تعقل نمی‌شود. پس آنچه اصل قرار داده بودیم [و مفروض گرفته بودیم] در علت و معلول بودن شیء فسخ شد» (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۰: ۵۰).

به اختصار می‌توان گفت که علت و معلول دانستن اشیا بر این باور استوار است که ما با کثرت‌هایی مواجه هستیم که فی‌نفسه تحقق دارند و از هم متمایز می‌باشند؛ حال آن که با بررسی علیت روشن شد که در میان اشیا، با چنین حقیقتی مواجه نیستیم.

نکته نهایی آن که با پیش رفتن مطابق با این سیر استدلالی، ما با تعریف جدیدی از آنچه علت و معلول می‌انگاشتیم مواجه می‌شویم؛ یعنی فهم ما از واقع به مرور عوض می‌شود؛ و به عبارت بهتر، آنچه در مرحله اول و دوم، علل و معالیل می‌نامیم، در مرحله سوم با تصور دیگری از آن روبه‌رو

حکیمی، محمدرضا. (۱۳۸۶ش). *معاد جسمانی در حکمت متعالیه*. قم: دلیل ما.

صدرالدین شیرازی، محمد. (بی تا-الف). *تعلیق بر حکمة الاشراف*. بی جا: چاپ سنگی.

_____ (بی تا-ب). *الحاشیة علی الهیات الشفاء*. قم: بیدار.

_____ (۱۳۰۲ق). *مجموعه الرسائل التسعة*. تهران: بی نا.

_____ (۱۳۵۴ش). *المبدأ و المعاد*. به تصحیح سید جلال‌الدین آشتیانی. تهران: انجمن حکمت و فلسفه ایران.

_____ (۱۳۶۰ش). *الشواهد الربوبیة فی المناهج السلوکیة*. تصحیح و تعلیق سید جلال‌الدین آشتیانی. مشهد: مرکز الجامعی للنشر.

_____ (۱۳۶۳ش). *المشاعر*. به اهتمام هانری کربن. تهران: طهوری.

_____ (۱۳۷۹ش). *تفسیر القرآن الکریم*. جلد ۱. قم: بیدار.

_____ (۱۳۸۲ش). *الشواهد الربوبیة*. تعلیق و تصحیح سید جلال‌الدین آشتیانی. ۲ جلد. قم: مؤسسه مطبوعات دینی.

_____ (۱۳۸۷ش). *سه رساله فلسفی*. مقدمه و تصحیح و تعلیق سید جلال‌الدین آشتیانی. قم: دفتر تبلیغات اسلامی.

_____ (۱۴۲۲ق). *شرح الهدایة الاثیریة*. تصحیح محمد مصطفی فولادکار. بیروت: مؤسسه التاريخ العربی.

_____ (۱۹۸۱م). *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة*. ۹ جلد. بیروت: دار احیاء التراث.

عبودیت، عبدالرسول. (۱۳۸۵ش). *درآمدی به نظام حکمت صدرایی*. جلد ۱. تهران: سمت.

غفوری‌نژاد، محمد؛ احد، فرامرز قراملکی. (۱۳۸۶ش). *روش‌شناسی ملاصدرا در مسئله علم باری تعالی، خردنامه صدرا*. شماره ۵۰، صص ۵۳-۶۵.

کربن، هانری. (۱۳۸۱ش). *مقدمه بر المشاعر صدر المتألهین شیرازی*. ترجمه و پیش‌گفتار دکتر کریم مجتهدی. تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.

مطهری، مرتضی. (۱۳۷۵ش). *مقالات فلسفی*. تهران: صدرا.

نصر، سیدحسین. (۱۳۸۱ش). *صدر المتألهین شیرازی و حکمت متعالیه*. ترجمه حسین سوزنچی. تهران: دفتر پژوهش و نشر سهروردی.

وحدت‌بین و وجودی نزدیک‌تر شده است. به هر حال، به نظر می‌رسد در مرحله اول، صدرا از چنین موضعی بهره برده است، که در انتهای طیف نظریاتی است که بر نگاه ماهوی مبتنی هستند و در آستانه ورود به نگاه وجودی قرار دارد.

در مرحله دوم، صدرا تصریح کرده است که موفق شده از نگاه پیشین فراتر رود و با توجه به درکی که از وجود فقری موجودات یافته، توانسته است به این مهم دست یابد که تحقق همه معالیل از سنخ تحقق وجود رابط است. در این نگاه، همان گونه که حرف، وجود مستقل ندارد و نمی‌توان معنای مستقلی از آن انتزاع کرد، بلکه معنای آن، در دیگر ارکان جمله نهفته است، از معالیل نیز وجود فی‌نفسه نفی می‌شود و وجود آن‌ها در خلال وجود مستقل در نظر گرفته می‌شود.

مبتنی بر این نگاه، به عنوان نظریه‌ای که در پایان نگاه وجودی نهفته است، ملاصدرا علیت را مورد بررسی قرار می‌دهد و به تشان راه می‌یابد و به این مطلب تصریح نیز می‌کند. به نظر می‌رسد که این نظر، نظریه صدرا در مرحله سوم را شکل می‌دهد. با راه‌یابی به این مرحله، اساساً اثینیتی بین وجود مستقل و وجود معالیل برقرار نمی‌ماند و این نظر، به رقیق‌ترین نحوی، ارتباط و تأثیر و تأثیری را که بین وجود و شئون و ظهورات او برقرار است، مطرح می‌کند. بدین ترتیب، در بحث علیت با سه نظر از سوی صدرا مواجه می‌شویم که هر کدام را با نظر به مرتبه‌ای خاص از عوالم ارائه کرده؛ و می‌توان این تحلیل را تأییدی بر روش پیشنهادی این مقاله دانست.

منابع:

جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۷۷-۱۳۷۸ش). *حکمت صدرایی؛ ماهیت و مختصات، قیاسات*. شماره ۱۰ و ۱۱، صص ۱۸-۵۱.

حسن‌زاده، حسن. (بی تا). *عرفان و حکمت متعالیه*. نرم افزار آثار علامه حسن‌زاده آملی. قم: مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی.

تبلور انسان‌شناسی صدرایی در نهضت امام خمینی (ره)

**The Manifestation of Mullā Sadrā's Philosophical Anthropology
in Imam Khomeini's Movement**

Reza Rasooly Sharabiyani
Mohammadsadegh Jamshidi Rad
Hasan Khodraavan

رضا رسولی شریبانی*
محمدصادق جمشیدی‌راد**
حسن خودروان***

تاریخ دریافت: ۱۳۹۱/۱۲/۱۵

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۲/۰۶/۳۱

Abstract:

Mullā Sadrā's Philosophical Anthropology on the basis of philosophical thought is the base of a cultural and ethical system in the Islamic world. Relying on "priority of existence", "gradation of existence", "substantial motion" and "the universal and human evolution system", he could explain the way for human to evolve and being educated up to the dignity of "God's Caliph" - successor of God. Imam Khomeini as a disciple of Transcendent Philosophy - relying on Quran and Mullā Sadrā's doctrine and with emphasis on the divine nature of human being - believed that human has the potential of evolution - in the arc of ascent (qaws-i-su'ud) - so that he can reach the dignity of "God's Caliph". With such a base of thinking, he decided to create a huge movement in the contemporary world in order to realize Esteem, Glory and respect. Finally, he could accomplish the biggest revolution of the century. From then on, he established some social organizations such as Basij, Housing institution, Help committee, etc. in order to pave the way for social and cultural platforms of developing human's potentials. The result of all these were self-consciousness and nurturing great men for the Islamic Awakening.

Key words: philosophical Anthropology, Human Evolution, Islamic Revolution, Imam Khomeini, Mullā Sadrā.

چکیده:

انسان‌شناسی ملاصدرا، در پرتو تفکر فلسفی او، مبنای یک نظام تربیتی و اخلاقی در جهان اسلام است. او، با تکیه بر اصالت وجود، تشکیک وجود، حرکت جوهری و تبیین نظام استکمالی جهان، توانسته است تکامل پذیری و تربیت پذیری انسان از مرتبه مادی تا مقام خلافت الهی را ترسیم نماید. امام خمینی نیز به عنوان یکی از پیروان حکمت متعالیه، با تفکر برگرفته از فلسفه صدرایی و معارف قرآنی و با تأکید بر فطرت الهی انسان، به استکمال پذیری انسان در قوس صعود قائل است که از مرتبه مادی تا خلافت الهی رشد می‌یابد. ایشان، بر اساس این مبنای فکری، درصدد شکل‌گیری نهضتی بزرگ در جهان معاصر، به منظور تحقق اصل کرامت، عزت و آزادی انسان‌ها برآمد و بلاخره توانست بزرگ‌ترین انقلاب قرن را با رهبری خویش به پیروزی رساند؛ و پس از آن، عملاً با تشکیل نهادهای متعدد اجتماعی؛ مانند بسیج مستضعفین، کمیته امداد، بنیاد مسکن و... زمینه‌های اجتماعی و فرهنگی لازم برای رشد و تعالی انسان، تربیت اخلاقی او و بالفعل شدن خلافت الهی انسان را فراهم نماید. نتیجه این سیر، بروز خودآگاهی و تربیت انسان‌هایی بزرگ در دامن انقلاب اسلامی و بیداری اسلامی در جهان حاضر است.

کلیدواژه‌ها: انسان‌شناسی، کمال انسانی، انقلاب اسلامی، امام خمینی، ملاصدرا.

Rasooly@yahoo.com
Assistant Professor of Payame Noor University
Dr.g.jamshidi@yahoo.com
Assistant Professor of Payame Noor University
Hassan_kh41@yahoo.com
Assistant Professor of Payame Noor University
(Corresponding Author)

* استادیار دانشگاه پیام نور

** استادیار دانشگاه پیام نور

*** استادیار دانشگاه پیام نور (نویسنده مسئول)

مقدمه

ملاصدرا، به عنوان بزرگ‌ترین فیلسوف شیعی و یکی از شاخص‌ترین چهره‌های فلسفه اسلامی، با توجه به مبنای اصالت وجود و، در عین حال، مطابق با تعالیم و حیانی، تحلیل درست و تعریف دقیق‌تری از انسان ارائه داده و توانسته است مبنای قابل قبولی برای برنامه‌ریزی‌های تربیتی، مدیریتی، آموزشی، فرهنگی، اجتماعی و اخلاقی انسان ارائه نماید. امام خمینی نیز، به تعبیر مقام معظم رهبری، به عنوان چکیده و زبده مکتب ملاصدرا، با همان نگرش فلسفی و دینی، اصول انسان‌شناسی ملاصدرا را در فرآیند نهضت اسلامی بکار گرفت و با اندیشه‌های انسان‌شناسانه خود، درصدد تغییر، تحوّل و اصلاح انسان و، به تبع آن، جامعه در عصر حاضر برآمد.

با توجه به مشی فلسفی و عرفانی امام - که به نوعی برگرفته از آموزه‌های حکما و عرفای مسلمان، به ویژه ملاصدرا و ابن عربی، است - محور پژوهش حاضر را نگاهی تحلیلی بر تجلّی انسان‌شناسی صدرایی در نهضت امام خمینی؛ و در واقع، تأثیر پذیری ایشان از ملاصدرا و عینیت بخشی به نظرات ایشان قرار داده‌ایم. در این راه، ابتدا سعی شده است مهم‌ترین مبانی انسان‌شناسی و حقیقت وجودی انسان در اندیشه هر دو متفکر تشریح شود و سپس، به صورت تطبیقی، تبلور انسان‌شناسی صدرایی در نهضت امام خمینی نشان داده شود، که به نوبه خود کاری نو و بدیع است.

۱- مبانی فلسفی انسان‌شناسی ملاصدرا

ملاصدرا، قبل از پرداختن به تعریف انسان و تبیین حقیقت وجودی او، در هستی‌شناسی خود مبانی مهمی را تبیین نموده است که بدون پرداختن به آن‌ها نمی‌توان فهم درستی از انسان‌شناسی او بدست آورد. بر این اساس، ابتدا مهم‌ترین مبانی هستی‌شناختی او را به اختصار مرور می‌کنیم.

۱-۱- اصالت وجود

یکی از مهم‌ترین مبانی وجودشناسی نظام فلسفی ملاصدرا و زیربنای فلسفه او، اصالت وجود است. از دیدگاه او، عدم آگاهی انسان نسبت به وجود، موجب جهل به همه اصول معارف خواهد بود (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۳: ۵-۱۲). مراد از اصالت وجود این است که موجود بالذات و منشأ آثار در خارج، وجود اشیاء است، نه ماهیت آن‌ها. به عبارت دیگر، از بین دو مفهوم وجود و ماهیت، تنها مفهوم وجود، مصداق و ما بازای خارجی دارد و مفهوم ماهیت، از حدّ و حدود وجود انتزاع می‌شود (صدرالدین شیرازی، ۱۴۱۹، ج ۱: ۳۸-۳۹). بنابراین در آثار ملاصدرا این مسئله مشهود است که تمام عالم هستی، یک حقیقت بسیط است و ماهیت، به دلیل محدودیت، امری اعتباری و منتزاع از حدّ موجودات است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۰: ۶).

به عبارتی، در نگاه ملاصدرا به جهان هستی - که برگرفته از روش کشفی و عقلی وی است - همه موجودات عالم، به رغم تغایرشان در چیستی و ماهیت، در اصل وجود با هم مشترک هستند (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۲: ۹). به همین دلیل، اصل وجود واقعیت، به مثابه حقیقت واحدی است که اختلاف مراتب آن ناشی از شدت و ضعف، و کمال و نقص است. بر اساس این مبنا، رابطه واحد و کثیر، ماده و مجرد، و علت و معلول، به راحتی قابل تفسیر و توجیه است (طباطبایی، ۱۳۷۹، ج ۳: ۱۱۵).

۲-۱- تشکیک وجود

یکی دیگر از اصول بنیادین فلسفه صدرالمآلهین و از جمله مبانی حکمت متعالیه، تشکیک وجود است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۷۵: ۷). پیرو اذعان به اصالت وجود و این‌که عالم واقعیت از سنخ وجود است، تشکیک خاص وجود و نگاه

بنابراین، طبق اصالت وجود و تشکیک آن، حرکت جوهری همان سیلان یا اشتداد وجودی است؛ یعنی ممکن الوجود، به دلیل فقر وجودی، به واسطه علت سیر صعودی و استکمالی دارد و تمام جهان هستی به خاطر ذات فقیرش، همواره نیازمند علت کمال‌بخش است. در نظریه حرکت جوهری، ماسوی الله را وجود سیال یا وجود رابط نامیده‌اند، و واجب تعالی وجود ثابت یا مستقل است که لحظه به لحظه و آن به آن، بر این موجودات فقیر تجلی کرده، بر آن‌ها وجود افاضه می‌کند و آن‌ها را از فقر به سمت غنای وجودی سوق می‌دهد؛ همان گونه که از آیه شریفه «یا أيها الناس أنتم الفقراء إلى الله» (فاطر: ۱۵) استنباط می‌شود، انسان نیز به عنوان یک ممکن الوجود، وجود سیال و قابلیت استکمال دارد؛ و در اثر معرفت، تربیت و هدایت انبیا و فیض الهی، حرکت اشتدادی به سوی کمال دارد.

به عبارت دیگر، انسان یک هویت ثابت نیست که دچار احوالی از کودکی تا پیری و مرگ شود؛ بلکه وجودی سیال است که از پایین‌ترین درجات وجود یا اسفل السافلین تا برترین درجات یعنی نزدیکی به وجود حق تعالی و هم‌نشینی با ملکوتیان و کروبیان، عرصه تغییر، تحرک و تحوّل اوست و بر اساس این اصل، سیر تکامل وجودی جهان و انسان، در یک مرحله به قیامت کبری می‌انجامد؛ حقیقتی که در آیات قرآنی نیز به حدّ وفور درباره آن سخن گفته شده است.

۲- حقیقت وجودی انسان از نظر ملاصدرا

یکی از مهم‌ترین مباحث فلسفه ملاصدرا، تبیین حقیقت وجودی انسان است؛ به طوری که تلقی خاص او از انسان، به فلسفه زندگی، معنای زندگی و غایت زندگی انسان، تفسیری معقول و مقبول می‌بخشد؛ زیرا از نظر او، انسان علاوه بر صبغه ناسوتی، صبغه معنوی و متعالی هم دارد (صدرالدین شیرازی، ۱۳۵۴: ۱۲۶-۱۲۷) و به

ذومراتبی به عالم هستی، می‌تواند حقایقی مانند ایمان، کمال، کسب فضایل، حرکت جوهری، تجدد امثال و بسیاری از حقایق دیگر را تبیین نماید. بنابراین، بر اساس تشکیک وجود، عالم هستی مراتبی دارد که مرتبه بالا نسبت به پایین از شدت وجودی بیشتری برخوردار است (صدرالدین شیرازی، ۱۴۱۹، ج ۳: ۳۶۳؛ همان، ج ۷: ۲۵۵-۲۵۶)؛ و بدین وسیله، روابط موجودات، به نحو قابل قبولی توجیه پذیر است. وجود لاهوت، جبروت، ملکوت و ناسوت، علی‌رغم تفاوت و تمایز، یک حقیقت است و این عوالم رابطه طولی دارند؛ یعنی مرتبه پایین، معلول و وابسته به مرتبه بالاست. مطابق دیدگاه تشکیک وجود، حمل معلول بر علت یا علت بر معلول، به صورت حمل حقیقه و رقیقه قابل قبول است (طباطبایی، ۱۳۷۹، ج ۳: ۱۲۷-۱۳۸).

۳-۱- حرکت جوهری

حرکت جوهری، حرکت ذاتی و درونی اشیاء مادی است که بر اساس آن، تمام موجودات عالم ماده، سیلان وجودی دارند و به سوی کمال وجودی سیر می‌کنند (صدرالدین شیرازی، ۱۴۱۹، ج ۳: ۱۰۳). مثلاً دانه گندم در یک مسیر استکمال وجودی به خوشه گندم تبدیل می‌شود. همان گونه که انسان، از مرحله نطفه به مرحله انسان کامل سیر می‌کند (اکبری، ۱۳۸۶: ۵۲). البته همه این مباحث، بر اساس اشتداد وجودی و اصالت وجود قابل تبیین است. در واقع، حکمت متعالیه با برانداختن دیدگاه اصالت ماهیت و جای‌گزینی بینشی جدید به جای آن، حرکت را به گونه‌ای دیگر تبیین کرد. به نظر ملاصدرا، چون وجود اشیاء اصیل است و ماهیت آن‌ها اساساً اعتباری است، بر این مبنا، هر گونه تغییر و دگرگونی باید در متن واقعیت یا همان وجود اشیاء رخ دهد.

است؛ یعنی قوه نامیه، محرکه، هاضمه و نیز قوه غضبیه و شهویه. به لحاظ ساحت ملکوتی، انسان دارای قوه ادراکی و ممیز است؛ و از حیث ساحت جبروتی، دارای قوه ناطقه نظری و عملی است. بالاخره از حیث ساحت لاهوتی نیز انسان دارای قوه اختیار، تصمیم‌گیری و قابلیت کسب صفات الهی و محل تجلی آن‌هاست (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۰: ۱۰۹-۱۱۰). بنابراین، قوای انسان را می‌توان از مرتبه نازل نامیه تا مرتبه قوه کسب کمالات الهی تبیین کرد (صدرالدین شیرازی، ۱۴۱۹، ج ۸: ۲۹۰-۲۹۵؛ همو، ۱۳۸۲: ۳۸۳). هر یک از این قوا، نسبت به مرتبه بعدی امکان فقری دارد؛ و بر اساس نظریه تشکیک وجود، از مرتبه حیوانی تا مرتبه خلافت الاهی، انسان یک حقیقت ذو مراتب است. در حکمت عملی سعی بر شناسایی ترتب قوا و فضیلت بخشیدن به آن‌ها در پرتو تعالیم ادیان و انبیای الهی است.

۲-۳- فطرت

گرچه در آموزه‌های فلسفی ملاصدرا به طور مستقیم درباره فطرت بحث نشده؛ اما با توجه به مباحث زیر می‌توان نظر او را در باب فطرت، آن گونه که در تعالیم دین اسلام آمده است، تلویحاً استنباط کرد.

الف) ملاصدرا، قوای حسّی را تنها در حدّ ابزار شناخت دانسته و مدرک حقیقی در اندیشه او، بُعد مثالی و مجرد انسان یا، به تعبیر دینی، روح است؛ امری که مطابق آیات قرآن، الهی و قدسی به شمار می‌آید. بنابراین حقیقت انسان مدرک، همان بعد الهی یا فطرت الهی است (صدرالدین شیرازی، ۱۴۱۹، ج ۳: ۲۷۸، ۳۶۰، ۴۲۲).

ب) ملاصدرا، در نظریه معاد جسمانی، پیرامون بدن مثالی بحث کرده و آن را محملی برای روح در عالم برزخ و بعد از آن دانسته است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۵۴: ۳۲۴). این نظریه، بیان‌کننده توجه او به فطرت غیر مادی انسان به

همین دلیل، در تربیت او و در حکمت عملی، به هر دو صبغه او و رابطه آن دو توجه شده است. ملاصدرا، انسان را یک حقیقت وجودی با ابعاد و مراتب متعدد می‌داند (صدرالدین شیرازی، ۱۴۱۹، ج ۴: ۱۵۶-۱۵۸؛ همو، ۱۳۵۴: ۲۲).

۲-۱- ساحات وجودی انسان

از نظر ملاصدرا، انسان دارای چهار ساحت یا، به عبارتی، چهار بُعد وجودی است؛ موجودی چند ساحتی که وحدت در عین کثرت و کثرت در عین وحدت دارد. از طرفی، انسان ساحت ناسوتی دارد؛ چرا که دارای ویژگی‌های مادی و غرائز طبیعی است. از طرف دیگر، از ساحت ملکوتی نیز برخوردار است؛ چون بعد از مرگ، با بدن و جسم مثالی به زندگی ادامه می‌دهد، که در تعالیم دینی به آن حیات برزخی گفته می‌شود. ملاصدرا، با طرح مسئله عالم مثال منفصل یا بزرخ (صدرالدین شیرازی، ۱۳۵۴: ۳۲۵)، تبیین روشن‌تری از زندگی پس از مرگ ارائه نموده، که فعلاً مجال پرداختن به آن نیست. همچنین از دیدگاه او، انسان دارای روح و برخوردار از ویژگی‌های عالم جبروت است و علاوه بر داشتن جسم، روح مجرد تام نیز دارد. و بالاخره این‌که انسان، ویژگی‌های منحصر به فردی مانند عقل و اراده و قابلیت مظهر بودن برای صفات کمال و جمال الهی را دارد و از این حیث، دارای ساحتی لاهوتی است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۲: ۳۸۳). بنابراین، انسان از دیدگاه ملاصدرا، حقیقتی است که از همه مراتب هستی برخوردار است؛ و تنها موجودی است که از جهات مختلفی، بعضاً شبیه حیوان، بعضاً شبیه جن، گاهی شبیه فرشته، و گاهی هم شبیه خداوند است. به همین دلیل، انسان در مسیر استکمال خود می‌تواند از مرتبه مادی تا مقام فنا فی الله سیر کند.

۲-۲- تشکیکی بودن قوای انسان

با توجه به ساحت‌های چهارگانه مذکور، انسان از حیث ساحت مادی دارای قوای نباتی و حیوانی

شاگردان و پیروان ملاصدرا، در شرح آثار و آرای او به این مدل معرفتی و تربیتی توجه داشته و هر کدام، راه‌کارها و روش‌های عملی‌تری جهت استکمال وجودی انسان، طراحی و تبیین نموده‌اند. به طوری که به تفصیل اشاره خواهد شد، امام خمینی (ره) نیز به عنوان یکی از شاگردان غیر مستقیم او، ضمن فهم عمیق خود از فلسفه صدرایی، به لحاظ عملی، مدل تربیتی خاصی را بنا نهاد و با حرکت انقلابی و بنیادین خود، به اندیشه‌های ملاصدرا جامه عمل پوشاند. ایشان، در تمامی مراحل و روند شکل‌گیری نهضت خویش، بدون در نظر گرفتن مسائل عرفی یک انقلاب، در اصل، انقلابی فرهنگی برای تحوّل انسان و تعلیم و تربیت او و به فعلیت رساندن استعدادها بالقوه آدمی را رهبری کرد و با ایجاد جنبشی استکمالی در میان انسان‌ها، توانست جامعه ایران و جوامع دیگر مسلمانان را با بسترسازی مناسبی - که در فلسفه، علل معده نامیده می‌شود - به سوی تغییر و تحوّل سوق داده و زمینه رشد و تعالی فرد و جامعه را فراهم سازد.

تأکید این دو حکیم بزرگ به استکمال اختیاری و هدف‌مند انسان، در آثار و سخنانشان به وضوح آمده است. علاوه بر این، هر دو اندیشمند بزرگ با نگرش خاص خود به انسان، به این نتیجه رسیده بودند که تعلیم بدون تربیت و آموزش بدون پرورش چندان ارزش‌مند نیست؛ و برای این‌که علم، در جهت تربیت انسان، مفید و سعادت‌بخش باشد، باید خودشناسی و خودسازی را مقدم بر آن دانست و تهذیب نفس را مقدمه علم‌آموزی قرار داد.

۳- حقیقت وجودی انسان از دیدگاه امام خمینی

امام، در کتاب *چهل حدیث* (موسوی خمینی، ۱۳۷۴: ۱۶) و غالب سخنان خود، همواره توجه انسان را نسبت به حقیقت وجودی خود معطوف

عنوان حقیقت جاودان اوست. به عبارت دیگر، چون بدن مادی سنخیتی با ذات باری تعالی ندارد، امری عرضی و فناپذیر است، اما بعد مجرد انسان که مرتبه عالی انسان است، از سنخ عالم قدس بوده و فنا ناپذیر است.

ج) در تبیین ساحات وجودی انسان، ملاصدرا بیشتر بر ساحت جبروتی و قوه ناطقه نظری و عملی تأکید دارد و قوای دیگر را صرفاً مقدمه و عوارض و یا ابزاری برای قوه ناطقه قلمداد کرده است. به همین دلیل، او کمال علمی را مورد تأکید قرار داده است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۲: ۲۴۱-۲۴۷)؛ چون هر چه کمال علمی در انسان قوی‌تر شود، کمال عملی نیز به دنبال آن تحقق می‌یابد؛ و این نکته‌ای است که همه حکمای مسلمان، به ویژه پیروان ملاصدرا، به آن اذعان کرده‌اند. در کتاب‌های اخلاقی، بیداری فطرت و خودآگاهی انسان در اثر تذکر و کسب معرفت و تربیت انبیا، منشأ فضایل اخلاقی؛ و غفلت از فطرت و نیز جهل و نادانی، به عنوان سرمنشأ رذایل شمرده شده است. به نظر نگارنده، نظریه اخلاقی ملاصدرا کاملاً سازگار است با اخلاق قرآنی، که مبتنی بر فطرت الهی است (نک: صدرالدین شیرازی، ۱۴۱۹، ج ۹: ۳۷؛ همان، ج ۷: ۱۳۹؛ مهدوی‌نژاد، ۱۳۹۱: ۱۰۶).

با توجه به مطالب بیان شده، شاید مهم‌ترین نکته در جمع‌بندی مبحث حقیقت وجودی انسان در نگاه ملاصدرا، تلقی وجودشناسانه او از انسان و نتیجه‌گیری معرفتی و تربیتی از آن باشد؛ به گونه‌ای که از منظر او، انسان دارای عقل و اراده و مستعداً کسب کمالات الهی و تربیت پذیر است. در نتیجه، انگیزه و برنامه‌ریزی برای تربیت او و بسترسازی برای کمال او نیز لازم و ضروری است. بر همین اساس است که ملاصدرا، به مسئله خودسازی و تربیت، تالّه و تفکر برای نیل به حقیقت تأکید دارد. و نیز از همین روست که

۲-۳- قوای نفس

امام، در بحث مراتب نفس، به قوای نباتی، حیوانی و انسانی به تفصیل پرداخته و مقدمه خودسازی را شناخت این قوا دانسته است. ایشان معتقد است که مدیریت این قوا باید بر اساس تعالیم انبیا باشد (موسوی خمینی، ۱۳۷۴: ۵). آنچه مهم است، اهمیت قوای انسانی و جایگاه اعتباری یا عرضی بودن قوای حیوانی نسبت به آن است؛ از همین رو، در آرای اخلاقی امام خمینی، بیشتر بر اخلاق عرفانی تأکید شده است؛ گو این که قوای نباتی و حیوانی انسان، صرفاً در حد ضرورت و به منظوری ابزاری برای نفس انسانی قابل دفاع و قبول است. نمونه بارز آن، تأکید ایشان بر بحث زهد در تربیت اخلاقی است (موسوی خمینی، ۱۳۵۷: ۵۶؛ همو، ۱۳۷۷: ۳۰۸).

۳-۳- فطرت

آنچه در اندیشه امام، به ویژه در آثار کلامی و اخلاقی ایشان بیشتر جلوه‌گری می‌کند، بحث فطرت است، که به عبارتی، سرمنشأ همه فضایل می‌باشد. ایشان، فطرت را همان حقیقت خاص انسان در مقایسه با موجودات دیگر دانسته که وجه تمایز انسان با حیوان نیز به شمار می‌آید. انسان با دارا بودن ویژگی‌هایی چون عقل، تفکر، اراده، انگیزه و هدف؛ و به تعبیر حضرت امام، فضیلت‌جویی، کمال‌طلبی، آرمان‌خواهی و میل به جاودانگی، مفسور به فطرت الهی است (موسوی خمینی، ۱۳۷۴: ۱۸۰). در این نگاه، مقابل فطرت، حیوانیت است. بنابراین، فطرت هم حقیقت و هویت انسان و هم مجمع فضائل و کمال انسان است. هر گونه تربیت برای کسب کمالات، حرکت در راستای فطرت؛ و انجام هر گونه معاصی و ردائیل، نوعی مقابله با فطرت تلقی می‌شود. امام خمینی، در رویکرد عرفانی، انسان را ذاتاً خلق شده برای کسب فضیلت خوانده؛ و هدف

کرده؛ و در کتاب جهاد اکبر (موسوی خمینی، ۱۳۵۷: ۲۳)، روش‌های خودسازی و بالفعل کردن این هویت متعالی را بیان کرده است. ایشان، بر اساس جایگاه و ویژگی‌های انسان، مصلحت و سعادت حقیقی او را در گرو بهره‌گیری از همه استعدادهای درونی دانسته و منزلت حقیقی او را شکوفا کردن فطرت انسانی و رسیدن به مقام ارزش‌مند خلافت الاهی قلمداد کرده است:

«هان ای عزیز! گوش دل باز کن و دامن همت به کمر زن، تا شاید بتوانی خود را به صورت انسان گردانی و از این عالم به صورت آدمی بیرون روی؛ که آن وقت از اهل نجات و سعادت» (موسوی خمینی، ۱۳۷۴: ۱۶).

مطابق روند منطقی بحث و به منظور تبیین بهتر دیدگاه امام خمینی (ره)، در اینجا نیز به بحث ساحات وجودی انسان و قوای او و نظریه فطرت از منظر امام می‌پردازیم.

۱-۳- ساحات وجودی انسان از منظر امام

امام خمینی (ره)، در آثار متعدد خود، انسان را دارای ساحات ناسوتی، ملکوتی، جبروتی و لاهوتی دانسته (موسوی خمینی، ۱۳۷۸، ج ۵: ۳۸۷؛ همان، ج ۷: ۱۷۳)؛ و برای هر کدام از آنها، ویژگی‌هایی برشمرده است که در امر تربیت باید مورد توجه قرار گیرند. ایشان، در کتاب اخلاقی *چهل حدیث* (موسوی خمینی، ۱۳۷۴: ۱۲)، در باب ساحات ملکوتی به مسئله نفس اماره، لوامه و مطمئنه پرداخته، که توجه به این سه جنبه نفس، نشان دهنده توجه به اهمیت تربیت بر مبنای انسان‌شناسی قرآنی در نگاه امام خمینی است.

بنابراین، بحث ساحات وجودی انسان در اندیشه امام، بیشتر متأثر است از تعالیم قرآنی؛ و البته با فلسفه صدرایی نیز انطباق دارد. امام خمینی (ره)، در برخی آثار خود، به قوس صعود و روش‌های طی آن نیز پرداخته است (موسوی خمینی، ۱۳۵۷: ۲۷).

چنان‌که گفتیم، امام (ره) با تبیین ساحات وجودی انسان، به حقیقت الهی، جبروتی و ملکوتی او اشاره کرده (موسوی خمینی، ۱۳۷۸، ج ۱۳: ۴۳۱-۴۳۲)؛ و بر اساس تعالیم دینی و آموزه‌های فلسفی خویش، آن را به نوعی با آیات و روایات سازگار کرده است. ایشان، به دلیل برخورداری انسان از آزادی و قوه ناطقه و عقل، ادراکات انسان را تقریباً نامتناهی خوانده و به تبع آن، اهداف و غایات ادراکات انسان را بی حد و مرز و خارج از بیان تصوّر کرده است:

«انسان مثل حیوانات نیست که یک حدّ حیوانی داشته باشد و تمام بشود. انسان یک حدّ مافوق حیوانی، مافوق عقل دارد تا برسد به مقامی که نمی‌توانیم از آن تعبیر کنیم» (موسوی خمینی، ۱۳۷۸، ج ۴: ۱۸۶).

تفاوت عمده و ویژگی منحصر به فرد امام خمینی نسبت به پیروان ملاصدرا آن است که ایشان توانست نظریه‌های ملاصدرا در مورد انسان را در مقام عمل تحقق و عینیت بخشد؛ و حتی حرکت سیاسی خود را به عنوان مقدمه‌ای برای تربیت انسان و ایجاد محیطی امن برای پرورش او آغاز کند. در این خصوص، رویکرد فرهنگی ایشان در روند شکل‌گیری، تثبیت و تداوم انقلاب اسلامی، یکی از دلایل مشهود این مدعاست. حتی در نگاه مقایسه‌ای به امام خمینی و ملاصدرا، روشن است که ملاصدرا در مباحث حکمت عملی، به روش‌های خودسازی و زیست اخلاقی اشاره کرده است؛ در حالی که امام، در تمام آثار خود، حتی گاهی بدون طرح مبانی و مقدمات، برای شکوفا شدن استعداد‌های انسانی و تحقق بخشی به آن‌ها برنامه‌ریزی کرده است.

نکته دیگر این‌که امام خمینی، در تربیت فرد و جامعه، برای جامعه نیز یک هویت مشخص در نظر گرفته که برگرفته از هویت دینی شهروندان

شریعت و آموزه‌های دینی را نیز دقیقاً بالفعل کردن قابلیت فضیلت‌جویی انسان برای رسیدن به حقیقت فطرت یا خلافت الهی دانسته است. از طرفی، ایشان عدول از تعالیم انبیا و گرفتاری در مکاتب مادی و آلودگی به گناهان را مغایر با فطرت و تنزّل به جایگاه حیوانیت معرفی کرده است.

با این تلقی، ایشان معتقد است که انسان، به صورت بالقوه خلیفه و جانشین خدا بر روی زمین است و او موجودی است مستعد، عظیم، و متعالی که کرامت، فطرتی پاک و خداگونه و قابلیت‌هایی دارد که می‌تواند وی را به سعادت ابدی و حقیقی برساند (فوزی، ۱۳۸۸: ۷۷).

بنا بر آنچه ذکر شد، اکنون می‌توان حقیقت وجودی انسان از نگاه امام را به راحتی ترسیم کرد. ایشان، به نوعی حقیقت انسان را فطرت دانسته و فطرت را حقیقتی غیر مادی معرفی کرده که از عالم لاهوت متجلی شده است (موسوی خمینی، ۱۳۷۴: ۱۸۲)؛ و به تعبیر عرفا، قوس نزول را طی کرده و برای بازگشت به وطن قبلی خویش باید همان قوس را صعود نماید. بر همین اساس، امام تقریباً در تمام سخنان و آثار خود، به تربیت پذیری و استکمال انسان اشاره کرده است. آنچه در این باره مهم به نظر می‌آید آن است که انسان، در جهت استکمال وجودی خویش، باید در مسیر صراط مستقیم گام بردارد و با قیام مستمر در راه، از استعداد‌های خود به درستی بهره گیرد.

به هر حال، امام خمینی (ره) برای رسیدن به هدف متعالی و مقام خلافت الهی، موانع رشد و شکوفایی فطرت و معنویت را کنار می‌زند و سعی می‌کند در عینیت جامعه، نقش‌آفرینی‌های بنیادین انسان کامل را نشان دهد؛ و بر همین مبنا، با ورود به عالم سیاست با پرچم عزت مسلمان، زمینه زندگی با اراده و اختیار را فراهم می‌نماید.

است. ایشان، با توجه به مبانی عرفانی خویش، رسیدن به محبوب را از میان جامعه و متن مردم دانسته (موسوی خمینی، ۱۳۷۲: ۸۴) و در صورت بروز تعارض میان مصالح فردی و جمعی، تقدّم مصالح جامعه را پذیرفته است:

«تمام انبیا از صدر بشر و بشریت ... برای این بوده است که جامعه را اصلاح کنند، فرد را فدای جامعه می‌کردند. ما فردی بالاتر از خود انبیا نداریم، ما فردی بالاتر از خود ائمه (ع) نداریم؛ این فردها خودشان را، فردها را فدا می‌کردند برای جامعه ... اگر شخصی یا گروهی بخواهند یک جامعه را تباه کنند، یک حکومتی را، که حکومت عدل است، تباه کنند، با بیّنات با آن‌ها باید صحبت کرد؛ نشنیدند، با موازین عقلی صحبت کرد؛ نشنیدند، با حدید ... بالاترین فرد که ارزشش بیشتر از هر چیز است در دنیا، وقتی که با مصالح جامعه معارضه کرد، این فرد باید فدا بشود ... سیدالشهدا روی همین میزان آمد و رفت خودش و اصحاب و انصار خودش را فدا کرد که فرد باید فدای جامعه بشود، جامعه باید اصلاح بشود، ليقوم الناس بالقسط. باید عدالت در بین مردم و در بین جامعه تحقّق پیدا کند» (موسوی خمینی، ۱۳۷۸، ج ۱۵: ۲۱۳-۲۱۷).

در نگاه امام خمینی (ره)، حکومت و مدیریت جامعه لازم است با فراهم کردن محیطی آرام و حداقل کم دغدغه، بستر مناسبی برای رشد و تعالی انسان و تحوّل و اصلاح جامعه فراهم نماید. خود ایشان نیز بر اساس آرمان‌های بلند انسانی و الهی، با رهبری انقلاب اسلامی و تأسیس بسیاری از نهادهای مردم‌بنیاد، توانست برای سیلان وجود انسان و نهایت استکمال وجودی او زمینه‌سازی کند و در راستای اهداف انبیا، انسان را از عالم طبیعت به ماورای طبیعت حرکت دهد.

«انبیا آمده‌اند انسان را تربیت کنند. آمده‌اند این موجود طبیعی را از مرتبه طبیعت به مرتبه عالی

ما فوق طبیعت برسانند» (موسوی خمینی، ۱۳۷۸، ج ۸: ۳۲۴).

بنابراین، از نظر ایشان، حکومت، سیاست، فرهنگ، مدیریت، اقتصاد و معیشت، از جمله علل معدّه استکمال انسان به شمار می‌آیند.

۴- نقش انسان‌شناسی ملاصدرا و امام خمینی در

انقلاب اسلامی

بر اساس آنچه تاکنون ذکر کردیم، معلوم شد که آن دو حکیم فرزانه، با رویکردی تقریباً یکسان به حقیقت انسان و توجه به ساحات وجودی و مراتب نفس و تأکید بر فطرت به عنوان حقیقت وجودی انسان، به مسئله تربیت او از حیث فردی و اجتماعی پرداخته‌اند. ملاصدرا، در شرح و تفسیر برخی از آیات و روایات، حکمت عملی را بنیان‌گذاری کرده است، که می‌توان آن را به عنوان روش تربیتی او مورد توجه قرار داد. گرچه او، به دلیل شرایط اجتماعی روزگار خود، در مقام عمل نتوانست در جهت تربیت اجتماعی و تأثیر آن در استکمال انسان متعالی قدمی بردارد؛ اما امام خمینی (ره)، به عنوان یکی از پیروان حکمت متعالیه، به تأسی از انسان‌شناسی ملاصدرا و تطبیق آن با تعالیم قرآنی، به ویژه در مقوله فطرت، توانست بسترهای اجتماعی لازم را در قالب انقلاب اسلامی جهت تحقّق حکمت عملی ملاصدرا فراهم نماید؛ و ضمن طرح تبیین جدیدی از حکمت نظری در آثار اخلاقی، مدلی برای تربیت ابعاد وجودی انسان ارائه دهد. می‌توان مواردی از آن را به صورت تطبیقی، به شرح ذیل بازگو کرد.

۱- مهم‌ترین نمود انسان‌شناسی مذکور در حوزه تربیت است. در این حوزه، توجه به نیازهای مادی و معنوی و برنامه‌ریزی برای شکوفایی استعدادهای طبیعی و روحانی به طور هم‌زمان، ضروری است. از جمله این ضرورت‌ها،

تحقق انسان خداگونه است که از تلاش‌های امام خمینی و بارزترین نظریه ایشان در حوزه تعلیم و تربیت قلمداد می‌شود. به همین دلیل، راه‌اندازی معاونت‌های پرورشی در آموزش و پرورش و تألیف کتاب‌های دینی و قرآنی، و جهت‌دهی معنوی و اعتقادی به کتاب‌های درسی، و انقلاب فرهنگی در دانشگاه‌ها و شکل‌دهی شورای عالی انقلاب فرهنگی در این راستا انجام گرفت.

۴- از آنجا که انسان مورد نظر در آرای ملاصدرا، مجمع جمیع کمالات مخلوقات است، و لذا دارای کرامت و عزت است؛ مشاهده می‌کنیم که امام نیز در آغاز نهضت خود با شعار استقلال و آزادی، بر رهایی انسان از یوغ مستکبرین و ایجاد عزت و کرامت در شهروندان تأکید کرد و پس از انقلاب، دستور ایشان مبنی بر تشکیل برخی نهادها مانند کمیته امداد، بسیج مستضعفین و جهاد سازندگی، روشی در جهت تحقق این امر مهم بود. از آن گذشته، ایجاد یک حکومت اسلامی در قالب جمهوری اسلامی و مردم‌سالاری دینی، ضمن حفظ دینی بودن نظام، از ماهیت دموکراتیک نیز برخوردار است و جای‌گزین کردن یک نظام مبتنی بر آرای مردم به جای حکومت شاهنشاهی، اوج کرامت و عزت‌بخشی به شهروندان است.

۵- بر اساس انسان‌شناسی ملاصدرا، کمال انسان یا سعۀ وجودی او، بر اثر تفکر و سیر علمی تحقق می‌یابد. در انقلاب اسلامی نیز آنچه به عنوان یک مبنا مورد توجه امام بود، روش فرهنگی و فکری و ایجاد بیداری و آگاهی در امت بود؛ به طوری که ایشان، تعالی جامعه را در پرتو دانایی افراد می‌دانست. رشد و شکوفایی علم و دانش بعد از انقلاب اسلامی، یکی از شواهد رشد و توسعه علمی کشور (مؤسسه قدر ولایت، ۱۳۸۲: ۲۳۱) و نیز گواهی بر این مدعاست. به عبارت دیگر، از آنجا که در فلسفه ملاصدرا، علم

برنامه‌ریزی برای رشد، تعالی، پیش‌رفت، خلاقیت، علم، تفکر و اخلاقیات است که هر دو بزرگوار، به آن‌ها توجه داشته‌اند. البته ملاصدرا بیشتر در حوزه نظر بدان‌ها پرداخته؛ ولی امام خمینی (ره)، علاوه بر نظر، در حوزه عمل و عرصه‌های اجتماعی نیز آن‌ها را به کار بسته است. به عنوان نمونه، ایشان در روند انقلاب اسلامی و استمرار آن توانست با افق دید وسیع و بی‌نظیر خود، اقدام به تشکیل نهادهای انقلابی و فرهنگی کند تا در یک دوره زمانی، فرد و جامعه دچار تحول شده و در صدد اصلاح هم برآیند. با این نگاه می‌توان چنین گفت که نظریه‌های انسان‌شناسانه ملاصدرا، در نهضت امام خمینی تبلور عینی یافته و به مقام فعلیت رسیده‌اند. بنابراین، تشکیل حکومت اسلامی، زمینه‌سازی برای بالفعل شدن استعداد طبیعی و معنوی انسان و استکمال مورد نظر هر دو حکیم ربّانی برای انسان است.

۲- بر اساس انسان‌شناسی ملاصدرا، انسان قابلیت استکمال دارد و در حال حرکت به سوی کمال است؛ به عبارتی، انسان تربیت پذیر است. جهت‌دهی به این مسیر استعداد و استکمال وجودی، وظیفه پیامبران و امامان است که در عصر غیبت، به اولیای الهی و، به تعبیر امام خمینی، ولایت مطلقه فقیه اختصاص می‌یابد. جایگاه امام در میان امت، هدایت آن‌ها در مسیر رشد، تعالی و استکمال وجودی است؛ و این واقعیتی است که بعد از حکومت پیامبر اکرم (ص) و امیر المؤمنین (ع)، با ایجاد بستر مناسب جهت تربیت و استکمال انسان، در سیره حکومتی حضرت امام (ره) مشاهده شد.

۳- در انسان‌شناسی ملاصدرا، مقام خلافت الاهی، با عنایت به ساحات وجود، به وضوح تبیین شده است. بنابراین، تحول در نظام آموزش و پرورش و تقدّم تزکیه بر تعلیم و تعلّم، روشی برای

بعد از پیروزی انقلاب اسلامی نیز سخن از امت واحد و حفظ وحدت، یکی از دغدغه‌های امام و توصیه ایشان در وصیت‌نامه الهی - سیاسی وی بود.

۸- بر خلاف مکاتب غیر الهی، در دیدگاه توحیدی هر دو اندیشمند، به ویژه امام خمینی، علاوه بر انسان و سایر موجودات، جامعه نیز بازتولید جامعه‌شناختی اصل «وحدت در عین کثرت و کثرت در عین وحدت» است. امام، بر اساس نظریه جامعه‌شناختی خاص خود، تنها جامعه‌ای را به رسمیت می‌شناسد که منحصرأ بر محور توحید و بر اساس تعالیم مکتب انسان‌ساز اسلام شکل گرفته باشد، و اگرچه ممکن است جامعه، سلسله مراتب خاصی را در فضای کلان ساختار قدرت تجربه نماید؛ اما باید از مقصدی واحد یعنی «مقصد الهی» برخوردار باشد. در این نگاه، غایت انسان، انسان کامل شدن؛ و غایت جامعه، جامعه سالم توحیدی است.

«مکتب‌های مادی، تمام همت‌شان این است که مرتع درست بشود؛ تمام همت این است که منزل داشته باشند، رفاه داشته باشند ... اسلام مقصدش، بالاتر از این‌هاست. مکتب اسلام، یک مکتب مادی نیست؛ یک مکتب مادی - معنوی است. مادیت را در پناه معنویت، اسلام قبول دارد. ... اسلام برای تهذیب انسان و جامعه آمده است؛ برای انسان‌سازی آمده است. همه مکتب‌های توحیدی برای انسان‌سازی آمده‌اند؛ ما مکلف‌ایم انسان بسازیم» (موسوی خمینی، ۱۳۷۸، ج ۷: ۵۳۱).

نتیجه‌گیری

بر اساس آنچه گفته شد، سه نکته مهم را به عنوان نتیجه یادآور می‌شویم:

۱) فلسفه ملاصدرا، صرفاً مجموعه‌ای از مباحث خشک فلسفی نیست؛ بلکه در نوع خود، یک نظام فکری منسجم، بامبنا، هدف‌مند، پویا و

و دانایی، دلیلی بر سعه وجودی است؛ بنابراین هر چه علم و دانایی در جامعه گسترش یابد، به همان میزان، استکمال وجودی شهروندان نیز افزایش می‌یابد. تبلور این مسئله در انقلاب اسلامی، با شکل‌گیری نهادهایی مانند نهضت سوادآموزی، افزایش پذیرش دانشگاه‌ها، و توسعه مدارس در اقصى نقاط کشور است.

۶- در انسان‌شناسی صدرایی، اراده و آزادی، بارزترین وجه تمایز انسان از سایر موجودات، و از جوه تشبه انسان به خداوند است. حکومت‌های جور و طاغوت، همواره از تجلی اراده ملت جلوگیری می‌کنند؛ اما در انقلاب اسلامی، آزادی، شعار اصلی و نابودی طاغوت از اهداف مهم انقلاب بود (پناهی، ۱۳۸۳: ۲۳)؛ به طوری که با فرو ریختن سلطه طاغوت و کنار رفتن پرده استکبار، فضا برای تبلور اراده ملت، به عنوان مؤلفه‌ای از کمال انسانی، تحقق یافت. در این باره، حضور گسترده مردم در انتخابات جهت تعیین سرنوشت خویش، با برگزاری میانگین سالانه یک انتخابات بعد از پیروزی انقلاب اسلامی در کشورمان، شاهد مثال عینی و مؤیدی بر این مدعا است.

۷- بر اساس مبانی فلسفی ملاصدرا، همه موجودات در عین کثرت، یک حقیقت‌اند؛ و به عبارتی، وحدت در عین کثرت و کثرت در عین وحدت‌اند؛ و در این نگاه، وجود مساوق با وحدت است. در انقلاب اسلامی نیز همواره وحدت کلمه و اتحاد و یکپارچگی امت، هم به عنوان یک هدف و هم به مثابه وسیله‌ای مؤثر در پیروزی، تثبیت و تداوم آن به شمار آمده است؛ به طوری که امام مکرراً در سخنان خود به وحدت کلمه و اتحاد مسلمین تأکید ورزیده است:

«این مقصد بزرگ که مصلحت اجتماعی و فردی است، انجام نگیرد مگر در سایه وحدت نفوس و اتحاد همه و الفت و اخوت» (موسوی خمینی، ۱۳۷۸، ج ۱: ۳۳۶).

کاربردی است و اگر در محتوای آن تأمل شود، می‌تواند در زندگی فردی و اجتماعی انسان تأثیر گذار باشد و علاوه بر معنابخشی به زندگی انسان، به خوب زیستن او نیز کمک کند.

۲) انقلاب اسلامی، بر یک نظام عمیق فلسفی مبتنی است که می‌تواند مدلی برای تمام بشریت در جهان معاصر باشد.

۳) هر نظام تربیتی، اعم از فردی و اجتماعی، مبتنی است بر یک جهان‌بینی و هستی‌شناسی منسجم و انسان‌شناسی نظری. ملاصدرا، با توجه به تحلیلی که از هستی و انسان ارائه داده، توانسته است بستری برای یک نظام تربیتی پایه‌گذاری کند. سپس امام خمینی (ره) با الهام از آن نظام توانست به شکل‌گیری بسیاری از نهادها - که در جهان معاصر بی‌نظیر یا کم‌نظیر هستند - در قالب انقلاب اسلامی نایل گردد و ثوری ملاصدرا درباره انسان را عملی سازد.

منابع:

قرآن کریم.

اکبری، رضا. (۱۳۸۶ش). ابتکارات فلسفی ملاصدرا و نقش آن‌ها در نظریه عالم صغیر و انسان کبیر، *خردنامه صدر*. شماره ۴۷، صص ۴۵-۵۳.

پناهی، محمدحسین. (۱۳۸۳ش). بررسی زمینه‌ها و اهداف انقلاب اسلامی ایران بر اساس شعارهای انقلاب، *فصلنامه علوم اجتماعی*. دانشگاه علامه طباطبائی، شماره ۱۱ و ۱۲، صص ۶۳-۸۴.

صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم. (۱۳۵۴ش). *المبدأ و المعاد*. تصحیح سید جلال‌الدین آشتیانی. تهران: انجمن حکمت و فلسفه ایران.

_____ (۱۳۶۰ش). *اسرار الایات*. تصحیح محمد خواجوی. تهران: انجمن حکمت و فلسفه.

_____ (۱۳۶۳ش). *المشاعر*. ترجمه فارسی بدیع الملک میرزا عماد الدوله. مقدمه و تعلیقات فرانسوی از هانری کربن. تهران: کتابخانه طهوری.

_____ (۱۳۷۵ش). *الشواهد الربوبیه*. ترجمه و تفسیر جواد مصلح. تهران: سروش.

_____ (۱۳۸۲ش). *الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه*. تصحیح سید مصطفی محقق داماد. تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.

_____ (۱۴۱۹ق). *الحکمة المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه*. جلد ۹. بیروت: دار احیا التراث العربی.

طباطبائی، محمدحسین. (۱۳۷۹ش). *اصول فلسفه و روش رئالیسم*. جلد ۳. همراه با پاورقی‌های استاد مطهری. تهران: صدرا.

مهدوی‌نژاد، محمدحسین. (۱۳۹۱ش). تحلیل فلسفی از مبنای انسان‌شناختی و انگیزش اخلاقی در اندیشه علامه طباطبائی، *حکمت صدرایی*. شماره ۱، صص ۹۵-۱۰۸.

فوزی، یحیی. (۱۳۸۸ش). *اندیشه سیاسی امام خمینی*. قم: نشر معارف.

مؤسسه قدر ولایت. (۱۳۸۲ش). *نود و دو دستاورد انقلاب اسلامی*. تهران: مؤسسه قدر ولایت.

موسوی خمینی، روح الله. (۱۳۵۷ش). *مبارزه با نفس یا جهاد اکبر*. تهران: امیرکبیر.

_____ (۱۳۷۲ش). *آداب الصلوة*. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.

_____ (۱۳۷۴ش). *چهل حدیث*. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.

_____ (۱۳۷۷ش). *شرح حدیث جنود عقل و جهل*. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.

_____ (۱۳۷۸ش). *صحیفه امام*. جلد ۱، ۴، ۵، ۷، ۸، ۱۳، ۱۵. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.

دیدگاه سهروردی و ملاصدرا درباره علّیت مثل و عالم خیال منفصل

Suhurvardi and Mullā Sadrā's Viewpoint about the Causality of Ideas and Discrete Imagination world

Mohammad Zabihi

Mahmood Saidi

محمد ذبیحی*

محمود صیدی**

تاریخ دریافت: ۱۳۹۱/۱۲/۰۹

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۲/۰۶/۲۵

Abstract:

Suhurvardi and Mullā Sadrā who have proved the theory of Ideas or Forms by following Plato have asserted that the Platonic Ideas or Forms are the cause of matter and the individuals of each material kind. As regards the fact that the Imaginal World (objective realities independent and disconnected from man) is the intermediate between two other worlds (linear Intellects and Matter), is it the cause of matter and it's individuals? The authors in this essay have tried to answer this important question. It has been proved regarding the similarity between cause and effect (ontological homogeneity) and Mullā Sadrā's view on empirical and imaginative knowledge that the Imaginal World (not the Intellectual Ideas) is the cause of Matter. So the Ideas and Forms in the Imaginal World are the cause of matter and they are the effects of the intellectual Ideas.

Key Words: Platonic Ideas, Forms, the Cause of Matter, Suhurvardi, Mullā Sadrā.

چکیده:

شیخ اشراق و صدرالمتهلین، از یک سو به عالم مثال منفصل قائل بوده؛ و از سوی دیگر، به اثبات نظریه مثل افلاطونی و ارباب انواع پرداخته، و آنها را علّت عالم ماده و افراد مادی هر نوع دانسته‌اند. پژوهش حاضر ضمن بررسی و نقد براهین شیخ اشراق و ملاصدرا در باب اثبات علّیت ارباب انواع نسبت به افراد مادی، از طریق سنخیت علّت و معلول؛ نظریه ملاصدرا در علوم حسّی و خیالی (نظریه ابصار) و نیز امتناع طفره در نظام آفرینش، به اثبات علّیت عالم مثال نسبت به عالم ماده پرداخته است. از این رو، بر خلاف دیدگاه شیخ اشراق و ملاصدرا، عالم مثال علّت عالم ماده است، نه عقول متکافئه. در نتیجه، علاوه بر مثل افلاطونی موجود در عالم عقل، ارباب انواع در عالم مثال نیز موجود هستند. این موجودات مثالی علّت عالم ماده می‌باشند و خود، معلول ارباب انواع موجود در عالم عقل هستند.

کلیدواژه‌ها: مثل افلاطونی، عالم مثال، علّت عالم ماده، سهروردی، ملاصدرا.

مقدمه

۲- دیدگاه ملاصدرا درباره مثل

ملاصدرا، مانند شیخ اشراق، مثل افلاطونی را آخرین مرتبه سلسله عقول طولی دانسته که در عرض هم قرار دارند و نسبت به یکدیگر علیت ندارند؛ اما علت افراد و اصنام مادی خود هستند (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۲: ۲۶۹).

اشکالاتی که به مبنای شیخ اشراق در این زمینه وارد است، به هیچ وجه بر مبنای صدرالمتألهین وارد نیست؛ زیرا او از یک طرف به اثبات قوه مصوره، و از طرف دیگر به اثبات صورت نوعیه پرداخته است. نکته مهم دیگر آن که با توجه به اصالت وجود، سنخیت میان علت و معلول یا میان رب النوع و اصنام مادی اش کاملاً برقرار است. از این رو، می توان گفت که شیخ اشراق و ملاصدرا، هر دو در اثبات مثل افلاطونی متفق بوده و آن را عقول عرضی دانسته اند؛ هر چند که در برخی مبانی آن اختلاف دارند.

۲-۱- نقد دیدگاه فارابی

فارابی، مثل را به صور مرتسمه در ذات خداوند تفسیر یا تأویل کرده است؛ زیرا او، ملاک علم تفصیلی خداوند به اشیاء را همان صور مرتسمه دانسته است (فارابی، ۱۴۰۴: ۹۷).

ملاصدرا در نقد نظر وی معتقد است که التزام به صور مرتسمه، اشکالات عقلی و فلسفی زیادی به دنبال دارد. از این رو، صور مرتسمه احتیاج به توجیه و تأویل دارد؛ بر خلاف مثل افلاطونی که محذورات عقلی کمتری در پی دارد (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۲: ۳۵۹).

۲-۲- نقد دیدگاه ابن سینا

ابن سینا، دلیل قائل شدن افلاطون به نظریه مثل را خلط میان ماهیت لابشرط با ماهیت به شرط لا؛ اشتباه در تشخیص معنای واحد؛ عدم فهم این مطلب که ماهیت، در حلا ذات خود، نسبت

حکمای مسلمان بر این باورند که واجب الوجود، طبق قاعده الواحد، عقل اول را ایجاد کرده و عقل اول، عقل دوم را سبب شده؛ و همین طور سلسله عقول طولی تا جایی تنزل پیدا می کند که عقلی از آن صادر نمی شود. آخرین عقل در سلسله عقول طولی، یعنی عقل فعال، علت و سبب ایجاد عالم ماده است. در این میان، کسانی که به نظریه مثل و ارباب انواع قائل هستند تأکید می کنند که علت وجودی هر نوعی از انواع طبیعی، رب النوع و عقلی است که در آخرین مرتبه عالم عقول قرار دارد. عقول عرضی، نسبت به یکدیگر علیت ندارند؛ بلکه در عرض هم بوده و متکافی هستند. از سوی دیگر، کسانی که نظریه مثل و ارباب انواع را پذیرفته اند، به عالم مثال هم باور دارند. پژوهش حاضر درصدد است که بیان کند با اثبات عالم مثال منفصل و علت بودن آن نسبت به عالم ماده، تغییراتی اساسی در این نظریه پدید می آید. از این رو، محور اساسی مباحث پیش رو عبارتند از: (۱) تقریر نظریه عالم مثل و علت عقول متکافی نسبت به عالم ماده از دیدگاه شیخ اشراق و ملاصدرا؛ (۲) اثبات عالم مثال منفصل از دیدگاه شیخ اشراق و ملاصدرا؛ (۳) پی جویی و اثبات این که هر یک از مظاهر و اشباح مثالی، علت دیگری است و اثبات این ادعا، به اثبات علت مثال منفصل نسبت به عالم ماده و طبیعت منجر می شود.

۱- دیدگاه شیخ اشراق در باب مثل افلاطونی

از دیدگاه سهروردی، مثل افلاطونی، عقول و انواری هستند که در آخرین مرتبه عقول و انوار قاهر قرار دارند و پایین تر از آنها، عقلی وجود ندارد. از این رو، وی قائل است که این عقول عرضی یا ارباب انواع، علت بی واسطه افراد و اصنام مادی هستند (سهروردی، ۱۳۸۰، ج ۲: ۴۵۳).

افلاطون نقل شده، هر نوع مادی یک مثال دارد؛ ولی طبق این دیدگاه، هر فرد مادی، خود یک مثال و ربّ النوع خواهد بود. بنابراین مثل افلاطونی غیر از افراد مادی موجودات در قیاس با مادی آنهاست (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۳، ج ۲: ۵۲).

۲-۴- نقد دیدگاه محقق دوانی

محقق دوانی، مثل افلاطونی را اشباح و صور مثالی و برزخی دانسته است (دوانی، ۱۴۱۱: ۱۸۹). در انتقاد به این نظر ملاصدرا معتقد است کسانی که قائل به وجود مثل افلاطونی شده‌اند، به عالم مثال نیز قائل هستند و این مطلب نشان دهنده آن است که مثل و ارباب انواع، با موجودات عالم مثال فرق می‌کنند. همچنین مثل در عالم عقل بوده و آخرین مرتبه این عالم هستند، ولی صور برزخی، مجرد مثالی‌اند؛ یعنی دارای لوازم ماده، و نه خود ماده، هستند. لذا صورت برزخی غیر از مثال افلاطونی است. نیز باید گفت که مثل، حقایق نوری هستند؛ ولی اشباح و صور برزخی بر دو گونه‌اند: برخی از آنها صور اشقیاء هستند که موجب عذاب‌اند؛ و برخی دیگر نورانی می‌باشند و سعادت با آنها متنعم و مسرور هستند (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۳، ج ۲: ۵۲).

۲-۵- نقد دیدگاه شیخ اشراق

صدرالمتألهین، چند نکته را درباره دیدگاه شیخ اشراق تذکر داده است:

۱- از آنجا که شیخ اشراق به نفی قوه مصوره قائل بوده و بر امتناع وجود آن برهان اقامه کرده است، اثبات مثل افلاطونی و عقول عرضی برای او بسیار مشکل خواهد بود؛ ولی با این حال، او مصمم به اثبات مثل افلاطونی بوده است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۲: ۲۶۲).

۲- شیخ اشراق منکر وجود صورت نوعیه است. از این رو، وجود همه آثار انواع مادی را بی‌واسطه به ارباب انواع نسبت داده است. این در

تساوی با امور متقابل دارد؛ و خلط میان بقای فرد و بقای نوع دانسته است (ابن‌سینا، ۱۳۸۵: ۳۲۴).

اما از نظر ملاصدرا، این سخنان صرفاً در ماهیات متواطی صحیح است، نه مشکک؛ زیرا ماهیت متواطی، یک نحوه وجودی دارد ولی ماهیات مشکک، نحوه‌های متعدّد وجود مادی، مثالی و عقلی را دارا هستند. دیگر این‌که برهان ابن‌سینا متوقف است بر این‌که ذات یا ذاتی، در حقیقت و ماهیتش متفاوت نبوده و دارای یک نحوه وجود است؛ در حالی که طبق اصالت وجود و حرکت جوهری، ماهیت و جوهر واحد، به انحاء متعددی از وجود متّصف می‌گردد. همچنین دیدگاه ابن‌سینا مبتنی بر این است که برخی از افراد یک ماهیت، علت فرد دیگری از آن ماهیت نیست؛ حال آن‌که این مطلب، تنها در مورد ماهیات متواطی صحیح است، نه مشکک. مقصود افلاطون از ماهیت مجردی که به صورت فرد واحد در خارج موجود است، به خلاف آنچه ابن‌سینا گمان کرده، ماهیت بشرط لا نیست؛ زیرا اعتبارات ماهیت در حیطة مفاهیم است ولی بحث افلاطون ناظر به مرتبه خارجی است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۳، ج ۲: ۴۹).

۲-۳- نقد دیدگاه میرداماد

از دیدگاه میرداماد، گاهی اشیای مادی در مقایسه با هم و گاهی نیز در مقایسه با مبادی و عللشان سنجیده می‌شوند. در مقایسه اول، با کثرت و تغییر؛ و در مقایسه دوم، با وحدت و بساطت همراه است. موجودات زمانی، به لحاظ تحققی که در وعاء دهر دارند، مثل عینی، صور قضائی، صور وجودی و دهری خوانده می‌شوند؛ و همان نیز مراد و مقصود افلاطون از مثل است (میرداماد، ۱۳۶۷: ۱۵۸).

ملاصدرا در نقد این نظر بر این باور است که افراد مادی، در مقایسه با مجردات، مجرد نشده و احکام تجرد را نمی‌پذیرند. همچنین آن طور که از

نوع را ایجاد کرده و به تدبیر آن‌ها می‌پردازد (سهروردی، ۱۳۸۰، ج ۱: ۱۴۳).

۳- طبق قاعده امکان اشرف، از آنجا که افراد مادی هر ماهیت نوعی موجود شده‌اند، قبل از آن، رب النوع و مثل افلاطونی آن موجود شده است (سهروردی، ۱۳۸۰، ج ۱: ۱۴۳).

۴- شیخ اشراق، از منظر اشراقات و شهودات انوار قاهره نیز به اثبات علّیت عقول متکافی نسبت به موجودات مادی پرداخته است. سهروردی گفته است: نور الانوار، طبق قاعده الواحد، عقل اول را ایجاد کرده و یک نحو اشراق نیز به آن دارد و عقل اول هم یک شهود نسبت به نور الانوار دارد.

جهت شهود و شروق ادامه پیدا کرده، از هر یک عقلی صادر می‌شود تا این‌که ارباب انواع و مثل افلاطونی، از جهت شهودات و اشراقات انوار قاهر ایجاد شوند. از جهت اشراقات ارباب انواع نیز عالم ماده صادر می‌شود. در میان جهت اشراقات نیز شدت و ضعف نوری برقرار است. لذا انواع مادی که شرافت بیشتری دارند، از اشراقات شریف‌تر؛ و انواعی که شرافت کمتری دارند، از اشراقات ضعیف‌تر برخوردارند. از دیدگاه شیخ اشراق، شرافت و خساست هر نوعی از انواع طبیعی، به شرافت و خست رب النوع آن باز می‌گردد؛ مثلاً شرافت نوع انسان که شریف‌ترین نوع مادی است، به شرافت رب النوع آن بازگشته و خود رب النوع انسان نیز همین شرافت را نسبت به ارباب انواع مادی دیگر دارد (سهروردی، ۱۳۸۰، ج ۱: ۱۰۶).

براهین چهارگانه شیخ اشراق درصدد اثبات مثل افلاطونی و علّیت بی‌واسطه آن‌ها نسبت به افراد طبیعی هر نوع است؛ زیرا برهان اول از علّیت ارباب انواع؛ برهان دوم از علّت داشتن و اتفافی نبودن انواع مادی؛ و برهان سوم از طریق سبق علّت بر معلول، به دنبال توضیح مدعا می‌باشند. در مورد برهان سوم تذکر این نکته ضروری است که

حالی است که می‌توان آثار و کمالات را به عقل فعال مشائی و به واسطه صورت نوعیه نسبت داد (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۲: ۲۶۷).

۳- شیخ اشراق، ارباب انواع را حقایق نوری و افراد مادی آن‌ها را هیئات ظلمانی دانسته است (سهروردی، ۱۳۸۰، ج ۲: ۱۰۶). سؤال این است که چه مناسبتی میان علّت و معلول به این نحو برقرار است؟ طبق مبانی حکمت اشراق، نورانیات محض چه نوع سختی با برزخ و هیئات ظلمانی دارند؟ از این رو، با توجه به مبانی شیخ اشراق، اثبات ارباب انواع بسیار مشکل خواهد بود (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۲: ۲۶۷).

۳- علّیت عقول متکافی نسبت به افراد طبیعی هر نوع

شیخ اشراق و صدرالمتهلین تأکید کرده‌اند که مقصود افلاطون از نظریه مثل، عقول عرضی است که در آخرین مرتبه سلسله عقول تحقق دارند و علّت افراد طبیعی و مادی هستند. از سوی ایشان، براهین متعددی در اثبات این مطلب اقامه شده که اشاره به آن‌ها، نشان دهنده علّیت ارباب انواع نسبت به انواع طبیعی و مادی است. بدین ترتیب، این براهین، از یک سو اثبات کننده نظریه مثل؛ و از سوی دیگر، نشان دهنده علّیت آن‌ها نسبت به افراد و انواع طبیعی است.

۳-۱- علّیت عقول متکافی نسبت به افراد طبیعی هر نوع از دیدگاه شیخ اشراق

۱- علت آثار و کمالات وجودی، رب النوع و مثل افلاطونی هر نوعی از انواع است که افراد هر نوع را ایجاد کرده و آن‌ها را به سوی غایاتشان هدایت می‌کند (سهروردی، ۱۳۸۰، ج ۱: ۴۵۴).

۲- انواع طبیعی، دارای نظام دائمی بوده و به نحو اتفافی موجود نشده‌اند. علت انواع مادی، مثال افلاطونی و رب النوع است که افراد مادی هر

براهین پنج‌گانه ملاصدرا، مانند براهین شیخ اشراق، از یک سو به اثبات ارباب انواع ناظر هستند؛ و از سوی دیگر، علّیت رب النوع نسبت به افراد مادی را توضیح می‌دهند؛ زیرا محرک و مفیض حرکت بودن؛ اتحاد نفس با علّت خویش؛ حضوری بودن ادراکات عقلی نسبت به علّت و مفیض وجود؛ و اتحاد عالم و معلوم به نحو اتحاد رابط و مستقل، همگی ناظرند به علّیت رب النوع نسبت به افراد مادی.

بنابراین، از دیدگاه شیخ اشراق و ملاصدرا، ارباب انواع، علت افراد مادی نوع خود هستند. نیز بیان شد که این دو حکیم الهی، به واسطه‌ای میان عالم عقول و ارباب انواع با عالم مادی و افراد طبیعی قائل هستند به نام عالم مثال. اکنون سؤال این است که آیا میان مظاهر و اشباح مثالی با افراد مادی نیز نسبت علّیت برقرار است یا نه؟ البته با اثبات مقام اول، مقام دوم نیز اثبات خواهد شد؛ زیرا در صورت اثبات علّیت موجود مثالی نسبت به موجود مثالی دیگر، علّیت آن نسبت به موجود مادی - که ضعیف‌تر از موجود مجرد مثالی است - به طریق اولویت اثبات خواهد شد.

۴- عالم مثال

عالم مثال، واسطه‌ای است میان عالم عقل و عالم ماده. عالم مثال، عالمی روحانی و غیر مادی است که از طرفی، به لحاظ داشتن مقدار (طول، عرض و ارتفاع)، شبیه جوهر مادی است؛ و از طرف دیگر، به دلیل تجرّد از ماده، شبیه جوهر مجرد عقلی است. به دلیل تجرّد از ماده، آثار مواد جسمانی، از جمله حرکت و تجدّد و کون و فساد، در این عالم تحقق ندارد. از این رو، عالم مثال پاره‌ای از ویژگی‌های عالم ماده و برخی از خصوصیات عالم عقول را داراست؛ و به همین دلیل، واسطه و برزخی است میان این دو عالم (طباطبایی، ۱۴۲۳: ۳۷۹).

به تصریح شیخ اشراق، قبلیت موجود اشرف نسبت به اخص، در برهان امکان اشرف، قبلیت علّت بر معلول است (سهروردی، ۱۳۸۰، ج ۱: ۱۴۳). برهان چهارم نیز صدور عالم ماده را بدون واسطه به اشراقات عقول متکافی استناد داده است. بنابراین، علّیت عقول عرضی نسبت به انواع مادی، از دیدگاه شیخ اشراق مسلم است و براهین او نیز همگی درصدد اثبات وجود ارباب انواعی است که نسبت به انواع مادی علّت هستند. به بیان دیگر، مدّعی براهین شیخ اشراق، اثبات وجود رب النوع و علّیت آن نسبت به انواع طبیعی است.

۳-۲- علّیت عقول متکافی نسبت به افراد طبیعی هر نوع از دیدگاه ملاصدرا

۱- حرکت جوهری، در تمام جواهر عالم ماده جریان دارد. از طرف دیگر، هر متحرکی نیازمند محرک است. نتیجه آن که محرک حرکات جوهری هر نوع، رب النوع و مثل افلاطونی آن نوع است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۲: ۲۶۰).

۲- از آن جهت که رب النوع، علّت افراد مادی است و نسبت به آن‌ها واسطه فیض می‌باشد، ادراکات عقلی نیز به شهود و حضور نسبت به آن‌هاست. از این رو، از دیدگاه صدرا، حصول نحوه ادراک، مفید اثبات ارباب انواع است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۲: ۲۶۱).

۳- در هر یک از طبایع مادی، آثار خاصی ظاهر می‌شود که بالذات، با آثار طبیعت دیگر متفاوت است. لذا هر نوعی فاعلی دارد که با فاعل نوع دیگر متفاوت است. نتیجه این که فاعل هر نوع، رب النوع آن است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۲: ۲۶۱).

۴- صورت‌های معقول و کلی، که انسان تعقل می‌کند، وجود دارند. این صور، به رب النوع هر نوع قائم هستند (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۳، ج ۲: ۷۰).

۵- هنگام حصول ادراکات عقلی، نفس با رب النوع خویش متحد می‌شود؛ اتحاد وجود رابط با مستقل (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۳، ج ۳: ۵۰۶).

انسان‌هایی هستند که در مقام علم و عمل متوسط بوده و به مرتبه تجرد عقلانی نرسیده‌اند؛ و با قطع تعلق نفس از بدن، به فعلیت خویش دست یافته‌اند (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۲: ۳۴۳).

صدرالمتألهین، همه این مراتب و تقسیمات را مبرهن دانسته و به اثبات وجود تجردی آن‌ها پرداخته است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۲: ۳۴۳)؛ بر خلاف مشائیان که مثال منفصل را به طور کلی رد کرده و به مادی بودن مثال متصل و مرتبه خیال انسانی معتقد بودند. ابن‌سینا، به همین دلیل در اثبات معاد جسمانی دچار اشکال شد و در نهایت، به ناتوانی در اثبات برهانی آن اعتراف کرد و آن را از طریق شریعت پذیرفت (ابن‌سینا، ۱۳۸۵: ۴۸۰). ولی چون صدرالمتألهین به اثبات عالم خیال منفصل و نیز تجرد برزخی خیال متصل نائل گردید، توانست مسئله معاد جسمانی را به صورت عقلانی فهم و اثبات کند. شیخ اشراق، قائل به تجرد برزخ نزولی بوده و معتقد است که فیض وجود، قبل از رسیدن به عالم ماده و اجسام طبیعی، باید جمیع مراتب مثالی و برزخی را طی کرده و استیفاء نماید تا نوبت به اظهار این مرتبه برسد. ولی سهروردی قوه خیال متصل را مجرد ندانسته و تبعاً به برزخ صعودی قائل نیست (سهروردی، ۱۳۸۰، ج ۱: ۲۱۴).

برزخ نزولی، علت عالم ماده است؛ زیرا در سلسله نزولی علت و معلول قرار دارد و در این سلسله، هر مرتبه اعلی، علت مرتبه اسفل است؛ بر خلاف برزخ صعودی که سیر وجود از احسن به اشرف است و علت و معلولیتی برقرار نیست؛ بلکه موجودات ناقص، از نقص رو به سوی کمال دارند.

۴-۲- اثبات عالم مثال از دیدگاه شیخ اشراق

سهروردی، براهینی را برای اثبات وجود عالم مثال اقامه کرده است. او می‌گوید: آنچه از جهان غیب برای اولیای خدا کشف می‌شود، اقسام گوناگونی دارد: گاهی مکتوب، و گاهی به شنیدن صدا و

۴-۱- مثال در قوس صعود و نزول از دیدگاه ملاصدرا
ملاصدرا معتقد است که عالم مثال، به منفصل و متصل تقسیم می‌شود. مثال متصل همان مرتبه خیال انسانی است؛ ولی مثال منفصل، قائم به ذات خویش بوده و تعلق به نفس و بدن انسانی ندارد. به بیان دیگر، موجودات و مظاهر مثال منفصل، هم در ذات و هم در فعل، بی‌نیاز از ماده هستند؛ بر خلاف مثال متصل که در مقام فعل، نیازمند ماده است و نسبت به آن تعلق تدبیری دارد.

مثال منفصل، به صعودی و نزولی تقسیم می‌شود. مثال در قوس صعود، همان عالم برزخی است که نفوس انسانی، بعد از مفارقت از بدن در آن بسر برده و ظهور اعمال انسانی، جنت جسمانی و صور اشقیاء در این عالم است؛ زیرا در این عالم، نتایج اعمال و ملکات انسانی ظهور می‌یابد. مثال در قوس نزول، عالمی واسطه میان مجردات و عقول جبروتی و عالم ماده است. به عبارت دیگر، مثال اول از معارج و ترقیات وجود است. وجود از عقل شروع می‌شود و پس از پیمودن مراتب عقول، به وجود برزخی و بعد از آن، به عالم ماده می‌رسد. این سیر را قوس نزول نامیده‌اند. از طرف دیگر، وجود سیر دیگری را از هیولی شروع می‌کند و بعد از طی مراتب نباتی و حیوانی به مرحله برزخ رسیده و از آنجا به عالم عقل نائل می‌شود. در قوس صعود، صورت‌های واقع در برزخ بعد از مرگ، صورت‌های اعمال و نتایج افعال دنیوی است؛ اما صورت‌های برزخ در قوس نزول، به اعمال و نتایج افعال آدمی بستگی ندارد. برزخ اول را غیب امکانی و برزخ دوم را غیب محالی نامیده‌اند؛ زیرا موجودات برزخی نزولی، ممکن است در عالم ماده تمثل یابند؛ مانند تمثل جبرئیل به صورت دحیه کلبی. اما بازگشت موجودات برزخ صعودی به عالم ماده محال است؛ زیرا لازمه آن، رجوع شیء از فعلیت به قوه است. به بیان دیگر، موجودات مثالی صعودی همان

ادامه پیدا کرده و از هر یک از آن‌ها، عقلی صادر می‌شود تا آنجا که مرتبه انوار بقدری ضعف پیدا می‌کند که آخرین مرتبه انوار، یعنی ارباب انواع و مثل افلاطونی، صادر می‌شود. بعد از مثل افلاطونی و عقول متکافی، مرتبه عالم مثال قرار دارد که در فلسفه اشراق، ایجاد عالم مثال از جهت شهودات انوار قاهره و عالم ماده از اشراقات آن‌هاست؛ زیرا شیخ اشراق، نور شهود را از آن جهت که رو به سوی نور الانوار دارد، شریف‌تر از نور اشراق که رو به سوی کثرت دارد، دانسته است. از طرف دیگر، عالم مثال شریف‌تر از عالم ماده است؛ لذا از جهت شریف (شهودات)، عالم مثال صادر می‌شود و از جهت اشراق، عالم ماده؛ زیرا شرافت وجودی کمتری نسبت به عالم مثال دارد (سهروردی، ۱۳۸۰، ج ۱: ۱۰۶).

۴-۳- اثبات عالم مثال از دیدگاه صدرالمتألهین

صدرالمتألهین، در مباحث اثبات عالم مثال، اهتمام خاصی بر اثبات تجرّد قوّه خیال و مرتبه مثال نفس داشته است؛ زیرا بنا بر تطابق عوالم وجود، اثبات مرتبه خیال انسان به اثبات مرتبه مثال منفصل نیز منجر می‌شود. همچنین اثبات مثال منفصل، به اثبات مرتبه مثال نفس انسانی می‌انجامد. از این رو، ملاصدرا به اثبات مرتبه خیال انسانی پرداخته تا به اثبات مرتبه مثال منفصل نیز منجر شود.

۱- صورت‌هایی را تخیل می‌کنیم که در خارج وجود ندارند؛ مانند دریای جیوه و کوه یاقوت. این صور خیالی موجودند؛ زیرا حکم می‌شود که صورت خیالی دریای جیوه غیر از صورت خیالی کوه یاقوت است. این صورت‌های خیالی در محلّ مادی موجود نیستند؛ زیرا در صورت مادی بودن محلّ، انطباق کبیر در صغیر لازم می‌آید. چون برخی از این صور خیالی بسیار بزرگ‌تر از محلّ ادراکی مادی، مثل مغز، هستند؛ مانند صورت خیالی دریای جیوه و یا کوه یاقوت که از مغز و حتی کلّ بدن انسان بزرگ‌تر هستند. نتیجه این‌که صور خیالی

صوت است. قسم دیگر از واردات غیبی این است که شخص کامل، صورت زیبا و چهره نیکویی را مشاهده کرده، با آن به گفت‌وگو می‌پردازد؛ و گاهی آنچه بر شخص سالک وارد می‌شود، از ورای حجاب ظاهر می‌گردد. مواردی نیز وجود دارد که کاملان، از رؤیت مثل معلقه برخوردارند؛ مانند این‌که شخص، وقوع حادثه‌ای در زمان آینده یا حادثه‌ای در زمان گذشته را در خواب می‌بیند. این امور، به سبب ارتباط و علم حضوری نسبت به موجودات مثالی است؛ زیرا این موجودات به عالم ماده علم دارند (سهروردی، ۱۳۸۰، ج ۲: ۲۱۲). شخصی که در عالم رؤیا موجودات مثالی را مشاهده می‌کند، به مجرد این‌که از خواب بیدار شود، بدون هیچ‌گونه حرکت و قطع مسافتی، از عالم مثال دور شده و آن عالم را در هیچ یک از جهات اطراف خود نمی‌یابد. این سخن، در مورد کسی که با نیروی مخیله یا در حالتی بین خواب و بیداری به عالم مثال می‌نگرد، نیز صادق است. همان طور که به هنگام بیدار شدن شخص خوابیده، او بدون حرکت از عالم مثال جدا شده و آن عالم را در هیچ یک از جهات اطراف خود نمی‌یابد؛ به همین صورت، وقتی انسان می‌میرد، بدون این‌که حرکت کند بر نور شهادت می‌دهد (شهرزوری، ۱۳۷۲: ۳۷۰).

شیخ اشراق، از جهت اشراقات و شهودات انوار قاهره نیز به اثبات عالم مثال پرداخته است. طبق بیان او، بنا بر قاعده الواحد، نور الانوار عقل اول را ایجاد کرده و یک نحوه اشراق نسبت به آن دارد و عقل اول هم یک شهودی نسبت به نور الانوار دارد. عقل دوم نیز یک بار نور اشراق را بی‌واسطه از نور الانوار دریافت می‌کند و یک بار هم به واسطه عقل اول نور الانوار را شهود می‌کند. از این رو، در عقل دوم، چهار جهت کثرت به وجود می‌آید که طبق هر یک، عقلی یا نوری به وجود می‌آید. به همین نحو، جهات شهود و شروق

تعلق از بدن طبیعی محسوب می‌شود؛ زیرا هر گاه نفس ناطقه انسانی - که در اصل خود نور است - با اطلاع از حقایق عالم انوار قاهر، از حجب ظلمانی عالم برزخ یا ماده خلاصی یافته و مصفا شد، بعد از مرگ و از بین رفتن حجاب ظلمانی به آنجا پیوسته، جزء انوار قوس صعود، و هم‌عرض انوار قاهره قرار می‌گیرد. اما نفوسی که در علم و عمل متوسط بوده و به درجه کاملین در علم و عمل یا علم تنها نرسیده‌اند، به افلاک نورانی عالم مثال - که همان شهر هورقلیا است - پیوسته و در آنجا هر آنچه از شراب و طعام و صور و اصوات و نغمات نیکو، و به طور کلی لذات صوری که می‌خواهند برایشان حاضر بوده، و از آن‌ها لذتی می‌برند که بسیار بالاتر از لذات این اشیاء در عالم جسمانی است.

شیخ اشراق (سهروردی، ۱۳۸۰، ج ۲: ۲۳۴) در تبیین بهشت و دوزخ نیز از طبقات عالم مثال بهره برده است. توضیح این‌که این عالم، دارای مراتب متفاوتی است؛ مراتب عالی و بالای این عالم، شریف و نوری‌اند؛ این‌ها همان مراتب بهشت‌اند که سعادت‌مندان متوسط در علم و عمل در آن جای می‌گیرند. در مرتبه بالاتر این مراتب که منتهای عالم مثال است، عالم انوار محض؛ و در مرتبه ضعیف‌تر، مراتب ظلمانی‌ای قرار دارند که مراتب دوزخ‌اند و اهل جهنم در آن معذب‌اند. آخرین مرتبه عالم مثال که مجاور عالم حسن است، ظلمانی‌ترین مرتبه آن و جایگاه مجرمین جن و انس محسوب می‌شود (سهروردی، ۱۳۸۰، ج ۲: ۲۳۱). در حد فاصل این مراتب اعلی و ادنی، مراتب بی‌شمار دیگری وجود دارند که در برخی از آن‌ها، فرشتگان و انسان‌های نیکوکار جای دارند.

همچنین شیخ اشراق، امور خارق‌العاده و عجیبی را که برخی نفوس انسانی انجام می‌دهند، با عالم مثال تبیین کرده و توضیح داده است. از دیدگاه شیخ اشراق، مستعدین در علم و عمل می‌توانند در همین زندگی دنیوی خود در عالم برزخ (ماده)، به

مادی نیستند و تجرد برزخی و مثالی دارند و محل آن‌ها نیز مجرد مثالی است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۳، ج ۳: ۴۷۸).

۲- حکم می‌شود که رنگ سیاهی غیر از سفیدی است. از آنجا که بین آن‌ها حکم شده، هر دو در ذهن حضور و وجود دارند؛ زیرا اگر در ذهن موجود نبودند، حکم کردن نسبت به آن‌ها ممتنع می‌بود. هیچ‌گاه سیاهی و سفیدی در محل مادی اجتماع نمی‌یابند؛ زیرا این دو متضاد بوده و متضادان در محل واحد اجتماع نمی‌کنند. نتیجه این‌که محلی که دو صورت در آن ادراک شده‌اند، مادی نیست و تجرد برزخی دارد (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۳، ج ۳: ۴۷۸).

ملاصدرا براهین متعدّد دیگری نیز در اثبات تجرد خیال اقامه کرده؛ ولی به تقریر این دو برهان اکتفا شد (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۳، ج ۳: ۴۷۸).

۵- کارکردهای عالم مثال

۱-۵- کارکردهای عالم مثال از دیدگاه سهروردی سهروردی، در آخرین فصل از مقاله پنجم کتاب *حکمة الاشراق* - که آن را در مورد احوال سالکان به رشته تحریر درآورده - بیش از هر جای دیگر به بحث درباره کارکردهای عالم مثال پرداخته است (سهروردی، ۱۳۸۰، ج ۲: ۲۲۹-۲۳۰). در آنجا، وی عالم مثال را «اقلیم هشتم» از عالم مقداری خوانده؛ چرا که به عقیده وی، عالم مقداری دارای هشت قسم یا اقلیم است که هفت اقلیم آن مربوط به عالم حسن می‌باشد و اقلیم هشتم که دارای مقادیر مثالی است، همان عالم مثل معلقه است. مسائلی که سهروردی بنا بر پذیرش این عالم تبیین کرده، فراوان‌اند.

یکی از کارکردهای مهم عالم مثال، تبیین اعتقادات دینی در باب معاد و سعادت و شقاوت نفوس انسانی است؛ بدین ترتیب که این عالم، جایگاه بازگشت نفوس ناطقه انسانی بعد از قطع

یکی از آثار و نتایج مرتبه مثالی (خیالی) نفس، توجیه معقول عذاب و ثواب انسان در عالم برزخ است. علاوه بر این، برای اثبات معاد جسمانی نیز از وجود همین مرتبه خیالی نفس استفاده می‌گردد (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۲: ۳۴۴).

در حکمت متعالیه، مرتبه خیال به قوه مصوره نیز گفته می‌شود؛ زیرا این مرتبه، صورت‌گری کرده و صور مختلف را انشاء می‌کند (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۲: ۳۴۳). البته مصوره در این اصطلاح، با قوه مصوره‌ای که پیش از حدوث نفس نباتی، عهده‌دار حفظ صورت شیء است، تفاوت دارد و اطلاق مصوره بر این دو، از باب اشتراک لفظ است. قوه مصوره به معنای دوم، از قوای نفس نباتی است که هر عضوی از اعضا یا قوه‌ای از قوا را با غذایی که شخص می‌خورد صورت‌گری می‌کند؛ ولی قوه خیال به هر صورتی که توجه کند، آن صورت را انشاء می‌کند (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۲: ۲۸۷).

۲-۵-۱- نقد ملاصدرا نسبت به رأی سهروردی
 گرچه ملاصدرا در پذیرش وجود عالم مثال، به عنوان یک عالم مجرد مقداری، با سهروردی هم‌رأی است؛ ولی از دو جهت، با وی مخالفت کرده است. جهت اول این‌که صدرالمتألهین، صور متخیله را در صقع و مرتبه خیال نفس موجود دانسته، در حالی که سهروردی، وجود صور خیالی را مستقل از نفس و در عالم مثال منفصل تلقی کرده است. از دیدگاه ملاصدرا، همه ادراکات خیالی و حسی، به مرتبه مثال نفس باز می‌گردند و خود نفس است که صورت‌های مختلف را انشاء می‌کند (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۲: ۳۴۳)؛ ولی از دیدگاه شیخ اشراق، هنگام حصول ادراکات خیالی و حسی، شخص آن‌ها را در مرتبه مثال منفصل شهود می‌کند (سهروردی، ۱۳۸۰: ج ۲: ۱۱۰). جهت دوم این است که ملاصدرا، صور مشهود در

عالم مثال صعود کنند؛ یعنی اگر اشراقات علوی و نور سانح از عالم انوار بر نفسی از نفوس انسانی تجلی کند، اشراقاتی از نور الانوار در آن نفس ایجاد می‌شود که موجب می‌گردد همه عالم به فرمان او درآمده و کارهای خارق‌العاده و عجیبی انجام دهد؛ از جمله این‌که می‌تواند بر آب و هوا حرکت کند و یا با بدنی مثالی به عالم مثال صعود نموده و به بزرگانی که در آن عالم بالا هستند ملحق گردد.

سهروردی در حکمة الاشراق تصریح کرده که خود، به شهود عالم مثال نائل آمده است: «وَلِي فِي نَفْسِي تَجَارِبٌ صَحِيحَةٌ تَدُلُّ عَلَيَّ أَنَّ الْعَوَالِمَ اَرْبَعَةٌ: اَنْوَارٌ قَاهِرَةٌ وَاَنْوَارٌ مُدْبِرَةٌ وَّبَرْزَخِيَانٌ وَّصُورٌ مُعَلَّقَةٌ، ظُلْمَانِيَّةٌ وَّمَسْتَنِيْرَةٌ وَّهَذَا الْعَالَمُ الْمَذْكُورُ نَسْمِيْهِ عَالَمُ الْاَشْبَاحِ، وَبِهِ تُحَقِّقُ بَعْثُ الْاَجْسَادِ وَّالْاَشْبَاحِ الرَّبَانِيَّةِ وَجَمِيْعُ مَوَاعِدِ النَّبُوَّةِ» (سهروردی، ۱۳۸۰، ج ۲: ۲۳۴-۲۳۵).

نکته دیگر، مسئله وحی و الهام انبیاء و اطلاع بر امور غیبی و نیز تعبیر منامات و خواب‌ها است که سهروردی، آن را بر مبنای قول به عالم مثال تبیین کرده و توضیح داده است که آنچه انبیاء و اولیاء از امور غیبی دریافت می‌کنند، گاهی در قالب سطور نگاشته شده، و گاهی به صورت شنیدن صدا، و گاه نیز با مشاهده صور حسنه و مثل معلقه است. و جمیع آنچه از کوه‌ها، دریاها، اشخاص و نیز روایح و غیر آن در خواب‌ها دیده می‌شوند، همه در عالم مثال است (سهروردی، ۱۳۸۰، ج ۲: ۲۴۰).

۲-۵-۲ کارکردهای مثال از دیدگاه ملاصدرا

طبق دیدگاه ملاصدرا، قوه خیال نه متعلق به عالم مجرد عقلانی است و نه داخل در عالم طبیعت و ماده است؛ بلکه از تجرد مثالی (برزخی) برخوردار است. لذا نفس در عالم قبر و برزخ هم می‌تواند ادراک جزئی داشته و ثواب و عذاب جزئی را درک کند؛ زیرا مرتبه خیال مادی نیست و ادراکاتش به مرتبه ماده وابستگی ندارد. از این رو،

به ماده در ایجاد، بدین معناست که به سبب ماده، وضع و محاذات خاصی میان علت و معلول جسمانی برقرار شود. از این روست که دوری و نزدیکی و سایر عوارض جسمانی، در کیفیت تأثیر علل جسمانی تأثیر گذار بوده و تأثیر گذاری موجود جسمانی بدون این امور محال است (طباطبایی، ۱۴۲۳: ۲۴۶).

نکته اساسی این برهان آن است که علل جسمانی، به دلیل مادی بودن، نیازمند وضع و محاذات خاصی با معالیل خود هستند و بدون وضع خاص، اثر گذاری و تأثیر پذیری این علل ممتنع خواهد بود.

۲- حرکت جوهری در جواهر مادی جریان دارد، و متحرک به حرکت جوهری، همیشه دارای عدم سابق و لاحق زمانی است؛ زیرا هر حسی از حدود مسافت را که متحرک طی کند، از حد سابق گذشته و هنوز به حدی لاحق و بعدی نرسیده است. لذا متحرک، همواره بین عدم سابق و لاحق زمانی است. از همین جهت، علل جسمانی در وجود و ایجاد خود محدود و متناهی هستند؛ زیرا به دو عدم سابق و لاحق محدود شده‌اند؛ بر خلاف موجود مجرد که این گونه نیست (طباطبایی، ۱۴۲۳: ۲۴۶).

اما آیا این دو برهان شامل اجسام مثالی هم می‌شوند یا نه؟ اگر شامل شوند، علت میان آنها و نیز علت آنها نسبت به اجسام طبیعی محال خواهد بود. لذا به بررسی و تحلیل این دو برهان می‌پردازیم که آیا شامل موجودات و مظاهر مثالی نیز می‌شوند یا خیر؟

در باره برهان اول باید گفت که نکته اصلی برهان، توجه به این مطلب است که علل جسمانی، وضع و محاذات خاصی دارند و به تبع آن محدودند. از این رو، این سؤال مطرح می‌شود که آیا موجود مثالی نیز وضع و محاذات دارد یا

آینه را جز ظل صور محسوس و موجود به وجودی عرضی، چیز دیگری ندانسته و از این رو، دیدگاه شیخ اشراق مبنی بر وجود استقلال این صور در عالم مثال منفصل را نپذیرفته است. از دیدگاه ملاصدرا، صورت‌هایی که در آینه مشاهده می‌شوند مادی هستند و در مادی بودن، فرقی با اشیای مادی دیگر ندارند (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۳، ج ۲: ۵۲۹).

۶- بررسی براهین امتناع علت جسمی نسبت به جسم دیگر

علت جسمی نسبت به جسم دیگر، به این صورت که جسمی علت مفیض جسم دیگر باشد، محال است. به بیان دیگر، علت وجودبخش عالم ماده نمی‌تواند جسمی از اجسام باشد؛ بلکه علت عالم ماده، موجود مجردی است که آن را ایجاد کرده و به تدبیر آن می‌پردازد. با توجه به این که موجودات مثالی جسم هستند و از آنها به جسم مثالی تعبیر می‌شود، پرسش این است که آیا سخن فوق شامل موجودات و اجسام مثالی می‌شود یا نه؟ اگر براهین امتناع علت جسم نسبت به جسم دیگر شامل اجسام مثالی هم بشود، لازم است علت میان مظاهر مثالی و بالتبع علت عالم مثال نسبت به عالم ماده ممتنع باشد. اما اگر این براهین شامل موجودات و اجسام مثالی نشوند، علت موجودات مثالی نسبت به یکدیگر و نسبت به عالم ماده ممتنع نیست؛ بلکه ممکن است. این براهین اثبات می‌کنند که علل جسمانی، از نظر مدت، شدت و عدد تأثیر گذاری و تأثیر پذیری (تأثیر و تأثر) متناهی هستند؛ لذا علت وجودبخش نیستند. بر این مطلب، دو دلیل اقامه شده است:

۱- علل جسمانی، در نحوه وجود خود به ماده محتاج هستند؛ لذا در ایجادشان نیز به ماده احتیاج دارند. نتیجه این که علل جسمانی، در ایجاد و علتشان محتاج و نیازمند به ماده هستند. احتیاج

است. از این رو، محور اصلی این برهان، حرکت است. حرکت نیازمند ماده سابق است و بدون ماده، حرکتی رخ نمی‌دهد و شیء ثابت می‌ماند. حال سؤال این است که آیا در موجودات مثالی نیز حرکت جوهری تحقق دارد یا نه؟ صدرالمتألهین - تأکید کرده که حرکت جوهری، به جواهر مادی اختصاص دارد و جواهر مجرد به آن متّصف نمی‌شوند؛ بلکه ثبات ذاتی دارند (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۳، ج ۳: ۱۰۱). از این رو، جواهر و اشباح مثالی مشمول حرکت و تغییر نیستند. نتیجه این که برهان دوم نیز مختصّ علل مادی جسمانی است و شامل اجسام و اشباح مثالی نمی‌شود.

بدین ترتیب، با توجه به این که هر دو برهان شامل اجسام مثالی نمی‌شوند، علّیت در میان مظاهر مثالی ممتنع نیست، و امکان عام دارد؛ زیرا امکان عام، سلب ضرورت از طرف مخالف قضیه است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۳، ج ۱: ۱۵۱). در موجودات مجرد، به دلیل عدم تراحمات مادی، امکان عام همان وجوب است؛ در نتیجه علّیت در میان مظاهر مثالی وجوب دارد. لذا علّیت موجود مثالی نسبت به موجود مادی نیز همین حکم را دارد.

۷- نقد براهین علّیت عقول متکافی نسبت به افراد مادی

دو برهان شیخ اشراق، از طریق حضور کمالات معلول در علّت و عدم اتفاق در عالم، به اثبات مدعا می‌پرداخت. این دو برهان اثبات می‌کنند که علّت، واجد کمالات معلول است و موجودات مادی علت دارند؛ اما این مطلب را که علّت، ضرورتاً موجود عقلی است اثبات نمی‌کنند. می‌توان گفت که علّت امور مادی، واجد تمام کمالات آنهاست و اتفاقی هم نیستند، و با این حال، علّت آنها موجود مثالی است. اما برهان سوم که از جهت قاعده امکان اشرف بود، اثبات می‌کند که قبل از موجود مادی،

نه؟ بدین منظور، بررسی معانی گوناگون «وضع» ضروری می‌نماید. اصطلاح «وضع» سه معنای متفاوت دارد:

۱) قبول اشاره حسّی. با توجه به این معنی، نقطه دارای وضع نیست؛ زیرا نمی‌توان اشاره حسّی به آن داشت؛ نقطه، طرف خطّ و حدّ عدمی آن است و حدّ عدمی اشاره حسّی نمی‌پذیرد (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۳، ج ۲: ۸۵).

۲) نسبت؛ مانند قبول نسبت تساوی، تفاوت، نصف و ربع. این معنا مختصّ مقوله کم است. مثلاً هنگامی که می‌گوییم خطّ دو سانتی متری، نصف خطّ چهار سانتی متری است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۳، ج ۴: ۸).

۳) مقوله. این معنی از مقولات عشر است؛ یعنی نسبتی میان بعضی از اجزای شیء با اجزای دیگرش و این که مجموع این نسبت، نسبتی با خارج داشته باشد (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۳، ج ۴: ۲۲۰).

آنچه در اینجا مقصود است، معنای اول است و دو معنای دیگر خارج از بحث هستند؛ یعنی در برهان اول، وضع به معنای نسبت یا مقوله مقصود نیست؛ بلکه وضع به معنای دوری و نزدیکی و قبول اشاره حسّی در مقدمه برهان اخذ شده است. بدین ترتیب، سؤال این است که آیا وضع به معنای قبول اشاره حسّی، درباره موجودات مثالی نیز جاری است یا نه؟ صدرالمتألهین تأکید کرده است که این معنا، مختصّ اجسام مادی است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۳، ج ۴: ۱۶) و شامل اجسام مثالی نمی‌شود؛ زیرا موجود مجرد فاقد وضع است. بنابراین چون وضع داشتن مختصّ اجسام و عوارض مادی است، در نتیجه باید گفت که اجسام مجرد وضع ندارند؛ و برهان اول شامل مظاهر و اشباح مثالی نمی‌شود.

اما برهان دوم از طریق حرکت جوهری به اثبات تناهی تأثیر و تأثر در علل جسمانی پرداخته

موجودات برزخی است. مرتبه ضعیف ادراکات مثالی، از دیدگاه صدرالمتألهین به انشاء نفس خیالی است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۳، ج ۱: ۲۸۷)؛ و از دیدگاه شیخ اشراق به عدم حجاب میان بصر و مبصر بالذات است (سهروردی، ۱۳۸۰، ج ۲: ۱۱۰). نتیجه این که مدعای این براهین، در نسبت عالم برزخ با ماده نیز جریان پیدا می‌کند.

۸- دلایل اثبات علیت مثل در عالم مثال و علیت آن‌ها نسبت به افراد مادی

۸-۱- سنخیت علت و معلول

تردیدی نیست که هر معلولی از هر علتی به وجود نمی‌آید؛ بلکه علیت، رابطه خاصی میان موجودات معین و مشخص است. به دیگر سخن، باید میان علت و معلول مناسبت خاصی وجود داشته باشد که از آن، به سنخیت علت و معلول تعبیر می‌شود. اگر سنخیت میان علت و معلول برقرار نباشد، لازم می‌آید که هر شیئی علت هر شیء دیگری و هر شیئی معلول هر شیء دیگر باشد (سبزواری، ۱۴۲۲، ج ۲: ۴۴۷).

اکنون مسئله این است که سنخیت میان موجود مثالی و مادی بیشتر است یا میان عقول متکافئ و افراد مادی؟ عالم عقول، مجرد از ماده و لوازم ماده؛ و عالم مثال، مجرد از خود ماده و دارای لوازم مادی است. با توجه به این که موجود مجرد مثالی دارای لوازم مادی است، می‌توان گفت که سنخیت بیشتری با موجود مادی دارد؛ زیرا بر خلاف موجود عقلی، دارای لوازم مادی است. وقتی موجود مثالی سنخیت بیشتری با موجود مادی دارد، و سنخیت به علیت حکم می‌کند، پس موجود مثالی علت موجود مادی است.

۸-۲- اثبات علیت عالم مثال از جهت علوم حسی و خیالی

نکته دیگری که می‌توان با توجه به مبانی صدرایی از آن بهره برد و به اثبات علیت اجسام مثالی

موجود مجرد ایجاد شده است. همین بیان در موجودات مثالی نیز صادق است. لذا در فلسفه اشراق، از طریق این قاعده به اثبات عالم مثال پرداخته شده است (شهرزوری، ۱۳۷۲: ۳۶۹). اما در باب این که شیخ اشراق با توجه به جهات اشراقی که در عقول متکافئ وجود دارد، به اثبات علیت عالم ماده پرداخته، باید گفت که می‌توان تصویر کرد که عالم مثال مجرد است، بین مظاهر مثالی اشراقاتی وجود دارد، و از این اشراقات مثالی عالم ماده ایجاد می‌شود.

برهان اول و سوم ملاحظه را از طریق محرک حرکت جوهری و نیاز به علت مجرد در طبایع جسمانی بود. می‌توان استدلال نمود که طبایع جسمانی هم متحرک به حرکت جوهری هستند و هم نیاز به علت مجرد دارند. با وجود این، محرک و علت، موجود مجرد مثالی است؛ زیرا این دو برهان اثبات می‌کنند که موجود متحرک نیازمند محرکی است اما این مطلب را که این موجود، ضرورتاً موجود عقلی است، اثبات نمی‌کنند، بلکه می‌توان همین دو بیان را در موجودات مثالی اقامه کرد؛ با توجه به این که سنخیت بیشتری بین موجود مثالی و موجود مادی برقرار است، که در ادامه خواهد آمد.

براهین دوم، چهارم و پنجم، از جهت ادراکات عقلی و این که حقیقت این نحوه از ادراکات به علم حضوری نسبت به عقول عرضی است، به اثبات مدعا می‌پرداخت. شیخ اشراق (سهروردی، ۱۳۸۰، ج ۲: ۲۱۲) و صدرالمتألهین (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۳، ج ۶: ۴۰۲) در بحث نبوات و منامات، برخی از اقسام منامات را به شهود موجود مثالی ربط می‌دهند؛ زیرا پاره‌ای از اقسام خواب‌ها که - مثلاً - به حصول علم به وقوع حادثه‌ای در آینده یا گذشته مربوط می‌شوند، با شهود موجود مثالی تحقق می‌یابند. از این رو، حقیقت و مرتبه اعلی ادراکات مثالی نیز به علم حضوری نسبت به

مرتبه شدید علّت مرتبه ضعیف است. به همین نحو در قوس صعود نیز همه مراتب ضعیف باید طی شوند تا موجودی به مرتبه شدید برسد. از قاعده اول به امکان اشرف؛ و از دومی به امکان احسن تعبیر می‌شود (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۳، ج ۷: ۲۴۴). با توجه به قاعده اول و امتناع طفره، باید به علّیت در موجودات مثالی و نیز علّیت موجودات مثالی نسبت به موجودات مادی حکم کرد.

صدرالمتألهین نیز اشاره کرده که سلسله عقول، به عقول عرضی منتهی می‌شود و هر یک از این عقول، علت موجودات برزخی و موجودات مثالی است و این علّیت به همین صورت تنزّل و تفصیل پیدا می‌کند تا نوبت به ایجاد موجودات طبیعی برسد (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۳، ج ۹: ۲۲۹). از این اشاره کوتاه ملاصدرا برمی‌آید که خود او، با توجه به وجود علّیت و امتناع طفره در نظام وجود، به اثبات علّیت عالم مثال نسبت به عالم ماده تمایل داشته است.

با توجه به براهینی که تقریر شد، گریزی از پذیرش علّیت عالم مثال نسبت به عالم ماده وجود ندارد؛ و علّیت بی‌واسطه عالم عقول و ارباب انواع نسبت به عالم ماده محال است. از این رو، می‌توان گفت سلسله عقول، تا بدانجا تنزّل و تفصیل می‌یابد که عقول عرضی از آن‌ها صادر شود. عقول عرضی علّت عالم مثال است و به همین نحو، مظاهر مثالی ایجاد می‌شوند تا این‌که نوبت به صدور انواع مادی برسد. البته باید تذکر داد که آخرین مرتبه عالم مثال، علّت عالم ماده است.

نتیجه‌گیری

شیخ اشراق و ملاصدرا، به علّیت عالم عقول متکافی نسبت به عالم ماده قائل بوده و به اثبات عالم مثال پرداخته‌اند. عالم مثال، به مثال متصل و منفصل؛ و مثال منفصل به صعودی و نزولی تقسیم می‌شود. شیخ اشراق، به اثبات برزخ نزولی پرداخته ولی

پرداخت این‌که در بحث ابصار، صدرالمتألهین تأکید کرده است که شرایط خارجی، همگی علّت معد هستند برای این‌که نفس بتواند در مقام خیال خود، صورت مماثل شیء خارجی را انشاء کند. به بیان دیگر، ابصار و همه ادراکات حسّی و خیالی، به انشاء و تجلّی نفس در مرتبه خیال قائم است. تا هنگامی که نفس وجود ضعیفی دارد، محتاج علل معد است؛ و هنگامی که اشتداد وجودی پیدا کند، بدون نیاز به این معدّات نیز انشاگر این صور خواهد بود (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۳، ج ۱: ۲۸۷). با توجه به مبانی حکمت متعالیه، از این قاعده استنباط می‌شود که موجود خیالی - که متعلّق به بدن طبیعی است - علت موجود خیالی دیگر است. از این رو، موجودی خیالی که تعلق تدبیری به بدن طبیعی ندارد، می‌تواند علّت موجود خیالی دیگر و موجود طبیعی باشد؛ زیرا وقتی موجود خیالی که تعلق به بدن مادی دارد، ایجاد کننده موجود خیالی دیگری است، موجود خیالی که تعلق تدبیری به بدن طبیعی ندارد، به طریق اولی علّت موجود خیالی دیگر و موجود مادی است.

۳-۸- اثبات علّیت عالم مثال بنا بر امتناع طفره

واجب الوجود، طبق قاعده الواحد، عقل اوّل را ایجاد می‌کند، و عقل اول عقل دوم را و همین‌طور سلسله عقول تنزّل می‌یابد؛ به گونه‌ای که هر موجود عقلی متأخر، از موجود عقلی متقدّم ضعیف‌تر است. این تنزّل و تفصیل آن قدر ادامه می‌یابد تا این‌که عالم مثال و بعد از آن، عالم طبیعت موجود شود. از این سلسله، به قوس نزول تعبیر می‌شود. در این سلسله، موجود متقدّم علت موجود متأخر است. دوباره موجود مادی شروع به حرکت می‌کند و همه این مراتب را طی می‌کند که از آن، به قوس صعود تعبیر می‌کنند. امتناع طفره بیان می‌کند که تا فیض وجود همه مراتب شدید را طی نکند، به مرتبه ضعیف نمی‌رسد، که البته هر

منابع:

- ابن سینا، حسین بن عبدالله. (۱۳۸۵ش). *الالهیات من کتاب الشفاء*. تصحیح حسن حسن زاده آملی. قم: بوستان کتاب.
- الدوانی، جلال‌الدین. (۱۴۱۱ق). *شواکل الحور فی شرح هیاکل النور*. تحقیق سیداحمد تویسرکانی. مشهد: بنیاد پژوهش‌های اسلامی آستان قدس رضوی.
- سبزواری، ملا هادی. (۱۴۲۲ق). *شرح المنظومة*. جلد ۲. تقدیم مسعود طالبی. قم: نشر ناب.
- سهروردی، شهاب‌الدین یحیی. (۱۳۸۰ش). *مجموعه آثار شیخ اشراق*. جلد ۲. تصحیح هانری کربن. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- شهرزوری، شمس‌الدین. (۱۳۷۲ش). *شرح حکمة الاشراق*. تصحیح حسین ضیائی تربتی. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- صدرالدین شیرازی، محمد ابن ابراهیم. (۱۳۸۲ش). *الشواهد الربوبية فی المناهج السلوکية*. تصحیح سید جلال‌الدین آشتیانی. قم: بوستان کتاب.
- _____ (۱۳۸۳ق). *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة*. جلد ۹. تصحیح ابراهیم امینی و فتح‌الله امید. تهران: حیدری.
- طباطبایی، محمدحسین. (۱۴۲۳ق). *نهایة الحکمة*. تعلیق و تصحیح عباسعلی زارعی سبزواری. قم: مؤسسه النشر الاسلامی.
- الفارابی، محمد. (۱۴۰۴ق). *الجمع بین رأیی الحکیمین*. تصحیح البیر نصری نادر. بیروت: دار المشرق.
- میرداماد، محمدباقر حسینی. (۱۳۶۷ش). *القبسات*. تصحیح مهدی محقق. تهران: دانشگاه تهران.

صدرالمتألهین، به اثبات نحوه وجود تجریدی تمام این مراتب چهارگانه پرداخته است. براهین چهارگانه شیخ اشراق از طریق عرض بودن قوای نباتی، عدم وجود اتفاق، و امکان اشرف، برای اثبات علیت عقول متکافئ نسبت به انواع طبیعی است. صدرالمتألهین نیز براهین پنج‌گانه‌ای از طریق حرکت جوهری، ادراکات عقلی، محدودیت تأثیر و تأثر در علل جسمانی، صورت‌های کلی، و اتحاد علم، عالم و معلوم، برای اثبات علیت عقول عرضی نسبت به افراد مادی و طبیعی اقامه کرده است. این براهین، به علیت عالم مثال نسبت به عالم ماده دلالت می‌کنند. برای نشان دادن امتناع علیت جسمی نسبت به جسم دیگر، دو برهان اقامه شده است: یکی از طریق نیازمندی به وضع و محاذات خاص؛ و دیگری از طریق حرکت جوهری و محفوف بودن به عدم سابق و لاحق. این دو برهان، صرفاً در باب جسم طبیعی حکم می‌کنند و مفاد آن‌ها به اجسام مثالی تسری نمی‌یابد. لذا علیت در میان اجسام مثالی ممتنع نیست؛ بلکه ضروری است. همچنین باید گفت که سنخیت عالم مثال با عالم ماده بیش از سنخیت عالم عقل با عالم ماده است؛ زیرا موجودات مثالی برخوردار از لوازم مادی هستند و حال آن‌که موجودات عقلی، کاملاً از ماده و لوازم آن مبرا هستند. از این رو، عالم مثال علت عالم ماده است، نه عقول عرضی. با توجه به قاعده امکان اشرف و وجود علیت در این قاعده، تنزل وجود نشان دهنده علیت عالم مثال نسبت به عالم ماده است؛ زیرا طفره محال است و وجود، پس از گذر از عالم مثال به عالم ماده می‌رسد.

آسیب‌شناسی کاربردهای قرآنی ملاصدرا؛
با محوریت مبحث نفس کتاب الشواهد الربوبیه

**The Critical Analysis of Mullā Sadrā's Quranic Applications:
In study of Soul in His *Al-Shawahid al-rububiyah***

Masumeh Rostamkhani
Sahar Kavandi

معصومه رستم‌خانی*
سحر کاوندی**

تاریخ دریافت: ۱۳۹۲/۰۳/۰۹

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۲/۰۶/۱۷

Abstract:

Mullā Sadrā has frequently used Quranic verses in the chapter on "soul" in his *Al-Shawahid al-rubūbiyah*, like many of his other works. In this paper, we shall analyze the application of these verses for the study of soul. For this purpose, applications of the verses in this topic are classified into four parts; and then the eligibility of the applications of these verses in those positions is evaluated. At first glance, it seems that Mullā Sadrā has applied these verses properly; But the result of this evaluation is that in many cases, his philosophical views and assumptions have caused his understanding of these verses and applying them in special positions and cases are inconsistent with their apparent meaning and pattern and therefore this is a kind of wrong and invalid exegesis. Only in a few cases, his applications of the verses and their interpretations are consistent with their apparent meaning and pattern; he has made use of his philosophical basics in the presentation of such correct and certain interpretations.

Key Words: Quran, Interpretation, Exegesis, Soul, Mullā Sadrā.

چکیده:

ملاصدرا، در مبحث نفس کتاب الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه، مانند بسیاری دیگر از آثار خود، به کرات از آیات قرآن بهره برده است. در مقاله حاضر، این کاربردها مورد تحلیل و بررسی قرار گرفته است. بدین منظور، کاربردهای آیات در این مبحث، در چهار بخش دسته‌بندی شده و سپس درستی یا نادرستی کاربرد این آیات در آن مواضع، مورد ارزیابی و مذاقه قرار گرفته است. فرضیه بحث، استفاده بجا و صحیح ملاصدرا از این آیات بوده؛ اما نتیجه مذاقه بیشتر آن است که در بسیاری از موارد، آراء و پیش‌فرض‌های فلسفی وی سبب شده‌اند که فهم او از این آیات و به کارگیری آن‌ها در مواضع و موارد خاص، با ظاهر و سیاق آیات مباین و ناسازگار باشد؛ و لذا نوعی تفسیر یا تأویل باطل محسوب می‌شوند. تنها در موارد اندکی، استفاده صدرا از آیات و تفسیر آن‌ها، منطبق بر معنای ظاهری و سیاق آیات بوده است، و او در ارائه چنین تفاسیر صحیح و متقنی از مبانی فلسفی و حکمی خود بهره برده است.

کلیدواژه‌ها: قرآن، تفسیر، تأویل، نفس، ملاصدرا.

M_rostamkhani64@yahoo.com
Ph.D Student in Islamic philosophy and Theology,
University of Zanjan (Corresponding Author)
Drskavandi@znu.ac.ir
Associate Professor of University of Zanjan

* دانشجوی دکتری فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه زنجان
(نویسنده مسئول)

** دانشیار دانشگاه زنجان

مقدمه

ملاصدرا، از جمله اندیشمندانی است که در آراء و اندیشه‌های خود متأثر از قرآن بوده و درصدد برآمده است تا میان اندیشه‌های خود و معارف والای قرآن مطابقت و هم‌سویی برقرار کرده و از آموزه‌های ناب قرآن بهره‌مند گردد. وی، در فهم و تفسیر آیات قرآن، روشی را صحیح دانسته که بر اساس قبول ظواهر آیات، در پی کشف اسرار و رموز پنهان است و به وسیله عقل و کشف و شهود الهی، حقایق ماورای ظواهر قرآن را منکشف می‌سازد. به عبارت دیگر، بهترین روش تفسیری از نظر ملاصدرا عبارت است از برگرداندن آیات از معنایی که ابتدا به ذهن می‌آید به معنایی که موافق با عقل و مطابق با قوانین نظری و مقدمات فکری هستند؛ و نیز التزام به آن قوانین و محافظت از آنها بر اساس تنزیه خداوند از نواقص و ویژگی‌های عالم امکان (صدرالدین شیرازی، ۱۳۷۸: ۲۶۰). این روش، اصطلاحاً «تأویل» یا تفسیر تأویلی نامیده می‌شود. وی معتقد است که در این روش، نه تنها فهم و دریافت شخص از آیات، با ظواهر آنها در تضاد و تناقض نیست؛ بلکه فهمی کامل‌تر و دریافتی عمیق‌تر از ظواهر به دست می‌آورد و با عبور از پوسته قرآن، به باطن و لب آن راه می‌یابد. ملاصدرا تصریح کرده است که مراد او از تفسیر قرآن، همین مطلب است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۶، ج ۴: ۱۶۲).

از نظر او، نشانه‌های تأویل صحیح آیات قرآن و رسیدن به معنای باطنی، مطابقت ظاهر آنها با مفاهیم و معانی‌شان و عدم تناقض این معانی و بطون با مبانی آیات است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۷۸: ۲۸۲). بنابراین، وی هر تأویلی را که با تفسیر آن منافات داشته باشد، تأویل صحیح نمی‌داند (صدرالدین شیرازی، ۱۳۷۸: ۲۸۲). از سوی دیگر، به عقیده او، هر امر ظاهر، باطن دارد؛ زیرا هر

چیزی را که خداوند متعال در عالم صورت آفریده، نظیر و شبیهی در عالم معنا دارد و هر آنچه را که در عالم آخرت خلق نموده است، روح و نظیری در عالم مبادی، عالم اسماء و عالم غیب مطلق، که همان وجود یگانه حضرت حق است، دارد (صدرالدین شیرازی، ۱۳۷۸: ۲۸۲). بنابراین در جهان‌بینی او، حقیقت، امر واحدی است که دارای مراتب و بطون است؛ و تأویل آن، گذشتن از هر یک از این مراتب و رسیدن به مرتبه بالاتر و عمیق‌تر است. وی، در تفسیر خود همین روش را برگزیده و از این رو، تفسیر او سرشار از تأویلات عرفانی است.

از نظر ملاصدرا، برهان، عرفان و قرآن، هر سه از یک حقیقت سخن می‌گویند و میان آنها تعارض و ناسازگاری وجود ندارد. وی با چنین اندیشه‌ای، به سراغ فلسفه، عرفان و تفسیر قرآن رفته و به همین دلیل، کتب تفسیری ایشان، سرشار از مبانی فلسفی و عرفانی است؛ چنان‌که سراسر آثار عقلی و حکمی او نیز مزین به آیات قرآن است. یکی از کتاب‌هایی که در آن، از آیات قرآن به طور گسترده‌ای استفاده شده، کتاب *الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه* است. وی در این کتاب، در مباحث مختلف به آیات قرآن استناد کرده که یکی از این مباحث، بحث نفس است، که مشهود سوم از مشاهد پنج‌گانه این کتاب به آن اختصاص دارد. در این مبحث، قریب به شصت آیه قرآن، با اهداف و مقاصد گوناگون به کار رفته که می‌توان آنها را در چهار دسته جای داد:

الف) آیاتی که ملاصدرا بر اساس مبانی و اندیشه‌های فلسفی خود به تفسیر یا تأویل آنها پرداخته است.

ب) آیاتی که به عنوان «دلیل نقلی»، برای اثبات نظرات خود به آنها استدلال کرده است.

ج) آیاتی که به عنوان شاهد، در تأیید سخنان خود به آنها «استشهاد» کرده است.

۱- تفسیر یا تأویل بر اساس اندیشه‌های فلسفی

ملاصدرا، در بحث نفس، در مواردی به طور مستقیم و مستقل از مباحث، آیاتی را ذکر کرده و سپس در ارائه معنای مورد نظر خود از آن آیات، گاهی تفسیری مطابق با معنای ظاهری و سیاق آن‌ها بیان نموده، که این مبانی حکمی، کمک شایانی را جهت ارائه چنین تفسیر متین و متقنی فراهم آورده است؛ اما در مواردی نیز تفسیرهای او چنین انطباقی را نشان نمی‌دهد. به عنوان نمونه، به چند مورد از این دو گونه تفسیرها اشاره می‌کنیم:

۱- به اعتقاد ملاصدرا، آیه شریفه «أَوْ نُرَدُّ فَعَمَلٌ غَيْرَ الَّذِي كُنَّا نَعْمَلُ» (أعراف: ۵۳)،^۱ از آرزوی اشقیاء در روز قیامت برای بازگشت به دنیا - که آرزویی محال و ممتنع الوقوع است - حکایت می‌کند. اما از نظر او، دلیل محال بودن این امر آن است که خداوند متعال، چنین آرزویی را بر آن‌ها حرام کرده است؛ زیرا چنین بازگشتی از مصادیق تکرار در فیض الهی و تعدد در تجلی اوست؛ و حال آن‌که در فیض و تجلی خداوند، تکرار و تعدد وجود ندارد (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۲: ۲۷۸).

با توجه به دلیلی که ملاصدرا در بطلان تناسخ، به معنای مشهور آن، اقامه کرده، می‌توان دلیل وی را در محال بودن بازگشت به دنیا تبیین کرد. همان‌گونه که گفته شد، صدرالمتألهین بازگشت به دنیا را تکرار در فیض الهی می‌داند. به اعتقاد وی، نفس انسان در آغاز حدوث، امری مادی و ساری در اجسام است و به وسیله حرکت جوهری، به تدریج ارتقا می‌یابد. بنابراین، زمانی که نفس در یکی از مراتب و درجات خویش، فعلیتی را کسب نمود، محال است که از آن مرتبه، به درجه پایین‌تر از خود، که به منزله قوه آن است، بازگردد (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۲: ۲۷۷-۲۷۸). بدین ترتیب می‌توان چنین نتیجه گرفت که وقتی نفس، با پیمودن مراحل مختلف در مسیر استکمال،

د) آیاتی که به طور ضمنی در طی مباحث خود به کار گرفته و به جای این‌که با بیان خود، به تبیین و تشریح نظرات خود بپردازد، آیه یا آیاتی از قرآن کریم را جای‌گزین بخشی از آن‌ها کرده است.

از آنجایی که ملاصدرا، به عنوان حکیمی مسلمان، آراء و اندیشه‌های فلسفی و حکمی خود را در تبیین آیات و بهره‌برداری از آن‌ها دخالت داده، لذا باید درستی یا نادرستی فهم و استفاده وی از آیات را مورد مذاقه و توجه قرار داد.

آنچه در این مقاله، نویسندگان به عنوان روش خود اتخاذ کرده‌اند، آن است که بنا بر این مبنا که هر تأویل یا تفسیری، نباید با ظاهر آیات، سیاق آن‌ها و نیز قواعد عرفی و اصول عقلانی محاوره، مباین و ناسازگار باشد؛ و نیز باید نوعی علاقه و ارتباط میان ظاهر آیه و تفسیر یا تأویل آن حاصل باشد، تفسیر هر آیه را به طور مستقل در نظر گرفته و برای بیان آیه و فهم مقاصد آن (تفسیر)، پس از مراجعه به مفردات، سیاق و ظاهر آیات - که در این زمینه، به برخی از تفاسیر نیز استناد شده - بیان ملاصدرا را با آن بیان جامع مقایسه کرده‌ایم. به عبارت دیگر، بیان ملاصدرا به طور مستقیم با بیان آن تفاسیر مورد مقایسه قرار نگرفته؛ بلکه با تفسیر قرآن - که مأخوذ از تفاسیر است - مقایسه شده است.

مراد ما از آسیب‌شناسی روش ملاصدرا نیز شناخت مواردی است که تفسیر، استناد، استشهاد و استفاده وی از آیات و تعبیر قرآن، با ظاهر آیات و سیاق آن‌ها مطابق نیست و مستمسک نویسندگان در تشخیص تطابق یا عدم تطابق، رجوع به آن تفاسیر است. از آنجایی که ملاصدرا، از یک آیه در مواضع متعدد و کتب مختلف خود بهره برده است، لذا اگر حتی در یک مورد، تطابق یا عدم تطابق کاربست ایشان با ظاهر و یا سیاق آیات مشاهده شده، در این مقاله، همان موضع را مورد استناد قرار داده‌ایم.

ملاصدرا در دست نیست. توضیح مطلب آن است که واژه «لیت»، معمولاً در آرزوهای محال به کار می‌رود (قرشی، ۱۳۷۱، ج ۶: ۲۲۲؛ مهبیار، بی‌تا: ۷۴۴)، و ظاهر و سیاق آیه فوق از آرزوی محال کفار در روز قیامت حکایت می‌کند، که معنای چنین آرزوی ممتنع الوقوعی، بازگشت انسان از وضعیت اخروی به شرایط و اوضاع دنیوی اوست. چنین معنایی، صرفاً از حیث جنبه غیر مادی وجود انسان، در تفسیر ملاصدرا بیان شده است.

۳- صدرالمتألهین معتقد است که نفس انسان، از حیث جنبه نفسانی خود، یعنی به لحاظ تعلق به بدن، آتشی معنوی است که به مضمون آیات شریفه «نَارُ اللَّهِ الْمُوقَدَةُ * الَّتِي تَطَّلِعُ عَلَى الْفُؤَادَةِ: آتش افروخته خداست؛ [آتشی] که به دل‌ها می‌رسد» (همزه: ۶-۷)، خداوند آن را در وجود انسان‌ها برافروخته و بر دل‌های آن‌ها مسلط ساخته است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۲: ۲۳۸).

توضیح آن که نفس، از آن حیث آتش است که برای عناصر و صورت‌ها سوزاننده و آزار دهنده است و آن‌ها را بر خلاف اقتضای طبعشان، از عالم مادی و جسمانی به سوی جهانی دیگر حرکت می‌دهد و آماده قبول فواید برتر و رستگاری عظیم می‌کند (مصلح، ۱۳۸۵: ۲۲۸-۲۲۹).

به اعتقاد صدرا، پس از آن که نفس از مقام تعلق به ماده و جهان طبیعت فراتر رفت و در مراحل استکمال، به مقام روح و جهان عقلانی رسید، تبدیل به نور محض می‌شود که نه ظلمت است و نه ویژگی سوزاندگی دارد؛ و این در حالی است که همین نفس، هنگام انحطاط و تنزل از عالم عقلانی به عالم طبیعت و ارتباط و تعلق به بدن، طبق مضمون آیات «مُؤَصَّدَةٌ * فِي عَمَدٍ مُّمَدَّدَةٍ: و [آتشی که] در ستون‌هایی دراز، آنان را در میان فرا می‌گیرد» (همزه: ۸-۹)، نور آن به آتشی سوزان تبدیل می‌گردد (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۲: ۲۳۸).

به مرحله تجرد تام رسید و بدن مادی را ترک کرد، محال است که فعلیت‌های او به قوه تبدیل شده و دوباره از این مراتب تنزل کند و به بدن مادی در این جهان تعلق گیرد.

به نظر می‌رسد که تفسیر ملاصدرا از آیه شریفه فوق، کاملاً منطبق بر معنای ظاهری و سیاق آن است؛ و او در ارائه چنین تفسیر صحیح و متقنی، از مبانی فلسفی و حکمی خود در این باب بهره برده است. توضیح آن که در این آیه، خداوند از افرادی که دین او را به بازی گرفته و زندگانی دنیا آن‌ها را غافل و مغرور ساخته، چنین حکایت می‌کند که در روز قیامت، آن‌ها آرزو می‌کنند که به دنیا بازگردند تا اعمال صالحی انجام دهند. چنان‌که از فحوای آیه فوق می‌توان دریافت، چنین امری حقیقتاً محال است؛ چرا که در آنجا راه بازگشتی وجود ندارد (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ج ۶: ۱۹۷؛ حقی بروسوی، بی‌تا، ج ۳: ۱۷۲؛ قشیری، بی‌تا، ج ۱: ۵۳۹؛ مصطفوی، ۱۳۸۰، ج ۸: ۳۷۷؛ حسینی همدانی، ۱۴۰۴، ج ۶: ۳۵۶-۳۵۷؛ کاشفی سبزواری، ۱۳۶۹: ۳۳۱).

۲- ملاصدرا در کنار آیه «أَوْ نُرَدُّ فَنَعْمَلْ غَيْرَ الَّذِي كُنَّا نَعْمَلُ»، آیه شریفه «يَا لَيْتَنِي كُنْتُ تُرَابًا» (نبأ: ۴۰) را ذکر کرده است. بنابراین، تفسیر این آیه از دیدگاه او، بمانند آیه پیشین عبارت است از آرزوی محال و ممتنع الوقوع اشقیا در بازگشت به دنیا (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۲: ۲۷۸). با توجه به محال بودن بازگشت نفس از فعلیت به قوه، به نظر می‌رسد که وی، واژه «حاک» را در این آیه، ناظر به مراتب پایین‌تر نفس انسان، مثلاً مرتبه جمادی، در نظر گرفته و آیه فوق را به معنای استحاله تبدیل مرتبه انسانی نفس (فعل) به مراتب پایین‌تر آن (قوه)، به کار برده است.

هر چند ظاهر آیه فوق دلالت آشکاری بر این معنا ندارد و چنین تفسیری از آن، دور از ذهن به نظر می‌رسد؛ اما قرینه‌ای بر عدم انطباق آن با بیان

اشاره شده - به چنین سرنوشتی دچار می‌شوند؛ در حالی که برداشت ملاصدرا از این آیات، به گونه‌ای است که مراد از آتش را همان نفس انسان در مقام طبیعت و جنبه نفسانی آن معرفی می‌کند.^۲

۲- «استدلال» به آیات برای اثبات مدعا

ملاصدرا، به دلیل رسالت فلسفی خویش، همواره تلاش کرده است تا برای اثبات نظرات خود، براهین عقلانی اقامه کند. اما در مواردی، ارائه دلایل نقلی را جای‌گزین دلایل عقلی ساخته است؛ به گونه‌ای که غیر از آیات، دلیل دیگری در تأیید صحت سخنان او به چشم نمی‌خورد. به نظر می‌رسد که در بحث نفس نیز بدین شیوه عمل کرده و در مواردی، برای اثبات مدعای خود از دلایل نقلی بهره برده است. در این بحث نیز چنان‌که پیشتر بیان شد، گاه برداشت ملاصدرا از این آیات و کاربرد آن‌ها در موارد خاص، با ظاهر و سیاق آیات سازگاری ندارد. به عنوان نمونه می‌توان به موارد زیر اشاره کرد:

۱- ملاصدرا معتقد است که باطن انسان - که همان ذات و حقیقت اوست - به حکم حرکت جوهری در معرض تغییر مدام است و هر لحظه و آن به آن، از نوعی به نوع دیگر تبدیل می‌شود (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۲: ۲۷۳). توضیح آن‌که به اعتقاد او، نفس انسان به سبب تعلق به عقل، جهت ثبات دارد؛ و به سبب تعلق به هیولا، جهت تجدّد و تغییر دارد؛ لذا در عین حال که ذات او لحظه به لحظه تغییر می‌کند، اما در همه این حالات یکی است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۲: ۲۷۳). به اعتقاد وی، تنها کسانی از این حقیقت آگاه‌اند که خداوند در این دنیا، پرده از دیدگان بصیرت آن‌ها برداشته است؛ اما همان گونه که آیه شریفه «بَلْ هُمْ فِي لَبْسٍ مِنْ خَلْقٍ جَدِيدٍ» دلالت می‌کند، بیشتر انسان‌ها از این حقیقت غافل‌اند (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۲: ۲۷۳).

به نظر می‌رسد که ملاصدرا برای اثبات مدعای فوق، به این آیه استدلال کرده و برداشت وی از

به نظر می‌رسد برداشت و تأویل ملاصدرا از این آیات، با ظاهر و سیاق آن‌ها تطابق و سازگاری ندارد. توضیح این مطلب آن است که آیات فوق، به گوشه‌ای از عذاب‌های اخروی در روز قیامت اشاره می‌کنند. ابتدا از این عذاب به «نار الله» تعبیر می‌شود؛ که اضافه آتش به خداوند، اشاره است به عظمت و همیشگی بودن آن (فخرالدین رازی، ۱۴۲۰، ج ۳۲: ۲۸۶؛ طبرسی، ۱۳۶۰، ج ۲۷: ۲۷۱؛ مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ج ۲۷: ۳۱۶؛ امین، ۱۳۶۱، ج ۱۵: ۲۸۰). تعبیر «مؤقده» درباره این آتش، دلیل است بر فروزان بودن همیشگی آن (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ج ۲۷: ۳۱۶؛ طبرسی، ۱۳۶۰، ج ۲۷: ۲۷۱). از ویژگی‌های دیگر این آتش، انطباق، تسلط و شراره آن بر دل‌هاست و این همان چیزی است که آیات «الَّتِي تَطَّلِعُ عَلَى الْأَفْئِدَةِ» و «إِنَّهَا عَلَيْهِمْ مُّؤَصَّدَةٌ» به آن اشاره دارند. و سرانجام ویژگی آخر این عذاب، همان است که با آیه «فِي عَمَدٍ مُمَدَّدَةٍ» به آن اشاره شده که معانی متعددی می‌توان برای آن برشمرد که مطابق با ظاهر آن باشند؛ از جمله: ستون‌هایی که با آن، درهای جهنم را بسته و محکم می‌کنند (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ج ۲۷: ۳۱۷؛ فخرالدین رازی، ۱۴۲۰، ج ۳۲: ۲۸۷؛ میبیدی، ۱۳۷۱، ج ۱۰: ۶۱۱)؛ یا ستون‌ها و چوب‌های بلندی که از گردنشان با غل و زنجیر بسته شده‌اند (آلوسی، ۱۴۱۵، ج ۱۵: ۴۶۲؛ طبری، ۱۴۱۲، ج ۳۰: ۱۹۱؛ سیوطی، ۱۴۰۴، ج ۶: ۳۹۳)؛ یا آتش بر آن‌ها احاطه کرده است، در حالی که آنان در میخ‌های آهنی داغ شده قرار دارند (فخرالدین رازی، ۱۴۲۰، ج ۳۲: ۲۸۷؛ سیوطی، ۱۴۰۴، ج ۶: ۳۹۳؛ نووی جاوی، ۱۴۱۷، ج ۲: ۶۶۲)؛ و یا آنان بر ستون‌های بلند بسته شده‌اند (حقی بروسوی، بی‌تا، ج ۱۰: ۵۰۹؛ شبّر، ۱۴۰۷، ج ۶: ۴۵۰؛ کاشفی سبزواری، ۱۳۶۹: ۱۳۷۶).

مخاطب این آیات افرادی هستند که در نتیجه اعمال سوء خود - که در آیات ابتدایی سوره به آن‌ها

مذکور را به تنوع در ذات انسان تعبیر کرده و آیه فوق را ناظر بر غفلت بیشتر انسان‌ها نسبت به این تنوع دانسته است. این در حالی است که ملاصدرا در کتاب *مفاتیح الغیب*، عبارت «خلق جدید» را در آیه شریفه فوق به معاد و جهان آخرت تفسیر کرده و معتقد است که علت شک و تردید غالب افراد در امر معاد، قصور آن‌ها در شناخت مبدأ و آفرینش اولیه موجودات است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۳: ۹۸۷).^۳

۲- صدرالمتألهین در بحثی با عنوان «فی أن الإنسان العقلي شیء واحد مبسوط»، بیان کرده است که انسان عقلی، موجودی است که ذات کاملی داشته و در وجود کمالی خود، نیازی به بسط و تفکیک قوا و ترکیب اعضا ندارد. اما هنگامی که از مقام عقلانی تنزل یافته و به عالم جسمانی قدم می‌گذارد، دارای امتداد و تفصیل می‌شود و وجودش از وحدت به کثرت آمده و قوای نهفته در ذاتش، مثل قوه حاسه، غاذیه، متخیله، ناطقه و... در مواضع گوناگونی قرار می‌گیرند، که به نظر می‌رسد برای رسیدن انسان به کمال نهایی خود، عمل واحدی را با درجات و مراتب خود در مقامات و مراتب گوناگونی انجام می‌دهند (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۲: ۲۹۴-۲۹۵). وی در ادامه گفته است: هر یک از این قوای نام‌برده، برای حفظ و نگه‌داری صورتی که در آن‌ها حاضر شده، قوه‌ای دارند و این حفظ و ضبط آن‌ها در هر یک از این قوا، بر حسب حال و مناسب با ذات و نحوه عمل اوست؛ چنان‌که در آیه شریفه «كُلُّ نَفْسٍ مَعَهَا سَائِقٌ وَ شَهِيدٌ: هر کسی [می‌آید در حالی که] با او سوق دهنده و گواهی دهنده‌ای است» (ق: ۲۱)، بدان اشاره شده است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۲: ۲۹۵).

چنان‌که از مطالب بیان شده به دست می‌آید، به نظر می‌رسد ملاصدرا برای اثبات این سخن که هر یک از قوای نفسانی، قوه‌ای دارند که مسئولیت

عبارت «خلق جدید» در این آیه، تنوع در ذات انسان است. در نتیجه، طبق مضمون آیه فوق، بسیاری از مردم از تغییر آن به آن نفس انسانی آگاهی ندارند.

به نظر می‌رسد چنین برداشتی از آیه فوق، با ظاهر و سیاق آن مناسبت و سازگاری ندارد. توضیح آن‌که آیه فوق، بخشی از آیه ۱۵ سوره مبارکه ق است که کامل آن چنین است: «أَفَعَيَّنَا بِالْخَلْقِ الْأَوَّلِ بَلْ هُمْ فِي لَبْسٍ مِنْ خَلْقٍ جَدِيدٍ». خداوند در آیات قبلی، پس از آن‌که اعتقاد کافران را مبنی بر این‌که پس از مرگ و تبدیل شدن به خاک، بازگشت و خلقت مجددی وجود ندارد، بیان می‌کند، آفرینش آسمان و زمین و آنچه را در آن‌هاست مطرح کرده و سپس می‌فرماید: «آیا ما از آفرینش اول درماندیم؟ بلکه آنان در آفرینش جدید تردید دارند». ظاهر آیه بر اساس قرائن دلالت دارد بر این‌که عبارت «خلق جدید»، به معنای جهان آخرت و آفرینش موجودات در آن جهان است (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ج ۲۲: ۲۴۱؛ طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۱۸: ۵۱۶؛ طبرسی، ۱۳۶۰، ج ۲۳: ۲۵۴؛ حقی بروسوی، بی‌تا، ج ۹: ۱۱۱). مراد از خلق جدید، تبدیل نشئه دنیا به نشئه‌های دیگر است که نظامی غیر از نظام طبیعی حاکم بر دنیا بر آن‌ها حاکم است؛ چرا که در نشئه اخروی - که همان خلق جدید است - دیگر مرگ و فنایی در کار نیست؛ تماشای زندگی و بقاء است (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۱۸: ۵۱۷).

بنابراین، چنان‌که از سیاق آیات فوق می‌توان دریافت، با این‌که هر دو آفرینش مثل یکدیگرند، منکران حق از خلقت مجدد موجودات در روز قیامت و عالم آخرت در شک و تردید، و خطا و اشتباه‌اند و آن را امری محال می‌پندارند (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ج ۲۲: ۲۴۱؛ طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۱۸: ۵۱۵-۵۱۶)؛ در حالی که ملاصدرا عبارت

کرده است. با نگاهی به مبحث نفس در کتاب *الشواهد الربوبیه* درمی‌یابیم که تعداد این آیات بسیار زیاد است. در این مباحث، غالباً استدلال صدرالمتألهین به دلایل عقلی است، نه دلایل نقلی (قرآنی)؛ اما از آنجا که وی حکیمی مسلمان است، از شواهد قرآنی نیز غفلت نکرده است؛ گرچه در مواردی، به کارگیری این آیات در آن مواضع، با ظاهر و سیاق آیات تطابق و سازگاری ندارد. به طور نمونه می‌توان به موارد زیر اشاره کرد:

۱- ملاصدرا، در تأیید شرافت افلاک، به آیه شریفه «الرحمنُ علی العرشِ استوی» (طه: ۵) استشهاد کرده است. توضیح این سخن آن است که وی، اجرام سماوی را دارای فضل و شرافتی دانسته که سایر اجرام از آن بی‌بهره‌اند؛ و در تعلیل این مطلب گفته است:

«و اگر در عالم سماوات، فضل و شرافتی که در سایر اجرام وجود ندارد، نبود، هیچ گاه بر زبان بیشتر اقوام و ملل، جمله «إِنَّ اللَّهَ عَلَى السَّمَاءِ جَارِي نَشَدَهُ؛ و به هنگام دعا، دست‌ها به سوی آسمان دراز نمی‌شدند؛ و آیه شریفه «الرحمنُ علی العرشِ استوی» نازل نمی‌گشت» (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۲: ۲۸۳).

این برداشت ملاصدرا، با سیاق آیه و تفسیر آن تطابق ندارد؛ زیرا اولاً: آیه فوق جمله‌ای استینافی و آغاز سیاق دیگری است که در آن، مسئله توحید - که غرض نهایی دعوت انبیاء است - بیان گردیده و سه آیه بعد، یعنی تا جمله «لَهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى»، به آن اختصاص یافته است (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۱۴: ۱۶۶). به عبارت دیگر، این آیه استیناف از تذکر است و خداوند را به چند صفت معرفی می‌کند که نخستین صفت او، استواء بر عرش است (امین، ۱۳۶۱، ج ۸: ۱۵۹)؛ حال آن‌که ملاصدرا، این آیه را مرتبط به شرافت و برتری افلاک دانسته، نه مبحث توحید.

حفظ صورت‌های حاضر در آن قوا و ضبط آن‌ها را بر عهده دارد، به آیه «كُلُّ نَفْسٍ مَعَهَا سَائِقٌ وَ شَهِيدٌ» استدلال کرده است؛ اما ظاهراً برداشت ایشان از آیه فوق با ظاهر و سیاق آن مناسبت و سازگاری ندارد. توضیح این مطلب آن است که این آیه شریفه، وضعیت انسان‌ها را در روز قیامت و هنگام ورود به محشر ترسیم کرده و بیان می‌کند که در آن روز، هر انسانی وارد عرصه محشر می‌شود، در حالی که «سائق» و «شهید» او را همراهی می‌کنند. ظاهر آیه بر اساس قرائن بر این معنا دلالت می‌کند که آن‌ها دو فرشته‌اند که به همراه هر شخصی وارد محشر می‌شوند و یکی او را به سوی دادگاه الهی سوق می‌دهد و دیگری بر اعمال او گواهی و شهادت می‌دهد (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ج ۲۲: ۲۵۸-۲۵۹؛ طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۱۸: ۵۲۳؛ طوسی، بی‌تا، ج ۹: ۳۶۵؛ طبرسی، ۱۳۶۰، ج ۲۳: ۲۶۵؛ آلوسی، ۱۴۱۵، ج ۱۳: ۳۳۴).

صدرا، در کتاب *اسرار الآیات* گفته است که آیه شریفه فوق، به دسته‌ای از ملائکه کارگزار در زمین - که خود از پایین‌ترین موجودات عالم ملکوت هستند - اشاره می‌کند که وظیفه آن‌ها ثبت اعمال بندگان است و کلمه «سائق»، ناظر به ثبت اعمال؛ و واژه «شهید»، ناظر به ثبت اعتقادات است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۵: ۲۵). گرچه وی در اینجا، از روز قیامت و همراهی انسان‌ها توسط این ملائکه در آن روز سخنی به میان نیاورده؛ اما با حمل آن بر قوای نفسانی سازگاری ندارد.^۴

۳- «استشهاد» به آیات در تأیید مباحث

صدرالمتألهین، در مواضع متعددی از مبحث نفس، پس از آن‌که با نگرش خاص فلسفی - عرفانی خود به تبیین دیدگاهش در باب مسائل فلسفی پرداخته، در تأیید آن نظرات، به شواهدی از قبیل روایاتی از بزرگان دین، سخنان بزرگان حکمت و فلسفه و مهم‌تر از همه، آیات شریفه قرآن استشهاد

ثانیاً: واژه «عرش» در معانی متعددی به کار می‌رود؛ از جمله: چیزی که دارای سقف است؛ و گاهی خود سقف؛ تخت بلند، نظیر تخت پادشاهان؛ داربست‌هایی که برای برپا نگه‌داشتن بعضی از درختان بر پا می‌کنند؛ و نیز کنایه از قدرت است (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۵۵۸؛ قرشی، ۱۳۷۱، ج ۴: ۳۱۶؛ مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ج ۶: ۲۰۴). هم‌چنین عبارت «عرش خدا»، اگر به صورت تنها بیان شود، به معنای مجموعه‌ای از جهان هستی است؛ و اگر در مقابل «کرسی» - که به معنای تخت پایه‌کوتاه بوده و ممکن است کنایه از جهان ماده باشد، قرار گیرد، در این صورت کنایه از جهان مافوق ماده، یعنی عالم ارواح و فرشتگان، است (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ج ۲: ۲۷۳؛ همان، ج ۱۳: ۱۶۰). بنابراین، نمی‌توان معنای «عرش خداوند» را بر افلاک و اجرام سماوی منطبق نمود.

ثالثاً: با توجه به مطالب پیشین، استواء خداوند بر عرش، کنایه از تسلط او و احاطه کامل بر ملک و امر او نسبت به جهان هستی و تعلق اراده او بر ایجاد و تدبیر آن‌هاست (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۸: ۱۸۷؛ مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ج ۱۳: ۱۶۰؛ حقی بروسوی، بی‌تا، ج ۵: ۳۶۳؛ امین، ۱۳۶۱، ج ۸: ۱۵۸؛ ابن‌عجیبه، ۱۴۱۹، ج ۳: ۳۷۳). و یا مراد از آن، قرب و نزدیکی به خداوند است که در این صورت، معنای آیه آن است که چیزی نزدیک‌تر از عرش به خداوند نیست (قمی، ۱۳۶۷، ج ۲: ۵۹؛ شبّر، ۱۴۰۷، ج ۴: ۱۴۱). لذا آیه فوق نمی‌تواند بیان‌کننده شرافت و برتری عالم افلاک باشد. نیز چنان‌که علامه طباطبایی بیان کرده، چنین برداشت‌هایی را نمی‌توان تفسیر و فهم آیات قرآن نامید؛ بلکه آن‌ها در حقیقت، تحمیل قواعد هیأت بظلمیوسی بر قرآن کریم هستند (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۸: ۱۹۲-۱۹۳).

۲- ملاصدرا معتقد است که نفس فلک، از حیث نشئه حیوانی خویش، یعنی از حیث زنده و

حی بودن، دو وجه دارد که یک وجه آن به سوی عالم قدس در حال حرکت است، و وجه دیگر آن به سوی طبیعت فلک حرکت می‌کند و فیوضاتی را که از عالم قدس دریافت نموده، در طبیعت فلک جاری و ساری می‌سازد. وی آیات «عَلَى سُرُرٍ مَوْضُوعَةٍ * مُتَكِنِينَ عَلَيْهَا مُتَقَابِلِينَ * يَطُوفُ عَلَيْهِمْ وِلْدَانٌ مُخَلَّدُونَ * بِأَكْوَابٍ وَأَبَارِيقٍ وَكَأْسٍ مِنْ مَعِينٍ: بر تخت‌هایی جواهرنشان، که روبه‌روی هم بر آن‌ها تکیه داده‌اند. بر گردش‌ان پسرانی جاودان [به خدمت] می‌گردند، با جام‌ها و آبریزها و پیاله‌ای از باده ناب روان» (واقعه: ۱۵-۱۸) را به عنوان شاهدی در تأیید وجه دوم نشئه حیوانی فلک بیان کرده است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۲: ۲۸۴).

به نظر می‌رسد چنین برداشتی، با ظاهر و سیاق این آیات ناسازگار است؛ زیرا اولاً: آیات فوق به ذکر برخی از نعمت‌های گروهی از بهشتیان به نام مقربان پرداخته‌اند و حال آن‌که از نظر ملاصدرا، پاره‌ای از ویژگی‌های نفس فلک را بیان می‌کنند.

ثانیاً: در مفردات این آیات، قرینه‌ای برای تطبیق با بیان ملاصدرا (حتی به عنوان باطن آیات) وجود ندارد. به عنوان مثال، مراد از عبارت «عَلَى سُرُرٍ مَوْضُوعَةٍ» آن است که مقربان، بر تخت‌هایی تکیه کرده‌اند که کاملاً در کنار هم قرار گرفته و به هم پیوسته‌اند و یا دارای بافتی مخصوص هستند (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ج ۲۳: ۲۱۰-۲۱۱)؛ اما ظاهراً برداشت ملاصدرا از این آیه آن است که نفوس کلی، مدبر طبیعت افلاک هستند و طبیعت افلاک برای آن‌ها، به منزله تخت‌هایی است که آن‌ها را برای تصورات، ادراکات و شوقشان برای رسیدن به مرتبه عقلی و شبیه شدن به عقول کلی آماده می‌کند (مصلح، ۱۳۸۵: ۲۸۰).

هم‌چنین، مراد از عبارت «وِلْدَانٌ مُخَلَّدُونَ»، خدمت‌گزارانی است که در حال خدمت به مقربان هستند و محتمل است که این افراد، پسران بهشتی

بین فرشتگان و حیوانات لحمی فاقد ادراک و شعورند. این نفوس، پس از فنای بدن، باقی می‌مانند و معاد و بازگشتشان در عالمی بین عالم عقلانی و جهان محسوسات است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۲: ۲۶۷-۲۷۰). وی، برای اثبات این مطلب، برهانی اقامه کرده (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۲: ۲۶۸-۲۶۹) و پس از آن، در تکمیل نظر خود بیان کرده است که این نفوس متوسط، هر چند پس از مفارقت از بدن، مجرد از این بدن دنیوی هستند؛ اما در عالم برزخ و مثالی، متعلق به بدن‌های مثالی اخروی‌اند. بنابراین، با مرتبه حیوانی در جهان برزخ باقی می‌ماند و به پاداش یا کیفر اعمال خود می‌رسند (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۲: ۲۷۰). پس از اقامه برهان عقلی، صدرا در تأیید نظر خود، به آیه شریفه «وَأَنَّ الدَّارَ الْآخِرَةَ لَهِيَ الْحَيَوَانُ لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ» استشهاد کرده است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۲: ۲۷۰).

به نظر می‌رسد برداشت صدرا از عبارات «الْحَيَوَانُ» و «الدَّارَ الْآخِرَةَ» در این آیه، به ترتیب مرتبه حیوانی نفس انسان، و جهان برزخ مثالی است؛ و لذا از نظر او، معنای آیه فوق آن است که جهان برزخ مثالی، معاد نفوسی است که در مرتبه حیوانی هستند.

برداشت ملاصدرا از این آیه، با ظاهر و سیاق آن مطابق نیست. توضیح این مطلب آن است که آیه فوق بخشی از آیه ۶۴ سوره مبارکه عنکبوت است که کامل آن چنین می‌باشد: «وَمَا هَذِهِ الْحَيَوَانُ الدُّنْيَا إِلَّا لَهْوٌ وَ لَعِبٌ وَإِنَّ الدَّارَ الْآخِرَةَ لَهِيَ الْحَيَوَانُ لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ». معنای آیه چنین است که این زندگی دنیا، جز سرگرمی و بازیچه نیست، و زندگی حقیقی همانا [در] سرای آخرت است، اگر می‌دانستند.

واژه «حَيَوَان» از ماده «حیی» گرفته شده و به حیات ثابت و پایداری که مرگ و فنا ندارد اطلاق می‌شود (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۲۶۹؛ قرشی، ۱۳۷۱، ج ۲: ۲۱۳؛ مصطفوی، ۱۳۶۰، ج ۲: ۲۳۵). مراد

باشند که در آنجا آفریده می‌شوند (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۱۹: ۲۰۹؛ امین، ۱۳۶۱، ج ۱۲: ۷۴؛ میبیدی، ۱۳۷۱، ج ۹: ۴۴۵)؛ و یا کودکان انسان‌ها (آلوسی، ۱۴۱۵، ج ۱۴: ۱۳۶؛ شبّر، ۱۴۰۷، ج ۶: ۱۴۱؛ طبری، ۱۴۱۲، ج ۲۷: ۱۰۰؛ سیوطی، ۱۴۰۴، ج ۶: ۱۵۵)؛ و یا تنها کودکان کفار باشند (آلوسی، ۱۴۱۵، ج ۱۴: ۱۳۶؛ فخرالدین رازی، ۱۴۲۰، ج ۲۹: ۳۹۳)، که با جام‌هایی از نوشیدنی‌های بهشتی از مقربان بهشت پذیرایی می‌کنند، و نیز محتمل است که مقصود، قوای روحانی مقربان و یا موجوداتی از ملکوت آسمان باشد که با شراب ارادت، معرفت، محبت، عشق، ذوق، حکمت و علوم از آن‌ها پذیرایی می‌کنند (ابن عربی، ۱۴۲۲، ج ۲: ۳۱۱)؛ و یا فرزندان روحانی که دارای نفوس مجرد بوده و با انوار قدسی به آن‌ها نور بخشیده و آن‌ها را از اشراقات عقلانی‌شان بهره‌مند می‌کنند (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۶، ج ۷: ۳۰). همه این احتمالات، و از جمله تعبیر به کار رفته در تفسیر ملاصدرا، ناظر به جهان آخرت هستند؛ اما به اعتقاد ملاصدرا در بحث نفس کتاب الشواهد الربوبیه، منظور از عبارت «وَلِدَانٌ مُّخَلَّدُونَ»، ستاره‌های مستقر در طبیعت افلاک و یا سیاره‌های پیرامون آن‌ها هستند؛ و مراد از «أَكْوَابٌ وَ أَبَارِيقٌ»، اشراقات آن‌ها و فوایدی است که بر وجود و نظامات آن‌ها مترتب است (مصلح، ۱۳۸۵: ۲۸۰)، که نکاتی ناظر به این جهان هستند، نه جهان آخرت. لذا برداشت وی، حتی با تفسیر او در کتاب تفسیرش نیز سازگاری ندارد.

۳- ملاصدرا در تأیید این ادعا که معاد نفوسی که به مرتبه عقل بالفعل نرسیده‌اند، در عالمی بین عالم عقلانی و عالم محسوسات است، به آیه شریفه «وَأَنَّ الدَّارَ الْآخِرَةَ لَهِيَ الْحَيَوَانُ لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ» (عنکبوت: ۶۴) استشهاد کرده است.

توضیح مطلب آن است که به باور وی، نفوسی که به مرتبه عقل بالفعل نرسیده‌اند، نفوسی متوسط

توضیح مطلب آن که از نظر ملاصدرا، هنگامی که نفس انسان در مراتب حسّی و خیالی است و قوه عاقله او به مرتبه عقل بالفعل نرسیده و تحت تأثیر بدن مادی قرار دارد، همه ادراکات او از جنس حسّ یا تخیل است و نسبت به ادراکات عقلی، در حالت بالقوه قرار دارد؛ و قوه هر کمال عقلانی محسوب می‌شود. همین نفس، به لحاظ کمالات حسّی، در بالاترین درجات بوده و صورت هر قوه و جهت فعلیت و کمال آن است؛ به گونه‌ای که در مراتب حسّی، مرتبه‌ای فراتر از مرتبه حسّی نفس انسان متصور نیست (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۲: ۲۴۳-۲۴۵).

ملاصدرا، در تأیید سخن خود، به آیه شریفه «فَضْرَبَ بَيْنَهُمْ سُورًا لَّهُ بَابٌ بَاطِنُهُ فِيهِ الرَّحْمَةُ وَ ظَاهِرُهُ مَن قَبْلِهِ الْعَذَابُ: آنگاه میان آن‌ها دیواری زده می‌شود که آن را دروازه‌ای است؛ باطنش رحمت است و ظاهرش رو به عذاب دارد» (حدید: ۱۳) استشهاد کرده و معتقد است که این آیه، به این ویژگی نفس اشاره دارد (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۲: ۲۴۴). مطلبی که از استشهاد ملاصدرا به این آیه می‌توان دریافت، چنین است که بین عالم جسمانی و عالم روحانی، حائل و مانعی وجود دارد که به منزله دیواری است که دری دارد و آن در، نفس انسان است که دری از درهای الهی می‌باشد. باطن این دیوار، عالم روحانی است که نفس در ابتدای کمالات عقلی آن قرار دارد؛ اما خارج از این دیوار، عالم جسمانی قرار دارد که نفس در آخرین و بالاترین درجات و مراتب کمالات حسّی آن خواهد بود.

به نظر می‌رسد چنین برداشتی از سوی ملاصدرا، با سیاق آیه که از گفت‌وگوی مؤمنان و منافقان در روز قیامت و ایجاد حجاب و حائلی بین ایشان و نیز رستگاری ابدی اهل بهشت و عذاب همیشگی اهل جهنم حکایت می‌کند، تطابق و سازگاری ندارد. علاوه بر آن، در مفردات این آیه، قرینه‌ای برای تطبیق با بیان ملاصدرا - حتی به

از عبارت «لهی الحيوان» نیز همین معناست (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۲۶۹). بنابراین، ظاهر آیه فوق بر اساس قرائنی شامل معنای مفردات و سیاق آیه که در مقام مقایسه دنیا و آخرت است، بر این معنا دلالت می‌کند که زندگی حقیقی، باقی و دائمی که مرگ و زوال و نیستی در آن راه ندارد و آمیخته با رنج و درد نیست، زندگی اخروی است و زندگی دنیا - که در صدر آیه به آن اشاره شده - در مقابل آن، تنها بازیچه است (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۱۶: ۲۲۴-۲۲۵؛ مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ج ۱۶: ۳۴؛ امین، ۱۳۶۱، ج ۱۰: ۶۵).

ملاصدرا، در برخی از کتب تفسیری خویش، در مواضع متعددی به آیه فوق اشاره کرده است. برداشت‌های او از این آیه به شرح ذیل است: (۱) جهان آخرت سرای علم و ادراک بوده و حیثیت وجودی‌اش، حیثیت معرفت و شناخت است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۳: ۱۰۳۲ و ۹۹۹؛ همو، ۱۳۸۵: ۱۱۳ و ۱۷۵)؛ (۲) کمالات موجود در دنیا، به نحو برتر و کامل‌تری در جهان آخرت، که از نواقص این جهان مبراست، وجود دارد (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۳: ۷۱۲)؛ (۳) این جهان و هر چه در آن است فنا پذیر بوده و آنچه نزد خداست باقی است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۳: ۷۳۷)؛ (۴) در روز قیامت، همه جهان در وجود او فانی می‌شوند (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۵: ۹۹). اما به نظر می‌رسد که برداشت مورد بحث، با هیچ یک از برداشت‌های فوق سازگاری ندارد.

۴- ملاصدرا، نفس انسانی را در آغاز فطرتش، در مقایسه با عالم مادی و جسمانی، در متهای کمال حسّی دانسته و بر این باور است که ابتدای کمال عقلانی همین نفس، در عالم مجردات است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۲: ۲۴۴). به عبارت دیگر، از نظر او، نفس انسان مجمع البحرین است؛ یعنی عالم جسمانی و عالم روحانی در او جمع‌اند (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۲: ۲۴۵).

الهی می‌یابد (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۶، ج ۶: ۲۰۵-۲۰۶). لذا برداشت ملاصدرا از این آیه در مبحث نفس کتاب الشواهد الربوبیه، با تفسیر خود او در کتاب تفسیرش نیز مطابقت ندارد.^۶

۴- به کارگیری ضمنی آیات (ترصیح)

علاوه بر موارد مورد اشاره، در مبحث نفس کتاب الشواهد الربوبیه آیات دیگری نیز مشاهده می‌شوند که ظاهراً کاربرد آن‌ها به منظور مرصع کردن کلام و زینت دادن به آن بوده است. لذا واکاوی درستی یا نادرستی کاربرد این آیات وجهی ندارد و به همین دلیل، تنها به ذکر چند مورد از این آیات بسنده می‌کنیم.

۱- ملاصدرا، در مبحثی پیرامون نفس فلکی، در مقام مقایسه اجرام عنصری با اجرام فلکی، بیان کرده است که اجرام عنصری، به علت تضاد عناصر، صور و غواشی طبیعی خود، تنها در سایه فیض متعلق به اجرام فلکی، از وجود بهره‌مند می‌شوند و این فیض، همان طبیعت سیال و متجدد است که به حکم حرکت جوهری، دائماً در معرض تغییر و تجدید است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۲: ۲۸۳). به اعتقاد او، هر مقدار که این اجرام از تضاد رهایی یابند، شایسته قبول فیض بیشتری شده و مراتب وجود را یکی پس از دیگری پشت سر می‌گذارند، تا این‌که به مغز و لباب عالم عنصری که مانند درختی است که اصل آن ثابت و فرع آن در آسمان است می‌رسند؛ و هنگامی که به مرتبه عقل بالفعل رسیدند، به عقل کلی متصل می‌شوند (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۲: ۲۸۳).

در ضمن بیان مطالب فوق، ملاصدرا عبارت «كَشَجَرَةً أَصْلُهَا ثَابِتٌ وَفَرْعُهَا فِي السَّمَاءِ» را آورده که از آیه «الْمُ تَرَ كَيْفَ ضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا كَلِمَةً طَيِّبَةً كَشَجَرَةٍ طَيِّبَةٍ أَصْلُهَا ثَابِتٌ وَفَرْعُهَا فِي السَّمَاءِ» (ابراهیم: ۲۴) اقتباس شده است.

عنوان معنای باطنی آیه - وجود ندارد. به عنوان مثال، برای واژه «سور» در این آیه، می‌توان معانی متعددی برشمرد که مطابق با ظاهر و سیاق آیه باشند؛ از جمله: اعراف،^۵ کوه، و یا دیواری که اعراف بر آن ایستاده‌اند و بر بهشتیان و جهنمیان اشراف دارند (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۱۹: ۲۷۵؛ قشیری، بی تا، ج ۳: ۵۳۸؛ میدی، ۱۳۷۱، ج ۹: ۴۸۳)، مانع و حائل بین بهشت و جهنم (حقی بروسوی، بی تا، ج ۹: ۳۶۱)، حاجبی بین مؤمنان و منافقان که منافقان را از مشاهده مؤمنان محروم می‌گرداند (فخرالدین رازی، ۱۴۲۰، ج ۲۹: ۴۵۸؛ شبّر، ۱۴۰۷، ج ۶: ۱۶۰؛ نیشابوری، ۱۴۱۶، ج ۶: ۲۵۵). هم‌چنین این واژه، تمثیل و تجسمی از ایمان و اعتقادات انسان‌ها در دنیاست و با وضعیتی که ایمان در دنیا دارد مناسب می‌باشد. به عبارت دیگر، ایمان در دنیا، مانند «سور» در آخرت برای مؤمنان وسیله رحمت و آرامش؛ و برای منافقان مایه عذاب و نفرت است (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۱۹: ۲۷۶؛ مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ج ۲۳: ۳۳۲).

ملاصدرا، در کتاب تفسیری خویش، مطابق با معنای ظاهری و سیاق این آیه شریفه، آن را ناظر به روز قیامت دانسته و معتقد است که مراد از واژه «سور» در این آیه، مانع و حائل بین بهشت و جهنم است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۶، ج ۶: ۲۰۰)؛ و نیز مثالی برای صورت شریعت است که ظاهرش حصار و دژی است که انسان را از مقاصد و اعمال و عقاید باطل و از وسوسه‌های گمراهان و شیاطین در امان نگاه می‌دارد و باطن آن، اسرار حق و انوار محض است که به وسیله آن، انسان در جوار رحمت الهی جای می‌گیرد و هر کسی به ظاهر آن بنگرد، بدون آن‌که در بواطن و اهداف آن نظر کند، آن را صرفاً عذابی دردناک و سرشار از رنج و سختی می‌بیند و در مقابل، اگر در اسرار و بواطن آن دقت و توجه نماید، آن را رحمت و شفقتی

پی‌نوشت‌ها:

- ۱- البته ملاصدرا، به جای کلمه «أو» در ابتدای عبارت، عبارت «یا لیتنا» را آورده است.
- ۲- موارد دیگری از این دسته آیات، عبارت‌اند از:
- ملاصدرا، در بحث تکون حیوان، این آیات را مطرح کرده و آن‌ها را تفسیر کرده است: «لَهُمْ رِزْقُهُمْ فِيهَا بُكْرَةً وَعَشِيًّا: روزی‌شان صبح و شام در آنجا [آماده] است» (مریم: ۶۲)، و «أَكْلُهَا دَائِمٌ: میوه‌اش پایدار است» (رعد: ۳۵) (نک: صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۲: ۲۳۱).
 - وی در بحث عقل نظری، این آیه را تأویل کرده است: «وَأَتُوا الْبُيُوتَ مِنْ أَبْوَابِهَا: و به خانه‌ها از در [ورودی] آن‌ها درآیید» (بقره: ۱۸۹) (نک: صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۲: ۲۴۴).
- ۳- اصل عبارت صدرا چنین است: «وَأنت لو عرفت حال المبدأ یمكنک أن تعرف حال المعاد؛ و أكثر من کان شاکاً فی أمر المعاد متوقفاً ذهنه فی باب معرفته، فذلک لأجل قصور معرفته بأحوال المبدأ، كما قال عزوجل: «أفَعیننا بالخلق الأول بل هم فی کسب من خلق جدید»» (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۶، ج ۲: ۹۸۹).
- ۴- موارد دیگری از این کاربرد عبارت‌اند از:
- ملاصدرا، در اثبات این مدعا که شناخت نفس انسان و محاسبه آن، صراط مستقیم الهی است، به این آیه استدلال کرده است: «وَأَنَّ هَذَا صِرَاطِي مُسْتَقِيمًا فَاتَّبِعُوهُ وَلَا تَتَّبِعُوا السُّبُلَ فَتَفَرَّقَ بِكُمْ عَن سَبِيلِهِ: و [بدانید] این است راه راست من، پس از آن پیروی کنید. و از راه‌ها [ی دیگر] که شما را از راه وی پراکنده می‌سازد، پیروی نکنید» (انعام: ۱۵۳) (نک: صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۲: ۲۷۴).
 - صدرا، در اثبات مدعای خود مبنی بر این‌که هر حیوانی فرشته‌ای دارد که به او الهام می‌کند، به این آیه استدلال کرده است: «وَأَوْحَىٰ رَبُّكَ إِلَى النَّحْلِ: و پروردگار تو به زنبور عسل وحی [الهام غریزی] کرد» (نحل: ۶۸) (نک: صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۲: ۲۸۱).
- ۵- قرآن کریم، در آیات ۴۶ و ۴۸ سوره اعراف، درباره این افراد صحبت کرده است.

۲- صدرا، در بحث اتحاد عقل و معقول، بیان کرده است که صورت علمی متحد با نفس، مانند سرمایه‌های مالی چون طلا، نقره، چهارپایان و زمین‌های زراعی نیستند؛ چرا که آن‌ها همه، متاع زندگی دنیا و دارای وجود مادی و اوضاع جسمانی هستند و بین آن‌ها، تنها نسبت وضعی وجود دارد (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۲: ۲۸۹).

در این بحث، او عبارت «مِنَ الذَّهَبِ وَالْفِضَّةِ وَالْأَنْعَامِ وَالْحَرْثِ ذَلِكَ مَتَاعُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا» را که بخشی از آیه ۱۴ سوره مبارکه آل عمران است، آورده است.

۳- ملاصدرا، در بحث پیرامون موانع ادراک صور علمی، چنین گفته است که اگر موانع و حجاب‌هایی که در این بحث بیان شده و نیز حجاب‌های بالاتر و بزرگ‌تر، از جمله توجه به غیر خدا و توجه به صور موهومات فریبنده، نفس انسان را از ادراک علوم و معارف باز ندارند، نفس صلاحیت و توانایی شناخت حقایق همه موجودات را داشته و همه صور عوالم ملک و ملکوت در او تجلی می‌یابند و در ذات خود، بهشتی را می‌بیند که به مضمون آیه «جَنَّةٍ عَرْضُهَا السَّمَاوَاتُ وَالْأَرْضُ» (آل عمران: ۱۳۳)، وسعتی به اندازه آسمان‌ها و زمین دارد (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۲: ۳۰۲).

نتیجه‌گیری

ملاصدرا، در بخش نفس کتاب *الشواهد الربوبية*، هم‌چون بخش‌های دیگر، آیات قرآن را به اشکال مختلف و برای اغراض گوناگون به کار برده است. در ارزیابی درستی یا نادرستی کاربرد آیات در مواضع مختلف، نتیجه بدست آمده آن است که در موارد بسیاری، فهم و برداشت ملاصدرا از این آیات، با معنای ظاهری و سیاق آن‌ها تطابق و سازگاری ندارد و تنها در مواردی اندک، چنین انطباق و ارتباطی به چشم می‌خورد، که در این موارد نیز وی، به کمک اندیشه‌های فلسفی خود، فهم و برداشت صحیح و متقنی از آن آیات ارائه داده است.

۶- موارد متعدّد دیگری از این کاربرد وجود دارد که برخی از آن‌ها عبارت‌اند از: آیاتی که ملاصدرا در بحث تناسخ طرح کرده است؛ اسراء: ۹۷؛ تکویر: ۵؛ نور: ۲۴؛ فصلت: ۲۱؛ یس: ۶۵؛ مائده: ۶۰؛ اعراف: ۱۶۶ (نک: صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۲: ۲۷۶-۲۷۷)؛ و آیاتی که وی، در بحث تجرّد نفس ناطقه ذکر کرده است؛ حجر: ۲۹؛ نساء: ۱۷۱؛ مؤمنون: ۱۴؛ یس: ۳۶؛ فاطر: ۱۰؛ تین: ۴؛ فجر: ۲۸-۲۷ (نک: صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۲: ۲۵۹-۲۶۰).

صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم. (۱۳۶۳ش). **مفاتیح الغیب (کلید رازهای قرآن)**. ترجمه و تعلیق محمد خواجوی. با مقدمه آیت‌الله عابدی شاهرودی در اصول و تطوّر فلسفه. تهران: مولی.

_____ (۱۳۶۶ش). **تفسیر القرآن الکریم**. جلد ۷. تحقیق محمد خواجوی. قم: بیدار.

_____ (۱۳۷۸ش). **سه رساله فلسفی**. مقدمه، تصحیح و تعلیق سید جلال‌الدین آشتیانی. قم: مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.

_____ (۱۳۸۲ش). **الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه**. تصحیح، تحقیق و مقدمه سید مصطفی محقق داماد. به اشراف سید محمد خامنه‌ای. تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.

_____ (۱۳۸۵ش). **أسرار الآيات وأنوار البینات**. تحقیق سید محمد موسوی. تهران: حکمت.

_____ (۱۳۸۶ش). **مفاتیح الغیب**. جلد ۲. تصحیح، تحقیق و مقدمه نجفقلی حبیبی. تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.

طباطبایی، سید محمدحسین. (۱۳۷۴ش). **تفسیر المیزان**. جلد ۲۰. ترجمه سید محمدباقر موسوی همدانی. قم: دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.

طبرسی، فضل بن حسن. (۱۳۶۰ش). **مجمع البیان فی تفسیر القرآن**. جلد ۲۷. ترجمه جمعی از مترجمان. تحقیق رضا ستوده. تهران: فراهانی.

طبری، ابو جعفر محمد بن جریر. (۱۴۱۲ق). **جامع البیان عن تأویل آی القرآن**. جلد ۳۰. بیروت: دار المعرفة.

طوسی، محمد بن حسن. (بی‌تا). **التبیان فی تفسیر القرآن**. جلد ۱۰. مقدمه شیخ آقا بزرگ تهرانی. تحقیق احمد قصیر عاملی. بیروت: دار احیاء التراث العربی.

فخرالدین رازی، ابو عبدالله محمد بن عمر. (۱۴۲۰ق). **مفاتیح الغیب**. جلد ۳۲. بیروت: دار احیاء التراث العربی.

قرشی، سید علی‌اکبر. (۱۳۷۱ش). **قاموس قرآن**. جلد ۷. تهران: دار الکتب الإسلامیه.

قشیری، عبدالکریم بن هوزن. (بی‌تا). **لطائف الإشارات**. جلد ۳. تحقیق ابراهیم بسیونی. مصر: الهيئة المصریة العامة للکتاب.

۶- موارد متعدّد دیگری از این کاربرد وجود دارد که برخی از آن‌ها عبارت‌اند از: آیاتی که ملاصدرا در بحث تناسخ طرح کرده است؛ اسراء: ۹۷؛ تکویر: ۵؛ نور: ۲۴؛ فصلت: ۲۱؛ یس: ۶۵؛ مائده: ۶۰؛ اعراف: ۱۶۶ (نک: صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۲: ۲۷۶-۲۷۷)؛ و آیاتی که وی، در بحث تجرّد نفس ناطقه ذکر کرده است؛ حجر: ۲۹؛ نساء: ۱۷۱؛ مؤمنون: ۱۴؛ یس: ۳۶؛ فاطر: ۱۰؛ تین: ۴؛ فجر: ۲۸-۲۷ (نک: صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۲: ۲۵۹-۲۶۰).

منابع:

قرآن کریم. (۱۴۱۵ق). ترجمه محمدمهدی فولادوند. تهران: دار القرآن الکریم.

الوسی، سیدمحمود. (۱۴۱۵ق). **روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم**. جلد ۱۵. تحقیق علی عبدالباری عطیة. بیروت: دار الکتب العلمیة.

ابن‌عجیبه، احمد بن محمد. (۱۴۱۹ق). **البحر المدید فی تفسیر القرآن المجید**. جلد ۵. تحقیق احمد عبدالله قرشی رسلان. قاهره: دکتر حسن عباس زکی.

ابن‌عربی، ابو عبدالله محیی‌الدین محمد. (۱۴۲۲ق). **تفسیر ابن‌عربی**. جلد ۲. تحقیق سمیر مصطفی رباب. بیروت: دار احیاء التراث العربی.

امین، سیده نصرت. (۱۳۶۱ش). **مخزن العرفان در تفسیر قرآن**. جلد ۱۵. تهران: نهضت زنان مسلمان.

حسینی همدانی، سید محمدحسین. (۱۴۰۴ق). **انوار درخشسان**. جلد ۱۸. تحقیق محمدباقر بهبودی. تهران: کتاب‌فروشی لطفی.

حقّی بروسوی، اسماعیل. (بی‌تا). **تفسیر روح البیان**. جلد ۱۰. بیروت: دار الفکر.

راغب اصفهانی، حسین بن محمد. (۱۴۱۲ق). **المفردات فی غریب القرآن**. تحقیق صفوان عدنان داودی. دمشق؛ بیروت: دار العلم؛ الدار الشامیة.

سیوطی، جلال‌الدین. (۱۴۰۴ق). **الدرر المنثور فی التفسیر بالمأثور**. جلد ۶. قم: کتاب‌خانه آیت‌الله مرعشی نجفی.

شبر، سید عبدالله. (۱۴۰۷ق). **الجواهر الثمین فی تفسیر الكتاب المبین**. جلد ۶. مقدمه سید محمد بحرالعلو. کویت: مکتبة الألفین.

- قمی، علی بن ابراهیم. (۱۳۶۷ش). *تفسیر قمی*. ۲ جلد. تحقیق سید طیب موسوی جزایری. قم: دار الکتب.
- کاشفی سبزواری، حسین بن علی. (۱۳۶۹ش). *مواهب علیه*. تحقیق سید محمدرضا جلالی نائینی. تهران: سازمان چاپ و انتشارات اقبال.
- مصطفوی، حسن. (۱۳۶۰ش). *التحقیق فی کلمات القرآن الکریم*. ۱۴ جلد. تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
- _____ (۱۳۸۰ش). *تفسیر روشن*. ۱۶ جلد. تهران: مرکز نشر کتاب.
- مصلح، جواد. (۱۳۸۵ش). *ایضاح المقاصد فی حلّ معضلات کتاب الشواهد*. به اهتمام نجفقلی حبیبی. تهران: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.
- مکارم شیرازی، ناصر. (۱۳۷۴ش). *تفسیر نمونه*. ۲۷ جلد. با همکاری جمعی از دانشمندان. تهران: دار الکتب الإسلامیة.
- مهیاری، رضا. (بی تا). *فرهنگ ابجدی عربی - فارسی*. بی جا: بی نا.
- میبدی، رشیدالدین احمد بن ابی سعد. (۱۳۷۱ش). *کشف الأسرار و عده الأبرار*. ۱۰ جلد. تحقیق علی اصغر حکمت. تهران: امیرکبیر.
- نووی جاوی، محمد بن عمر. (۱۴۱۷ق). *مراح لیید لکشف معنی القرآن المجید*. ۲ جلد. تحقیق محمد أمين الضناوی. بیروت: دار الکتب العلمیة.
- نیشابوری، نظام‌الدین حسن بن محمد. (۱۴۱۶ق). *غرائب القرآن و رغائب الفرقان*. ۶ جلد. تحقیق شیخ زکریا عمیرات. بیروت: دار الکتب العلمیة.

ذهن و تأثیرات بی‌واسطه آن از نظر ملاصدرا

Mind and its Direct Influence in Mulla sadra's View

Fahime Shariati

Sayed Morteza Hosaini Shahrudi

فهیمة شریعتی*

سیدمرتضی حسینی شاهرودی**

تاریخ دریافت: ۱۳۹۲/۲/۲۱

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۲/۰۶/۱۲

Abstract:

“Mind” has been defined in Mullā Sadrā’s works and has been used widely in his writings. Analyzing uses of the word “Mind” and its direct definition in Mullā Sadrā’s works, we can grasp his idea on the relation between mind and brain, soul, and cognitive faculties. The mind has the ability to strengthen or weaken. It has a direct and immediate impact on creating something in nature, soul, body, and other worlds. Mind is the cognitive domain of the rational soul. In addition to its mediate impact on the world, it has some immediate creations out of itself, namely nature, others mind, body, other dimensions of the soul, and other worlds.

Key Words: Mind, the Self, Influence, Cognition, Mullā Sadrā.

چکیده:

«ذهن» کلمه‌ای است که در آثار ملاصدرا تعریف شده و کاربرد زیادی نیز داشته است. از بررسی و مطالعه آثار صدرالمتألهین و تحلیل کاربردهای گوناگون این واژه؛ و نیز با توجه به تعریف مستقیم آن، ربط و نسبت ذهن با مغز، نفس و قوای ادراکی به دست می‌آید. ذهن، حیث استعدادی دارد و قابل شدت و ضعف است؛ و تأثیرات مستقیم و بی‌واسطه‌ای بر خلق اموری در طبیعت، نفوس، انفعالات، بدن و عوالم دیگر دارد. ذهن، حیطة ادراکی نفس ناطقه است که حالت اشتدادی داشته و قابل شدت و ضعف است. این حیطة، که مرتبط با ماده است، علاوه بر تأثیرات باواسطه‌ای که بر خارج دارد، خلاقیت‌های بی‌واسطه‌ای نیز در خارج از خود، یعنی طبیعت، اذهان دیگران، بدن، سایر ساحت‌های نفس و عوالم دیگر دارد.

کلیدواژه‌ها: ذهن، نفس، ادراک، تأثیر، ملاصدرا.

مقدمه

است. پیش از این، کار چندانی درباره ذهن‌شناسی انجام نشده؛ و عموماً «ذهن» را به عنوان مترادف «نفس» به کار برده‌اند.

۱- تعریف ذهن

صدرالمتألهین، «ذهن» را چنین تعریف کرده است: استعداد نفس بر اکتساب علومی که برای نفس حاصل نیستند. او، در مقام توضیح گفته است که خداوند، روح انسان را خالی از علم به اشیاء قرار داد و علی‌رغم این که او هیچ نمی‌داند، اما برای دانستن آمده است. پس نفس باید بر به دست آوردن این هدف و حصول علم توانا باشد؛ و ذهن، در واقع همین استعداد است.

سپس وی به ابزار حصول علم اشاره کرده و درباره هر یک از گوش، چشم و فکر، قول خدای تعالی را بیان کرده و سپس توضیح داده است که وقتی این قوا و آلات، با هم هماهنگی و توافق کنند، روح جاهل، عالم می‌شود. در پایان نیز به عنوان نتیجه، دوباره ذهن را تعریف کرده است: استعداد نفس برای به دست آوردن معارف (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۳: ۸ و ۱۳۷).

از توضیحات فوق، چند نکته درباره ذهن به دست می‌آید:

اول این که ذهن، استعداد است. ملاصدرا، از دو واژه «استعداد» و «قوه» برای ذهن استفاده کرده و بنابراین، منظور از قوه همان استعداد است. شاید بتوان این استعداد را با امکان استعدادی یکی دانست؛ از نظر صدرا، امکان استعدادی، کیفیت استعدادی است که قابل شدت و ضعف می‌باشد (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۱: ۱۵۴). این امکان، بر خلاف سایر معانی امکان، از معانی عقلی انتزاعی نیست و تنها یک اعتبار نیست؛ پس ذهن یک امر حقیقی است و وجود خارجی دارد.

اگر قوه و استعداد را در اینجا همان امکان استعدادی بدانیم، چنان‌که در ادامه مؤیدات دیگری

واژه «ذهن» به کرات در آثار فلاسفه مسلمان به کار رفته است؛ به گونه‌ای که اگر موارد کاربرد این واژه را در آثار حکما شمارش کنیم، تعداد آن قابل توجه خواهد بود. اما مفهوم ذهن و حقیقت آن، تاکنون مورد مذاقه مستقل قرار نگرفته است؛ به طوری که می‌توان گفت: «ذهن» از جمله مفاهیمی است که در عین وضوح و روشنی، معنای دقیقی آن معرفی نشده است؛ تنها ملاصدراست که در یکی از آثار خود، به طور صریح، به تعریف ذهن پرداخته؛ و ذهن را در یک عبارت مستقیم و با اندکی تبیین، تعریف کرده است. در فلسفه‌های معاصر مغرب زمین، از آنجا که «نفس» در معنای کلاسیک خود مورد شک قرار گرفته و «ذهن» جای‌گزین آن گردیده، مباحث زیادی درباره ذهن وجود دارد؛ به گونه‌ای که می‌توان گفت: جایگاه مباحث نفس را اشغال کرده است. همین امر، لزوم توجه به این مسئله را تشدید می‌کند و ضروری می‌سازد که معنی «ذهن»، با حفظ جایگاه نفس، در فلسفه اسلامی معلوم گردد.

تعریفی که ملاصدرا از «ذهن» ارائه کرده، در مبحث علم، و در بیان معانی مترادف با علم، و در عرض حدود سی تعریف دیگر از مفاهیم مترادف با علم، آورده شده است. به نظر می‌رسد که «ذهن»، از آن جهت که اشتراکاتی با «علم» دارد تعریف شده و احتمالاً اگر از ملاصدرا خواسته می‌شد که به طور جداگانه، و نه به تبع و طفیل مفهوم دیگری، ذهن را تعریف کند، تعریف جامع‌تری به دست می‌آمد که مفصل‌تر بود و جوانب بیشتری را در نظر می‌گرفت؛ البته همین تعریف نیز قابل استفاده و راه‌گشاست و راهنمای خوبی در گرفتن نتیجه از نظرات ملاصدراست. این پژوهش، به روش تحلیل محتوا انجام گرفته و با تحلیل محتوا، به توصیف موضوع پرداخته شده

بجای واژه «ذهن» از واژه دیگری استفاده کرده است؛ گاهی در متنی که راجع به مفهومی خاص است، بجای کلمه مورد بحث از واژه «ذهن» استفاده کرده؛ و گاهی نیز افعالی خاص را به ذهن نسبت داده یا با آن مقابل دانسته است. این مفاهیم و عبارات را می‌توان در چند عنوان بیان کرد.

۲- کاربرد واژه در آثار ملاصدرا

با بررسی کاربردهای «ذهن» در کتب ملاصدرا به دست می‌آید که واژه «ذهن»، با مفاهیم دیگری ارتباط معنایی دارد. گاهی صدرا بجای واژه «ذهن» از واژه دیگری استفاده کرده؛ گاهی در متنی که راجع به مفهوم خاصی بوده، بجای کلمه مورد بحث از واژه «ذهن» استفاده کرده؛ و گاهی نیز افعالی خاص به «ذهن» منسوب شده یا با آن مقابل شده است.

۲-۱- ذهن و عقل

یکی از واژگانی که هم‌طراز با ذهن در عبارات ملاصدرا آورده شده، «عقل» است. ملاصدرا همان‌جا که به تعریف علم و معانی مترادف با آن پرداخته، معانی عقل را نیز با دسته‌بندی جالبی، در چند حوزه معنایی بیان کرده است.^۱

در برخی عبارات، ملاصدرا کاری را مشترکاً به عقل و ذهن نسبت داده است. مثلاً در عباراتی نظیر «فانّ العقل الصحيح و الذهن المستقیم لایأبی عن القسمین کلاهما» (صدرالدین شیرازی، بی‌تا: ۷۶) به نظر می‌رسد که ذهن و عقل، با یک بار معنایی به کار رفته‌اند، که منطبق با مفهوم فلسفی عقل است.

شبهه چنین عباراتی که ذهن و عقل هم‌طراز هم به کار رفته‌اند، در آثار ملاصدرا بسیار به چشم می‌خورد. وی در *سفار* آورده است که: «فانّ العقل الصافی و الذهن السلیم یحکم بأنّ التفاوت فی هذه المراتب الانسانی لیس بأمر عرضیة» (صدرالدین

بر این مطلب آورده می‌شود، برآیند آن التفات به این مطلب است که ذهن، ارتباط تنگاتنگی با ماده دارد؛ یعنی علومی که قرار است توسط نفس حاصل شوند، به واسطه ماده حاصل‌اند. ملاصدرا، در جای دیگری، برای ذهن و کسب علوم از عنوان «امکان استعدادی» استفاده کرده و گفته است: امور حاضر در ذهن، یا حضور ضروری (اولیات) دارند، و یا حصول امکانی استعدادی (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۳: ۳۰۱).

دوم این‌که ارتباط تنگاتنگی بین ذهن و نفس حاصل است؛ چرا که ذهن، استعداد و قوه نفس برای به دست آوردن علوم معرفی شده است؛ یعنی ذهن در اضافه‌ای که به نفس دارد معنا می‌یابد. و به عبارتی، ذهن از شئون نفس است (جوادی آملی، ۱۳۷۵، ج ۱: ۴۴).

نکته دیگر این‌که ذهن، حیثیت ادراکی دارد؛ چون ذهن، قوه و استعداد نفس برای اکتساب علوم است، که با ادراک و مراتب گوناگون آن حاصل می‌شود. از آنجا که میان نفس انسان و سایر نفوس موجودات، تفاوت در علم و ادراک وجود دارد، می‌توان گفت ما به الامتیاز طبقات موجودات به همین استعداد باز می‌گردیم.

بی‌شک، دانستن این‌که علم و ادراک چیست و شامل چه چیزهایی می‌شود و با چه مفاهیمی قرابت دارد، می‌تواند به عنوان گام مؤثری در روشن شدن مفهوم و معنای ذهن باشد. دانستن راه‌های حصول علم از منظر ملاصدرا نیز ما را در رسیدن به مقصد کمک می‌کند. هم‌چنین توجه به نوع استفاده ملاصدرا از واژه «ذهن» در آثار گوناگون خود، در به دست آوردن حدود معنایی ذهن مفید است.

با بررسی کاربردهای «ذهن» در سایر کتب ملاصدرا، به دست می‌آید که واژه «ذهن»، با مفاهیم دیگری ارتباط معنایی دارد. گاهی وی

شده بود از بین رفت، ذهن به دنبال بازگرداندن آن (تذکر) است.

۲-۳- ذهن و تصورات و مفاهیم (وجود ذهنی)
در آثار ملاصدرا، یکی از شایع‌ترین انتساب‌ها به ذهن، انتساب صور اشیا به آن است. وی گفته است که طبق اتفاق اقوال حکما، بجز عده‌ای از متکلمین، تمام اشیا علاوه بر این نحوه وجود که آثار معروفی بر آن مترتب است، نحوه دیگری از وجود و ظهور دارند که از آن، به وجود ذهنی تعبیر می‌شود (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۷: ۲۱۷). وجود ذهنی و ویژگی‌های آن، از جمله مهم‌ترین مباحث در فلسفه ملاصدراست. البته باید توجه داشت که وجود ذهنی، هم‌معنا با ذهن نیست؛ بلکه این دو متفاوت هستند.

ملاصدرا معتقد است که همه مفاهیم ذهنی کیفیات نفسانی هستند و محل آن‌ها ذهن است؛ به طوری که ذهن می‌تواند از این کیفیات خالی شود (صدرالدین شیرازی، ۱۳۵۴: ۲۹۷).

از این عبارت می‌توان نکاتی را دریافت. مثلاً می‌توان جوهریت ذهن را - که محل مفاهیم و تصورات ذهنی است - از اقوال ملاصدرا استنباط کرد. البته جوهریت ذهن از آن جهت نیست که ذهن صرفاً یک استعداد است؛ بلکه ظاهراً از آن جهت می‌توان ذهن را به نحو استقلالی مورد نظر قرار داد که وجه و جلوه‌ای از نفس است که در آن، قابلیت حصول علوم محقق است و این قابلیت، بر فعلیت‌های خاصی مبتنی است. در مباحث وجود ذهنی، از آنجا که معمولاً ذهن در مقابل عین قرار می‌گیرد، به نظر می‌رسد که از اعتبار کمتری نسبت به عین برخوردار است. در بسیاری از مواقع، امور ذهنی از آن جهت که واقعیت خارجی ندارند، نسبت به موجودات خارجی غیر اصیل محسوب می‌شوند. این در حالی است که اگر فاعل آن از قدرت برخوردار

شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۴: ۲۷۳). در این نوع کاربردها، عقل در معنای فلسفی مد نظر است. برخی استعمال‌ها به گونه‌ای است که ظاهراً ذهن در معنی عقل استعمال نشده؛ بلکه عقل به معنی ذهن به کار رفته است. در برخی عبارات که تقابل امور و اوصاف ذهنی و خارجی مد نظر است، می‌توان این امر را به وضوح درک کرد که بجای واژه «ذهنی» از «عقلی» استفاده شده است. به نمونه‌های زیر نگاه کنید:

- «از الكون فی العقل ایضاً وجود عقلی كما أن الكون فی الخارج وجود خارجی» (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۱: ۵۶).

- «فان الكلی ذاته فی العقل علی رأیهم یستحیل وقوعها فی الاعیان» (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۱: ۲۸).

در این موارد، ساحت ادراکی و فعال نفس لحاظ شده؛ و به نظر می‌رسد که معنی «عقل» در علم‌النفس مورد نظر است که شامل عقل بالملکه و جهت استعدادی نفس است.

۲-۲- ذهن و تفکر
ملاصدرا، در تعریف تفکر گفته است: تفکر، حرکت ذهن از مبادی به سمت نتایج است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۳: ۱۳۸). فکر، انتقال ذهن است از صور اشیائی که در ذهن هستند و علم نامیده می‌شوند به آنچه در ذهن حاضر نیست. این انتقال، تنها در صورتی رخ می‌دهد که علوم حاصل در ذهن، به ترتیب خاصی قرار گیرند. مراد از فکر، مجموع این دو انتقال است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۳: ۳). نمی‌توان گفت که ذهن با فکر مترادف است، بلکه باید گفت فکر از افعال ذهن است؛ یعنی ذهنی و از محصولات وجهه استعدادی نفس است. «تذکر» نیز به همین نحو، فعلی ذهنی است. ملاصدرا، در تعریف تذکر گفته است: وقتی صورتی که در قوه عاقله حفظ

مسائل، قادر به ادراک کلیات است - مبذل می‌گردد (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۰: ۳۳۸).

تفاوت عمده بین نفوس موجود در این عالم - اعم از بی‌جان و جان‌دار - شامل گیاهان، حیوانات و انسان‌ها، در استعداد موجود در آن‌هاست؛ یعنی نقطه افتراق نفوس از یکدیگر، علی‌رغم این‌که در آغاز مشارکت دارند، وجود قوه‌ای است که قابلیت‌های بیشتری را نسبت به دیگران دارد. اکنون روشن است که قوه نفس، در انواع گوناگون خود، چه نقشی در فلسفه ملاصدرا دارد. ملاصدرا به این تفاوت استعدادها اشاره کرده است.

استعداد وصفی است که درباره موجود خاصی صدق می‌کند؛ پس موصوفی لازم دارد؛ یعنی استعداد، مستعداً (حامل) می‌خواهد (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۱۶). در اینجا حامل استعداد اکتساب علوم، نفس است از جهتی که با بدن و مغز در ارتباط است. شاید همین که ملاصدرا در بیان توضیح ذهن، به آیاتی اشاره کرده که در آن‌ها از اندام حسی نام برده شده، مؤید این مطلب باشد. با توجه به این‌که امکان، از جهت ارتباط نفس با بدن برای نفس تحقق می‌یابد، جایگاه بدن، مغز و ماده بهتر قابل تبیین است.

از آنجا که استعداد و قوه، امری واقعی است، ذهن نیز یک امر واقعی است. ملاصدرا، در بیان معانی امکان، به امکان استعدادی اشاره کرده و گفته است که امکان استعدادی، آمادگی و استعداد ماده برای حصول صور و اعراض و کیفیت استعدادی است که شدت و ضعف می‌پذیرد؛ و از معانی عقلی‌ای نیست که مثل بقیه معانی امکان، حصول خارجی نداشته باشد (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۱: ۱۵۴).

استعداد اکتساب علوم یا ذهن، یک نوع نسبت میان حاضر و آینده است. در مرحله پیش از استعداد حاضر، فعلیتی در درجه پایین‌تر از علوم برای نفس حاصل است؛ یعنی ذهن یک امر

باشد، آثار آن نیز قوی خواهند بود؛ همان‌طور که درباره معجزات و کرامات این‌گونه است. بیان قدرت‌مندی خلایق نفس انسان، ضمن طرح مباحث معاد جسمانی و تبیین عالمی که بر پایه او ساخته خواهد شد، مؤید این مطلب است. اگر صور ذهنی به جهت قدرت فاعل - که نفس انسان است - قدرت‌مند شوند، آثاری قوی مانند امور خارجی دارند؛ مانند آنچه برای پیامبران رخ می‌دهد. اما علت ضعف وجود ذهنی از نظر صدرا، یا به دلیل ضعف ادراک نفس است؛ چرا که در بدن و مشغول به تربیت آن است؛ یا این‌که نوع ادراک نفس، ادراک ضعیفی است.^۲ بنابراین، وجود ذهنی با ذهن متفاوت است، اما در پرتو ذهن حاصل می‌شود؛ ذهن یک وجود حقیقی است؛ اما وجود ذهنی ظلی است.

۳- رابطه ذهن و نفس

ملاصدرا، هم‌چون ابن‌سینا، در کنار اعتقاد به نفس انسان، برای سایر موجودات نیز به تحقق نفس قائل است. تفاوت ملاصدرا با ابن‌سینا درباره نفس، به نگاه یک‌پارچه ملاصدرا به نفس مربوط می‌شود. ملاصدرا اعتقاد دارد که نفس نباتی، کم‌کم تکامل یافته و به درجات بالاتر می‌رسد. از نظر او، درجه نفس انسان تا زمانی که در رحم مادر است، درجه نفس نباتی است. در واقع، جنین درجه طبیعت جمادی را طی کرده و نبات بالفعل و حیوان بالقوه شده است. از آن جهت به جنین حیوان بالقوه گفته می‌شود که حس و حرکت ارادی ندارد؛ اما به واسطه داشتن استعداد رسیدن به درجه حیوانی، از گیاهان متمایز می‌شود. وقتی که طفل از مادر متولد می‌شود، به درجه نفس حیوانی می‌رسد. کودک، تا قبل از رسیدن به سن رشد و بلوغ جسمانی، در همان حال نفس حیوانی می‌ماند و پس از آن، نفس حیوانی او به نفس ناطقه - یعنی نفسی که به وسیله فکر و تأمل در

۳-۱- علم، ذهن و وجود ذهنی

از نظر ملاصدرا، علم حصولی و حضوری، هر دو نحوه وجود شیء هستند؛ چون مدرک چیزی جز همان نحوه وجود نیست. وجود نیز بر سه قسم تام، مکتفی و ناقص است. تام، عالم عقول محض و عبارت از صور مفارق و جدا از عالم ابعاد و اجرام و مواد است. وجود مکتفی عبارت است از عالم نفوس حیوانی، که همان صورت‌های مثالی و اشباح مجرد می‌باشند. وجود ناقص نیز عالم صور قائم به مواد و متعلق به آنهاست، که همان صور حسی هستند. البته خود مواد جسمانی دگرگون شونده و تجدد پذیر، به واسطه استغراق در عدم‌ها و امکانات و تاریکی‌ها، شایستگی معلوم بودن را ندارند. عوالم نیز سه‌گانه‌اند که هر کدام از آنها، بخشی از علم، به معنی صورت علمی، هستند (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۳: ۵).

نگاه بدیع ملاصدرا به مسئله علم - که مشکل معرفت‌شناسی را نیز حل می‌کند - آن است که از نظر وی، تمام عالم چیزی جز علم نیست. این علم را تام یا ناقص دانسته که هر چه نقصش بیشتر باشد، درجه معلومیتش کمتر است. هر چیزی که وجودش قوی‌تر باشد، آثارش نیز قوی‌تر است؛ مثلاً اگر نیروی تعقل در ما قوی باشد، باعث آثار شگفت‌انگیز زیادی می‌شود؛ همان‌طور که در آخرت این‌گونه است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۳: ۲۸۳).

این نگاه، جایگاه ذهن را بیش از پیش واضح می‌کند. ذهن نیز مرتبه‌ای از وجود است؛ آنچه در عالم هست، درجات شدید و ضعیف علم است. تفاوت وجود ذهنی با وجود خارجی نیز تفاوت در فاعل است؛ فاعل یکی باری تعالی و فاعل دیگری نفس است. استعداد نفس بر ایجاد علم، همان ذهن است و صور ذهنی، اظلال علم هستند؛ و از اینجا معلوم می‌شود که ذهن و ذهنی با یکدیگر متفاوت هستند (جوادی آملی، ۱۳۷۵، ج ۴: ۴۳).

مشکک است که هر مرتبه پایین‌تر، فعلیتی است که استعدادی نو بر آن نهاده شده است. مؤید این مطلب آن است که در عبارات صدرالمثلهین، علاوه بر این که ذهن به عنوان استعداد یا قوه مطرح است، هم‌چنین به عنوان منبعی از دارایی‌های ادراکی نیز هست. به عنوان نمونه، در بحث معقولات و امکان دستیابی به آنها، صدرا گفته است که اشیای حاضر در ذهن، یا به گونه واجب و ضروری حاضرند؛ یا حصول امکانی استعدادی دارند. به قسم اول، اولیات؛ و به قسم دوم، کسبیات گویند (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۳: ۳۰۱).

ملاصدرا، در باب عاقلیت و معقولیت، گاهی قوه را بعید و گاهی قریب دانسته است؛ به طوری که وقتی شخص از محسوسات - که همه انسان‌ها در دریافت آن مشترک هستند - بهره‌برد و با تجربه، قیاس و استقراء، عقل بالملکه را حاصل کند، آن استعداد حالش را نسبت به مراتب بعدی تغییر می‌دهد؛ یعنی رتبه استعدادش ارتقا یافته و نسبت به مرتبه بعد، استعداد قریب می‌شود (صدرالدین شیرازی، ۱۴۱۱، ج ۴: ۲۹۷).

با تأمل در تعریفی که ملاصدرا برای ذهن ارائه کرده و آن را استعداد نفس برای اکتساب علوم غیر حاصله معرفی کرده (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۳: ۱۳۷)، کاملاً پیداست که ذهن، اخص از نفس است؛ چون ملاصدرا برای نفس دو نوع قوه عالمه و عامله در نظر گرفته است؛ یعنی قوایی از نفس ادراکی هستند، و قوایی دیگر فعلی هستند؛ و ذهن با قوای ادراکی هم‌خوان است. بنابراین، ذهن شأنی از شئون نفس است.

از نظر صدرا، نفس با تمام قوای خویش دارای وجود واحد و مراتبی است که هر مرتبه آن، منشأ انتزاع قوه‌ای خاص است. به هر حال، نفس اعم از ذهن است؛ چون ذهن حیثیت ادراکی دارد؛ حال آن که نفس، جهات دیگری نیز دارد.

ذهن هستند. اما در جریان دریافت معقولات، تا وقتی قوه به فعلیت می‌رسد، ذهن تصوّر پذیرست. بنابراین، قوای ادراکی نفس، همه ذهنی هستند.

۳-۳- رابطه ذهن و مغز

ملاصدرا، در برخی آثارش، نسبت مغز به انسان را مثل نسبت آسمان به عالم جسمانی دانسته و حتی طبقات آسمان را به منزله شیارهای مغز در نظر گرفته است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۵۲: ۲۸۶). وی، ترتب علی و معلولی و تقدّم به شرافت و وجود را به ترتیب، از آن مغز، قلب، کبد و سایر اعضای بدن دانسته و تأکید کرده است که این تقدّم، در اصل برای ارواح نفسانی، حیوانی و طبیعی است (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۸: ۱۴۴). تنها استعداد حصول قوه نفسانی در مغز است (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۸: ۲۰۵) و مغز، محلّ انطباق نیست. احتیاج نفس به مغز هم نیاز فاعل به ابزار است؛ همان طور که صاحب چشم ضعیف محتاج به عینک است، اما عینک مدرک نیست و تنها ابزار ادراک است (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۸: ۲۱۱).

در واقع، مغز زمینه‌ساز ادراک است. به این ترتیب، تفاوت مغز و ذهن و شباهت آن دو به یکدیگر آشکار می‌شود؛ مغز، استعداد ادراک نیست، اما زمینه تحقق ادراک را فراهم می‌کند. استعدادی بودن ذهن، پایه‌ای از ماده برای ترسیم می‌کند؛ ماده‌ای که زمینه‌ساز به فعلیت رساندن استعدادهای نفس است. شباهت هر دو نیز در این است که ادراک، با حضور و تحقق آن دو محقق می‌شود. کارآیی مغز نیز به واسطه روح بخاری است که خود قشر نفس است و می‌توان گفت بروز نفس در عالم ماده است.

۴- تأثیرات ذهن

اگرچه ملاصدرا، به طور کلی انجام هر کاری به واسطه تحریک اعضاء را مسبوق به ثبوت صور

از نظر ملاصدرا، ادراک و علم به یک معنا هستند و نمی‌توان علمی را تصوّر کرد که خارج از اقسام چهارگانه ادراک - یعنی تعقل، تخیل، توهم و احساس - باشد (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۶: ۲۵۸). شروع ادراک با احساس است. در هر یک از این‌ها، ذهن به فعلیت می‌رسد و زمینه‌ساز استعداد علوم دیگر می‌گردد.

۳-۲- ربط و نسبت ذهن با قوای ادراکی

چون محسوسات و متخیلات - اعم از محصولات قوه خیال و متخیله - از جمله اموری هستند که نفس به واسطه آن‌ها، از قوه به فعل سفر می‌کند، حاصل فعالیت ذهن می‌باشند. به دست آوردن معقولات، تنها با مفروض گرفتن مجموعه علمی که پایه آن‌ها پایین‌تر از علوم خاص انسانی است، قابل دستیابی هستند. این علوم پایه، محسوسات هستند که به ضمیمه برخی علوم حضوری - از قبیل وجدانیاتی چون دریافت درد و لذت - و نیز با برخی تصدیقات و تصوّرات اولی عقلی که مشترک بین همه انسان‌هاست، می‌توانند زمینه‌ساز اکتساب معقولات گردند. این زمینه‌سازی‌های اکتساب معقولات را می‌توان منطبق با درجات پایین عقل دانست، که تنها قوه و استعداد عقل تحت عنوان عقل هیولانی و بالملکه نامیده می‌شوند. اتفاقاً به نظر می‌رسد با اوصافی که ملاصدرا از ذهن ارائه کرده و جهت استعداد نفس را در نظر گرفته و بر آن تأکید دارد (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۳: ۱۳۷)، قوای نفس را تا جایی می‌توان منطبق با ذهن دانست که قوه و استعداد در آن باشد. وقتی قوه و استعداد به فعلیت رسید، دیگر رد پای ذهن یافت نمی‌شود؛ بلکه فعلیتی را می‌توان پیدا کرد که بنا بر قوه و استعداد نفس، که ذهن خوانده می‌شود، بنا گردیده است.

احساس، تخیل و تعقل، به فعلیت رساننده استعداد نفس در کسب علوم؛ و به فعلیت رساننده

حرکت دادن آن‌ها عاجز هستند و نمی‌توانند آن را حرکت دهند، به حرکت درمی‌آورند (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۰: ۲۶۴). از نظر صدر، این‌ها به واسطه یاری و تأییدات ملکوتی و طرب و سرور معنوی است. عارف، اموری را با همت و اراده خود و بدون هیچ وسیله‌ای در خارج انجام می‌دهد و از آن‌ها نگه‌داری می‌کند؛ به طوری که اگر از آن‌ها غفلت کند، معدوم می‌شوند (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۰: ۲۶۴).

صدرالمتألهین، حدّ والای این آثار را به شخصیت افراد مرتبط دانسته؛ اما تأثیرات کمتر آن را برای همه افراد محقق تلقی کرده است.

در بحث تعریف ذهن گفته شد که ذهن از دیدگاه صدرالمتألهین، استعداد حصول تصوّرات و تصدیقاتی است که نفس آن‌ها را به دست می‌آورد (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۳: ۱۳۷). با توجه به این تعریف و از آنجا که ذهن، استعداد حصول علوم است، از سنخ همان علم نیز هست. تصاویر ذهنی که دارای وجود ذهنی هستند، در ظلّ علم تحقّق می‌یابند و اصلاً وجود آن‌ها تبعی است؛ اما نه به تبع جود خارجی، بلکه به تبع علم. می‌توان گفت که تأثیر تصوّرات و تصدیقات ذهنی همان تأثیرات ذهن است و این قدرت‌مندی تصوّرات و تصدیقات، به واسطه شرافت یا قوت وجودی برخی نفوس صاحب آن افعال است که می‌تواند عامل تغییرات مستقیم در خارج شود.

به طور کلی، مواردی را که ملاصدرا از تأثیر مستقیم تصوّرات بر خارج ذکر کرده، می‌توان در سه دسته جای داد:

(۱) قوت متعارف تصوّرات و تصدیقات که شامل آثار مترتب بر برخی تصوّرات است و برای همه رخ می‌دهد که طی آن، این آثار به خارج سرایت می‌کنند؛ مثل تصویر ترشی یا تصور افتادن، که به ترتیب باعث لرزش پوست و افتادن در خارج می‌شوند (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱،

ذهنی مربوطه دانسته؛ اما علاوه بر آن‌که تصوّرات ذهنی در افعال اختیاری نقش دارند، گاهی این تأثیر گذاری را بی‌واسطه نیز دانسته است. توضیح این‌که هر چند از نظر حکمای مسلمان، تصوّرات ذهنی و تخیل در فرآیند انجام افعال اختیاری نقش‌آفرین هستند و به واسطه آن‌ها، اراده و شوق و تحریک عضلات به وجود می‌آید؛ اما گاهی تصوّرات ذهنی بدون واسطه نیز باعث تغییراتی در خارج می‌شوند.

۴-۱- نحوه تأثیر ذهن بر خارج

از نظر صدرالمتألهین، ممکن است تصویرسازی‌های ذهنی، به خلق در خارج بینجامد. وی، در این باره گفته است: افرادی که به جهان قدس و کرامت متصل شده باشند، قوای آن‌ها کامل است و لذا می‌توانند اموری را در خارج ایجاد کنند؛ به طوری که بر آن امور موجود در خارج، آثاری نیز مترتب باشد (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۸: ۲۶۶). وی معتقد است که هر چه وجود قوی‌تر و کامل‌تر باشد، آثار مترتب بر آن بیشتر است؛ چون وجود به ذات خود، مبدأ و کانون اثر است. یک مفهوم، گونه‌های مختلفی از وجود و ظهورهای گوناگونی از طبیعت دارد که برخی از آن‌ها قوی‌تر از برخی دیگر هستند، و بر بعضی از آن‌ها آثار و خواصی مترتب می‌شود که در دیگری یافت نمی‌شود. هر چند نفس موجودی ملکوتی است، صور و تصوّرات موجود در ذهن معمولاً ضعیف هستند؛ چون نفس تنزّل پیدا کرده است. اما بر خلاف معمول، برخی از نفوس در نیرو و شرافت به مرتبه‌ای رسیده‌اند که تصوّرات آنان، از حیث وجود و ظهور چنان قوی شده که وجود آن تصوّرات، جای وجود عینی و خارجی را می‌گیرد؛ به طوری که بیمار را شفا می‌دهند، و اشرار را بیمار می‌سازند، و عنصری را منقلب به عنصری دیگر می‌کنند تا جایی که غیر آتش را آتش می‌کنند، یا اجسامی را که افراد نوع انسان از

و بر پایه خیال است. از نظر او، قوه خیال انسان این ویژگی را دارد که عالم دیگری بر پایه آن ساخته شود. اتفاقاً تنها این نظریه توانسته است اشکالات وارد بر معاد جسمانی را حل کند. نفس ناطقه، به اعتبار اکتساب اخلاق فاضله، در خود صوری را ایجاد می‌کند که آن صور، منشأ فعلیت نفس و سبب خروج آن از قوه به فعل می‌باشند (آشتیانی، ۱۳۶۰: ۸۶). البته نمی‌توان گفت که این امر از تأثیرات ذهن است؛ بلکه ذهن، از جمله عوامل مؤثر در آن است؛ چون اکتساب علم و به طور کلی ساحت ادراکی نفس، نقش تعیین کننده‌ای در ایجاد صور دارند. صدرا در این باره گفته است که مواد اشخاص اخروی و متعلقات آن و آنچه به منزله دانه برای درخت و نطفه برای حیوانات و هیولا برای امور عقلی است، عبارت از تصورات باطنی و تخیلات نفسانی و اندیشه و تفکرات عقلی می‌باشد؛ چون سرای آخرت و هر چه در آن است، از جنس این دنیا و آنچه در آن است نیست (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۹: ۲۹۵). به طور کلی، همان طور که در این عالم، اوهام و تصورات باعث تغییراتی می‌شوند، در آن عالم نیز همان‌ها تعیین کننده جهانی هستند که با آن مواجه می‌شویم. بنابراین، در فلسفه اسلامی، شدیدترین تأثیرات ذهن را در ارتباط با عالم برزخ می‌یابیم؛ به گونه‌ای که ملاصدرا، بهشت جسمانی را همان صور ادراکی می‌داند که قائم به نفس خیالی می‌باشند؛ به طوری که هر چه را شخص بخواهد و از آن لذت ببرد، فاعل و موجد قریش همان نفس است. در حکمت متعالیه، نیروی خلاق نفس در این دنیا نیز می‌تواند همین تأثیر را داشته باشد؛ اما به جهت وجود موانع و اشتغال نفس به تدبیر بدن، این قوه ضعیف می‌شود.^۴ در واقع، قوه خیال - که صدرا تجرد آن را اثبات کرده و واسطه بین حواس ظاهری و عقل است - قابلیت ایجاد عالمی دیگر را دارد؛ چرا که قوه خیال، در وجود

ج ۱: ۲۷۵). این گونه تصورات در همه افراد وجود دارد و به طور مستقیم در خارج اثر می‌گذارد. نمونه دیگری که ملاصدرا مطرح کرده، طرح ساخت خانه یا شیء دیگری در خارج است. این نوع تصورات، سبب به حرکت افتادن نیروی فاعلی می‌شوند. می‌توان گفت که طرح، نقشه یا غایت ذهنی فاعل - که خود محرک اعضاء است - نیز در همه افراد قابل حصول است و واقعیت خارجی از آن متأثر می‌شود.

۲) بخش دیگری از تصورات که خارج را متأثر می‌کنند، تأثیرات نفوس شریف است که به سبب شدت اتصال به مبادی بالاتر و شرافت و رفعت مقام و برتری وجودی، می‌توانند خلاقیت‌هایی در عالم خارج داشته باشند و همان طور که واقعیات خارجی، آثار خارجی دارند، آن‌ها نیز دارای آثاری خارجی بر تصورات ذهنی خود می‌باشند. مثلاً تصورات و اوهام شخص باعث شود که مریض شفا یابد یا فرد سالم مریض شود (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۰: ۲۶۴). البته به نظر می‌رسد که علت این امور، تنها در شرافت نفس نیست؛ بلکه گاهی نیز نفس به دلیل ضعف برخی قوا و تکرار و تمرین در تقویت قوه‌ای خاص، ممکن است علی‌رغم شریف نبودن، به چنین اموری دست یابد؛ مانند اعمال برخی مرتاضان هندی که به حرکت دادن اشیاء یا ایجاد تغییراتی در آن‌ها از دور می‌پردازند.

۳) دسته دیگری از تصورات ذهنی که ملاصدرا اشاره کرده، شامل همان نمونه‌هایی می‌شود که وی به تبع ابن‌سینا ذکر کرده و در آن‌ها، تأثیرات برخی از نفوس پست می‌تواند باعث ضرر رساندن شود (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۶: ۳۴۷).

۴-۲- تأثیر ذهن بر عوالم دیگر

مطابق با نظریه مختار ملاصدرا، به طور کلی ساخت و کیفیت عالم مثال در قوس صعود، مبتنی

بود که آتش بر ابراهیم(ع) سرد شد؛ و دریا برای حضرت موسی(ع) شکافته شد؛ و پیامبر اکرم(ص) به تصرف در افلاک پرداخت. هر یک از این معجزات، به دلیل اوصاف و درجات نفس این پیامبران رخ داده است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۵۸: ۱۱۴-۱۱۵).

ملاصدرا، هر یک از این معجزات را موافق با شرایط و احوالات نفسانی هر یک از انبیا معرفی کرده است. به عنوان مثال، او گفته است که چون تندی خشم و زبانه آتش بر حضرت موسی(ع) چیره بود، استیلا بر دریا به وی داده شد تا دریاها را از هم بشکافد و این معجزه، در جهت ضد معجزه ابراهیم(ع) بود. قلب حضرت ابراهیم(ع) از آتش خشم صاف و پاک بود و لذا، آتش بر او سرد و سلام شد. و نیز چون پیامبر اکرم(ص) از نظر آفرینش، معتدلترین مزاج را داشت و از نظر اخلاق، کاملترین انسان بود، خداوند او را بر افلاک چیره کرد (صدرالدین شیرازی، ۱۳۵۸: ۱۱۴-۱۱۵). این خاصیت گوهر نفس که موجب بروز آثار غریب و احوال عجیب است، اگر چه به طور معمول و متعارف نیست؛ اما با مقام بندگی همخوان است و قابل انتقال به غیر یا اکتساب نیست.

دلیل دوم بر خوارق عادات، قدرت عقل نظری است. بیشتر مردم، به حسب درجات و تنوع استعدادشان، در درک علوم متفاوت هستند؛ و به کسانی که به نهایت حد کمال رسیده، یا در رسیدن به حد کمال ناتوان هستند تقسیم می‌شوند. کسانی که به حد کمال رسیده‌اند، به دو بخش کلی تقسیم می‌شوند: نخست گروهی که در دریافت کمال، نیاز به تعلیم و آموزش بشری دارند؛ و دوم گروهی که از تعلیم و آموزش بشری بی‌نیاز هستند. در گروه اول که به معلم نیاز دارند، عده‌ای تند و سریع می‌آموزند؛ و عده‌ای به کندی می‌آموزند. افراد این دو دسته، مراتب نامحدودی دارند. اما گروهی که از تعلیم بی‌نیاز هستند، دانش را با اشاره‌ای از جانب

استقلال دارد و پس از بدن باقی خواهد ماند و نیاز آن به این بدن کائن فاسد مادی، تنها در آغاز و ابتدای تکوین است، نه در بقا (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۹: ۲۱۹). از نظر او، بهشت جسمانی عبارت است از صور ادراکی قائم به نفس خیالی.^۵ از این مطالب برداشت می‌شود که فعلیت‌های ادراکی نفس، تأثیر مستقیمی در عوالم بعدی دارند و حتی آن‌ها بر پایه این فعلیت‌ها خلق می‌شوند. این مسئله می‌تواند تأثیر فوق العاده ذهن بر عوالم بعدی را نشان دهد؛ چرا که گفتیم، ذهن، یعنی استعداد ادراکی، بر پایه فعلیت‌های گذشته است؛ اما با رفتن از این دنیا، دیگر استعداد جدیدی متصور نیست؛ بلکه همان فعلیت به دست آمده، خود تعیین کننده عوالم بعدی است.

۴-۳- نقش ذهن در پدیده معجزه

ملاصدرا، در بعضی از کتاب‌های خود، مثل ابن‌سینا به بیان دلایلی پرداخته که باعث صدور خوارق عادات می‌شوند. وی، سه دلیل را ذکر کرده و از آن میان، یکی را مختص به پیامبران معرفی کرده، و آن دو دیگر را مشترک میان انبیاء و غیر آن‌ها دانسته است.

دلیل اول، صفا و پاکیزگی نفس است. گوهر نفس از سنخ ملکوت است و ملکوتیان، علت و سبب آن چیزهایی هستند که در جهان پدید می‌آید؛ و آنچه در زمین وجود دارد، تحت امر و فرمان ملکوتیان است. نفس، هم‌چون شعله و پرتوی از ملکوت است و مانند آن، به میزان قدرت و توانی که دارد اثر گذار است. نخستین آثار نفس قوی، ابتدا در بدن خودش ظاهر می‌شود؛ چون تمام نیروها مستخر و تحت تصرف او قرار می‌گیرند و لذا، نیروی شهوت و خواست تحت فرمان او واقع می‌شوند. پس از آن، به گونه‌ای می‌گردد که تمام عالم خاکی، حکم بدن او را پیدا می‌کند و نفوذ و فرمان‌روایی او به تمام عالم کون و فساد سرایت می‌کند. از همین جهت

است. ذهن نبی کاملاً متفاوت با بقیه اذهان است و این تفاوت ذاتی، موهبت الهی است. اما مورد دوم و سوم را می‌توان به صورت کسبی به دست آورد و به واسطه آنها، شخص بر دیدن حوادث مخفی یا اطلاع از آینده قادر می‌شود. اگر تشبّه به مبادی و علل اولیه برای نفس پدید آید، قدرت نفس بالا رفته و در نتیجه می‌تواند افعالی را انجام دهد که مبادی و علل اولیه انجام می‌دهند. تشبّه به مبادی، هم باید در جنبه علمی باشد و هم در جنبه عملی. چنان‌که گفته شد، هر چه استعداد نفس برای کسب علوم فعلیت بیشتری یابد، ذهن قادر خواهد بود تا علوم را بدون واسطه نیز دریافت کند؛ اما گاهی اطلاع از غیب به واسطه صورت‌سازی‌های متخیله است. از نظر ملاصدرا، این امر یا فطری، یا کسبی است. نحوه اکتساب نیز همان شیوه‌ای است که صوفیان از آن استفاده می‌کنند. شخص می‌تواند با تقلیل خوراک، آشامیدنی‌ها و خواب، و نیز مداومت بر شب زنده‌داری، نیروی شهوت را از بین ببرد و نیروهای چموشی را که ریشه در این قوای نفس دارند، به فرمان خود درآورد (صدرالدین شیرازی، ۱۳۵۸: ۱۱۸).

۴-۴- نقش ذهن در دریافت لذت و الم

لذت هر قوه نفسانی، در ادراک آن چیزهایی است که با آن قوه سازگار و ملائم باشند؛ و درد آن در برخورد با آن چیزی است که ضد آن است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۳: ۵۸۶).

در حوزه لذات و آلام دنیایی نیز - که از نظر صدرا، غیر واقعی هستند - صورت‌های ذهنی از داده‌های حسی هستند که برای درک لذت و الم نفس نقش‌آفرینی می‌کنند؛ نه آن چیزهایی که خارج از انسان بوده و او را تحت تأثیر قرار می‌دهند. همان‌طور که ملاصدرا گفته، نفس انسان مرتباً از داخل و خارج متأثر می‌شود؛ اما آنچه لذت و الم را - و به تبع آن، کراهت و اراده - می‌آفریند، همان

علل عالی و اشرف درک می‌کنند (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۳: ۴۷۳). با تقویت نیروی نظری نفس، برخی مراتب بالا و بالاتر قابل کسب است. در این بخش، ذهن مهم‌ترین عامل تقسیم انسان‌ها به گروه‌های متفاوت است. ذهن شفاف‌تر و نورانی‌تر، به واسطه تقویت دانش قابل حصول می‌باشد.

یکی از دلایل صدور برخی خوارق عادات، داشتن استعداد بالا در حصول علم یا برخورداری از ذهن صاف است. ذهن، در مرتبه بالا، همچون آینه‌ای می‌شود که تمام حقایق عالم را می‌توان در آن رؤیت کرد. ملاصدرا، در این باره از تعبیر جام جهان‌نما بهره برده است. به این ترتیب، تأثیر ذهن بر خارج می‌تواند در مراتب بالای آن به صورت حصول خوارق عادات تحقق یابد. ملاصدرا گفته است که در مقابل پیامبران، افرادی هستند که اصلاً درک نمی‌کنند و این، به سبب قساوت قلب و آلودگی طبیعی آنها و خاموشی قریحه‌های ایشان است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۵۸: ۱۱۶).

عامل سوم ایجاد و تحقق خرق عادت، صورت‌سازی‌های قوه متخیله است. ممکن است قوه متخیله از اطاعت نفس سرپیچی کند، یا این‌که کاملاً از آن پیروی کند؛ و یا بین اطاعت از نفس و سرپیچی از آن مردّد باشد. صورت اوّل برای عوام رخ می‌دهد. صورت دوم آن‌گونه برای نبی روی می‌دهد که صور پیش‌آمدهای پنهان را آن چنان‌که هست و بدون خطا درمی‌یابد. با فعالیت قوه متخیله، شخص می‌تواند به دریافت مجموعه‌ای از حقایق نایل شود.

هر سه عامل و سببی که برای ایجاد خرق عادت ذکر شد، همگی نزد پیامبران یافت می‌شوند. از نظر ملاصدرا، یکی از این سه عامل، یعنی مورد اول، امری اکتسابی نیست؛ بلکه موهبتی از جانب خداوند است و اصلاً بسته به این‌که شخص ذاتاً مناسب با این امر هست یا نه، موضوع متفاوت

لذت بخش محسوب می‌شود، برای او دردآور باشد. این مطلب، نقش و تأثیر مستقیم ذهن بر لذت و الم را - که ماهیت ادراکی دارند - نشان می‌دهد.

نتیجه‌گیری

ذهن، استعداد و توانایی نفس در کسب علوم است. این استعداد مدرج و ذومراتب است. وقتی استعداد حصول علم در مورد خاصی به فعلیت رسید، استعداد جدید دیگری بر پایه فعلیت‌های قبلی حاصل می‌شود و با طی مدارج و مراتب متفاوت، شدت استعداد افزوده می‌شود و درجه بالاتری از دارایی را واجد می‌شود. ذهن، ربط و نسبتی با ماده یعنی مغز دارد. ذهن، نفس نیست؛ اما چیزی غیر از آن هم نیست. ذهن همان نفس است از آن جهت که علم و ادراک کسب می‌کند. وقتی به نفس از این جهت نگاه شود، ذهن تعریف شده است. ذهن از شئون نفس است. این بیان، مؤید نظر ملاصدرا در یگانه‌انگاری^۶ می‌باشد.

از آنجا که ذهن استعداد ادراکی نفس محسوب می‌شود، پس بین افعالی که به ذهن و نفس منسوب می‌شوند، رابطه عموم و خصوص من وجه برقرار است. ذهن، تأثیرات بی‌واسطه و مستقیمی بر خارج می‌گذارد که مهم‌ترین آن‌ها چنین است: نقش ذهن در خلق و ایجاد اشیاء، تأثیر گذاری ذهن بر نحوه عملکرد بدن، لذت‌سازی و دردآفرینی، و نقش ذهن در خلق عوالم دیگر.

پی‌نوشت‌ها:

۱- حوزه‌هایی که عقل در آن‌ها معنایی متفاوت از یکدیگر دارند عبارت‌اند از: عقل در معنایی که عموم مردم آن را به کار می‌برند؛ عقل نزد متکلمین؛ در علم اخلاق؛ مابعدالطبیعه؛ و علم‌النفس. به طور خلاصه می‌توان آن‌ها را این‌گونه تعریف کرد:

عقل نزد عموم همان چیزی است که به حيله و تیزی در فهم امور دنیایی اطلاق می‌شود. عقل نزد

صور ذهنی هستند؛ به طوری که حتی با از بین رفتن متعلق خارجی آن، لذت و الم ناشی از آن‌ها باقی می‌ماند (صدرالدین شیرازی، ۱۴۱۱، ج ۶: ۲۳۹-۲۴۰). گاهی تکرار یک فعل یا اصطلاحاً عادت خاصی باعث می‌شود که اختلالاتی در دریافت لذت و الم حاصل شود. یعنی این تأثیر نیز از عادات رفتاری یا تکرار اعمال فرد بر نحوه ادراک او پیدا می‌شود. نمونه‌ای از این مورد را نیز ملاصدرا ذکر کرده است (صدرالدین شیرازی، ۱۴۱۱، ج ۶: ۲۳۵). بنابراین، ادراک نفس همان طور که مؤثر بر لذت و الم است، به همان صورت متأثر از افعال و تکرار آن نیز می‌باشد و آن تأثیر گذاری مجدداً دریافت لذت و الم را تحت الشعاع خویش قرار می‌دهد. به همین شکل، سلامتی و بیماری می‌تواند ادراکات نفس را متأثر کند و آن نیز بر دریافت لذت و الم تأثیر گذارد؛ مثل وقتی که مزاج خاصی بر نفس غلبه پیدا کرده باشد.

به این ترتیب، می‌توان درباره میزان تأثیر گذاری ذهن بر دریافت لذت و الم گفت که متعلق اصلی دردها و لذت‌ها، تصاویر ذهنی خیالی و وهمی است که شخص از موضوع خارجی دارد. یعنی تصویرسازی ذهنی مبتنی بر سازگار بودن یک امر با ابعاد درونی انسان یا ابعاد حسی او، سبب حقیقی است در این‌که انسان از چیزی لذت ببرد یا دردمند شود. از طرفی، میزان به فعلیت رسیدن قوه‌ها و استعدادهای علم و مرتبه آن‌ها، خود می‌تواند نوع تصویرسازی ذهنی یا ادراک لذت‌بخش بودن یا دردآور بودن را تحت الشعاع قرار دهد. آشنایی انسان با لذات معنوی باعث می‌شود که مقدار لذت بردن او از لذات حسی، در مقابل لذات خیالی و لذات عقلی، کمتر شود. هر چه میزان بهره‌مندی شخص از عقل بیشتر باشد، ادراک سازگاری یا کراهت او از امور، دست‌خوش تغییر می‌شود؛ تا جایی که حتی ممکن است امری که برای همه

۴- البته همان طور که شارحان *اسفار* - به ویژه ذیل نظریه معاد جسمانی ملاصدرا اشاره کرده‌اند - این امر به معنی خیالی بودن و غیر حقیقی بودن معاد جسمانی نیست؛ بلکه قول به معاد جسمانی به معنی واقعی کلمه، بازگشت بدن عنصری به عالم آخرت، بدون هر گونه شائبه مجاز است و سر مطلب در آن است که حافظی وجود دارد که وحدت شخصیه جسم را حفظ می‌کند و گر نه، جسم از خود استقلال ندارد؛ بلکه ظهور نفس است.

۵- «الفرق بین الصور التي يراها و يكون عليها الإنسان في البرزخ و التي يشاهدها و يكون عليها في الجنة و النار عند القيامة الكبرى إنما يكون بالشدة و الضعف و الكمال و النقص إذ كل منها صور إدراكية جزئية غير مادية إلا أنها مشهودة في عالم البرزخ بعين الخيال، و في عالم الجنان بعين الحس؛ لكن عين الحس الأخرى ليس غير عين الخيال» (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۹: ۲۳۵).

۶- دوگانه انگاران، قائل به وجود دو امر اصیل، یعنی جسم و روح، هستند اما یگانه انگاران، این دوئیت را نفی کرده و قائل به اصالت یک وجه هستند. فیزیکیالیسم، تنها ماده (مغز و سلول‌های عصبی) را حقیقی می‌پندارد و در یگانه انگاری ملاصدرا، تنها نفس اصیل است که دارای شئون و مراتب گوناگون است.

منابع:

جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۷۵ش). *رحیق مختموم*. جلد ۱ و ۴. قم: اسرا.

صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم. (بی‌تا). *حاشیه بر الهیات شفا*. قم: انتشارات بیدار.

_____ (۱۳۵۲ش). *رسائل فلسفی*. تعلیقه آشتیانی. مشهد: دانشکده الهیات و معارف اسلامی.

_____ (۱۳۵۴ش). *المبدأ و المعاد*. تصحیح جلال‌الدین آشتیانی. تهران: انجمن حکمت و فلسفه ایران.

_____ (۱۳۵۸ش). *السورادات القلیبیه فی معرفه الربوبیه*. تهران: انجمن فلسفه ایران.

متکلمان همان مبادی عقلی مشترک بین همگان است. عقل نزد فلاسفه، قوه نفسانی است که به واسطه آن، یقین به مقدمات کلی صادق ضروری برای انسان حاصل می‌شود. عقل در اخلاق، جزئی از نفس است که به واسطه آن انسان بر اعتقادات یا رفتار خاصی در طول زمان مواظبت و توجه می‌کند و امری ارادی است که باعث انجام مجموعه‌ای از کارها یا اجتناب از برخی دیگر از کارها می‌شود. عقل در علم النفس، بر چهار نحوه قوه، استعداد، کمال، و فوق کمال است که به ترتیب، عقل هیولانی، بالملکه، بالفعل و فعال خوانده می‌شوند. در عقل فعال، صور موجودات بالفعل وجود داشته و نسبتش به ما، مثل خورشید به چشم است. عقل در علم الهی نیز جوهر مفارق از جسم و احوال جسمانی در ذات و صفات و افعال است.

با توجه به تعریفی که ملاصدرا از ذهن ارائه داده و عنصر مهم قوه و استعداد در آن، بیش از هر امر دیگری به چشم می‌خورد، قطعاً عقل در مباحث علم الهی و الهیات بمعنی الاخص، که جوهر مجرد از هر جسم و جسمانی است، با تعریف ذهن از منظر ملاصدرا تطابق ندارد؛ اما در معانی دیگر قابل اطلاق است.

۲- «انما الحاصل عند النفس ههنا من المعلومات العقلية هو نحو وجودها الضعيف الذهنی و انما ضعف وجودها الذی للنفس لضعف ادراك النفس اما لغورها فی البدن و اما لضعف تحصيل النفس اياها» (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۱: ۱۲۸)

«ان الماهیات کلها وجودات خاصه و بقدر ظهور نور الوجود بکمالاته تظهر تلك الماهیات و لوازمها تارة فی الذهن و اخرى فی الخارج و قوة ذلك الظهور و ضعفه بحسب القرب من الحق الاول و البعد عنه و قلة الوسائط و کثرتها و صفاء الاستعداد و کدره» (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۱، ۲۴۸).

۳- از نظر وی، نور عقلی که برای نفس به دست می‌آید، با افعال ارادی - اعم از فکری و ذهنی و طاعات - صورت می‌گیرد و تکرار ادراکات عقلی، باعث حصول عقل بالفعل است.

- _____ (۱۳۶۰ش). *الشواهد الربوبية في المناهج السلوكية*. تصحيح جلال الدين آشتياني. مشهد: المركز الجامعي للنشر.
- _____ (۱۳۶۳ش). *مفاتيح الغيب*. تهران: مؤسسه تحقيقات فرهنگي.
- _____ (۱۳۸۷ش). *سه رساله فلسفي*. تصحيح و تعليق آشتياني. قم: دفتر تبليغات اسلامي.
- _____ (۱۴۱۱ق). *تفسير القرآن الكريم*. جلد ۴ و ۶. قم: بيدار.
- _____ (۱۹۸۱م). *الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة*. ۹ جلد. بيروت: دار احياء التراث. طباطبائي، محمدحسين. (۱۳۷۴ش). *اصول فلسفه و روش رئاليسم*. تهران: انتشارات صدرا.

بررسی امکان نوصدرایی بودن اندیشه ملا هادی سبزواری

Studying the Possibility of Mullā Hadi Sabzevari's Thought of Being New Sadrāi

Hasan Abasi Hoseinabadi

حسن عباسی حسین‌آبادی*

تاریخ دریافت: ۱۳۹۲/۰۳/۰۴

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۲/۰۷/۰۱

Abstract:

Modernization has occurred in philosophical discourses of New Sadrāi in form, method and content. Changes and modernization also have occurred in the philosophy of Mullā Hadi Sabzevari in relation with these issues. Accordingly, we introduce him as initiator of the philosophical movement of New Sadrāi. Although his thought is in the line of Sadrāi Philosophy, there are some disagreements between them. Besides, there are some innovations in Sabzevari's thoughts. Regarding social and historical conditions, he uses the logic and the style of *Sharhe Manzomeh* in explaining philosophical issues to the public through logic and poetry. This represents a novelty in the structure of his thought. While Mullā Sadrā had not spoken about logic, Mullā Hadi Sabzevari has devoted a major part of his book to logic. There are some differences between Mullā Sadrā's ideas and Sabzevari's ones on epistemology, unity of intellect and intelligible, composition of matter and form, perception of universals, creation and Accordingly, I shall investigate the changes in Sabzevari's thought, and give reasons for introducing him as the initiator of the New Sadrāi movement, a movement to which Tabatabai gave the strength.

Keywords: Middle Sadrāi School, New Sadrāi Discourses, Construction of Thought, Method, Mullā Hadi Sabzevari.

چکیده:

در گفتمان فلسفی نوصدرایی، در سه زمینه صوری، روشی، و محتوایی، دگرگونی روی داده است. در فلسفه ملا هادی سبزواری نیز در این زمینه‌ها دگرگونی و تجدیدی روی داده که بر این اساس، او را آغازگر جنبش فلسفی نوصدرایی معرفی می‌کنیم. سیر اندیشه او در مسیر حکمت صدرایی بوده و در مواردی با ملاصدرا اختلاف نظر داشته؛ اما ابداعاتی نیز در اندیشه او وجود دارد. در ساختار صوری و روشی، استفاده او از منطق و سبک نگارش شرح منظومه، با توجه به شرایط اجتماعی و نیاز زمان، بیان‌کننده تجدید در ساختار اندیشه اوست. او، بخش نخست مهم‌ترین کتاب خود را به منطق اختصاص داده؛ در حالی که ملاصدرا از منطق سخن نگفته است. در زمینه محتوا نیز در مبحث علم، اتحاد عاقل و معقول، ترکیب ماده و صورت، ادراک کلیات عقلی، حدوث و ... اختلاف نظرهایی میان او با ملاصدرا وجود دارد. بر این اساس، در این مقاله، ضمن بررسی زمینه‌های مختلف اندیشه حکیم سبزواری، تجدید و دگرگونی‌ها را بیان می‌کنیم؛ و با دلایلی او را به عنوان آغازگر جنبش نوصدرایی معرفی می‌کنیم؛ جنبشی که پس از سبزواری، به دست علامه طباطبایی استحکام یافت.

کلیدواژه‌ها: مکتب صدرایی میانه، گفتمان نوصدرایی، ساختار اندیشه، روش، ملا هادی سبزواری.

مقدمه

اهمیت اندیشه و حکمت حاج ملاهادی سبزواری در میان فلاسفه بعد از ملاصدرا و مرجع شدن آثار فلسفی او در دانشگاه‌ها و مراکز علمی، این پرسش را به ذهن می‌آورد که او، در اندیشه فلسفی بعد از ملاصدرا چه جایگاهی دارد و چه جایگاهی شایسته‌اوست؟ آیا می‌توان سنت فکری مجزایی برای او قائل شد و عنوان «مکتب» را بر اندیشه و حکمت او به عنوان «مکتب سبزواری» اطلاق کرد؛ یا به عنوان احیاگر علوم عقلی و اسلامی بعد از ملاصدرا، در جریان بحران‌های فکری و سیاسی که در زمان او، در ایران پیش آمد، او را «صدرایی میانه» خواند؛ یا این که می‌توان او را به عنوان پایه‌گذار جنبش نوصدرایی لحاظ کرد؟ برای پاسخ به این پرسش‌ها، لازم است ابتدا حیات فکری زمان حکیم سبزواری را بررسی نمایم و درباره اصطلاح مکتب، و «صدرایی میانه» و جنبش فلسفی نوصدرایی سخن بگوییم و نظر اندیشمندان معاصر را در این باره و اطلاق هر کدام بر فلسفه حکیم سبزواری بررسی نمایم. سپس به تحلیل نقش حکیم سبزواری، و جایگاه اندیشه فلسفی او، و نیز دلایل معرفی او به عنوان پایه‌گذار جنبش نوصدرایی می‌پردازیم.

۱- جریان‌های فکری در عصر حکیم سبزواری

قرن دوازدهم و سیزدهم هجری، قرن انقلاب‌های دینی، انحرافات مذهبی، درگیری نحله‌های مختلف شیعی و برخوردارهای شدید طائفه‌ای، و ظهور مذاهب و فرق گوناگون بوده است. جریان‌هایی که فتنه‌های گوناگون و خونریزی‌های فراوانی به دنبال داشت. به اختصار، به دو مورد از این جنبش‌ها اشاره می‌کنیم.

نخستین جنبش، جریان شیخیه بود که بر اساس افکار شیخ احمد بن زین‌الدین احسایی (۱۱۶۶-۱۲۴۱هـ) پی‌ریزی شد. در این زمان،

نزاع‌های شیعی سبب انشقاق میان «اصولی» و «اخباری» شد. دعوا بر سر این مسئله بود که مسلمان راستین کیست؟ و شیعه حقیقی و تشیع واقعی کدام است؟ در چنین شرایطی، شیخ احمد احسایی، به عنوان عالم شیعی و آشنا به این نحله‌های فکری، درصدد برآمد تا چنین وضعیت نابهنجاری میان علما و بزرگان شیعه را علت‌جویی کند؛ و سخنان و اندیشه^۱ او سبب شکل‌گیری مکتب جدیدی به نام شیخیه شد (اکبری، ۱۳۸۲: ۳). او، هرگز قصد ایجاد نظام و مکتب نداشت و تنها قصد او این بود که به تعالیم ائمه اطهار در مکتب تشیع اثناعشری، به نحو کامل مؤمن و وفادار باشد؛ و علوم ایشان را احیاء کند و جانی تازه بخشد (کربن، ۱۹۶۷: ۲-۶) تمام اصول و عقاید شیخ احمد به صورت یک امام‌شناسی تام و تمام عیار می‌تواند مشخص شود. (کربن، ۱۹۶۷: ۲۹-۳۰). برخی معتقدند که جنبش بابیه از شیخیه برخاسته؛ اما هانری کربن بر این عقیده است که هیچ مکتبی باندازه شیخیه، بر این نکته پافشاری نکرده است که هر کس در زمان غیبت امام زمان(ع)، علناً خود را باب امام اعلام کند، با خود این اظهار ضرورتاً از تشیع خارج است، غیبت را نقض کرده، و رشته انتظار آخرالزمانی را پاره کرده است. بنابراین، بابی بودن نمی‌تواند چیز دیگری جز منکر شیخی بودن باشد (کربن، ۱۹۶۷: ۱۰۱). اما در مقابل، برخی معتقدند که عقیده شیخیه در باب معاد غیرجسمانی و حضور دائمی امام زمان(ع) در عالم درونی، راه را برای ادعای علی‌محمد باب هموار کرده بود (امیرارجمند، ۱۳۶۹: ۱۳۰-۱۳۱).

دومین جریان فکری و انحرافی، جنبش بابیه است که توسط سید علی‌محمد شیرازی (۱۲۳۵هـ) شکل گرفت، و بعدها به دو فرقه «بهایی» و «ازلی» منشعب شد. علی‌محمد از شاگردان سید کاظم رشتی، دومین رهبر شیخی،^۲

در فرهنگ لغات و اصطلاحات انگلیسی، برای واژه مکتب،^۳ «School» را ذکر کرده و آن، عبارت است از سنت فکری گروهی از عالمان یا فیلسوفان که برای خود، سبک، روش، پیشوا و نظام فکری خاصی را مد نظر قرار داده و از افراد معینی پیروی می‌کنند؛ و به تعبیری عام، نحله و سنت تفکر گروهی از اندیشمندان یا فیلسوفان است که از روش و سبک واحدی پیروی کرده و از یک اصل اساسی واحد دفاع می‌کنند (نوروزی خیابانی، ۱۳۸۶: ۵۸۴؛ گواهی، ۱۳۹۰: ۷۳۰).

اندیشه هر فیلسوفی، مکتب نیست و هر فیلسوفی، نظام‌ساز نیست. نظام‌سازی، مؤلفه‌هایی لازم دارد؛ از جمله این‌که اولاً، آن ساختار فکری باید از جهت موضوع، روش و غایت هماهنگ باشد و در آن قالب و ساختار، به مسائل فکری و فلسفی روز پاسخ دهد. ثانیاً، آن ساختار و نظام فکری، روش خاصی را پی گرفته باشد و موجب پیدایش جریان و جریاناتی پس از خود شود؛ زیرا پی‌گیری برخی از اشتغالات ذهنی آن سنت فکری، سبب پویایی، گسترده‌گی و تازگی آن است. بنابراین، مکتب اساساً بر فضای ذهنی و روش فکری خاصی تأکید دارد و به محل مشخص و انضمامی، و زمان خاصی اشاره ندارد؛ آن گونه که مدرسه چنین ویژگی دارد. هر گاه بر فضای ذهنی یک سنت فکری متمرکز شویم، کاربرد مکتب کارگشاست.

۳- اندیشه حکیم سبزواری؛ مکتبی مستقل یا صدرایی میانه؟!

در باب فلسفه حکیم سبزواری، اندیشمندانی چون هانری کربن و سید جلال‌الدین آشتیانی، از عنوان «مکتب» بهره برده‌اند.

هانری کربن گفته است که ملاحادی سبزواری، شارح وفادار ملاصدرا بود و کوشید او را به «نظریه‌پرداز» فیلسوفان ایرانی تبدیل نماید. اصالت این اندیشمند، پیش از هر چیز در طنین

بود. او، شش ماه پس از مرگ سید کاظم رشتی، در سال ۱۳۶۰ هـ مدعی «بابت» امام زمان (ع) شد. بر پایه همین ادعا، جنبشی اجتماعی به راه افتاد (اکبری، ۱۳۸۲: ۱۴-۱۶). پیروان فرقه بابیه، با استفاده از فضای خاص سیاسی و اجتماعی داخلی و خارجی، که در زمان بروز آن فرقه وجود داشت، این آموزه‌ها را در جهت همگانی کردن مردم در نفی اسلام و ایجاد بدعت در اعتقادات به کار گرفتند (اسحاقیان درچه، ۱۳۸۷: ۱۸۵).

بر این اساس، در آن زمان، نظام فکری نیاز به بازسازی اساسی داشت. حکیم سبزواری، در چنین اوضاع و شرایطی، با ایجاد تغییراتی در ساختار و روش حکمت‌صدرا، به منظور بازگرداندن عقلانیت به جامعه‌ای که در جریان انحرافات فکری روز، از مسیر اصلی منحرف شده بود، به بازسازی اندیشه فلسفی صدرایی در جریان چالش‌های عصر پرداخت. آیا تغییراتی که حکیم سبزواری در ساختار و روش ایجاد کرد، در حدی هست که او را صاحب مکتبی متمایز از مکتب صدرایی کند؛ یا به اندازه‌ای است که او را پایه گذار جنبش نوصدرایی در راستای مسیر صدرا سازد؟ ابتدا لازم است معنای «مکتب» را بررسی کنیم و بدانیم که چرا هر اندیشه فلسفی‌ای مکتب نیست و هر فیلسوفی نظام‌ساز نیست؟ سپس به نظر اندیشمندانی اشاره می‌کنیم که با اطلاق مکتب بر فلسفه حکیم سبزواری موافق هستند.

۲- معنای لغوی و اصطلاحی «مکتب» در فلسفه

واژگانی که در برابر اصطلاح «مکتب» در زبان فارسی استفاده می‌شود عبارت‌اند از: حوزه، آموزه، سنت فکری، و گاهی هم نحله. «مکتب» مجموع عقاید و آرای مورد قبول گروهی یا شیوه خاصی از تفکر است (انوری، ۱۳۸۱، ج ۷: ۷۲۸۸)؛ و «حوزه» عبارت است از ناحیه یا محدوده‌ای که فعالیت‌های خاصی در آن صورت می‌گیرد. (انوری، ۱۳۸۱، ج ۳: ذیل حرف ح)

گویا مرحوم آشتیانی، در اطلاق «حوزه» یا «مکتب» برای اندیشه حکیم سبزواری ابایی نداشته؛ هر چند در این باره به طور صریح سخن نگفته است.

اما برخی دیگر از اندیشمندان، با اطلاق «مکتب» بر اندیشه‌های حکیم سبزواری موافق نیستند؛ زیرا فلسفه حکیم سبزواری را برگرفته از حکمت صدرایی دانسته، و او را «صدرایی میانه» معرفی کرده‌اند. فیلسوفی را می‌توان صدرایی میانه خواند که با استفاده از روش و سبک ملاصدرا و نیز با تکیه بر مسائل مطرح شده توسط او، به شرح و بسط آرای او پردازد و سبب زنده نگه داشتن و تدوام اندیشه صدرای شود. بعد از ملاصدرا، با توجه به اوضاع نابسامان سیاسی ایران به سبب حمله افغان‌ها؛ و نیز به وجود آمدن جریان‌های فکری مختلف - که برخی نیز انحرافی بودند، فلسفه دچار تشتت و رکود شد. رنسانس علمی دیگری نیاز بود تا فلسفه بتواند به حیات خود ادامه دهد. از جمله اندیشمندانی که به احیای حکیم سبزواری در این باره معتقدند، می‌توان سید حسین نصر و منوچهر صدوقی‌سها را نام برد.

سید حسین نصر، به اطلاق «مکتب» بر فلسفه حکیم سبزواری قائل نیست:

«حاجی را نمی‌توان بنیان‌گذار مکتبی نو دانست؛ بلکه او، بدون آن‌که از جنبه‌های اساسی اصول فلسفه آخوند ملاصدرا منحرف شود، تعالیم او را شرح و بسط داده است» (نصر، ۱۳۸۳: ۴۴۸).

اما وی درباره «احیاگر بودن» حکیم سبزواری چنین گفته است:

«حاج ملاحادی سبزواری، از بزرگ‌ترین حکمای دوره قاجار به شمار می‌رود. پس از درگذشت ملاصدرا، معروف‌ترین مفسر و شارح مکتبی است که او بنیان‌گذاری کرد. بعد از دوره‌ای از آشوب و اغتشاشی که در پی حمله افغان‌ها به ایران پدید

شخصی آراء، سبک، و سامان دادن به مفردات اندیشه‌ای محسوس است که از آثار ملاصدرا، حکمت اشراق سهروردی، نوشته‌های ابن‌عربی و احادیث امامان شیعی و ام گرفته شده است. سبزواری، نمونه‌ای اعلائی حکیمی است که سهروردی در آغاز کتاب حکمة الاشراق از آن سخن گفته است؛ یعنی کسانی که در حکمت نظری و تجربه‌ی معنوی استادند و به دانش ظاهر و علوم باطن آگاهی دارند (کرین، ۱۳۷۰، ج ۲: ۱۸۸-۱۸۹). هانری کرین با اطلاق عنوان مکتب بر فلسفه ملاحادی سبزواری موافق بوده است.

مرحوم سید جلال‌الدین آشتیانی، در کتاب مجموعه رسائل فیلسوف کبیر حاج ملاحادی سبزواری، گفته است: حکیم محقق، حاج ملاحادی سبزواری، در میان شارحان ملاصدرا به کثرت تحقیق معروف و مشهور است. علاوه بر تربیت شاگردان ممتاز و آثار علمی مهم، چند صفت در او جمع شده: زهد، تقوای واقعی و اعراض از ظواهر دنیا، طالبان علم و استدلال، حکمت و معرفت، از بیشتر بلاد برای استفاده از محضر حکیم سبزواری به سبزواری می‌شتافتند و از مکتب پر فیض او استفاده می‌بردند (آشتیانی، ۱۳۴۸: ۳۹-۴۵).

مرحوم آشتیانی، در مقدمه کتاب الشواهد الربوبیه، از «حوزه» سخن گفته است:

«ملاحادی جمع افکار آخوند را تقریر نموده و به ندرت، در مواردی به آرای ملاصدرا مناقشاتی کرده است. به کلمات ملاصدرا و تحقیقات عالی او ایمان دارد. حاج ملاحادی، بعد از مراجعت از اصفهان، چندی در مشهد تدریس نمود و بالاخره سبزواری را محل تدریس خود قرار داد. حوزه پر فیض او، منشأ خیرات و برکات بود. موجب هجوم دانشمندان به سبزواری و مرکز تجمع افاضل از اطراف و اکناف ایران به مسقط الرأس حکیم سبزواری شد (آشتیانی، ۱۴۱۷: صد و پنجاه و سه).

است. با این ملاحظه، برخی جنبش جدید فلسفی ایران را که پس از مکتب صدرایی رخ داده است، جنبش نوصدرایی می‌نامند. استاد مطهری و علی‌اکبر رشاد، آغازگر این جنبش فلسفی را علامه طباطبایی دانسته‌اند؛ اما به باور نگارنده، پایه‌گذار این جنبش ملاهادی سبزواری است، و علامه طباطبایی ادامه دهنده و مروج راه است.

علی‌اکبر رشاد چنین گفته است: فلسفه نوصدرایی، جنبشی فلسفی است که با ظهور علامه طباطبایی و در پی تلاش‌های فکری و علمی ایشان و شاگردان وی پدید آمده است. در گفتمان فلسفی معاصر، در سه زمینه دگرگونی روی داده است: الف) صوری و شکلی؛ ب) روشی؛ ج) محتوایی. مراد از تغییر در زمینه صوری، تغییر ساختار و چینش مباحث است. مراد از تغییر به لحاظ روشی، پرهیز از خلط برهان و شهود، در عین ایمان به یگانگی مسیر و مقصود برهان و عرفان و قرآن است. و مراد از تحوّل در محتوا، ارائه تقریرهایی نو برای برخی قواعد و مسائل فلسفی، یا توسعه برخی مباحث به نحو طولی، از ره‌گذر طرح نظرات جدید است (رشاد، ۱۳۷۷-۱۳۷۸: ۶۱).

اینک با بررسی این زمینه‌ها در اندیشه ملاهادی سبزواری، در پی نشان دادن این مطلب هستیم که دگرگونی و تجدیدی در فلسفه او روی داده که اجازه می‌دهد او را به عنوان پایه‌گذار جنبش فلسفی نوصدرایی معرفی نماییم.

۴-۱- ساختار حکمت سبزواری

اگر ساختار اندیشه ملاصدر را در کتاب مهم *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعه* بنگریم، جزء اول در امور عامه است، که شامل مباحث وجود؛ یعنی اصالت وجود، تخصص وجود، بساطت حقیقت وجود، وحدت حقیقت وجود، و مواد ثلاث، وجود رابطنی و اقسام آن، وجوب و

آمد و حیات معنوی و سیاسی را موقتاً دست‌خوش آشفستگی کرد، علوم قدیمه دیگر بار در دوره قاجار شکل گرفت و حکمت ملاصدر را به دست حاج ملاهادی سبزواری و شاگردان او، بار دیگر در جهان تشیع شکوفا گردید. حاج ملاهادی از مردم سبزواری بود، و به زودی چنان معروفیتی یافت که او را با لقب ساده «حاجی» می‌شناختند و هنوز هم در مدارس علوم قدیمه، او را به همین لقب می‌شناسند. شرح منظومه او در منطق و حکمت، پیش از هر کتاب دیگری در ایران مورد استفاده قرار گرفته و هنوز هم این چنین است» (نصر، ۱۳۸۳: ۴۴۵).

استاد صدوقی سها نیز در این باره گفته است: «حکیم سبزواری نماینده برجسته حکمت متعالیه صدرایی است؛ تا بدان‌جا که به میانه صدراییان متدوال باشد که شرح منظومه حکمت او را فرزند *اسفار* بخوانند و افزون بر این، شاید آن شرح منظومه را روغن بدانند و *اسفار* را بادام. این سخن راست است؛ البته بدان معنی نیست که سبزواری در ملاصدرانی مطلق بوده است؛ بلکه مراد، فنا و استهلاک نظر سبزواری در نظر صدوری است، نه فنای هلاکی» (انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، ۱۳۸۳: ۱۲۴).

نگارنده، اندیشه حکیم سبزواری را مکتبی مستقل از مکتب صدرایی نمی‌داند؛ زیرا فلسفه او از مکتب صدرایی نشأت گرفته است. هم‌چنین به نظر می‌رسد که تأثیر فلسفه حکیم سبزواری بیش از آن است که با عنوان صدرایی میانه معرفی گردد؛ بلکه با نظر به دلایلی، می‌توان او را پایه‌گذار جنبش نوصدرایی معرفی کرد.

۴- جنبش فلسفی نوصدرایی

بازسازی یک مکتب فلسفی و فکری، متناظر با دانش‌ها و چالش‌های عصری، ضمن حفظ مبانی و عناصر جوهری آن، جریان نوسازی آن مکتب

امکان و غیره است. او، مباحث این کتاب را با امور عامه آغاز کرده که شامل مباحث هستی‌شناسی است. در کتاب *الشواهد الربوبیه* نیز مشهود اول در باب امور عامه است که به بحث درباره وجود، درک حقیقت وجود، مسئله اتصاف وجود به ماهیت، و وجود ذهنی و غیره پرداخته است.

در کتاب *غرر الفرائد* یا همان بخش حکمت از کتاب *منظومه*، که مهم‌ترین اثر فلسفی حکیم سبزواری در سنت حکمت متعالیه است، وی به طرح و تبیین مسائل و موضوعاتی پرداخته که ملاصدرا نیز پیشتر مطرح ساخته بود؛ اما این سخن بدان معنا نیست که سبزواری مقلدی صرف است. سید جلال‌الدین آشتیانی درباره حکیم سبزواری گفته است: «جمیع آثار ایشان در مباحث فلسفی است و فلسفه‌اش به سبک حکمت متعالیه است. شرح منظومه، مشتمل بر یک دوره منطق و فلسفه است. منطق آن تحت عنوان *اللثالی المنتظمة* و فلسفه‌اش به عنوان *غرر الفرائد* است (آشتیانی، ۱۳۴۸: ۴۷-۶۶). مطالب شرح منظومه، در هفت مقصد عرضه شده که عبارت‌اند از: ۱- امور عامه؛ ۲- جوهر و عرض؛ ۳- الهیات بالمعنی الاخص؛ ۴- طبیعیات؛ ۵- نبوات و منامات؛ ۶- معاد؛ ۷- شطری از علم اخلاق و حکمت عملی. هر مقصد شامل فریده‌هایی است و هر فریده نیز از قسمت‌هایی به نام «غرر» تشکیل شده است. حکیم سبزواری، در این اثر خود، الهیات به معنی اعم، الهیات به معنی اخص، طبیعیات، مباحث کلامی، و فلسفه عملی را یکجا آورده است. او، بخش نخست کتاب را به منطق اختصاص داده، که نیاز زمان بوده است. مرحوم سبزواری، در منطق، فصل‌بندی‌های کتاب خود را تحت عنوان «غوص» آورده؛ در حالی که ملاصدرا از منطق سخن نگفته است.

در قدیم، برای تفهیم دروس به طلاب، فراوان از نظم و شعر بهره گرفته‌اند؛ و لذا دیده می‌شود که مسائل نحوی، فقهی، منطقی، فلسفی و

... را به نظم کشیده‌اند. حکیم سبزواری نیز برای تحقق این امر، کتاب *منظومه* را به نظم درآورد. او، این کار را در سال ۱۲۴۰ق به پایان برد و پس از تدریس *منظومه*، خود به شرح آن همت گماشت و حاصل آن کتاب *شرح المنظومه* گردید. او، ابتدا قسمت حکمت را شرح کرد و سپس به شرح قسمت منطق پرداخت. دلیل این سخن آن است که وی، در بحث‌های حکمت، به کتاب منطق خود اشاره کرده و چنین گفته است: «... التی فی نیتی اتمامها». این عبارت محققان را بر آن داشته که شرح *منظومه* منطق پس از *منظومه* حکمت تألیف شده است (عباسی حسین‌آبادی، ۱۳۸۱: ۵۵۰-۵۵۱). از شاهکارهای حکیم سبزواری این است که مباحث مهم فلسفی و نظریه‌های منطقی و نکات بارز آن را به نظم درآورد (مدرس تبریزی، ۱۳۶۹، ج ۲: ۴۲۲). او در کتاب *شرح منظومه*، نه در مقام سراینده آن، بلکه در مقام شارحی مستقل، به شرح ابیات *منظومه* پرداخته و احتمالات مختلف را درباره قرائت ابیات و تطبیق آن‌ها و جایگاه اجزای جمله آورده است. او، بعد از اتمام شرح، چند دوره دیگر آن را تدریس کرده و حاصل تأملات بعدی خود را در قالب تعلیقه‌ای بر آن نگاشته است. گفتنی است که هر چند موضوع کتاب، حکمت است؛ اما در لابلای بحث‌ها، به مباحث عرفانی و کلامی هم اشاره شده است؛ به انضمام اشتغال آن بر حقایق کتاب و سنت، که ثمره افکار عرفای مسلمان و نتیجه زحمات و تحقیقات مشایخ طریقت و معرفت است (صدوقی‌سها، ۱۳۸۱: ۵۵۰-۵۵۱؛ آشتیانی، ۱۳۴۸: ۱۰۸).

نظر به مقام و منزلت و شاگردان حکیم سبزواری، این کتاب پس از تألیف مورد توجه فضلا و بزرگان حوزه‌های عصر او قرار گرفت و محور درس‌های حکمت واقع شد؛ و پس از تأسیس دانشگاه‌ها و مراکز آموزش عالی در

بیشتر از همه، نام ابن سینا و شیخ اشراق در آثار سبزواری به چشم می‌آید. از ابن سینا، تجلیلی شکوه‌مندتر می‌کند (نصر، ۱۳۷۷: ۲۶۳-۲۹۸). در موردی، از خواجه طوسی با لقب «سلطان المتکلمین خواجه نصیر طوسی» نام برده؛ و از عارفان نیز ابن عربی، غزالی و شیخ ابوسعید ابوالخیر، مورد نظر حاجی حکیم قرار گرفته‌اند (سبزواری، ۱۳۸۳: ۴۰). اما در این میان، تنها فیلسوفی که با اندیشه‌های راسخ خود، بر اندیشه او حاکمیت قطعی، قاهرانه و بدون شبهه دارد، ملاصدرا، شیرازی است؛ زبده فیلسوفی که برای سبزواری، نماد عقلانیت استوار اسلامی و در یک کلام، یک سگه کامل عیار است (سبزواری، ۱۳۸۳: ۴۱).

سبزواری، به پیروی از راهی که ملاصدرا در آن قدم گذاشته، در پی آمیختن حکمت، عرفان، و شهود برآمد. فرق او با آخوند ملاصدرا از این لحاظ است که او توانست عناصر عرفانی عقاید خود را به صورتی بسیار آشکارتر بسط دهد، بدون آن‌که همچون آخوند در معرض اعتراض معارضان قرار گیرد. از این لحاظ، عمیقاً مورد احترام علما و فرمان‌روایان قاجار بود (نصر، ۱۳۸۳: ۴۴۸).

آثار متعددی در فلسفه، عرفان، کلام، فقه و ادب، از حکیم سبزواری به جا مانده که در میان همه آثارش، شرح *غرر الفرائد* و *اسرار الحکم*، همواره طالبان و هواداران فراوان داشته است. سبزواری، در کتاب شرح *غرر الفرائد*، فلسفه مشاء فارابی و ابن سینا را با فکر اشراقی سهروردی و تصوف ابن عربی آمیخته؛ و در برخورد با اندیشه‌های فخر الدین رازی، چاشنی کلام به فلسفه خود زده؛ و افکار فیلسوفان شیعی مانند میرداماد، صدرالدین شیرازی و عبدالرزاق لاهیجی را مورد نقد و بررسی قرار داده است؛ و در همه موارد، اندیشه‌های عقلانی خود را به مقولات ائمه معصومین مستند کرده است (سبزواری، ۱۳۷۰: ۳-۴). در این کتاب، او تغییراتی

کشور، بارها به عنوان منبع محوری از سوی اساتید صاحب‌نظر تدریس شده و ده‌ها شرح و تعلیقه بر این کتاب، به زبان‌های فارسی و عربی نگاشته شده است.^۴

۲-۴- روش‌شناسی حکمت سبزواری

از مختصات روش‌شناسی ملاصدرا، ندیدن تعارض و تضاد میان عقل و نقل و کشف است. همین ویژگی او را بر آن داشته که در حکمت خود، از برهان و عرفان و نقل بهره گیرد. او، عقل را بر شریعت و کشف استوار کرده است. این تفکر صدرالمتألهین، در شناخت حکمای یونان باستان خود را نمایان می‌کند. در حکمت متعالیه، بارها از افلاطون به افلاطون الهی یاد کرده و تاریخ فلسفه یونان را در امتداد تاریخ انبیا تلقی کرده است.^۵

او، در مبحث متعارض نبودن عرفان و برهان و قرآن، دو نکته را از هم تمییز داده است: نخست این‌که سخن این سه مشرب یکی است؛ زیرا حقیقت یکی است. ممکن است حقیقت استدلالی کامل یا شهودی تمام نباشد و یا فیلسوفی از آیه‌ای بهره بگیرد که ربطی به فلسفه نداشته باشد؛ اما در مجموع، حقیقت یکی است. عقل، نقل و کشف با هم تعارض ندارند. لذا فارابی در کتاب *التحصیل*، فیلسوف کامل را با امام یکی دانست. ملاصدرا نیز گفته است: «البرهان الحقیقی لایخالف الشهود الکشفی» (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۱: ۱۸۹). در جای دیگر نیز گفته است: «نابود باد آن فلسفه که قوانین آن مطابق کتاب و سنت نباشد» (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۸: ۳۰۳).

حکیم سبزواری نیز در *اسرار الحکم* از فلاسفه یونان؛ افلاطون، فروریوس، ارسطو، سقراط، فیثاغورث، طالس ملطی و دیگران نام برده است. او نیز بمانند ملاصدرا، چند جا از افلاطون با عنوان «حکیم عظیم افلاطون الهی» یاد کرده است (سبزواری، ۱۳۸۳: ۴۰)؛ اما از فلاسفه اسلامی،

و ولایت نیز انفکاک مقدور نیست؛ بدون امتزاج مطلقاً ثابت نخواهد شد» (اوجبی، ۱۳۸۴: ۲۸۶).

موضوع جالب این است که سبزواری، بسیاری از تلقی‌های عرفانی خود را با سروده‌های پرمعنا و شعرهای روح‌دار خود مطرح کرده است.

نظام مابعدالطبیعه حاج ملاحادی، نوع خاصی از فلسفه مدرسی مبتنی بر شهود عرفانی کل واقعیت است. سبزواری، به عنوان یک عارف، از طریق کامل‌ترین نوع تجربه شخصی قادر بود به ژرفای اقیانوس هستی و به دیدار اسرار وجود، با چشم روحانی خویش راه یابد؛ و به عنوان فیلسوف، با قدرت تحلیل دقیق و بر اساس مفاهیم تعریف شده، به تحلیل تجربه مابعدالطبیعی خود پرداخت (انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، ۱۳۸۳: ۸۴). سبزواری، نه تنها در حکمت متعالیه جایگاه والایی دارد و بدون شک، در زمان خود، از بزرگ‌ترین وارثان سرمایه عظیم حکمت متعالیه خالده است، در شرح احادیث نیز وارث پیشینیان بزرگی است. او در تمامی حوزه‌های معرفتی، آثار ارزش‌مندی پدید آورده است (انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، ۱۳۸۳: ۱۱۰-۱۱۱).

۴-۳- محتوای اندیشه ملاحادی سبزواری

سبزواری، جنبه‌های اساسی و اصول فلسفه ملاصدرا را پیش گرفته و شرح و بسط داده است. منابع و مأخذ تألیفات او، همان است که در آراء و عقاید ملاصدرا است؛ یعنی اصول عرفانی برگرفته از تعالیم ائمه شیعه، تعالیم ابن عربی، الهیات شرقی، و فلسفه مشاء.^۸ به طور کلی، حکیم سبزواری بیش از آن‌که به مطالعه کتب مختلف پردازد، به باطن و تفکر در جنبه‌های اساسی مابعدالطبیعه می‌پرداخت (نصر، ۱۳۸۳: ۴۴۷-۴۴۸).

مرحوم آشتیانی، در مقدمه مجموعه رسائل ملاحادی گفته است: «طریقه حاجی سبزواری، طریقه ملاصدرا، میرداماد و برخی دیگر از علما و

را اعمال کرده که در حکمت متعالیه نیامده است؛ از جمله این‌که ملاصدرا بحث حرکت را در الهیات بالمعنی الاعم مطرح کرده؛ اما حکیم سبزواری، مانند سنت پیش از ملاصدرا، این بحث را همچنان در بخش طبیعیات آورده است. از سوی دیگر، سبک منطق‌نگاری او در این کتاب، بر اساس منطق دویخی است، که مبدع آن ابن‌سینا در کتاب *اشارات و تنبیهات* است (عباسی حسین‌آبادی، ۱۳۸۱: ۵۵۰-۵۵۱).

اسرار الحکم او نیز مشتمل بر چهار دانش فلسفه، عرفان، کلام و فقه است. برقراری رابطه‌های «میان‌دانشی» بین این فن‌ها و دانش‌های چهارگانه، چهره خاصی به این کتاب بخشیده است. او، در این باره، در ختام مقدمه‌اش نوشته است: «و بالجمله، از باب «وَأَمَّا بِنِعْمَةِ رَبِّكَ فَحَدِّثْ» می‌گویم کتابی است جامع حکمت ایمانی و حکمت ذوقی و وجدانی و حکمت بحثی و برهانی» (سبزواری، ۱۳۸۳: ۵۴).

حکیم سبزواری، ذهنی عمیقاً فلسفی و تحلیلی داشته و هر مسئله و موضوعی را، حتی مسائل فقهی خالص، به صورت عقلانی بررسی کرده است. این موضوع را در خصوص «مبادی احکام» و «حکمت احکام فقهیه» بهتر می‌توان مشاهده کرد^۹ (سبزواری، ۱۳۸۳: ۳۰).

گاهی نیز برای تأیید نظر خود، از آیات و روایات و احادیث گواه آورده؛ مانند آنچه در *اسرار العبادات* دیده می‌شود.^۷ در *هادی المظلمین*، در باب برخی مسائل، صرفاً از ادله نقلی - آیات و روایات - بهره برده است. او، در این کتاب، بر خلاف روش متداول، مبحث امامت و نبوت را در هم آمیخته؛ زیرا بر این باور است که در خارج، امامت دنباله نبوت و امام، پیرو نبی است. او گفته است:

«هم‌چنان‌که مجموع امور نبی و ولی در معیت و حضور یکدیگر کامل می‌شود، در تحریر مطلب نبوت

کرده: یکی دلیل تضایف است؛ و دیگری از طریق این‌که برای معقول بالفعل، وجودی غیر از وجود عقلی نوری نیست. پس آن معقول، با صرف نظر از غیر، معقول است و با صرف نظر از غیر، عاقل است؛ یعنی این‌که وجود فی‌نفسه معقول، عین وجود آن برای عاقل است، و اضافه اشراقی است، نه اضافه مقولی که در برهان تضایف مطرح شده است (بهروان، ۱۳۸۸: ۱۳۷). آنگاه سبزواری در شرح منظومه گفته است: مسلک تضایفی که ملاصدرا در کتاب المشاعر و غیر آن مطرح کرده، برای اثبات اتحاد عاقل و معقول کافی نیست؛ زیرا تضایف، عینیت را افاده نمی‌کند، بلکه اتحاد و عینیت، دلیل دیگری دارد.

مسئله دیگر، ترکیب ماده و صورت است که ملاصدرا آن را اتحادی دانسته و دلایلی برای آن ذکر کرده است. به نظر او، ماده و صورت به عنوان این‌که دو جزء از جسم هستند بر یکدیگر و بر خود جسم حمل نمی‌شوند؛ نمی‌توان گفت جسم ماده است و یا صورت است، بلکه قابلیت حمل آن‌ها از این جهت است که وقتی ماده منقلب و متحوّل به صورت کمالیه شد، آن صورت با ماده قبلی عینیت پیدا می‌کند و بر یکدیگر قابل حمل می‌شوند. ماده، طبق نظر حرکت تکاملی ملاصدرا، وجودی غیر از صورت ندارد و ماده همان صورت نازله است و وجودی جدا از صورت ندارد؛ مانند عرض که وجودی جدا از جوهر ندارد. اما سبزواری ترکیب ماده و صورت را ترکیب انضمامی دانسته و در منظومه سروده است:

«إن بقول سید السناد ترکیب عینیّة اتّحادی»

و در شرح گفته است:

«و قد تبعه فی ذلک صدر المتألّهین (س)»

و این بیت را آورده است:

«لکن قول الحكماء العظام

من قبله التریکب الانضمامی»

عرفای متشرّع است (آشتیانی، ۱۳۴۸: ۴۱). شخص حکیم سبزواری، زبان گویای ملاصدراست (آشتیانی، ۱۳۴۸: ۸۳).

گویینو، در کتاب مذهب و فلسفه در آسیای وسطی، گفته است: لیاقت ملاهادی سبزواری در این است که دنباله کار ملاصدرا را گرفته و تا حد امکان، عقاید ابن‌سینا و عقاید ملاصدرا را به واسطه آزادی‌ای که داشته، بهتر توضیح و تشریح کرده است. با این‌که او هم در پرده سخن گفته؛ اما بیاناتش از ملاصدرا واضح‌تر است و وضوح سخنان او، بیشتر به عقاید ابن‌سینا نزدیک است؛ و این کاری است که در قرن‌ها گذشته، کسی به انجام آن موفق نگردیده است. به همین جهت، تفسیرهای او در شاگردانش نشاط ایجاد کرده و نمی‌توان منکر شد که او، منظره تازه و جالب توجهی را در تاریخ فلسفه نمایش داده است (گویینو، بی تا: ۸۷).

اصول حکمت سبزواری همان اصول حکمت ملاصدراست که به صورت فشرده و منظم درآمده است. او، در همه مسائل اساسی چون وحدت وجود و تعدّد مراتب آن، یا حرکت جوهری، از استاد خود پیروی کرده است (نصر، ۱۳۸۳: ۴۴۸-۴۴۹). البته در چند مسئله نیز با استاد خود اختلاف نظر داشت:

نخست، مسئله حقیقت علم است که ملاصدرا در برخی آثار خود، آن را از مقوله کیف نفسانی برشمرده؛ حال آن‌که سبزواری آن را اشراق نفس و از مراتب آن دانسته؛ و آن را همانند خود وجود، فوق همه مقولات ارسطویی مانند کم و کیف و غیره شمرده است (نصر، ۱۳۸۳: ۴۴۹).

دوم، در نظریه اتحاد عاقل و معقول ملاصدرا است که سبزواری آن را پذیرفته، لیکن برهانی را که ملاصدرا برای اثبات این مسئله اقامه کرده، کافی نمی‌داند. حکیم سبزواری معتقد است که ملاصدرا، دو دلیل بر اتحاد عاقل و معقول ذکر

«کذا تجرد الذوات المرسله»

و کون فعل النفس لا انتهاء له». مراد از «ذوات مرسله» از نظر سبزواری، کلیات عقلی است که نفس، آن کلیات را که مشترک میان کثیرین است، تصور و تعقل می‌نماید و نتیجه می‌گیرد که چون این‌ها مجردند، محل آن‌ها هم که نفس است، مجرد است. سپس گفته است: ممکن است ذوات مرسله، اعم از ذوات عقلی و ارباب انواع باشد که به عقیده ملاصدرا، نفس به هنگام ادراک کلیات عقلی، اضافه اشراقی به آن‌ها پیدا می‌کند. حق این است که صور ذهنی، عکس‌هایی از مثل در قلب می‌باشند و انواری که از آسمان‌های بالا - که عالم ابداع می‌باشند - بر طبق آنچه هستند، اشراق می‌شوند (سبزواری، ۱۳۶۷: ۳۰۰-۳۰۱).

مورد دیگر، اختلاف در مسئله حدوث اسمی^۹ است. حکیم سبزواری معتقد است که عالم، به معنای مفاهیم و ماهیات است و از آن‌ها به اسما و صفاتی تعبیر می‌شود که از حدود وجود منبسط انتزاع شده‌اند. این امور، همگی در مرتبه احدیت مسبق به عدم هستند. همه این‌ها از عقول و نفوس گرفته تا صور و اجسام، اسمایی هستند که پس از تجلی ذات به عوالم ممکن، با اسم «مبدع» حادث شده‌اند. همان گونه که پس از تجلی با اسم قهار، به او برمی‌گردند (سبزواری، ۱۳۶۷: ۷۷). ملاصدرا، حدوث را به همه عالم مربوط ندانسته و مجردات را چون از صقع ربوبی و ملحق به آن هستند، خارج از حدوث دانسته است. در نظر او، حدوث مخصوص طبیعت و اجسام و چیزهایی است که دارای حرکت جوهری هستند؛ در حالی که در نظر سبزواری، حدوث به همه عالم مربوط است.

مسئله دیگر، برهان حکیم سبزواری بر زائد بودن صفات حق تعالی بر ذات اوست. برهانی بسیار بدیع و بی‌سابقه که در آثار سایر حکمای

و در حاشیه، دو دلیل برای اثبات عدم اتحاد ذکر کرده است: یکی این که حیثیت قوه با فعلیت منافات دارد؛ لذا این دو متقابل‌اند و قابل حمل نیستند. دیگر این که اتحاد، همیشه میان لامتحصل و متحصل است؛ مانند هویت و وجود، و جنس و فصل که اجزای عقلیه‌اند نه خارجیه؛ در حالی که هیولا موجود است و دو موجود چگونه می‌توانند به وجودی واحد تبدیل شوند. سپس گفته است: مگر این که هیولا را قوه محض در نظر بگیریم که قوه، عدم شأنی است؛ یعنی عدم مطلق نیست، بلکه عدمی است که شأنی وجود دارد و از نوع عدم و ملکه است و ابایی از اجتماع با فعلیت ندارد. نه مانند صورت که بالفعل است و جمع میان دو صورت مشروط بر این است که یکی از بین برود و دیگری جای‌گزين آن شود:

«اذا صورة بصورة لا ینقلب» (سبزواری، ۱۳۶۷: ۱۰۰).

مسئله دیگر، ادراک کلیات عقلی است. ملاصدرا، در اشراق نهم از شاهد دوم از مشهد اول کتاب الشواهد الربوبیه، گفته است: نفس، هنگام ادراک کلیات عقلی، ذوات نوری و موجودات عقلیه‌ای را که مجردند، مشاهده می‌کند، ولی نه به تجرید نفس و انتزاع صورت عقلیه آن‌ها از افراد خارجی محسوس، چنان که جمهور معتقدند، بلکه به واسطه انتقال نفس از عالم محسوس به عالم متخیل و از عالم متخیل به عالم معقول و ارتحال از عالم دنیا به عالم آخرت و سپس ارتحال از هر دو عالم حسی و عقلی به عالمی ماورای حس و عقل و اتصال به عالمی مافوق ادراک و تصور ما، یعنی عالم ربوبی که در آنجا فنا و شهود و استغراق در مشاهده جلال و جمال الهی و محو هر گونه صورتی اعم از صور حسی و خیالی و عقلی است؛ و حقیقت هر چیزی را در تجلیات ذات الوهیت به دیده حقیقین مشاهده می‌کند (مصلح، ۱۳۸۹: ۵۵).

حکیم سبزواری گفته است:

وجود دارد که او را آغازگر جنبش نوصدرایی می‌سازد؛ جنبشی که با تغییراتی در روش و ساختار اندیشه صدررا، در مسیر او حرکت می‌کند.

۲- مسائل فلسفه حکیم سبزواری، همان مسائل اصلی فلسفه سنتی اسلامی و حکمت متعالیه است. اما در کتاب شرح منظومه، در مواردی، در چینش و ساختار صوری آن تحولاتی روی داده است؛ از جمله توجه دوباره به منطق برای تبیین عمومی مسائل فلسفی، و نگارش منظومه به هدف تفهیم دروس به طلاب از طریق نظم؛ چرا که طالبان معرفت، بهره بیشتری از نظم و شعر می‌گرفتند؛ و نیز فایده دیگر این کار در این بود که به جهت خمود و عزلتی که پس از دوره آشوب و اغتشاش حمله افغان‌ها در ایران به وجود آمد و ظهور جریان‌های فکری با آرای مختلف، این سبک نگارش و به کار گیری منطق، سبب عمومی شدن مباحث فلسفی و نوعی بازگشت دوباره فلسفه به مسیر اصلی خود بود.

۳- حاج ملاهادی سبزواری، جنبه‌های اساسی فلسفه ملاصدررا را پرورانده و آن‌ها را شرح و بسط داده است. البته در چند مسئله نیز با استاد خود اختلاف نظر داشت؛ مسائلی چون اضافه اشراقی بودن حقیقت علم، نفی برهان تضایف در اثبات نظریه اتحاد عاقل و معقول، ترکیب انضمامی ماده و صورت، ادراک کلیات عقلی، و پذیرش نظریه حدوث اسمی.

حکیم سبزواری، بیش از آن‌که صدرایی میانه باشد، نوصدرایی است. او احیاگر سنت فلسفی ملاصدررا است. او، به حکمت صدرایی جهت می‌دهد و آن را زنده می‌کند. مباحث منطقی او سبب فهم بیشتر متون صدراست؛ چنان‌که منظومه او مورد توجه فضلا و بزرگان حوزه‌های عصر قرار گرفت و محور درس‌های حکمت شد. شرح‌ها و تعلیقه‌های بسیاری بر منظومه نگاشته شده که بیان‌کننده اهمیت و ارزش مقام حکیم سبزواری است.

مسلمان، به هیچ روی شبیه آن را نمی‌توان مشاهده کرد. او گفته است: اگر فرض کنیم که صفات حق تعالی زائد بر ذات اوست، لازمه آن این است که ذات حق تعالی، در مرتبه ذات از هر گونه کمالی خالی باشد، و لازمه خالی بودن ذات از کمالات این است که اثبات این کمالات، برای ذات یک امر ممکن باشد (ابراهیمی دینانی، ۱۳۸۶: ۸۸-۸۹). بنابراین، نباید پنداشت که اندیشه‌های حکیم سبزواری، تکرار صرف سخنان ملاصدراست. کافی است به تألیفات کثیر ملاصدررا - که به طور یقین، شخص بدون داشتن راهنمایی آگاه، در آن‌ها گم خواهد شد - نظری کوتاه افکنیم و آن‌ها را به صورت دقیق با شرح منظومه مقایسه کنیم؛ تا معلوم شود که سبزواری، چه خدمتی به فلسفه به طور عام و به مکتب ملاصدررا به طور خاص انجام داده است. حکیم سبزواری راه را برای مطالعه افکار ملاصدررا هموار ساخت و تألیفات او را می‌توان مقدمه بسیار خوبی بر اصول افکار استاد او دانست. شرح منظومه، یک دوره کامل حکمت است و به طور خلاصه شامل همه عناصر اساسی افکار ملاصدررا است. با بررسی کردن محتوای آن، بهتر می‌توان با ملاصدررا و نیز با خود سبزواری آشنا شد و از فلسفه سنتی، چنان‌که امروزه در مدارس شیعه تدریس می‌شود، نظری اجمالی بدست آورد.

نتیجه‌گیری

به دلایل زیر می‌توان گفت که حکیم سبزواری، از ملاصدررا فراتر رفته و بنیان‌گذار جنبش نوصدرایی به حساب می‌آید:

۱- فلسفه حکیم سبزواری را نمی‌توان مکتبی مجزا و جدا از فلسفه ملاصدررا به حساب آورد؛ زیرا حرکت او در مسیر حکمت صدرایی بوده و در مواردی با او اختلاف نظر داشته است. اما تجدیدی در زمینه‌های روشی، استفاده از منطق، و سبک نگارشی کتاب شرح منظومه، و ابداعاتی نیز در اندیشه او

پی‌نوشت‌ها:

- ۱- در کتاب *هدایة المسترشد* آمده است: «ولایت شیعه، رکن رابع ایمان است، به مقتضای این‌که رکن اول توحید باشد؛ رکن ثانی اقرار به نبوت؛ و رکن سیوم اقرار به امامت...؛ و رکن چهارم ولایت اولیاء و برائت از اعداء» (کرمانی، ۱۳۱۲: ۲۵۴).
- ۲- با درگذشت سید کاظم رشتی، مقام رهبری شیخیه به قره‌الین تعلق گرفت و او بر مسند سید کاظم رشتی نشست. زرین تاج خانم، مشهور به «قره‌الین»، دختر حاج ملا محمدصالح برغانی، زنی فاضل و عالم و دارای استعداد فوق‌العاده علمی و قریحه سرشار ادبی بود که در علوم فقه و اصول و فلسفه نیز مقام والایی داشت (شهیدی، ۱۳۸۱: ۱۲۵). قره‌الین گرایش شدیدی به مکتب شیخیه داشت و مهم‌ترین علتش، اندیشه رکن رابع و شیعیان کامل بود (ورجاوند، ۱۳۷۷: ۱۰۷۹). به دلیل دل بستگی به آرای شیخیه، زعامت شیخیه را بعد از سید کاظم رشتی رهبری عهده‌دار شد؛ و پیروان او قریه نامیدند (شهیدی، ۱۳۸۱: ۱۲۶).
- ۳- برخی مانند دکتر کریم مجتهدی، علاوه بر این واژه، «Tradition» و «Doctrine» را نیز «مکتب» معنا می‌کنند.
- ۴- در این باره، به مدخل «شرح منظومه»، در *دایرة المعارف تشیع رجوع کنید* (عباسی حسین‌آبادی، ۱۳۸۱).
- ۵- ملاصدرا در *سفار* گفته است: «و هو من الخمسة المشهورة من رؤساء یونان کان فی زمان داود النبی(ع) و تلقی العلم منه و اختلف إلى لقمان الحکیم و اقتبس منه الحکمة ثم عاد إلى یونان : انبأذقلس، از فلاسفه مشهور یونان، در زمان داوود پیامبر می‌زیست و دانش را از داوود دریافت نمود و حکمت را از لقمان بهره گرفت و آنچه به یونان بازگشت» (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۵: ۲۱۰). در مورد فیثاغورس هم گفته است: «و کان فی زمان سلیمان(ع) قد أخذ الحکمة من معدن النبوة : در زمان سلیمان پیامبر می‌زیسته و حکمت را از نبوت ایشان دریافت کرده است» (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۵: ۲۱۱).
- ۶- دوم از مطهرات، آفتاب است. سرّ مطهرتیش آن است که رقیقه و صورت نور شمس حقیقت است. مصرع: ای آفتاب، آینه‌دار جمال تو! و نور شمس، حقیقت «وجود منبسط» است که اشراق حقیقی و مطهر ماهیات است از الواث اعدام و امکانات، و از اسماء حق است: «الزکی» و «الطاهر» و «المطهر». و این شمس صوری، مثل اعلاى حق است در آسمان‌ها: «وَلَهُ الْمَثَلُ الْأَعْلَىٰ فِی السَّمَاوَاتِ» (روم: ۲۶)؛ چنان‌که انسان، مثل اعلاى حق است، مطلقاً. و نیز معدّ حیات است در مرکبات، و «حیات» مطهر حقیقی است که چون مفارقت کند از حیواناتی که نفس سائله دارند، «نجس» می‌شوند (سبزواری، ۱۳۸۳: ۳۰).
- ۷- به عنوان نمونه: «... حکمتی است که معرفت است به علم احوال موجودات علی ما هی علیه فی نفس الامر بقدر الطاقة البشرية؛ زیرا این حکمت علمی است و افراط در آن مطلوب است و در این است آنچه منسوب است بامیرالمؤمنین علی(ع) که «الشیء یعزّ حیث یندر و العلم یعزّ حیث یغزر...» (سبزواری، بی تا: ۱۲).
- ۸- منابع نوشته‌های حکیم سبزواری عبارت‌اند از: *سفار ملاصدرا، قبسات میرداماد*، شرح قطب‌الدین شیرازی بر *حکمة الاشراق* سهروردی، شرح خواجه نصیرالدین طوسی بر *اشارات*، *شوارق الالهام لاهیجی* (شریف، ۱۳۷۰، ج ۴: ۱۳۲).
- ۹- حدوث اسمی، قسم تازهای از حدوث، و اصطلاحی مختص به ملاحدای سبزواری است. خلاصه آن چنین است: عالم، یعنی ماسوا الله، محکوم به امکان می‌باشد و هر ممکنی مرکب از ماهیت و وجود است. چون وجود از صقع ربوبی بوده و بینونیتی با واجب تعالی ندارد مگر بینونیت وصفی؛ پس جزو عالم محسوب نمی‌شود. بنابراین درباره حدوث و قدمش نباید بحث کرد. «اما ماهیت، چون قبل از تجلی واجب تعالی، هیچ اسم و رسم و وصف و تعینی نبوده و از مرتبه آن ذات متعال، اسماء و رسوم، یعنی مفاهیم و ماهیات، به سبب تجلی ذات به اسم «مبدع» پیدا شدند، پس حادث خواهند بود؛ زیرا مسبقیت به عدم در

_____ (۱۳۶۷ش). شرح غرر الفرائد: امور عامه. زیر نظر مهدی محقق و ایزوتسو. تهران: دانشگاه تهران.

_____ (۱۳۷۰ش). شرح غرر الفرائد معروف به شرح منظومه حکمت. برگردان از عربی به انگلیسی توسط مهدی محقق و ایزوتسو. تهران: دانشگاه تهران.

_____ (۱۳۸۳ش). اسرار الحکم. مقدمه استاد صدوقی سها. تصحیح کریم فیضی. قم: مطبوعات دینی.

شریف، میان محمد. (۱۳۷۰ش). تاریخ فلسفه در اسلام. ج ۴. تهران: مرکز نشر دانشگاهی.

شهیدی، یحیی. (۱۳۸۱ش). بررسی چند واقعه تاریخی. بی جا: چاپخانه ارتش.

صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم. (۱۹۸۱م). الحکمة المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه. ۹ جلد. بیروت: دار احیاء التراث.

صدوقی سها، منوچهر. (۱۳۸۱ش). شرح جدید منظومه سبزواری. بی جا: آفرینش.

عباسی حسین آبادی، حسن. (۱۳۸۱ش). شرح منظومه سبزواری، دایرة المعارف تشیع. تهران: نشر شهید سعید مجتبی.

کرمانی، محمد بن محمد کریم. (۱۳۱۲ش). هدایة المسترشد. بی جا: سعادت.

کرین، هانری. (۱۳۷۰ش). تاریخ فلسفه اسلامی. جلد ۲. ترجمه جواد طباطبایی. تهران: انتشارات کویر.

_____ (۱۹۶۷م). مکتب شیخی از حکمت الهی شیعی. ترجمه فریدون بهمینیار. پاریس: دانشگاه تحقیقات عالیه سربن.

گواهی، عبدالرحیم. (۱۳۹۰ش). فرهنگ توصیفی ادیان. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی.

گوپینو، ژوزف آرتور. (بی تا). مذهب و فلسفه در آسیای وسطی. مترجم م. ف. بی جا: بی نا.

مدرس تبریزی، محمدعلی. (۱۳۶۹ش). ریحانة الادب. جلد ۲. تهران: بی نا.

مصلح، جواد. (۱۳۸۹ش). ترجمه و تفسیر الشواهد الربوبیه. تهران: سروش.

نصر، سیدحسین. (۱۳۷۷ش). نظر متفکران اسلامی درباره طبیعت. تهران: انتشار خوارزمی.

مرتبه احدیت درباره آن‌ها صادق است. و به لحاظ این که حادث، مفاهیم و ماهیات آن‌ها هستند، نه وجود آن‌ها، و مفهوم را اسم می‌نامند، لذا حدوث آن‌ها را حدوث اسمی نامید» (واعظ جوادی، ۱۳۶۲: ۱۷۳-۱۷۴).

منابع:

آشتیانی، سید جلال‌الدین. (۱۳۴۸ش). مجموعه رسائل فیلسوف کبیر حاج ملاهادی سبزواری. مشهد: انتشارات اوقاف خراسان و سیستان.

_____ (۱۴۱۷ق). الشواهد الربوبیه. بیروت: مؤسسه تاریخ العربی.

ابراهیمی دینانی، غلامحسین. (۱۳۸۶ش). اسما و صفات حق. تهران: اهل قلم.

انجمن آثار و مفاخر فرهنگی. (۱۳۸۳ش). زندگی‌نامه و خدمات علمی و فرهنگی خاتم‌الحکماء المتألهین، فیلسوف بزرگ و عارف توانا، مرحوم حاج ملاهادی سبزواری. تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.

انوری، حسن. (۱۳۸۱ش). فرهنگ بزرگ سخن. جلد ۳ و ۷. تهران: سخن.

اسحاقیان درجه، جواد. (۱۳۸۷ش). جنبش بایبه و آموزه‌های مهدویت، مجله انتظار موعود. شماره ۲۴، صص ۱۵۸-۲۰۸.

اکبری، محمدعلی. (۱۳۸۲ش). نقش اندیشه‌های شیخیه در ظهور جنبش بایبه، شناخت. شماره ۳۸، صص ۱۱-۳۴.

امیرارجمند، سعید. (۱۳۶۹ش). شکل‌گیری جنبش بایی در ایران، مجله ایران‌نامه. شماره ۳۳، صص ۱۳۰-۱۳۵.

اوجبی، علی. (۱۳۸۴ش). هادی المضلین، آئینه میراث. دوره جدید، سال سوم، شماره دوم، صص ۲۷۵-۲۸۱.

بهروان، حسین. (۱۳۸۸ش). نقد حاجی سبزواری بر دیدگاه ملاصدرا، آموزه‌های فلسفی - کلامی. دانشگاه علوم اسلامی رضوی. شماره ۸، صص ۱۲۹-۱۴۹.

رشاد، علی‌اکبر. (۱۳۷۷-۱۳۸۸ش). گفتمان فلسفی نوصدرایی، قبسات. سال سوم و چهارم، شماره مسلسل ۱۱/۱۰، صص ۵۲-۶۳.

سبزواری، هادی بن مهدی. (بی تا). اسرار العبادات. نسخه خطی. کتابخانه مجلس شورای اسلامی. شماره فهرست ۱۰۵۵۵.

- _____ (۱۳۸۳ش). *سنت عقلانی اسلامی در ایران*. ترجمه و تحقیق سعید دهقانی. تهران: قصیده سرا.
نوروزی خیابانی، مهدی. (۱۳۸۶ش). *فرهنگ جامع لغات و اصطلاحات سیاسی*. تهران: نشر نی.
- واعظ جوادی، اسماعیل. (۱۳۶۲ش). *حدوث و قدم*. تهران: دانشگاه تهران.
ورجاوند، پرویز. (۱۳۷۷ش). *سیمای تاریخ و فرهنگ قزوین*. تهران: نشر نی.

تحلیل مبانی ملاصدرا در تفسیر وی از قصه آدم(ع)

The Analysis of Mulla Sadra's Foundations in his Interpretation of Adam Story

Mohammadhosein Mahdavejrad
Mohammadreza Khodaie

محمدحسین مهدوی نژاد*
محمدرضا خدایی**

تاریخ دریافت: ۱۳۹۲/۰۳/۰۹

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۲/۰۶/۲۵

Abstract:

The interpretation presented by Mullā Sadrā of Adam Story in the holy *Quran* relies on the certain philosophical and epistemological presuppositions and foundations. The aim of this article is the study of the *Quran* language and the philosophical and epistemological foundations of Mullā Sadrā's interpretation of Adam story. According to Mullā Sadrā, the *Quran* language in Adam story is a cognitive language and this story includes the features that seem opposed. His interpretation is characterized by esoteric interpretation with the preservation of exoteric, to be allegorical, and historiography. Mullā Sadrā's philosophical interpretation in respect of foundations is criticizable. Some critiques of the interpretation of Adam Story are as follows: The doctrine of Great Man that has used equivocally for two senses; first, it means universal soul that is an intellect and secondly, it means celestial soul that - on the basis of Peripatetic philosophy - uses for the explanation of the circular motion of heavens. One of the implications of Mullā Sadrā's interpretation is the prostration of a group of angles before Adam that is discordant with other Quranic verses about their prostration.

Key Words: *Quran* Language, Adam Story, Interpretation, Revelation, Ontology, Anthropology, Mullā Sadrā.

H_mahdavejrad@yahoo.com
Assistant Professor of Payame Noor University
(Corresponding Author)

Mrkh46@yahoo.com
Ph.D Student of Islamic Sciences, Payame Noor University

چکیده:

تفسیری که ملاصدرا از داستان آدم(ع) در قرآن کریم عرضه کرده، بر پیش فرض‌ها و مبانی فلسفی و معرفتی خاصی مبتنی است. بررسی زبان قرآن و مبانی فلسفی و معرفتی ملاصدرا در تفسیر، با محوریت تفسیر قصه آدم، از اهداف این مقاله است. از دیدگاه ملاصدرا، زبان قرآن در قصه آدم، زبان معرفت‌بخش؛ و قصه، مشتمل بر ویژگی‌های به ظاهر متضاد است. تفسیر باطنی با حفظ ظاهر، تمثیلی بودن در عین تاریخی‌نگری، از ویژگی‌های تفسیر وی است. تفسیر فلسفی ملاصدرا، به لحاظ مبانی، قابل نقد و بررسی است. بعضی از نقدهای وارد بر تفسیر قصه آدم عبارت‌اند از: آموزه انسان کبیر، که به صورت مشترک لفظی به کار رفته و به دو معناست: یکی نفس کلی که جزو عقول است، و دیگری به معنای نفس سماوی؛ و نیز مبتنی است بر طبیعیات حکمت مشاء در تبیین حرکت مستدیر افلاک. از لوازم تفسیر صدرایی، سجده گروهی از فرشتگان بر حضرت آدم است که با عمومیت آیات سجده فرشتگان هماهنگ نیست.

کلیدواژه‌ها: زبان قرآن، قصه آدم، تفسیر، وحی، هستی‌شناسی، انسان‌شناسی، ملاصدرا.

* استادیار دانشگاه پیام نور (نویسنده مسئول)

** دانشجوی دکتری مدرسی معارف اسلامی - گرایش قرآن و منابع اسلامی، دانشگاه پیام نور

مقدمه

ملاصدرا، مبدع حکمت متعالیه، در تفسیری که از وی بجا مانده، مبانی خاصی ارائه داده که اندیشه‌های تفسیری وی را سامان داده است. در این مقاله - که به روش توصیفی - تحلیلی نگاشته شده - ابتدا با نگاهی به دیدگاه صدرا در مورد زبان قرآن، سعی شده است با توجه به مبانی معرفتی، فلسفی، کلامی و انسان‌شناختی وی، به صورت موردی تفسیر او از قصه آدم مورد تحلیل و ارزیابی قرار گیرد. هر چند در زمینه مبانی و روش‌های تفسیری ملاصدرا، کتاب‌ها و مقالات متعددی^۱ نوشته شده؛ اما آن‌ها بیشتر جنبه توصیفی و کلی دارد. مقاله حاضر، با محور قرار دادن قصه آدم، مخاطب را با خود به متن مشخصی از تفسیر ملاصدرا برده و به صورت عینی نظاره‌گر نحوه تفسیر او کرده، و سرانجام به نقد و تحلیل مبانی ملاصدرا می‌پردازد.

۱- زبان قرآن از دیدگاه ملاصدرا

۱-۱- انواع کلام

وقتی سخن از «کلام» به میان می‌آید، کلمات و حروف - که جزء اصوات و نشانه‌ها هستند و اعتباری تلقی می‌شوند - به ذهن تداعی می‌شوند؛ اما در قرآن کریم، در موارد متعددی «کلمه» بر موجودات عینی اطلاق شده است (نک: نساء: ۱۷۱؛ کهف: ۱۰۹). صدرالمتألهین، با الهام از قرآن کریم، کلام خدا را جزء امور حقیقی و تکوینی دانسته است. ریشه کلام از «کلم» به معنای زخم و جراحت است و وجه اشتراک آن با سخن در تأثیری است که در هر دو حاصل می‌شود. در اولی، بدن انسان از عامل خارجی اثر می‌پذیرد و در دومی، حنجره و تارهای صوتی انسان متأثر می‌شود و فایده آن، اعلام و اظهار است. حقیقت و فایده مزبور، در مورد کلام خداوند محقق است. ظهور عالم از کلام خدا است؛ بلکه عالم عین کلام

خداست (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۳: ب: ۱۸). تعریفی که صدرالمتألهین از کلام خدا ارائه کرده، شامل ایجاد عقول و کتاب خدا، هر دو می‌شود.^۲ با توجه به درجه‌بندی مقصود کلام به اولی و ثانوی و نیز با توجه به امکان تخلف یا عدم امکان تخلف از غرض متکلم، کلام خداوند، و به عبارت دیگر عالم، سه درجه است: اعلی، متوسط، و ادنی. ۱- مرتبه اعلی: اولین صادر از حق تعالی است که با «کن» وجودی ابداع می‌شود. او خلیفه خداوند در عالم عقل است. کلمات تأمات الهی و حقیقت محمدیه، تعبیرهای دیگری است که ملاصدرا برای این مرتبه آورده است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۳: ب: ۴۵۰-۴۵۱). ویژگی این مرتبه، مقصود اولی و بالذات بودن است.

۲- مرتبه متوسط: امر خداوند به فرشتگان از این سنخ است؛ یعنی تخلف ناپذیر و مقصود بالغیر است.

۳- اوامر خداوند به مکلفین از جن و انس، دارای دو ویژگی مقصود بالغیر و تخلف پذیری است، که پایین‌ترین مرتبه کلام خداوند محسوب می‌شود. ملاصدرا، آیه شریفه «و ما کان لبشر أن ینطق به الا وحیاً أو من وراء حجاب أو یرسل رسلاً فیوحی بإذنہ ما یشاء...» (شوری: ۵۱) را ناظر به اقسام سه‌گانه کلام خدا دانسته است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۳: ب: ۲۱).

۱-۲- وحی و فهم آن

سخن گفتن خداوند با انسان یا وحی، به معنای افاضه حقایق و القای معارف بر انسان از طریق گوش قلبی است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۳: ب: ۱۹)؛ و رسیدن به این مقام برای کسی است که به مرحله عقل بالفعل برسد. صدرالمتألهین، این سخن ابن‌عربی را پذیرفته که گفته است: اگر خداوند بدون واسطه با بنده‌اش سخن بگوید، کلام خداوند عین فهم برای دریافت کننده است؛

جمع است؛ و کتاب اشاره به مقام نفسی دارد که صور تفصیلی علوم در آن جمع است. نسبت کلام به کتاب، مانند کیمیا به سکه و یا بذر به درخت؛ بلکه مانند مبدأ فعال به مجعولاتش می‌باشد (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۰-الف: ۲۰).

چنان‌که مشاهده شد، ملاصدرا واژه کتاب را بر عالم نفس - که مرتبه آن پایین‌تر از عقول است - اطلاق کرده و مصداق اتم آن نفس کلّ یا روح الامین است که همه نفوس، فیض و کمالات را از او دریافت می‌کنند (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۳-ب: ۴۵۳). در این صورت، کتاب تدوینی خداوند که به صورت نوشته و خطوط در اختیار ماست، صورت ممثّل آن حقیقت است، و فرقی نمی‌کند که به صورت نوشتاری مسطور و یا به صورت گفتاری ملفوظ باشد.

صدرالمتألهین، در جای دیگر، تفاوت کلام و کتاب را اعتباری دانسته است. متکلم کسی است که کلام به او قائم است و کاتب کسی است که کلام یا کتاب را ایجاد می‌کند (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۱: ۲۲۷؛ همو، ۱۳۶۳-ب: ۲۵).^۳ وی، آدم(ع) را کتاب خدا و عیسی(ع) را کلام خدا دانسته است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۱: ۲۲۷).

۴-۱- معرفت بخشی گزاره‌های قرآنی

یکی از سؤالات اساسی در باب زبان قرآن، سؤال از معرفت بخشی^۴ گزاره‌های قرآنی یا عدم معرفت بخشی آن‌هاست. از دیدگاه صدرالمتألهین، آیات قرآن کریم و کلمات و حروف آن، مشحون از هزاران راز و رمز است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۱: ۲۱) و راه‌یابی به فهم این راز و رمزها، حتی در حروف مقطعه نیز برای انسان ممکن است؛ هر چند که برای هیچ کس میسر نیست به همه اسرار قرآن آگاهی یابد (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۱: ۸۲). صدرالمتألهین، از بعضی دیدگاه‌های معرفت‌بخش زمان خود، مانند زبان ظاهرگرا، زبان

و در صورتی که با واسطه نبی یا دیگری کلام خداوند را دریافت کند، فهم همراه و یا متأخر از کلام است (ابن عربی، بی تا، ج ۳: ۳۳۳؛ صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۳-ب: ۲۱).

۳-۱- کلام و کتاب

از دیدگاه ملاصدرا، کلام خدا متفاوت از کتاب خداست و فهم آن دو نیز متفاوت است. فهم کتاب خدا با به کارگیری صحیح قواعد فهم متن ممکن است و در این صورت، مفسر به ظاهر قرآن راه می‌یابد. اما فهم کلام الهی با ارتقای نفس به مرحله عقل بالفعل ممکن است، که البته رسیدن به این درجه، جز برای اوحدی از انسان‌ها ممکن نیست. راه‌یابی ملاصدرا به ماهیت کلام خداوند، از طریق تحلیل تکوین کلام در انسان است. چنان‌که از برخورد نفس با تارهای صوتی، کلمه و کلام تشکیل می‌شود، از برخورد نفس الرحمن با مقامات بیست و هشت‌گانه نیز عالم یا کلام الهی پدید می‌آید (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۳-ب: ۱۸).

از طرف دیگر، در مورد انسان، با این‌که کلام و کتاب جزء اعتباریات محسوب می‌شوند؛ اما کتاب مرتبه نازل کلام است که به صورت نشانه‌های نوشتاری مرتب شده است. رابطه کلام و کتاب خدا در عالم تکوین، متناسب با ویژگی‌های عوالم وجودی است؛ به گونه‌ای که:

- ۱- کلام از عالم امر و دفعی است؛ و کتاب از عالم خلق و تدریجی است.

۲- کلام خداوند بسیط است؛ و کتاب خداوند مرکب (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۳-ب: ۲۴).

۳- کتاب خداوند در دسترس همگان است؛ اما کلام خداوند را تنها پاکان دریافت می‌کنند (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۱: ۲۲۶).

۴- کلام خداوند مترادف است با واژه‌های «نور» و «حکمت» و «قرآن» و به مرتبه‌ای از عقل بسیط اشاره دارد که در آن، حقایق به صورت اجمالی

است. ملاصدرا، با استناد به این احادیث، معتقد است که فهم وحی امری ذومراتب است^۷ (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۳: ب: ۲۹).

۲- قصه آدم (ع) در تفسیر ملاصدرا

صدرالمتألهین، آیه مربوط به خلافت آدم (ع) را (بقره: ۳۰) به نفس انسان و بیان ماهیت و انیت و کیفیت پیدایش آن ناظر دانسته است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۶، ج ۲: ۲۹۹). منظور وی از این عبارت، طرح نظریه آدم نوعی و نفی وجود آدم ابوالبشر نیست؛ بلکه مراد وی، ارائه تفسیری فلسفی است که فراتر از تفسیر ظاهری است. در این بخش، به دلیل رعایت اختصار، صرفاً به تفسیر بعضی از عناصر قصه آدم، که اندیشه‌های وی را روشن‌تر بیان کرده است، بسنده می‌کنیم.

۲-۱- خلافت آدم

خلیفه یا جانشین، از آن موجودی است که گاهی غایب شود؛ اما خداوند که در همه جا حاضر است، چه نیازی به خلیفه دارد؟ وجود خلیفه، از جهت فاعلیت خداوند هم ضروری نیست؛ زیرا فاعلیت او تام است. خلیفه خداوند از آن جهت ضروری است که فیض را به انسان و سایر موجودات برساند. پس در هر نشئه‌ای خلیفه‌ای لازم است و خلیفه خداوند نیز خلیفه‌هایی دارد، و این یک سنت الهی است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۶، ج ۲: ۳۰۳). در وهله اول، خلیفه خداوند روح اعظم یا حقیقت باطنی انسان کبیر است، که همان حقیقت محمدیه (ص) یا عقل کل و عنصر اول است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۳: ب: ۴۵۱)؛ و او فیض را مستقیماً از خداوند دریافت می‌کند و انسان صغیر یا آدم، خلیفه خداوند در روی زمین است. البته چنین خلافتی اختصاص به آدم (ع) ندارد؛ بلکه شامل ذریه او نیز می‌شود. ملاصدرا، در پاسخ به اشکالی مقلد مبنی بر خلاف ظاهر بودن تعمیم خلافت به ذریه آدم، معتقد است که نیازی به ذکر

تأویل، اعم از زبان متفلسفه، باطنیه و معتزله، و طبیعت‌گراها انتقاد کرده است^۸ (صدرالدین شیرازی، ۱۳۷۸: ۲۷۷). بر پایه حکمت صدرایی - که شواهد قرآنی و روایی نیز مؤید آن است - معرفت بخشی گزاره‌های قرآنی مبنی بر تنزل حقایق عینی به صورت کتاب و حروف و کلمات است. قرآن کریم، در بر دارنده حقایقی است که آن حقایق، هم اکنون در عوالم فوق طبیعت موجود است؛ نه این که صرفاً گزاره‌هایی تخیلی و نمادین باشند.

۱-۵- ماهیت وحی و مراتب فهم آن

صدرالمتألهین، با انتقاد از نظریه حکمای مشاء در زمینه ماهیت وحی و نسبت دادن آن به قوه خیال، دیدگاه خاصی عرضه کرده است، که حاصل کلام وی در چند نکته خلاصه می‌شود:

- ۱- نبی، صاحب روح قدسی است که انوار معلومات را از خداوند دریافت می‌کند؛ به عبارت دیگر، وحی تعلیم الهی است، نه بشری.
 - ۲- نبی، با سمع و بصر ظاهری وحی را دریافت می‌کند (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۳: ب: ۳۴).
 - ۳- دریافت وحی، در هر نشئه‌ای متناسب با خصوصیات آن نشئه است؛ مثلاً هنگامی که روح نبی وحی را از روح القدس دریافت می‌کند، کلام خدا را که مکالمه حقیقی است می‌شنود و در مراتب نازل‌تر، ویژگی‌های محسوس‌تری دارد؛ به گونه‌ای که پیامبر، اصوات و حروف را به صورت منظم می‌شنود و کتاب فرشته را به صورت نقوش می‌بیند (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۳: ب: ۳۵-۳۶).
 - ۴- وحی، به معنای تعلیم خداوند به بندگان، پایان یافتنی نیست. وحی به معنای خاص، که نزول فرشته بر قلب پیامبر است، با رحلت حضرت خاتم پایان یافته است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۳: ب: ۷۲).
- در احادیث نبوی، برای وحی ظاهر و باطن و برای باطن نیز باطن‌های متعددی مطرح شده

«برای هر حقیقت نوعی مانند انسان و اسب، جوهری عقلی و نوری هست که در نزد خداوند و علم او حاضر است و این عقول مفارق و صورت‌های مجرد علمی، در حقیقت، اسماء خداوند و یا اسماء اسماء الهی هستند و آن‌ها از ازل تا به ابد موجودند» (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۶، ج ۲: ۳۲۷).

ملاصدرا، اصطلاح فلسفی «عقول» را بر اصطلاح شرعی «ملائکه» تطبیق داده (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۳-ب: ۴۴۸) و برای آن‌ها درجات متعددی قائل شده است. پایین‌ترین آن‌ها از نظر وجودی، مدبرّات قوای موجودات هستند و در مرتبه بعد، ملائکه‌ای هستند که امور مربوط به جوّ اعمّ از باران و امثال آن، را اداره می‌کنند؛ و فوق ایشان ملائکه سماوی هستند که مدبرّات افلاک هستند (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۶، ج ۳: ۱۸-۱۹). ذات صورت‌های مفارق - که رابطه آن‌ها با محسوسات مانند رابطه اصل و عکس است - جدا از ذات باری و مبدع آن‌ها نیست (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۶، ج ۲: ۳۲۳)؛ و در این صورت، از نظر وجودی، برتر از ملائکه سماوی هستند.

۲-۳- سجده ملائکه بر آدم

یکی از مسائلی که در مورد فرمان خداوند در سجده فرشتگان بر آدم مطرح شده، افضلیت انبیاء بر فرشتگان و یا برعکس است. این مسئله مورد بحث متکلمان اشعری و معتزلی قرار گرفته و آرای مختلفی ارائه شده است. صدرالمتألهین، با بیان اقوال مختلف اشاعره و معتزله و بحث و نظر به شیوه متکلمین و ذکر ادله فلاسفه متأخر مبنی بر فضیلت ارواح سماوی نسبت به ارواح ناطقه بشری، دیدگاه خود را در چند اصل عرضه کرده است که این اصول، برگرفته از نظریه اساسی هستی‌شناسی در حکمت متعالیه هستند:

۱- اصیل بودن جوهر نسبت به عرض؛ و برتری جوهر مجرد نسبت به جوهر مادی؛ و

بنی آدم نبوده و شاهدی از ادبیات عرب را نیز برای گفته خود نقل کرده است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۶، ج ۲: ۳۰۲). از دیدگاه او، آدم(ع) خلیفه خداوند در زمین بود و خلیفه خداوند در همه عوالم وجود، حضرت محمد(ص) است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۶، ج ۲: ۳۰۱).

در نشئه وجود انسان، یا به عبارتی در ارض بدن، نفس ناطقه خلافت الهی را عهده‌دار است و قوای مدرکه و عامله، که تسلیم نفس ناطقه‌اند، در حقیقت برای او سجده می‌کنند؛ و قوه وهمیه، به علت غلبه ناریت نفس بر طبیعت آن و قلت نور ادراک عقلی در سرشت آن، قادر نیست حقیقت انسان را مشاهده کند و به همین علت، از نفس ناطقه تمرّد می‌کند و او، ابلیس این نشئه است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۶، ج ۲: ۳۰۵).

۲-۲- تعلیم اسماء

اسم عبارت است از ذات به اعتبار صفتی از صفات یا تجلی‌ای از تجلیات (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۶، ج ۲: ۳۰۵). اسم نیز مراتبی دارد:

در مرتبه اول، بر معانی معقولی در عالم غیب اطلاق می‌شود که موجودات عینی نیستند. در مرتبه پایین‌تر، بر موجودات عینی اطلاق می‌شود که مظاهر اسماء غیبی هستند. تمثیلی که ملاصدرا برای روشن کردن بحث آورده، مثال «علم» است؛ زیرا علم حقیقت ذاتی است که عین حق تعالی است و حقیقت اسمائی است که عبارت است از معنای انتزاعی از شئون و تجلیات حق. پس هر یک از عقول مجرد، اسم «علیم» حق به شمار می‌آیند و تعلیم اسماء به آدم عبارت است از الهام حقایق اشیاء به او. صدرالمتألهین، در تبیین کاربرد ضمیر جمع (هُم)، که مختص ذوی العقول است، در آیه «و علم آدم الاسماء کلّها ثم عرضهم علی الملائکه...» (بقره: ۳۲)، بر اساس نظریه «مُثل» در فلسفه افلاطون استدلال کرده است:

سوم: مقام تعلق روح به بدن در آسمان با واسطه روح لطیف حیوانی که حد واسط میان روح عقلانی و بدن جسمانی ظلمانی است، و خطاب «ای آدم تو و همسرت وارد بهشت شوید» به این مقام اشاره دارد.

چهارم: مقام هبوط به زمین و تعلق به بدن ظلمانی (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۶، ج ۳: ۸۰-۸۱).

به نظر ملاصدرا، بهشت آدم قبل از دنیا و در عالمی برتر بوده است. ابن عربی، بهشت برزخی آدم را از بهشت برزخی دوم، یعنی بهشت پس از دنیا، جدا دانسته و تعابیر مختلفی برای هر یک از آن دو آورده است (ابن عربی، بی تا، ج ۳: ۷۸). از نظر صدرای، بهشت آدم و بهشت آخرتی، به لحاظ ذاتی واحد و به لحاظ اعتباری متغایرنند (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۶، ج ۳: ۸۳). بنابراین، به نظر وی بهشت عبارت است از منزلی از منازل روح انسان که در قوس نزول طی کرده تا سرانجام در این عالم طبیعت سکنی داده شده است. او، گروهی از متکلمان را که بهشت آدم را در زمین یا در آسمان دانسته‌اند، با تعبیر اهل «نُکره» و «حجاب» یاد کرده است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۶، ج ۳: ۸۳). تعبیر اول، کنایه از این که سخن آن‌ها مستند به دلایل عقلی نیست؛ و تعبیر دوم کنایه از این که آن‌ها، از مشاهده عالم غیب و حقیقت محروم‌اند.

۳- مبانی هستی‌شناختی ملاصدرا

صدرالمتألهین، پس از تبیین و تحکیم اندیشه‌های فلسفی خود در آثار فلسفی، قبل از این که به تفسیر قرآن بپردازد، مبانی تفسیری خود را در کتاب *مفاتیح الغیب*^۹ تبیین کرده است. در وهله اول، مبانی هستی‌شناسانه‌ای قرار دارد که سنگ زیرین آن اصالت وجود است.^{۱۰} صدرالمتألهین، در موارد متعددی از تفسیر قصه آدم، از این اصل استفاده کرده است.^{۱۱} از آنجا که مفهوم وجود در مورد واجب و ممکن به یک معناست، نتیجه می‌شود

برتری جوهری که میان او و حق فاصله‌ای نیست نسبت به جوهری که با واسطه به حق متصل است؛ زیرا فیض ابتدا به او می‌رسد و سپس به سایرین (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۶، ج ۳: ۶۰).

۲- انسان‌ها، به لحاظ صورت باطنی متفاوت‌اند و درجات مختلفی دارند.

۳- در میان موجودات، انسان این ویژگی را دارد که می‌تواند از پایین‌ترین مرحله به عالی‌ترین مرتبه ارتقاء یابد (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۶، ج ۳: ۶۲).

۴- انسان، در سیر صعودی خود می‌تواند به یاری عقل فعال، به مرحله عقل بالفعل عروج کند و از این مرحله نیز بالاتر رود و مستقیماً از نور الهی فیض کسب کند (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۶، ج ۳: ۶۵).

از اصول بالا نتیجه می‌شود که نباید به صورت کلی حکم به برتری فرشتگان یا انسان کرد؛ بلکه در هر مورد باید جداگانه مقایسه صورت گیرد. روح نبی اکرم (ص) به مقامی رسیده که واسطه‌ای میان او و خدا نیست و بنابراین، بر همه فرشتگان برتری دارد. اما در موارد دیگر، گاهی فرشته بر انسان برتری دارد و گاهی بر عکس و در هر حال، انسان کامل به دلیل جامعیت، از فرشته‌ای که از نظر قرب و شرف با او مساوی باشد، برتر است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۶، ج ۳: ۷۰).

۲-۴- بهشت آدم

یکی از مسائلی که در قصه آدم، معرکه آرا میان مفسران و متکلمان بوده، «بهشت آدم» است. از دیدگاه صدرالمتألهین، انسان کامل درجات و مقاماتی در بدایت و نهایت امر دارد. مقامات انسان در بدایت امر عبارت‌اند از:

اول: در علم الهی که از آن به فیض اقدس^۸ یا عین ثابت تعبیر می‌شود.

دوم: مقام مسجودیت ملائکه که در جنت ارواح و عالم قدس واقع گردیده، و جامع جمیع اسماء الهی است.

۳) مقصد آن عالم علوی است؛ زیرا منشأ حرکت آن شهوت و غضب نیست.

۴) طبیعت آسمانها مختلف است.

۵) اجسام سماوی علت یکدیگر نیستند.

۶) عقول مفارقه معشوق اجسام سماوی هستند (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۳: ب: ۳۶۹-۳۷۳).

وی، در تفسیر قصه آدم، ویژگی‌هایی را برای انسان کبیر آورده و بر حقیقت محمدیه یا عقل اول تطبیق داده است؛ از جمله:

۱- رابطه انسان کبیر با انسان صغیر، مانند نسبت والد کبیر با ولد صغیر است.

۲- انسان کبیر، خلیفه خداوند در آسمان و زمین است؛ همان طور که انسان صغیر، خلیفه خداوند در زمین است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۶، ج ۲: ۳۰۱-۳۰۳).

۳-۲- عوالم سه‌گانه وجود

صدرالمتألهین، در تفسیر عناصر برگزیده داستان، از جمله خلافت و تعلیم اسماء و سجده فرشتگان، به عوالم سه‌گانه وجود، یعنی عقل و نفس و جسم، اشاره کرده است. این عوالم، با ادراکات سه‌گانه انسان یعنی حسی، خیالی و عقلی مطابق است و در حکمت مشاء نیز قبلاً اثبات شده است.^{۱۳} عالم اول، عقل است که دارای مراتب مختلفی می‌باشد. عقل اول یا صادر اول، اولین موجودی است که از واجب تعالی صادر شده؛ و گاهی نیز به آن «عقل کل» اطلاق شده است. صدرالمتألهین، تعبیر متعددی از قرآن کریم را بر آن تطبیق داده است، مانند: «وجه الله»

(قصص: ۵۸)، «امام مبین» (یس: ۱۲)، «علی حکیم» (زخرف: ۳۹) و «ام الكتاب» (رعد: ۳۹).

حقیقت محمدیه، نام دیگری است که عارفان بر این مقام اطلاق کرده‌اند (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۳: ب: ۴۵۱). تعبیرهای مختلف، هر کدام ناظر به حقیقتی از حقایق این مرتبه از وجود است؛ مثلاً

که حقیقت وجود نیز واحد و حمل وجود بر موجودات مختلف از نوع مشکک است و اختلافی که در موجودات مختلف به لحاظ اولویت و اولیت و اقدمیت مشاهده می‌شود، به وجود بازگشت می‌کند. در سلسله علل و معلولها، موجودی که از نظر وجودی اقوی و اشد است، علت موجودی است که اضعف و اخص است و در مرتبه پایین‌تری قرار دارد. این سلسله، به لحاظ نزول تا آنجا تنزل می‌یابد که به هیولی ختم شود و آن نیز قوه محض است (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۱: ۳۶). صدرالمتألهین، با استناد به اصل تشکیک وجود، دیدگاه‌های خاصی را در تفسیر قصه آدم عرضه کرده است، که بعضی از آنها قبلاً بیان شد، مانند:

۱) اثبات درجات مختلف برای خلافت آدم؛

۲) اثبات عوالم مختلف؛

۳) اثبات مراتب مختلف برای اسما؛

۴) مراتب موجودات در قوس نزول و صعود.

یکی دیگر از اصول هستی‌شناسانه ملاصدرا، نظریه «مثل» است، که از فلسفه افلاطون وام گرفته است.^{۱۴} او، از این نظریه در موارد مختلفی از جمله: اثبات انواع «ارض» و انواع «آدم» و انواع «خلافت» در آیه خلافت (بقره: ۳۰)؛ و مراتب اسماء در آیه تعلیم اسماء (بقره: ۳۲)؛ و مراتب فرشتگان در آیه مسجود شدن آدم (بقره: ۳۴)؛ و مراتب بهشت در آیه مربوطه (بقره: ۳۵)، بهره برده است. از این‌ها که بگذریم، مهم‌ترین مبانی هستی‌شناسانه ملاصدرا در تفسیر قصه آدم، به شرح ذیل است.

۳-۱- انسان کبیر

در بیان صدرالمتألهین، بعضی از ویژگی‌های انسان کبیر، که مربوط به انسان سماوی و یا فلکی است، از این قرار است:

۱) متحرک بالاراده است.

۲) محرک آن موجود عقلی محض نیست.

وارد شده تأویل کرده‌اند. صدرالمتألهین از این گروه به متفلسفه (فیلسوف‌نما) و طبیعیون تعبیر کرده است (خواجوی، ۱۳۶۶: ۸۴-۸۶).

ب) ظاهر‌گرایان: تفسیر بیشتر فقیهان، محدثان، حنابله و کرامیه، تفسیر ظاهری است. آن‌ها الفاظ را بر معنای ظاهری اولی آن حمل می‌کنند و فهم خود را بر اساس ظواهر احادیثی که از بعضی صحابه روایت شده - و در مواردی، ظاهر آن‌ها با اصول عقلی منافات دارد؛ و در مواردی نیز با هم تعارض دارند و قابل جمع نیستند - محدود کرده‌اند و خود را از فهم معانی باطنی محروم کرده‌اند. در مورد صفات واجب تعالی، آن‌ها نقائصی را به خداوند نسبت داده‌اند. این روش تفسیری نادرست است؛ زیرا سلب نقائص از واجب تعالی واجب است. صدرالمتألهین از روش تفسیری این گروه انتقاد کرده است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۳: ۷۴).

ج) مقتصدان در تأویل: روش این گروه، در واقع جمع بین ظاهر‌گرایی و تأویل‌گرایی است. آن‌ها در آیات مربوط به مبدأ، دست به تأویل زده و در آیات مربوط به معاد، ظاهر‌گرایی را انتخاب کرده‌اند. صدرالمتألهین، جمعی از متکلمان و بیشتر معتزله را جزو این گروه دانسته و آن را مصداق «نؤمن ببعض و نکفر ببعض» شمرده است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۳: ۷۴).

د) راستخان در علم: ویژگی روش این گروه، حفظ ظواهر و کشف حقایق است. این شیوه بر این اصل متکی است که هر صورتی را که خداوند در دنیا خلق کرده، نظیر آن را در عالم عقبی خلق کرده؛ و هر چه را که در عالم عقبی آفریده، نظیر آن را در عالم آخرت قرار داده است؛ و نظیر آنچه در عالم آخرت است، در عالم اسماء آفریده؛ و نظیر آنچه در عالم اسماء است، در عالم غیب الغیوب موجود است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۳: ۸۷-۸۸).

تعبیر «عقل» ناظر است به مقام ادراک اشیاء؛ و «لوح محفوظ» ناظر است به محفوظ بودن از تغییر و تبدل نقوشی که خداوند در او تعبیه کرده؛ و تعبیر «قلم» اشاره دارد به جهت ایجاد نقوش بر ارواح فلکی و عنصری؛ و «حقیقت محمدیه» نیز به تمام و کمال آن ناظر است.

عالم دوم، عالم نفس است. صدرالمتألهین تعبیر متعددی از قرآن کریم را بر این مرتبه از وجود اطلاق کرده است، مانند: «نفس واحده» (لقمان: ۲۸)، «روح الامین» (شعراء: ۱۹۳)، «لوح محفوظ» (بروج: ۲۲)، «کتاب مبین» (هود: ۶).

عالم سوم، عالم جسم است. در این مرتبه، فلک اقصی و جرم اعلی که به آن محدّد نیز گفته می‌شود قرار دارد و اولین مخلوق در این مرتبه است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۳: ۴۵۴).

۴- مبنای معرفت‌شناختی ملاصدرا

قصه آدم، قصه‌ای حقیقی، واقعی و تاریخی است، یا قصه‌ای تخیلی و نمادین؟ برای پاسخ به این سؤال لازم است مبنای معرفت‌شناسانه ملاصدرا در تفسیر قرآن کریم را بررسی کنیم.

۴-۱- ملاصدرا و روش‌های فهم قرآن

صدرالمتألهین، روش‌های تفسیری زمان خود را، از منظر تأویل قرآن، به چهار دسته تقسیم کرده است: الف) تأویل‌گرایان: روش این گروه در تفسیر قرآن، صرف الفاظ از معنای ظاهری است. روش اهل تأویل مورد پذیرش صدرالمتألهین نیست. وی، در تفسیر آیه ۳۵ سوره مبارکه نور، بر کسانی خرده گرفته که به اسم تأویل، هیچ توجهی به معنای ظاهری الفاظ قرآن مبذول نمی‌کنند و چنین بهانه می‌آورند که این کلمات، در زبان رایج مردم مفهوم است. وی، حتی این گروه از مفسران و تأویل‌کنندگان را خطرناک‌تر از کسانی دانسته که قرآن را صرفاً به معنی ظاهری آن محدود می‌سازند. این‌ها تمام آنچه در مورد معاد در قرآن و روایات

ظاهر. به نظر وی، اگر ماری که در حدیث یاد شده به آن اشاره شده، واقعاً با میت موجود است؛ هر چند که در دنیا نیز موجود بوده است، اما وجود آن مادی نیست که با چشم ظاهر دریافت شود. الفاظ احادیث و آیات قرآن، برای مطلق عوالم وجودی است و خصوصیات مصادیق دخلی در معنا ندارد. هر چند که مردم بر اساس عادت، الفاظ را بر معانی محسوس و مادی حمل می‌کنند (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۳-ب: ۸۹).

۴-۲- کشف کلام الهی

چگونه می‌توان از ظاهر به باطن رسید؟ بر اساس آنچه گفته شد، رابطه کتاب و کلام الهی، رابطه ظاهر و باطن است. از دیدگاه صدرالمآلهین، انزال قرآن کریم، واقعه‌ای تجدید پذیر برای تلاوت کنندگان است.^{۱۴} تلاوت قرآن مراحل دارد که در مراحل عالی آن، شنیدن کلام الهی برای قاری قرآن ممکن است. قرآن کریم عوالم مختلفی را به صورت طولی پشت سر گذاشته تا به صورت حروف و نوشته درآمده است. قاری قرآن، بر حسب مرتبه‌ای از معرفت و طهارت باطنی که داراست، برای راه‌یابی به باطن قرآن در عوالم هستی سیر صعودی می‌کند؛ تا بتواند از فهم کتاب به مرحله فهم کلام نائل شود. فهم باطن قرآن یا کلام الهی، خود مراتبی دارد که در نهایت به شنیدن کلام از خداوند و سپس مشاهده متکلم ختم می‌شود (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۳-ب: ۶۷). به نظر وی، در استماع کلام خداوند، حضور الفاظ و کلمات لازم نیست (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۰-الف: ۵۶).

۴-۳- مراتب فهم قرآن

میزان بهره‌مندی از معارف قرآن کریم، به حسب مراتب خلوص قلب و سلامت از امراض باطنی متفاوت است. از آنجا که قرآن کریم مراتب مختلفی دارد، فهم هر مرتبه‌ای نیازمند سنخیت انسان با آن مرتبه است. صدرالمآلهین، در جایی

از دیدگاه ملاصدرا، در تفسیر قرآن و احادیث، لازمه دین‌داری این است که با حفظ ظواهر، از هر گونه تأویل خودداری شود. اگر عوالم وجود متعدّد است، الفاظ و واژه‌های قرآن و حدیث هم ناظر به عوالم مختلف وجود است؛ مثلاً واژه «عرش» در عالم ظاهر بر قلب مادی انسان تفسیر می‌شود و حقیقت آن در باطن انسان، روح حیوانی و در باطن باطن، نفس ناطقه است. وی، به عنوان نمونه، به دو حدیث از پیامبر اکرم(ص) اشاره کرده که در یکی، قبر مؤمن را باغی وسیع توصیف کرده که هفتاد ذراع طول دارد و مانند ماه شب چهارده روشن است؛ و در حدیث دیگر، به نحوه عذاب کافر در قبر پرداخته که بر اساس آن، ۹۹ مار بر میت کافر مسلط می‌شوند و او را تا قیامت عذاب می‌کنند (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۳-ب: ۸۹). او، در جای دیگری گفته است: آنچه مؤمن و کافر پس از مرگ می‌بینند، چیزی جز تمثّل ملکات نفسانی خودشان نیست (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۰-ب: ۲۸۶-۲۸۷).

فیلسوف‌نمایان، این حدیث را بر مفاهیم کلی فلسفی و عقلی حمل کرده‌اند و ظاهر گرایان، در معنای ظاهری توقّف کرده‌اند. به نظر ملاصدرا، مثل این قشری گرایان در اغتذا از مآدبه قرآن و روایات، مثل حیواناتی است که به گاه بسنده کرده و از نان مغز گندم محروم شده‌اند (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۳-ب: ۸۱-۸۹). معتزله، حدیث را بر مجاز و استعاره و معانی خیالی حمل کرده‌اند که فاقد حقیقت است.

ملاصدرا، هر سه گروه را با تعبیرات تنیدی سرزنش کرده است. البته ظاهرگرایان به حق نزدیک‌ترند تا گروه‌های دیگر (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۳-ب: ۸۹) به نظر وی، صاحبان بصیرت که حقیقت حدیث را مشاهده کرده‌اند، اهل فهم اسرار قرآن می‌باشند. ویژگی تفسیر این دسته، دو چیز است: مشاهده حقیقت، و مراعات

۱- مفسّر قبلاً رأی و نظری را برگزیده و بخواهد رأی و نظر خود را بر قرآن تحمیل کند.
 ۲- مفسّر، به صرف دانش عربی، خود را از مقدمات تفسیر از جمله دیدن و شنیدن روایات مربوط به آیات قرآن کریم بی‌نیاز ببیند؛ و بدون در نظر گرفتن الفاظ مبهم و حذف و اضمار و تقدیم و تأخیر و اختصار و امثال آن، به تفسیر قرآن مبادرت نکند. از دیدگاه صدرالمتألهین، بیشتر مفسران به این آفات مبتلا هستند و تنها عارفان از این خطر ایمن هستند.

سرّ این که عارف ربّانی مصون از آفت تفسیر به رأی است، این است که آنچه قلبش دریافت می‌کند، حقّ و صدق است و این، پروردگارش است که با قلبش سخن می‌گوید. در این نوع از شهود، فهم جدا از کلام قلبی نیست؛ همان طور که در وحی نیز چنین است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۳: ۷۲).^{۱۵} به عبارت دیگر، صدرالمتألهین معتقد است عارفان می‌توانند به مراتبی از دریافت کلام قلبی یا وحی بار یابند و ختم نبوت - که از ضروریات دین است - به وحی خاصّ مربوط است. استمرار تجلیات دو اسم نیکوی «ولی» و «وارث» بر اولیای الهی و وارثان علوم انبیاء، با حفظ مراتب و درجات موجب می‌شود که برای کسانی که شایستگی لازم را کسب کنند و جان خود را در مسیر نفحات الهی قرار دهند، راه‌یابی به درک کلام الهی، که البته جدا ناپذیر از فهم است، میسر شود (نک: صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۳: ۴۲). خلاصه این که به نظر صدرالمتألهین:

(۱) عارف ربّانی، کلام خداوند یا وحی را دریافت می‌کند.

(۲) فهم، عین کلام خداست، نه متأخر از آن.

(۳) چون فهم عین کلام خداست، مصون از خطا و اشتباه است.

(۴) برای رسیدن به باطن قرآن، تنها باید از راه کشف و شهود وارد شد.

قرآن را دارای دو مرتبه دنیایی و آخرتی دانسته و برای مرتبه آخرتی نیز دو مرتبه در نظر گرفته است. نخست مرتبه باطنی است که درک آن، مستلزم بالا رفتن از عالم حواس و خلق و بازگشت به عالم امر و عقول است؛ و کسی که به این مرتبه راه یابد، معارف قرآنی را به واسطه گوهر عقلی از عالم امر فرا می‌گیرد.

مرتبه دوم «سرّ» است که برتر از جهان خلق و امکان و پوشیده از حسّ و عقل است. جایگاه این مرتبه، پیش از فرود آمدن به عالم امر (لوح محفوظ) و قبل از نزول به آسمان دنیاست (لوح محو و اثبات). مرتبه‌ای که هیچ کس توان درک آن را ندارد؛ مگر این که به مقام وحدت و تجرّد از هر دو جهان و پشت سر گذاشتن عوالم خلق و امر برسد. برای رسیدن به این مقام، برای سالک باید موت در نشئه‌های حسّی، خیالی و وهمی و نیز محو در وجود کلام خدا حاصل شود که در این صورت، آیات را از نسخه اصل که «امام مبین» است، قرائت می‌کند (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۱: ۹).

آیا راسخان در علم می‌توانند از طریق کشف و شهود به همه مراحل قرآن راه یابند؟ با توجه به دیدگاه صدرالمتألهین در مورد سرچشمه گرفتن قرآن از غیب الغیوب، پاسخ این سؤال منفی است. با این که راسخان در علم درجات و مراتب مختلفی دارند (صدرالدین شیرازی، ۱۳۷۸: ۲۷۳؛ همو، ۱۳۶۳: ۸۲) و در رأس همه آنها، پیامبر اعظم و امامان معصوم می‌باشند؛ اما به دست آوردن همه اسرار و رازهای قرآن کریم، برای هیچ کس ممکن نیست (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۳: ۱۳۵).

۴-۴- تفسیر باطنی و تفسیر به رأی

تفسیر به رأی، به چه معناست و چگونه کشف و شهود باطنی از آفت تفسیر به رأی ایمن است؟ صدرالمتألهین، معنی تفسیر به رأی را در احادیثی که از این عمل نهی شده، به دو معنا گرفته است:

از انسان‌ها در مرتبه‌ای از آن قرار دارند (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۱: ۵۷۶). صدرالمتألهین، در مواردی، مراتب وجودی انسان را فراتر از عوالم سه‌گانه دانسته و آن را تا پنج مرتبه توسعه داده است، که عبارت‌اند از: (۱) انسان حسی؛ (۲) انسان مثالی؛ (۳) انسان نفسی؛ (۴) انسان عقلی؛ (۵) انسان الهی، که متألهین از عرفا و اولیای خدا به آن نائل می‌شوند (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۶، ج ۷: ۱۹۴).

۵-۱- قوای انسان

صدرالمتألهین، در تفسیر قصه آدم، نفس ناطقه را خلیفه خداوند در ارض بدن دانسته و برای هر یک از قوای مدرکه و محرکه، شأنی از شئون قائل شده که در خدمت نفس ناطقه انجام وظیفه می‌کنند. قوای نفس انسان، در حقیقت همان ملائکه‌ای^{۱۶} هستند که برای خلیفه خداوند در سجده‌اند (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۳-ب: ۵۰۱). قوای انسان یا فرشتگان در خدمت نفس ناطقه، در یک تقسیم‌بندی عبارت‌اند از:

قوة نامیه: صورت یا نفس نباتی که در گیاهان وجود دارد، در انسان قوة نامیه نامیده می‌شود. چهار قوة در خدمت این نفس انجام وظیفه می‌کنند که عبارت‌اند از: جاذبه، هاضمه، ماسکه، و دافعه (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۳-ب: ۵۰۰).

قوة حیوانی: در این مرتبه از نفس، دو قوة اصلی امور را اداره می‌کنند: مدرکه و محرکه. قوة ادراکی شریف‌تر از قوة تحریکی است؛ و به دو دسته تقسیم می‌شود: قوای ظاهری و قوای باطنی. قوای ظاهری عبارت‌اند از حواس پنج‌گانه؛ و قوای باطنی نیز به سه دسته تقسیم می‌شوند: مدرکه، حافظه، و متصرفه. قوة مدرکه، خود به دو بخش تقسیم می‌شود: مدرک صور و مدرک معانی (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۳-ب: ۵۰۰-۵۰۷).

۵-۲- روح انسانی

نفس انسانی در بدو تشکیل، بالاترین مرتبه از عالم جسمانی و در ابتدای عالم روحانی قرار دارد

(۵) تنها راسخان در علم می‌توانند به باطن قرآن راه یابند.

(۶) فهم راسخان در علم، درجات مختلف دارد.

۵- مبنای انسان‌شناختی ملاصدرا

صدرالمتألهین، در تفسیر قصه، خلافت آدم را ناظر به شناخت نفس انسان و قوای آن دانسته است. تفسیری که وی از خلافت آدم ارائه داده، متناسب با انسان‌شناسی اوست و انسان‌شناسی وی نیز مطابق با جهان‌شناسی اوست. چنان‌که وی در موارد متعدّد تصریح کرده، انسان عالم صغیر است و جهان، انسان کبیر؛ و به محاذات هر نشئه‌ای از عوالم وجود، مرتبه‌ای از انسان تحقق دارد. هر یک از عوالم انسانی ویژگی‌هایی دارند که به اختصار به آن‌ها اشاره می‌شود:

۱- نشئه حسّ و عالم دنیا: این نشئه، پایین‌ترین مرتبه هستی است و ادراکات حواس پنج‌گانه، مظهر این مرتبه از هستی در انسان هستند. در این مرحله، انسان با حیوانات مشترک است. گاهی نیز به آن انسان اول یا بشری و یا طبیعی اطلاق شده است.

۲- نشئه خیال و عالم مثال: عالم مثال یا برزخ، در وجود انسان به صورت قوای باطنی و ادراکات خیالی ظاهر می‌شود. انسان دوم یا برزخی نیز بر آن اطلاق کرده‌اند.

۳- نشئه عقل و عالم آخرت: مظهر این نشئه در انسان، قوة عاقله و عقل بالفعل است، که خیر محض و نور صرف است. انسان عقلی یا انسان سوم نیز به آن گفته می‌شود. در زبان اهل حکمت، به آن عقل؛ و در زبان شریعت، به آن روح گفته شده است. این عالم، که عالم صور اخروی و نشئه غیبی است، تنها در عده کمی از مردم تحقق یافته و ادراک حقایق اخروی و ابدی و رسیدن به سعادت نهایی، منوط به وصول به این مرحله است.

هر یک از عوالم سه‌گانه فوق، درجات مختلفی بر حسب شدت و ضعف دارند و هر یک

صدرالمتألهین، هدف خلقت جهان آفرینش، خلقت انسان بوده؛ و هدف خلقت انسان، رسیدن به درجه عقل مستفاد است؛ یعنی مشاهده عقلیات و اتصال به ملاً اعلی (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۳: ۵۲۱).

از نظر صدرا، مراتب استکمال نفس انسان به چهار مرحله محدود می‌شود:

(۱) تهذیب ظاهر با عمل به شریعت و آداب نبوی.
(۲) تهذیب باطن و پاک کردن دل از آلودگی‌ها و رذائل اخلاق.

(۳) آراستن دل با معارف و ایمان.

(۴) فنای نفس و التفات و توجه نفس به خداوند تعالی و قطع نظر از ماسوای او.

البته برای هر کدام از این‌ها درجات مختلفی است و برای واصلان نیز سفرهای مختلفی خواهد بود (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۳: ۵۲۳).

۶- ارزیابی و نقد

۶-۱- ارائه تفسیر فلسفی از قصه آدم

تفسیر صدرالمتألهین از قرآن کریم، آمیزه‌ای است از اشراقات غیبی، حکمت متعالیه و تفسیر کلامی. او، در مورد انگیزه خود از نگارش تفسیر قرآن گفته است:

«از امور شگفت‌انگیز این‌که بنده مسکین، در زمان‌های گذشته، بر طبق آداب و رسوم، هنگام خواندن قرآن که در معانی آیات و رمزها و اشارات آن تفکر می‌کردم، بر قلبم از آیات این سوره (اخلاص) و اشارات آن بیش از غیر آن فتح و گشایش شد. این مطلب به همراه آنچه پیش از این از خواطر غیبی و خواننده‌های علمی و آگاهی‌های پنهانی بود، مرا برانگیخت تا شروع در تفسیر قرآن مجید و تنزیل حمید کنم؛ یعنی به واسطه شیفتگی فراوان و شدت شوقم به آشکار کردن آنچه پروردگارم از نزد خود مرا آموخته و تعلیم داده ...» (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۹، ج ۳: ۱۸۸).

و صورت انسان بشری، خلیفه خداوند در زمین است؛ همان طور که نفس ناطقه انسانی، خلیفه خداوند در ملکوت آسمان است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۳: ۵۱۹).

نفس انسان دو قوه دارد: علامه و فعاله. قوه علامه، صورت‌های معارف و معقولات را از موجودات مافوق خود می‌پذیرد^{۱۷} و در اصطلاح به آن عقل نظری گفته می‌شود. منشأ این ادراکات در بیان ملاصدرا، ملائکه یمین هستند. به علاوه، این قوه، ادراکات مربوط به افعال زشت و زیبا را - که مربوط به علم اخلاق است - درک می‌کند و در اصطلاح به آن عقل عملی گفته می‌شود.

از نظر عقل نظری، انسان به چه درجاتی می‌تواند نائل شود؟ از منظر ملاصدرا، انسان در وهله اول، عقل هیولانی دارد که پایین‌ترین مرتبه از عقل نظری است و فاقد هر گونه صورت عقلی است و همانند هیولی، وجودی ضعیف دارد (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۳: ۵۱۷). در این حال، نفس انسان عقل بالقوه است و معقولاتش نیز معقول بالقوه هستند. بیشتر نفوس انسانی، از مقام نفس حیوانی فراتر نمی‌روند و صعود آن‌ها تا سقف تخیل و توهم است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۳: ۵۱۹).

مرحله دوم، رسیدن به عقل بالملکه است که در این مرحله، معقولات بالقوه - که شامل اولیات و امثال آن‌هاست - در قوه عاقله تشکیل می‌شوند؛ مانند این‌که «کل از جزء بزرگ‌تر است» (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۳: ۵۲۱).

بعضی از نفوس انسانی، به مرتبه عقل بالفعل می‌رسند که در این مرتبه، نفس به درک معقولات نائل می‌شود. نهایت کمال عقل نظری، رسیدن به درجه عقل مستفاد است که همان عقل بالفعل است با این تفاوت که معقولات را به اعتبار اتصال آن‌ها به مبدأ فعال دریافت می‌کند. از دیدگاه

است تا اندیشه‌های او را در قالب حکمت متعالیه، به صورتی مستدل و خرد پذیر جلوه دهد.

۲- جمع ظاهر و باطن: از اختصاصات تفسیر ملاصدرا از قصه آدم، مشتمل بودن آن بر معانی باطنی است. باطن‌گرایی تفسیر او موجب نشده تا به انکار و یا تقابل ظاهر و باطن بینجامد. وی، در موارد مختلف، مخالفت خود را با تفسیر عقل‌گرایان معتزلی مانند قفال و اتباع او اظهار کرده؛ و حتی تفسیر اهل ظاهر را بر تفاسیر عقلی این گروه ترجیح داده است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۳-ب: ۸۱).

۴-۶- نقد مبانی تفسیری

۴-۶-۱- وحی‌شناسی

الف) از دیدگاه ملاصدرا، کلمات تأمّات الهی و کلمات نازل، مقسم واحدی دارند (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۳-ب: ۲۱) و در این صورت، آیا الفاظ و کلمات نازل شده، مرتبه نازل همه حقایق وجودی بالاتر هستند یا بعضی از آنها؟ بر فرض اول، تفاوت کتاب‌های آسمانی را چگونه باید تبیین کرد؛ و بر فرض دوم، چرا تنها بعضی از حقایق وجودی به صورت الفاظ و کلمات نازل می‌شوند؟ این دو اشکال بی‌پاسخ می‌ماند.

ب) لازمه سخن صدرالمتألهین در مورد ماهیت وحی - مبنی بر رسیدن انسان به مرحله عقل بالفعل و اتصال نفس انسان با عقل فعال (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۳-ب: ۱۹) - این است که وحی، جریانی مستمر و دائمی باشد؛ و سخن او در باب ختم نبوت (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۳-ب: ۷۲) با مبانی دیگرش هماهنگ نیست.

۴-۶-۲- نقدهای تفسیری

الف) گستره حوزه خلافت آدم: با توجه به دیدگاه ملاصدرا در زمینه خلافت آدم، نتیجه می‌شود که آدم ابوالبشر صرفاً خلیفه خداوند برای اهل زمین بوده است؛ و وی به این مطلب نیز تصریح کرده

وی، در تفسیر عناصر قصه آدم، مانند خلافت، تعلیم اسماء، سکونت در بهشت و سجده فرشتگان، از حکمت‌های مشرقی استفاده کرده، که مواردی از آن قبلاً گفته شد. با این وصف، شاکله تفسیر او در قصه آدم(ع)، بر مبنای آموزه‌های حکمت متعالیه در معرفت نفس و عوالم وجود است.

۲-۶-۲- عدم تنافی تفسیر فلسفی ملاصدرا با واقعی و تاریخی بودن قصه آدم

در یک تقسیم‌بندی می‌توان تفاسیر قصه آدم را در دو دسته جای داد: تفاسیر تاریخی‌نگر، و تفاسیر تمثیلی‌نگر. تفاسیر تمثیلی انواع مختلفی دارند: فلسفی، علمی، نمادین و رمزی. در این دسته‌بندی، تفسیر ملاصدرا از قصه آدم، تفسیری فلسفی به شمار می‌رود. ویژگی تفسیر ملاصدرا این است که در عین تمثیلی بودن، تاریخی نیز هست؛ زیرا در این تفسیر، هر مرتبه‌ای از وجود احکام خاصی دارد (نک: صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۶، ج ۲: ۳۱۹) و آدم ارضی، آدم تاریخی است.

۳-۶-۳- ویژگی‌های تفسیر قصه آدم در تفسیر ملاصدرا

۱- استدلالی بودن: نگارش تفسیر مربوط است به سال‌های پایانی عمر ملاصدرا؛ و پس از نگارش آثار فلسفی از قبیل *اسفار* بوده است.^{۱۸} طبیعی است که در این دوره، اندیشه‌های فلسفی وی - که مستظهر به اشراق باطنی بوده - به کمال رسیده است. مبانی تفسیری صدرالمتألهین مبتنی بر حکمت متعالیه و بر اساس اصالت وجود و اعتباری بودن ماهیت است. وی کوشیده است تا حکمت متعالیه را در خدمت فهم معانی باطنی قرآن کریم درآورد و برای انجام این امر، به صورت مختصر، دوره‌ای از خداشناسی، انسان‌شناسی و جهان‌شناسی را در کتاب *مفاتیح الغیب* تدوین کرد. با این‌که در موارد متعددی از تفسیر قصه آدم، ملاصدرا از اندیشه‌های ابن عربی بهره برده؛ اما وی سعی کرده

آدم ابوالبشر در ابتدای خلقت، از نظر عقل نظری و عملی در ابتدای راه بوده و بسیاری از فرشتگان بر او شرافت داشته‌اند؛ و با توجه به مبانی صدرایی، مأمور به سجده بر آدم نبوده‌اند. چنین نتیجه‌ای، با اصل تفسیری صدرالمتألهین مبنی بر حفظ ظواهر در تضاد است. به نظر ملاصدرا، سجده همه فرشتگان تنها برای خلیفه خداوند است که در تمام نشئات وجودی، خلافت را بر عهده دارد و او، صادر اول یا حقیقت محمدیه است. این تفسیر، با ظاهر آیات سجده (بقره: ۳۴؛ حجر: ۲۹؛ ص: ۷۳) هماهنگ نیست.

ج) انسان کامل، مسجود عقل اول نیست: با توجه به مبانی هستی‌شناسی ملاصدرا در مورد صادر اول، نتیجه می‌شود که او از نظر شرافت و رتبه مساوی با حقیقت محمدیه است و بنابراین، هر دو خلیفه اکمل و اتم خداوند هستند؛ و عقل اول، در برابر حقیقت انسان کامل مأمور به سجده نبوده است.

۵-۶- نقد مبنای هستی‌شناختی

انسان کبیر، در مواردی به عنوان روح اعظم معرفی شده که فیض را مستقیماً از خداوند دریافت کرده و به مخلوقات می‌رساند (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۶، ج ۲: ۳۰۱)؛ و در مواردی، از نفس فلک به انسان کبیر تعبیر شده است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۳-ب: ۵۶۳-۵۷۵) که مرتبه آن، به مراتب نازل‌تر از روح اعظم است. بنابراین، آموزه انسان کبیر، به صورت مشترک لفظی در حکمت صدرایی به کار رفته است. از طرف دیگر، اثبات نفس و عقل برای فلک و درک کلیات و جزئیات برای آن، مبتنی بر این پیش فرض بوده است که حرکت استداری فلک را حرکتی ارادی می‌دانسته‌اند (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۳-ب: ۵۶۳-۵۷۵). با تبیین علمی انواع حرکات کرات آسمانی و اثبات نیروی جاذبه و کشف قوانین حاکم میان اجرام

است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۶، ج ۲: ۳۰۱). البته چنین سخنی با مبانی فلسفی و انسان‌شناسی او هماهنگ است؛ زیرا آدم، در ابتدای آفرینش، در مرتبه عقل هیولانی بوده و از نظر عقل عملی نیز مستعد کمالات بوده است، نه واجد آن‌ها به صورت بالفعل. و برای همین است که ایشان صورت (فعلیت) انسان را خلیفه خداوند در زمین؛ و روح انسان را خلیفه خداوند برای همه عوالم وجود دانسته است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۳-ب: ۵۱۹). ولی این مطلب، با سیاق آیات بعدی هماهنگ نیست؛ زیرا کلام اعتراض‌گونه فرشتگان و معرفی ضمنی خود به عنوان خلیفه، حکایت از مطلق بودن خلافت آدم دارد. به علاوه، تعلیم اسماء به آدم نشانه کمالات روحی او؛ و اظهار عجز و تعظیم و سجده فرشتگان، دلیل بر واجد بودن کمالات به صورت بالفعل است. به علاوه، صورت (فعلیت) بشری انسان اختصاص به آدم ندارد و لازمه آن، همگانی بودن خلافت الهی است که در این صورت، آدم بر سایر انسان‌ها امتیازی نخواهد داشت.

ب) همه فرشتگان بر آدم سجده نکرده‌اند: در تفسیر صدرالمتألهین از سجده فرشتگان بر حضرت آدم، گفته شد که به نظر وی، تنها گروهی از فرشتگان که از نظر مقام از آن حضرت پایین‌تر بودند، به سجده تکلیف شدند. در وجود انسان، فرشتگان همان مدبّرات قوای مختلف هستند و آدم، نفس ناطقه است. سجده فرشتگان عبارت است از اطاعت و خدمت قوای مختلف نسبت به نفس ناطقه یا آدم درون؛ و در این صورت، همه فرشتگان بر نفس ناطقه سجده نکرده‌اند؛ زیرا به نظر صدرا، چنان‌که قبلاً گفته شد، برای هر موجودی که استعداد و قوه‌ای دارد، مدبّری هست که در لسان شرع به آن فرشته گفته شده است. در مورد آدم ابوالبشر نیز که آیه شریفه به صراحت ناظر بر اوست، مسجود همه فرشتگان نشده؛ زیرا

نیز می‌باشد. سرّ تاریخی بودن قصه آدم(ع) در اصالت حمل حقیقی الفاظ قرآن کریم بر معانی ظاهری است. سرّ فلسفی بودن قصه آدم(ع) نیز در ذومراتب بودن قرآن کریم است. تفسیر فلسفی صدرالمتألهین از قصه آدم، بر معرفت‌شناسی حکمت صدرایی در شناخت قرآن، انسان و جهان مبتنی است؛ و به نظر می‌رسد که جز در مواردی محدود، فلسفه صدرایی توان ارائه تفسیری هماهنگ از این قصه را دارد.

پی‌نوشت‌ها:

۱- از کتاب‌هایی که در این زمینه نوشته شده، کتاب مکتب تفسیری صدرالمتألهین نوشته علی نصیری (نصیری، ۱۳۸۶)، و کتاب مبانی، اصول و روش تفسیری ملاصدرا نوشته مجید فلاح‌پور (فلاح‌پور، ۱۳۸۹) قابل ذکر است؛ اما مقالات مرتبط با موضوع فراوانند که به بعضی از آن‌ها اشاره می‌کنیم: «فهم کلام خدا در مکتب ملاصدرا» (خامنه‌ای، ۱۳۸۲: ۱۹-۲۵)؛ «اصول تفسیری و هرمنوتیک قرآنی نزد ملاصدرا» (خامنه‌ای، ۱۳۷۸: ۶۴-۷۱)؛ «روش صدرالمتألهین در تفسیر قرآن کریم» (غروی نایینی و میراحمدی، ۱۳۹۱: ۱-۴۶)؛ «زبان قرآن، زبان تمثیل از دیدگاه صدرالمتألهین» (اعوانی و محمدی، ۱۳۸۷: ۴-۱۷)؛ «قرآن کریم و صدرالمتألهین» (پیروانی، ۱۳۸۵: ۱۵۰-۱۶۵).

۲- عبارت او چنین است: «بل هو عبارة عن إنشاء کلمات تامات و إنزال آیات محکّمات و آخر متشابهات فی کسوة ألفاظ و عبارات» (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۱: ۲۲۶).

۳- المتکلم من قام به الکلام و الکاتب من أوجد الکلام أی الکتاب.

۴- گزاره معرفت‌بخش آن است که حاکی از واقعیت عینی و ملموس باشد و در مقابل آن، گزاره غیر معرفت‌بخش گزاره‌ای است که صرفاً از احساسات درونی و روانی انسان‌ها حکایت کند. گزاره معرفت‌بخش، قابلیت صدق و کذب بر اساس انطباق با واقع را دارد؛ اما درباره گزاره غیر معرفت‌بخش، چنین سخنی بی‌معناست (ساجدی، ۱۳۸۵: ۱۲۶).

سماوی، نیازی به چنین نظریاتی نیست و در نتیجه، پایه اعتقاد به نفس فلکی و محاذات آن با انسان صغیر سست می‌شود. البته وجود انسان کلی که وجود سعی داشته و بر پایه اندیشه افلاطون شکل یافته، به قوت خود باقی است.

ملاصدرا، مثل را در عالم اعلی و حضرت الهی قرار داده که ازلاً و ابداً موجودند؛ و به تعبیر او، اسماء الهی و یا اسماء اسماء او هستند که به حدوث و تجدد، زوال و نابودی متّصف نمی‌شوند (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۶، ج ۲: ۳۲۰). در باب این تحلیل، پرسش‌ها و ابهامات مختلفی وجود دارد؛ از جمله این‌که: رابطه آن‌ها با حقیقت محمدیه چگونه است؛ و چه تمایزی میان مثل موجودات مادی مانند اسب و آهو وجود دارد؛ و چگونه کثرات مختلف از حقیقت واحد صادر شده‌اند؟ موجودات مادی که به یکدیگر تبدیل می‌شوند؛ مانند آب و بخار، تحت تدبیر کدام مثال قرار می‌گیرند؛ مثال سابق یا لاحق؟ و آیا ممکن است که شخصی در آن واحد، تحت تدبیر دو صورت مفارق باشد؛ مانند شخص نبی اکرم(ص) که هم تحت عنوان انسان است و هم حقیقت محمدیه؛ و مسائلی دیگر از این قبیل.

نتیجه‌گیری

هر یک از قرآن کریم، انسان و جهان، دارای ظاهر و باطن می‌باشند. کتاب، مقام ظاهر و کلام، باطن کتاب خداست. باطن هر کدام از موارد فوق دارای مراتب متعددی است. فهم آیات قرآن کریم، با درجات جهان و انسان متناسب و هماهنگ است. تفسیر بحثی که بر اساس قواعد دقیق فهم متن صورت گیرد، با تفسیر کشفی هماهنگ است. راه یافتن به باطن قرآن یا دریافت کلام الهی، با طهارت باطن ممکن است و خود دارای درجات مختلف است، و فهم باطنی مختلف نخواهد بود. قصه آدم، در عین تاریخی بودن، فلسفی و تمثیلی

این تجلی، حق به احکام و آثار اعیان ثابتۀ ظاهر می‌شود و در نتیجه، عالم خارج وجود می‌یابد. اولی را فیض اقدس؛ و دومی را فیض مقدس نامند (جهانگیری، ۱۳۷۵: ۳۷۳-۳۷۴).

۹- عبارات صدرالمتألهین در این کتاب صراحت دارد بر این‌که تألیف کتاب، بعد از آثار فلسفی از جمله *اسفار، الشواهد الربوبیه و المبدأ و المعاد* بوده است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۳: ۱: ۴۲۱)؛ و نیز وی در تفسیر *قرآن*، خوانندگان را به *مفاتیح الغیب* ارجاع داده است، پس نگاشتن آن کتاب مقدم بر نگارش تفسیر بوده است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۶، ج ۲: ۳۱۹).

۱۰- وی در کتاب‌های مختلف، به اثبات این اصل پرداخته است (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۱: ۳۸-۳۹؛ همو، ۱۳۶۳: الف: ۱۰-۱۱) «وجود احقّ اشیاء به حقیقت داشتن است؛ زیرا هر چه غیر وجود است با وجود موجود می‌شود و دارای حقیقت می‌گردد، چه در ذهن و چه در خارج» (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۳: الف: ۳۲۱؛ همو، ۱۳۶۰: ب: ۸).

۱۱- به عنوان نمونه، وی در بیان ماهیت اسمایی که خداوند به آدم (ع) آموخت، در تبیین معنای اسم بر مشرب عرفا گفته است: «و قد حَقَّقْنَا فِي الْعُلُومِ النَّظْرِيَةِ ان المعاني كلها سواء كانت ذاتيات او عرضيات هي غير الوجود بالحقيقة جعلاً و وجوداً، لانها معقولات يتعقل بتبعية الوجود و ليست هي موجودات عينية و لا داخلية في الوجود و لا مجعولة و لا معلولة و لا معلومة بالذات و لا متقدمة و لا متأخرة و ليس الوجود صفة لها لا حقیقیة و لا انتزاعیة كما يقوله الظالمون بل بالعكس اولی، كما حَقَّقَهُ الْعَارِفُونَ ...» (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۳: ب: ۳۲۹).

۱۲- ملاصدرا، در آثار خویش اعم از فلسفی (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۰: ب: ۱۵۰) و تفسیری (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۶، ج ۲: ۳۶۳)، به اثبات «مَثَل» پرداخته است. وی در کتاب *مفاتیح الغیب*، ده دلیل عقلی و دلایل متعدّد نقلی از *قرآن* و روایات برای اثبات وجود مفارقات نوری آورده است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۳: ب: ۴۴۳-۴۵۰).

۵- ملاصدرا، اصحاب ابوالحسن اشعری را جزو مقتصدان تأویل قرار داده که بیشتر صفات خداوند را تأویل کرده‌اند و مسائل مربوط به آخرت را بر ظاهرش حمل کرده‌اند. معتزله، در تأویل پیشی گرفته و صفاتی مانند سمع و بصر را نیز تأویل کرده و معراج جسمانی را انکار و عذاب قبر و میزان و صراط و بسیاری از امور اخروی را تأویل کرده‌اند؛ با این حال، آنان به حشر جسمانی و بهشت مادی و نعمت‌های آن و نیز به جهنّم و عذاب‌های مادی معتقد بوده‌اند. فیلسوف نمایان و طبیعیون، پا را از این‌ها فراتر نهاده و تمام آنچه را مربوط به آخرت است، به لذت‌ها و آلام عقلی و روحی تأویل کرده‌اند و حشر اجساد را نیز انکار کرده و به بقای نفوس، جدا از ابدان نظر داده‌اند (صدرالدین شیرازی، ۱۳۷۸: ۲۷۹). باطنیه، بیش از دیگر فرقه‌ها اهل تأویل‌اند. آن‌ها معنای ظاهری آیات را نمی‌پذیرند؛ بلکه آن‌ها را رموزی حاکی از معانی دیگر می‌دانند که باید تأویل شوند. در فهم *قرآن*، از قوانین محاوره عقلایی خارج شده و به باطن عبارات اهمیت می‌دهند. الفاظ و عبارات آن را چون جسد، و معنا و تأویل را چون روح می‌دانند. لذا تمسک به ظاهر را گمراهی و تمسک به باطن را مساوی با ترک عمل به ظاهر تلقی می‌کنند. اسماعیلیه و اخوان الصفا از این گروه‌اند (اعوانی و محمدی، ۱۳۸۷: ۵).

۶- به عنوان نمونه، نک: (فارابی، ۱۹۹۵: ۱۰۸-۱۰۹).

۷- صدرالمتألهین، با استناد به احادیث پیشوایان معصوم، معتقد است که *قرآن* کریم، سطوح معنایی مختلفی دارد. به عنوان نمونه، وی به این حدیث نبوی استناد کرده که فرموده است: «*قرآن* دارای ظاهر و باطن، و باطن نیز دارای باطن‌های دیگر تا هفت بطن است». و نیز به حدیثی از امیر مؤمنان استناد کرده که در ضمن آن، برای هر آیه‌ای از *قرآن*، معنای باطنی قائل شده است. برای مطالعه بیشتر، مراجعه کنید به مقاله «تأملی در مبانی فهم *قرآن* کریم از دیدگاه صدرالمتألهین» (محمدی، ۱۳۸۸: ۶۵-۹۰؛ نیز نک: پیروانی، ۱۳۸۵: ۱۵۴).

۸- تجلی حقّ دو گونه است: اول تجلی علمی غیبی که عبارت است از ظهور حقّ در صورت اعیان ثابتۀ در حضرت علم؛ و دوم تجلی شهودی وجودی که در

پیروانی، پروین. (۱۳۸۵ش). قرآن کریم و صدرالمتألهین، بیّنات. سال سیزدهم، شماره ۵۱، صص ۱۵۰-۱۶۵.

جهانگیری، محسن. (۱۳۷۵ش). *محلّی الدین ابن عربی*. تهران: دانشگاه تهران. چاپ چهارم.

خامنه‌ای، سیدمحمد. (۱۳۷۸ش). اصول تفسیری و هرمنوتیک قرآنی نزد ملاصدرا، *خردنامه صدر*. شماره ۱۸، صص ۶۴-۷۱.

_____ (۱۳۸۲ش). فهم کلام خدا در مکتب ملاصدرا، *خردنامه صدر*. شماره ۳۱، صص ۱۹-۲۵. خواجه‌ی، محمد. (۱۳۶۶ش). *لوامع العارفین فی احوال صدرالمتألهین*. تهران: انتشارات مولی.

ساجدی، ابوالفضل. (۱۳۸۵ش). *زبان دین و قرآن*. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم. (۱۳۶۰ش-الف). *اسرار الآیات*. تصحیح محمد خواجه‌ی. تهران: انجمن حکمت و فلسفه ایران.

_____ (۱۳۶۰ش-ب). *الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه*. مشهد: مرکز الجامعی للنشر.

_____ (۱۳۶۱ش). *العرشیه*. تصحیح غلامحسین آهنی. تهران: انتشارات مولی.

_____ (۱۳۶۳ش-الف). *المشاعر*. تهران: کتابخانه طهوری. چاپ دوم.

_____ (۱۳۶۳ش-ب). *مفاتیح الغیب*. با تعلیقات مولی علی نوری. تصحیح محمد خواجه‌ی. تهران: مؤسسه مطالعات فرهنگی.

_____ (۱۳۶۶ش). *تفسیر القرآن الکریم*. جلد ۷. تحقیق محمد خواجه‌ی. قم: انتشارات بیدار.

_____ (۱۳۶۹ش). *شرح اصول کافی*. جلد ۳. ترجمه و تعلیق محمد خواجه‌ی. تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.

_____ (۱۳۷۸ش). *سه رساله فلسفی*. مقدمه و تصحیح سید جلال‌الدین آشتیانی. قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.

_____ (۱۳۸۱ش). *المبدأ والمعاد*. تصحیح و مقدمه محمد ذبیحی و جعفر شانظری. تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.

۱۳- در مواردی به عقل و نفس و حس تعبیر کرده است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۶، ج ۷: ۱۵۳).

۱۴- عین عبارت ملاصدرا در *مفاتیح الغیب* چنین است: است: «اعلم ان القرآن مجدد الانزال علی قلوب التالین و نسبة القلب الی نزوله، نسبة العرش الی استواء الرحمن...» (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۳-ب: ۶۵).

۱۵- عین کلام صدرالمتألهین در این باره چنین است: «و اما العارف الربانی فمأمون من الغلط من معاصی القلب اذ کلّ ما یقوله حقّ و صدق، حدیثه قلبه عن ربّه و قد مرّ أنّ الفهم لا ینفک عن الکلام الوارد القلبی» (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۳-ب: ۷۲).

۱۶- عبارت او چنین است: «و اعلم ان الله تعالی ملائکة فی الارض لاصلاح العباد بحسب نشأتهم الدنیویة... و من جملة ملائکة الله من وکلهم بک فیما یرجع الی الاکل و الغذاء و التولد و النماء...» (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۳-ب: ۵۰۱).

۱۷- از نظر صدرالمتألهین، هر نوع ادراکی به نحو اتحاد میان مدرک و مدرک است و اگر چه در اینجا به مذاق حکمای مشاء سخن گفته؛ ولی به طور کلی، در مورد همه ادراکات، نفس را فاعل و موجد آن‌ها می‌داند. در مورد عقل فعال هم او معتقد است که نفس انسان، بر اثر استکمال با او متحد شده و عقل فعال علاوه بر وجود مستقلی که برای خود دارد، یک نحوه وجود نیز برای نفس دارد (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۰-ب: ۲۴۵).

۱۸- نگارش تفسیر در سال ۱۰۳۰ق خاتمه یافته و وفات مؤلف در سال ۱۰۵۰ق بوده است (خواجه‌ی، ۱۳۶۶: ۴۲۱).

منابع:

قرآن کریم:

ابن عربی، محی الدین. (بی تا). *الفتوحات المکیة*. ۴ جلد. بیروت: دار صادر.

اعوانی، غلامرضا؛ محمدی، ناصر. (۱۳۸۷ش). زبان قرآن؛ زبان تمثیل از دیدگاه صدرالمتألهین، *خردنامه صدر*. شماره ۵۴، صص ۴-۱۷.

فلاح پور، مجید. (۱۳۸۹ش). *مبانی، اصول و روش تفسیری ملاصدرا*. تهران: انتشارات حکمت. محمدی، ناصر. (۱۳۸۸ش). تأملی در مبانی فهم قرآن کریم؛ «متن یا موضوع فهم» از دیدگاه صدرالمتألهین شیرازی، *فصلنامه علوم اسلامی*. سال اول، شماره ۱، صص ۶۵-۹۰. نصیری، علی. (۱۳۸۶ش). *مکتب تفسیری صدرالمتألهین*. تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدر.

_____ (۱۹۸۱م). *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة*. ۹ جلد. بیروت: دار احیاء التراث العربی. غروی نایینی، نهلہ؛ میراحمدی، عبدالله. (۱۳۹۱ش). روش صدرالمتألهین در تفسیر قرآن کریم، *دوفصلنامه علوم قرآن و حدیث*. سال نهم، شماره ۱۷، صص ۱-۴۶. فارابی، ابونصر. (۱۹۹۵م). *آراء اهل المدینة الفاضلة*. مقدمه و شرح و تعلیق دکتر علی بوملحم. بیروت: مکتبة الهلال.

فرم اشتراک

علاقه‌مندان به اشتراک دوفصلنامه علمی - پژوهشی «حکمت صدرایی» می‌توانند فرم زیر را تکمیل و به همراه فیش بانکی به مبلغ ۴۰/۰۰۰ (چهل هزار ریال) بابت اشتراک سالانه نشریه، به شماره حساب: ۲۱۷۸۶۰۹۰۰۱۰۰۷ نزد بانک ملی ایران، شعبه بنفشه تهران، به دفتر مجله ارسال نمایند.

| | |
|-------------------|-------|
| نام: | |
| نام خانوادگی: | |
| نشانی: | |
| کدپستی: | |
| شماره تلفن ثابت: | |
| شماره تلفن همراه: | |

«رونوشت فرم قابل قبول است»

IN THE NAME OF ALLAH
THE MERCIFUL, THE COMPASSIONATE

Biannual Research Journal

SADRĀ'I WISDOM

Vol. 2, No. 1, Autumn 2013 - Winter 2014



PAYAME NOOR
UNIVERSITY

Contents

- **The Effect of Mullā Sadrā's Ontological Principles on His Philosophical Anthropology**..... 7

Author: *Javad Ostadmohammadi*

- **Reconstruction of the Three-level Explanation of "Causality" in Transcendent Philosophy (Al-Hikmat al-Muta'āliyah)** 19

Authors: *Sayyed Hasan Saādat Mostafavi / Sayyed Meisam Beheshtinejad / Boyouk Alizade*

- **The Manifestation of Mullā Sadrā's Philosophical Anthropology in Imam Khomeini's Movement** 31

Authors: *Reza Rasooly Sharabiyani / Mohammadsadegh Jamshidi Rad / Hasan Khodravan*

- **Suhurvardi and Mullā Sadrā's Viewpoint about the Causality of Ideas and Discrete Imagination world** 43

Authors: *Mohammad Zabihi / Mahmood Saidi*

- **The Critical Analysis of Mullā Sadrā's Quranic Applications: In study of Soul in His *Al-Shawahid al-rububiyah*** 57

Authors: *Masumeh Rostamkhani / Sahar Kavandi*

- **Mind and its Direct Influence in Mulla sadra's View** 71

Authors: *Fahime Shariati / Sayyed Morteza Hosaini Shahrudi*

- **Studying the Possibility of Mullā Hadi Sabzevari's Thought of Being New Sadrāi** 85

Author: *Hasan Abasi Hoseinabadi*

- **The Analysis of Mulla Sadra's Foundations in his Interpretation of Adam Story** 99

Authors: *Mohammadhosein Mahdavinejad / Mohammadreza Khodaie*



Imam Sadiq
University



University
of Allamah
Tabatabai



Iranian
Institute of
Philosophy



AL-Zahra
University



University
of Qom



University
of Isfahan

ISSN:

2322-1992

IN THE NAME OF ALLAH
THE MERCIFUL, THE COMPASSIONATE

Biannual Research Journal

SADRĀ'Ī WISDOM

Vol. 2, No. 1, Autumn 2013 - Winter 2014



PAYAME NOOR
UNIVERSITY

Editorial Board of This Issue (In Alphabetical Order)

Ali Reza Azhdar

Assistant Prof of Payame Noor University

Ali Afzali

Associate Prof of Iranian Institute of Philosophy

Reza Akbari

Prof of Imam Sadiq University

Sayyed Mahdi Emami jomeh

Associate Prof of University Of Isfahan

Zohreh Tavaziani

Associate Prof of Al-Zahra University

Mohammad Zabihi

Associate Prof of Qom University

Saeed Rahimian

Associate Prof of Shiraz University

Mohammad Saeedi Mehr

Associate Prof of Tarbiat Modarres University

Mohammad Ali Abbasian Challeshtori

Associate Prof of Payame Noor University

Sayyed Ali Alamolhoda

Assistant Prof of Payame Noor University

Amir Abbas Alizamani

Associate Prof of Tehran University

Hossein Kalbasi Ashtari

Prof of Allameh Tabatabai University

Publisher:

PAYAME NOOR
UNIVERSITY

Responsible Editor:

Dr. Alireza Azhdar

Editor in Chief:

Dr. Reza Akbari

Managing Director:

Amirhosien
Mohammadpoor

Editor:

S. M. Manafiyan

Publications Group - Tehran Payame Noor University - No:
233, Sepand Corner - Nejatollahi st. - Karim Khan Zand st.
Tehran - Tel. 88940006
<http://pms.journals.pnu.ac.ir>