

نفس رحمانی در آینه حکمت متعالیه*

□ مهدی زمانی^۱

چکیده

در این جستار با روش توصیفی - تحلیلی به بیان مبانی و نتایج دیدگاه ملاصدرا دربارهٔ نفس رحمانی پرداخته می‌شود. ملاصدرا معتقد است که آدمی برترین نشانهٔ خداوند است و ویژگی‌ها و قوای او ظهور کمالات الهی است. همان گونه که نفس آدمی با عبور از مخارج حروف، اصوات و کلمات گوناگون پدید می‌آورد، نفس رحمانی نیز همچون فیضی وجودی، حقایق ممکنات را در عالم تحقق می‌بخشد و در عین وحدت و بساطت سرچشمهٔ کلمات بی‌شمار الهی در عالم تجلی است. کلمهٔ «کن» نخستین کلامی است که گوش ممکنات را شکافت. بنابراین، عالم فقط از سخن پدید آمده و بلکه عین سخن است و اقسام موجودات عالم، منطبق بر مراتب و مقامات بیست و هشت گانهٔ خود در نفس رحمان‌اند. ملاصدرا نفس رحمانی را با «وجود منبسط» یکی می‌داند. همچنین او نفس رحمانی را با «حق مخلوق‌به» و «حقیقه الحقایق» مقایسه می‌کند و

تحقق آن را مربوط به مرتبه واحدیت، حضرت اسماء و احدیت جمع می‌داند. برخی از پیروان صدرا نیز نفس آن را با مرتبه عماء یکی دانسته‌اند که در زبان شریعت از آن به نور محمدی تعبیر می‌شود. از طرف دیگر، ملاصدرا نفس رحمانی را تعبیری دیگر از آنچه می‌داند که اهل عرفان آن را ماده کلیه، هبء و عنقا نامیده‌اند. او گفتار حکیمان بزرگ یونان درباره ماده المواد را اشاره‌ای رمزی به همین فیض وجودی و انبساطی معرفی می‌کند که با گستردگی رحمت امتنانه در اسم الهی «الرحمان» انطباق کامل دارد.

واژگان کلیدی: نفس رحمانی، حکمت متعالیه، ملاصدرا، وجود منبسط، ماده کلیه، رحمت امتنانه.

مقدمه

اندیشمندان مسلمان و به ویژه متکلمان و حکیمان و عارفان توجهی خاص به متون دینی، یعنی آیات و روایات مبذول داشته و تلاش کرده‌اند تا باورهای خویش را با آن‌ها منطبق سازند. نسبت میان این باورها و متون دینی دوسویه است. از سویی، مطالب و موضوعات آیات و روایات منشأ الهام برای باور به برخی مبانی و اصول حکمی و عرفانی شده و از سوی دیگر، همین اصول معیاری برای فهم متون دینی و گاه تفسیر و تأویل آن‌ها گشته است. بنابراین، مشکل بتوان تقدم را از آن یک طرف رابطه دانست. این دوسویه چنان در هم تنیده‌اند که می‌توان آن‌ها را تار و پود نسج واحدی در نظر گرفت.

مجامع روایی احادیث نبوی را می‌توان دید که در آن‌ها به «نفس رحمان» اشاره شده است. متکلمان، حکیمان و عارفان مسلمان به این روایات، استشهاد کرده و مطالب بسیاری را از آن‌ها برداشت نموده‌اند. در ذیل به دو نمونه از این روایات اشاره می‌کنیم:

۱- «إِنِّي لأجد نَفْسَ الرَّحْمَنِ مِنْ قِبَلِ الْيَمَنِ» (احسائی، ۱۴۰۵: ۵۱/۱).

۲- «لَا تَسْبُوا الرِّيحَ فَإِنَّهَا مِنْ نَفْسِ الرَّحْمَنِ» (نوری طبرسی، ۱۴۰۸: ۱۷۷/۶).

متن این دو روایت به شکل‌های مختلف در آثار اندیشمندان اسلامی به کار رفته است. درباره سند آن‌ها نیز داوری یکسانی نداریم. ما بررسی متن و سند این روایت و نیز بحث درباره قرائن حالیه و مقامیه را که در تعیین معنای آن نقش دارد به پژوهش‌های جداگانه واگذار می‌کنیم. آنچه در این جستار موضوع بحث ماست، نحوه استفاده ملاصدرا از تعبیر «نفس رحمانی» برای تبیین دیدگاه‌های حکمی و عرفانی خویش

است. ملاصدرا بر اساس مشرب خاص خویش، افزون بر روش استدلالی متکلمان و حکیمان مشایی و نیز شیوه‌های ذوقی و شهودی حکمت اشراق و عرفان اسلامی، به متون دینی اعم از آیات و روایات توجه ویژه‌ای نشان می‌دهد. از این رو، او از تعبیر «نفس رحمانی» که در این روایات به کار رفته است، برای تبیین و تحکیم اصول حکمت خویش بهره می‌جوید. اما از سوی دیگر به مدد همین اصول به تأویل و تفسیرهای خاص درباره متون دینی دست می‌زند. تعبیر «نفس رحمانی» نمونه خوبی از رابطه دوسویه میان اصول حکمی و عرفانی و متون دینی است که در آثار ملاصدرا به خوبی منعکس است. البته پیش از ملاصدرا عارفان مسلمان از این تعبیر بهره‌ها برده‌اند اما او افزون بر استنباط‌های عرفانی، تلاش کرده است تا آن را در نظام خاص وجودشناسی و جهان‌شناسی خویش تحلیل کند.

نَفْسِ انسانی و نَفْسِ رحمانی

انسان از میان موجودات عالم استوارترین شاهد بر آیات ربوبی و اسرار الهی است و آن‌چنان که در حدیث آمده بر صورت خدا یا صورت رحمان آفریده شده است: «إِنَّ اللَّهَ خَلَقَ آدَمَ عَلَى صُورَتِهِ» یا «صُورَةَ الرَّحْمَنِ» (مجلسی، ۱۴۰۴: ۱۲/۴). ملاصدرا این حدیث را پذیرفته شیعه و سنی دانسته و معتقد است که اهل کشف از مشابهت میان نفس و ربّ به معارف بسیار درخشان و بلندی نایل می‌آیند (صدرالدین شیرازی، *تفسیر القرآن الکریم*، ۱۳۶۶: ۱۰۷/۱ و ۱۸۷).

یکی از موارد تشابه میان نفس و ربّ تناظر نَفْسِ آدمی و نَفْسِ رحمانی است. نَفْسِ آدمی از سینه بیرون می‌آید و از مخارج حروف و کلمات (تارهای صوتی) عبور می‌کند و اصوات متعدد و مختلف را پدید می‌آورد. نَفْسِ رحمانی نیز انبساط فیض وجودی است که مراتب حقایق ممکنات را درمی‌نوردد و آن‌ها را به تفصیل تحقق می‌بخشد. بدین سان، اگر به دیده بصیرت و هدایت به آیات پروردگار بنگریم، موجودات عالم ایجاد و تکوین را عیناً مطابق با صورت موجودات واقع در عالم تسطیر و تدوین خواهیم دید؛ عالمی که خداوند در آن با قلم اعلای خویش به تدوین سطور کلماتش پرداخته است:

فَخَرَجَتِ الْحُرُوفُ مِنَ الْإِنْسَانِيَّةِ الَّتِي هِيَ أَكْمَلُ النَّشْأَاتِ وَبِهَا وَبِنَفْسِهَا ظَهَرَتْ

جمع الحروف لأنها كانت على الصورة الإلهية بالنفس الرحمانی لظهور حروف الكائنات وكلمات العالم التامات... سواء بسواء... (همان: ۱۹۳/۱).

ملاصدرا ضمن اشاره به آیه «قُلْ لَوْ كَانَ الْجَزْمُ مَدَادًا الْكَلِمَاتِ رَبِّي لَنَفَذَ الْجَزْمَ قَبْلَ أَنْ تَنْفَذَ كَلِمَاتُ رَبِّي وَلَوْ جِئْنَا بِمِثْلِهِ مَدَدًا» (كهف/ ۱۰۹) اجناس موجودات عالم را منحصر به بیست و هشت و جزئیات و اشخاص آنها را نامتناهی می داند و این کاملاً همانند با حروف بیست و هشت گانه ای است که با ترکیب آنها می توان بی نهایت کلمه و جمله ایجاد کرد. نفس آدمی به وسیله تنفسی که از درون به بیرون راه می یابد، آشکار می شود و با حروف و کلمات تعیین می پذیرد و بدین سان، ظاهر امری جدا از باطن نیست. همین مقیاس می تواند معیار شناخت ما درباره نسبت اعیان موجودات و کلمات تامه و حروف عالیه با نفس رحمانی و فیض وجودی باشد؛ زیرا این نفس نیز از باطن حق و غیب الغیب به ظاهر عالم غیب و شهادت حرکت می کند. استعداد مخارج حروف در تعیین اصوات در نفس آدمی نیز مشابه با استعداد اعیان ثابتة و ماهیات اشیا برای تعیین اصوات («حروف عالیات» و «کلمات تامه» در نفس رحمانی است:

واستعداد المخارج لتعيين هذه الحروف السافلات والكلمات الناقصات في النفس
الإنسانى البشرى على قياس استعداد الأعيان الثابتة ومهيات الأشياء للتعينات الوجودية
للحروف العالیات والكلمات التامات في النفس الرحمانى (همان).

ملاصدرا بر پایه این معیار نتیجه می گیرد که انسان کامل بر صورت پروردگار است و خلیفه خداوند در زمین و حجت خدا بر مردم است.

قول، کلام و کتاب الهی

ملاصدرا در رساله *اکسیر العارفين* فصلی را با عنوان «دلالت کتاب نفس بر کتاب خداوند و کلام نفس بر کلام او» گشوده است. از دیدگاه وی کلام و کتاب از جهتی با هم تفاوت دارند؛ زیرا کلام با گوش و کتاب با چشم درک می شود. درباره کلام و کتاب حق تعالی نیز باید گفت که اولی با گوش باطنی و دومی با چشم باطنی ادراک می گردد. نفس انسان پس از بیدار شدن از حالت خواب جمادی و چرت گیاهی و غفلت حیوانی به اولین درجه ای که می رسد، درجه شمارش و حساب کردن است. این

درجه تنها دربارهٔ آدمی محقق می‌شود؛ زیرا ملائکه، عقلی بالاتر از این مرتبه دارند و حیوانات را یارای رسیدن به آن نیست. از یکی از مراتب عدد، نام‌ها متولد می‌شود. می‌دانیم که نام‌ها از حروف و اصوات تشکیل شده است. از ترکیب حروف، کلام تشکیل می‌شود و با نگارش حروف نوشته‌ها شکل می‌گیرد. ملاصدرا بر این منوال اعداد را دلیل وجود عالم عقل، حروف و اصوات را نشانهٔ عالم برزخ و مثال، و نوشته‌ها (ارقام) را بیانگر عالم شهادت می‌داند (همو، ۱۳۰۲: ۲۹۵).

اعداد	عالم عقل
حروف و اصوات	عالم برزخ
سطور و ارقام	عالم شهادت

وجود عدد در لوح نفس، و وجود حروف و اصوات در صحیفهٔ هوای متحرک حاصل از نیروی سخن گفتن تحقق می‌یابد. چشم و گوش تنها نقش مکتوب نام‌هایی را که بر آن‌ها و بر معلومات نفس دلالت دارد درک می‌کند. بنابراین، اشیا سه نوع وجود دارند: ۱- وجود در نفس آدمی؛ ۲- وجود در نفس آدمی (لفظی)؛ ۳- وجود کتبی. وجود اشیا در نفس، وضعی نیست اما در حروف و نوشته‌ها وضعی است. از این میان، وجود اشیا در نفس آدمی نمونه‌ای از نفس رحمانی است؛ یعنی همان فیض بخشایش او که بر همهٔ مراتب ممکنات گسترده شده است. بنابراین، میان سه چیز باید تفکیک کرد: قولِ نفس، کلامِ نفس و کتابِ نفس. ملاصدرا برای هر یک از این سه امر به آیه‌ای از قرآن استشهاد می‌کند (همان: ۲۹۶).

۱- قولِ نفس: ﴿إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَا أَرَدْنَا أَنْ نَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾ (نحل / ۴۰).

۲- کلامِ نفس: ﴿وَإِنْ أَحَدٌ مِنَ الْمُشْرِكِينَ اسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ حَتَّىٰ يَسْمَعَ كَلَامَ اللَّهِ﴾ (توبه / ۶).

۳- کتابِ نفس: ﴿ذَٰلِكَ الْكِتَابُ لَا رَيْبَ فِيهِ هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ﴾ (بقره / ۲-۱).

ملاصدرا در کتاب *الاسفار ضمن* بحث از کلام الهی به نسبت میان کلام و کتاب اشاره می‌کند و اولی را مربوط به عالم امر و دومی را از عالم خلق می‌داند. بر همین اساس، وی تفاوت‌های دیگری میان کلام خدا و کتاب خدا می‌نهد و به آیاتی استناد می‌کند: کلام: ﴿وَمَا أَمْرُنَا إِلَّا وَاحِدَةٌ كَلِمَةٍ بِالْبَصْرِ﴾ (قمر / ۵۰) (عالم امر، دفعی، بدون تضاد و تکثر و دگرگونی).

کتاب: ﴿وَلَا رُطْبٌ وَلَا يَابِسٌ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُبِينٍ﴾ (انعام / ۵۹) (عالم خلق، تدریجی، در معرض تضاد و تکثر و دگرگونی).

ملاصدرا از این مباحث چنین نتیجه می‌گیرد که می‌توان گفت کلام و کتاب یک چیزند و تفاوت آن‌ها اعتباری است؛ همان گونه که به کلام انسان، کتاب و به نوشته او کلام اطلاق می‌کنیم، کتاب خدا را می‌توان سخن نامید و سخن او را کتاب. ملاصدرا قدرت سخن گفتن آدمی را منوط به توان تنفس او می‌بیند و آن را متناظر با «نفس رحمانی» و «وجود انبساطی» معرفی می‌کند. آدمی هنگام سخن گفتن در هوایی که از درون او خارج می‌شود، حروف و الفاظ را صورت می‌بخشد و بدین سان، نفس خویش را به شکل صورت‌های بیست و هشت‌گانه حروف نمایان می‌سازد و از ترکیب این حروف کلمات بسیار پدید می‌آورد. «نفس رحمانی» که با نام‌هایی مثل «حق مخلوق» به «وجود انبساطی» نیز از آن یاد می‌شود، از «غیب هویت الهی» سرچشمه می‌گیرد. این نفس که حاکی از گسترش فیض و رحمت الهی است به تعینات صورت‌های امکانی متعین می‌گردد تا شئون و مکنونات نام‌های نیکو و صفات برتر الهی را بر مظاهر اشیا و هیاکل ممکنات نمایان سازد. نفس رحمانی همان وجود گسترده الهی است که موجودات را بر حسب مراتب تنزلات حقیقت وجود مطلق و بر اساس درجات شدت و ضعف حاصل از مراتب قرب و بُعد از سرچشمه وجود، پوشش می‌دهد (همو، ۱۹۸۱: ۱۰۷-۱۱۰).

حاج ملاهادی سبزواری نیز در شرح المنظومه همه موجودات را کلمات خدا می‌نامد؛ زیرا از نهان، ما فی الضمیر و مکنونات غیبی خبر می‌دهند. همان گونه که کلمات لفظی از برخورد نفس آدمی به مخارج حروف حاصل می‌شود، کلمات وجودی نیز از برخورد نفس رحمانی و وجود منبسط در مراتب بیست و هشت‌گانه موجودات ظاهر می‌گردند. این مراتب شامل عقل، نفس، افلاک نه‌گانه، ارکان چهارگانه، موالید ثلاث، عالم مثال و مقولات نه‌گانه عرضی است (سبزواری، ۱۳۶۹: ۳/۶۳۵).

سبزواری در شرح الاسماء الحسنی ضمن توضیحی درباره آیه ﴿قَوْلُهُ الْحَقُّ﴾ (انعام / ۷۳) به دو معنای کلمه «قول» اشاره می‌کند و مقصود از حق بودن آن را شرح می‌دهد. اگر مقصود از قول، گفتارهای لفظی و سطور نوشته‌شده در کتاب‌های آسمانی باشد، حق بودن آن به معنای راست بودن و مطابقت با واقع است. اما اگر مقصود از قول الهی و

سخن او گفتارها و کلمات وجودی باشد، حق بودن آن به معنای ثابت بودن است، هرچند برخی از آن کلمات حق و دائمی است و بعضی از آن‌ها حق اضافی که «نفس رحمانی» و کلمه «کن» نامیده می‌شود (همو، ۱۳۸۳: ۴۹۴).

ملاصدرا در *مفاتیح الغیب* ضمن بیان آنکه تفاوت سخن گفتن و نوشتن امری نسبی است و گرنه این دو ذاتاً یکی هستند، نفس رحمانی را وجود منبعث از اراده ذاتی خداوند می‌داند که بر اساس اقتضای رحمانی نسبت به فیض سبحانی متجلی شده است. این مطلب همانند سخن گفتن آدمی است که در اراده او به تصویر الفاظ در هوایی که از دهان خارج می‌شود بستگی دارد (صدرالدین شیرازی، *مفاتیح الغیب*، ۱۳۶۳: ۲۴). سبزواری نیز در *اسرار الحکم*، نفس رحمانی را وجودی انبساطی می‌شناسد که با اراده ذاتیه سبحانی، به صور حقایق و وجودات مقیده مصور می‌گردد (۱۳۸۳: ۲۱۹).

کلمه «کن» و نفس رحمانی

تکلم، مبدأ و سرچشمه‌ای نفسانی دارد و معنای آن ایجاد کلام است؛ زیرا از ریشه «کلم» به معنای «جرح» اشتقاق یافته و فایده آن اعلام و اظهار است. اگر کلام را صفت متکلم بدانیم در این صورت، مقصود از کلام، متکلم بودن است و اگر آن را قائم به متکلم به شمار آوریم، مقصود قیام فعل به فاعل است و نه قیام صفت به موصوف و یا مقبول به قابل. بدین سان، اگر می‌گوییم متکلم کسی است که کلام را ایجاد می‌کند، مرادمان از کلام امری است که به نفس متکلم قائم است؛ یعنی هوایی که از درون وی بیرون می‌آید. بنابراین، بر خلاف ساختمان یا کتاب که از معمار یا نویسنده جداست، کلام از متکلم جدا نیست.

ملاصدرا نخستین کلامی را که گوش ممکنات را شکافت، کلمه «کن» می‌داند. از این رو، عالم فقط از سخن پدید آمده و بلکه عین سخن است و اقسام موجودات عالم بر مراتب و مقامات بیست و هشت گانه خود در نفس رحمان هستند و این همانند کلمات و حروف ساخته شده از اصوات است که قائم به انسانی در حال تکلم است. متکلم در سخن گفتن دو مقصود را در نظر دارد: نخست ایجاد حروف و ادای آن‌ها از مخارج است و پس از آن، ترتیب آثار و انتقال کلام به دیگران (صدرالدین شیرازی، *مفاتیح*

وجود منبسط و نفس رحمانی

ملاصدرا در *الشواهد الربوبیه* وجود را دارای سه مرتبه می‌داند:

۱- وجودی که وابسته به غیر نیست و به هیچ قید خاصی مقید نیست. تنها این وجود شایستگی دارد که مبدأ همه اشیا باشد.

۲- وجود وابسته به غیر که شامل عقول، نفوس، طبایع، مواد و اجسام است.

۳- وجود منبسط که البته شمول و انبساط آن همانند عام بودن کلی طبیعی نیست و خاص بودن آن نیز همچون اشخاص جزئی مندرج در طبایع نوعی و جنسی نمی‌باشد. بدین سان، شمول و عمومیت این وجود به صورتی خاص است که تنها عارفان آن را می‌شناسند و آن را «نفس رحمانی» می‌نامند (همو، ۱۳۶۰: ۷۰).

کلی در همه اقسام خود (چه کلی طبیعی و چه کلی عقلی) ابهام دارد و در تحصیل یافتن و موجود شدن نیازمند چیزی است که با پیوستن بدان آن را تحصیل بخشد و موجود سازد. وجود منبسط، عین تحصیل و فعلیت است. بنابراین، عمومیت آن نمی‌تواند همانند عام بودن مفهوم کلی باشد. حقیقت این وجود بر پیکر ممکنات و لوح ماهیات گسترده است و در صفتی خاص و حدی معین محصور و مضبوط نمی‌گردد. حقایق خارجی و عینی از مراتب ذات وجود منبسط سرچشمه می‌گیرند و همچون صورت‌ها و شکل‌های گوناگون و تعینات و تطورات او هستند. ملاصدرا بر این باور است که «اصل عالم»، «فلک حیات» و «عرش رحمان» همین وجود است که در عرف صوفیان «حقیقه الحقایق» و «حق مخلوق» به نیز نامیده می‌شود (همو، ۱۹۸۱: ۳۲۸/۲).

ملاصدرا در *شرح اصول الکافی* ضمن بیان تقسیم وجود به سه مرتبه مذکور، در توضیح مرتبه وجود منبسط می‌گوید که این وجود به هیچ وصفی مانند حدوث، قدم، تقدم، تأخر، تجرد، جسمانیت، کمال و نقص متصف نمی‌گردد و در عین حال با هر یک از این تعینات متعین می‌شود. با این حال، وجود منبسط از همه این تعینات فراتر است. این وجود، همان ظل الله است که در آیه *﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى رَبِّكَ كَيْفَ مَدَّ الظِّلَّ وَلَوْ شَاءَ لَجَعَلَهُ سَاكِنًا﴾* (فرقان / ۴۵) بدان اشاره شده است. از آنجا که این وجود، عین هر شیء متعین

است برخی گمان کرده‌اند که کلی است، اما این گمان به روشنی باطل است (همو، شرح اصول الکافی، ۱۳۶۶: ۲۳۸/۳).

نکته مهم اینکه زبان از بیان نحوه انبساط وجود منبسط بر ماهیت و شمول آن بر موجودات ناتوان است. به همین سبب برای بیان آن به تشبیه و تمثیل رو می‌آوریم و بدین وسیله آن را از وجود مقدس فراتر از تمثیل و تشبیه جدا می‌سازیم. آیات تشبیهی در قرآن را نیز به همین وجود نسبت می‌دهیم. اما باید توجه داشت که در تمثیل، آنچه برای نزدیک کردن امری به ذهن به کار می‌رود از جهت دیگر آن را از ذهن دور می‌سازد. مثلاً نسبت وجود منبسط به موجودات عالم را به نسبت هیولای اولیه به جسم و صورت نوعی یا نسبت دریا به امواج و شکل‌های آن یا نسبت کلی طبیعی به افراد مندرج در آن تشبیه می‌کنیم، در حالی که نسبت به اختلاف آن‌ها آگاهیم.

نکته مهم دیگر آنکه وجود منبسط غیر از وجود انتزاعی است؛ زیرا دومی از معقولات ثانی و مفاهیم اعتباری است و تنها در ذهن وجود دارد. این در حالی است که وجود حقیقی، در همه مراتب سه گانه خویش، فی نفسه موجود است خواه مانند خداوند «بنفسه» موجود باشد یا مثل ماسوای او «بغیره» هستی یافته باشد. اما وجود انتزاعی همانند دیگر مفاهیم اعتباری است که وجودشان تنها به اعتبار است و عناوینی ذهنی برای اشیایی به شمار می‌آیند که عقل بر آن‌ها با خواص و احکامی حکم صادر می‌کند. ملاصدرا می‌گوید این امر بر بیشتر متأخران پوشیده مانده است، اما حکیمان متقدم وجود را دارای حقیقت عینی و مراتب گوناگون و اصل حقایق می‌دیدند (همان: ۲۳۹/۳).

ملاصدرا در شرح اصول الکافی ضمن اشاره به سه مرتبه وجود (وجود مطلق، وجود منبسط و وجود مقید) به سخن علاءالدوله سمنانی در شرح الفتوحات المکیه ابن عربی اشاره می‌کند که می‌گوید: «الوجود الحق هو الله والوجود المقید اثره». در این سخن مراد از «وجود مطلق»، نه وجود انتزاعی بلکه فیض انبساطی است. مقصود از وجود مقید نیز وجود هر یک از ممکنات مانند عقل، نفس، فلک، انسان و غیر از آن است؛ زیرا هر کدام از آن‌ها به ماهیت خاصی مقید و محدود هستند. با تصور درست این سه مرتبه روشن می‌گردد که نخستین امری که از ذات احدیت و وجود حق تعالی ناشی می‌شود وجود منبسط است که به آن «حق مخلوق به» و «نفس الرحمن» گفته می‌شود

و گاه به نام‌های «حقیقة الحقائق»، «حضرة الاسماء»، «مرتبة الواحدیه»، «احدیة الجمع» و «اسم الله» نامیده می‌شود. البته این ناشی شدن به شکل فاعلیت، مفعولیت، علیت و معلولیت نیست؛ زیرا این مفاهیم مستلزم جدا بودن است در حالی که وجود، سنخ واحد و دارای مراتب است و هر مرتبه از سلسله مراتب وجودی، نسبت به مرتبه پس از خود شمول و احاطه دارد (همان: ۲۴۱/۳).

وجود حق احدی به اعتبار وحدت ذاتی خود و از جهت اسم «الله» که دیگر اسمای الهی را به نحو اجمالی در بر دارد، منشأ این وجود مطلق است. وحدتی که به آن اشاره شد همانند وحدت عددی، جنسی و نوعی نیست. این وجود به اعتبار آنکه به دیگر اسمای الهی مندرج در اسم الله متصف می‌گردد «مقدم جامع» و «امام الائمة» نامیده می‌شود و در اشیا و وجودات خاص آن‌ها که زائد بر وجود منبسط نیستند، تأثیر می‌نهد. این تأثیر همانند حروف و کلمات آدمی است که امری زائد بر نفسی که از درون وی بیرون می‌آید، نیست. اگرچه این نفس، امری بسیط است با عبور از مخارج حرف و منزل‌های بیست و هشت گانه آن، کلمات گوناگون را ایجاد می‌کند. بدین‌سان، مناسبت میان حق و خلق با واسطه نفس رحمانی یا وجود منبسط محقق می‌گردد، همانند مناسبت میان بدن و نفس که از طریق روح حیوانی برقرار می‌شود (همان).

حکیم سبزواری نیز در *اسرارالحکم علیت حقیقیه* را از آن وجود منبسط می‌داند و با نام‌های «نفس رحمانی، صبح ازل و وجه الله» از آن یاد می‌کند (۱۹۸۳: ۹۶). او در جای دیگری از این کتاب مرتبه اتصاف سالک به صفات الهی را مربوط به «نفس رحمانی» و «وجود انبساطی» می‌داند (همان: ۲۲۱).

نفس رحمانی و حقیقت محمدیه

بر اساس علم النفس دینی و عرفانی، نفس انسان کامل در عین بساطت همه موجودات را در بر دارد. همچنین «حق اول» اصل وجود واحد احدی است. این مرتبه تعدد نمی‌پذیرد و اگرچه مرتبه‌ای یگانه است به نام‌هایی مانند «حی»، «قیوم»، «عزیز»، «متکبر» (تا ۹۹ اسم) خوانده می‌شود. در این مورد نیز هرچند ملولاً یک حقیقت است معانی و احکام و اسم با دیگر اسما متفاوت خواهد بود؛ معنایی که از اسم «حی»

فهمیده می‌شود غیر از «مرید» است و مفهوم اسم «عالم» با «قادر» یکی نیست. ملاصدرا در *الشواهد الربوبیه* می‌گوید که رسول خدا صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ امور پنهان را با حواس باطنی درک می‌کند. او ضمن بیان احادیثی نبوی در تبیین جایگاه حواس پنج‌گانه برای درک امور معنوی به حدیث «إِنِّي لأجد نفس الرحمن من جانب اليمن» اشاره می‌کند و آن را نمونه‌ای از حس بویایی معنوی می‌داند (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۰: ۱۶۶). ملاهادی سبزواری در تعلیقات خویش بر این سخن ملاصدرا به جامعیت مقام پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ اشاره می‌کند که همه مراتب وجودی عالم را در بر دارد. او «نفس الرحمن» را همان وجود انبساطی می‌داند که پیامبر به دلیل اتصال با آن، «حقیقت محمدیه» نامیده می‌شود. در این حدیث یمن اشاره به عالم عقل است که فیض وجودی از آن ناحیه بر دیگر موجودات گسترش می‌یابد (سبزواری، ۱۳۶۰: ۶۲۰).

سبزواری در *شرح الاسماء الحسنی* ضمن بیان مراتب وجود، پس از مرتبه وجود حق، وجود مطلق را فعل و اثر آن می‌داند و آن را با عناوین عرش الرحمن، کلمه کُن، برزخ البرازخ، حقیقت محمدیه، نفس رحمانی و رحمت واسعة توصیف می‌کند (۱۳۷۳: ۵۷). ملاعلی نوری نیز احتمال می‌دهد که مراد از «عماء» در حدیث عماء: «این کان ربنا قبل أن یخلق الخلق؟ قال: فی عماء» اشاره به نفس رحمانی باشد که در زبان شریعت «نور محمدی» نامیده می‌شود. او ضمن اشاره به حدیثی در کتاب *الکافی*: «محمد حجاب الله الأكبر» (کلینی، ۱۴۰۷: ۱۴۵/۱) آن را اشاره به شمول و گستردگی مرتبه عماء و نفس رحمانی و احاطه آن بر اشیا می‌داند (صدرالدین شیرازی، *شرح اصول الکافی*، ۱۳۶۶: ۴۲۳/۳ و ۴۵۹).

ملاعلی نوری در *التعلیقات علی مفاتیح الغیب* نیز در شرح عبارت «طهور کافوری» آن را جایگاه حقیقت محمدیه تفسیر می‌کند و با نفس رحمانی یکی می‌داند: وذلك النهر هو النفس الرحمانی ونهر الرحمة الواسعة وقد یعبر عنه بالآدمیة الأولى، لأنَّ النَّفْسَ -بفتح الفاء- یظهر ناطقة الإنسان ونطقه» (۱۳۶۳: ۷۷۱).

سیدجلال‌الدین آشتیانی نیز در مقدمه *رسائل فلسفی* صدرا ضمن توصیف مرتبه حقیقت محمدیه بطن نهایی قرآن را که وجود منبسط و نفس رحمانی است، تجلی انسان کامل می‌داند (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۷: ۱۷۱).

عالم امر و نفس رحمانی

ملاصدرا در تفسیر آیه ﴿يُدَبِّرُ الْأُمْرَ مِنَ السَّمَاءِ إِلَى الْأَرْضِ ثُمَّ يَعْرُجُ إِلَيْهِ فِي يَوْمٍ كَانَ مِقْدَارُهُ أَلْفَ سَنَةٍ مِمَّا تَعُدُّونَ﴾ (سجده/ ۵) مراد از «امر» را وجود فی نفسه اشیا می‌داند. تدبیر وجود مطلق از جانب خداوند متعال چیزی جز افاضه آن با فیض ایجادی نیست که از آن به نفس رحمانی تعبیر می‌شود؛ زیرا علم او به اشیا عین موجودیت یافتن آن‌هاست.

ملاصدرا در تفسیر القرآن الکریم برای تبیین معنای آیه نور، نفس رحمانی را با «زیت» تطبیق می‌کند: ﴿اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ مِثْلُ نُورِهِ كَمِشْكُوهٍ فِيهَا مِصْبَاحٌ الْمِصْبَاحُ فِي زُجَاجَةٍ الزُّجَاجَةُ كَأَنَّهَا كَوْكَبٌ دُرِّيٌّ يُوقَدُ مِنْ شَجَرَةٍ مُبَارَكَةٍ زَيْتُونَةٍ لَا شَرْقِيَّةٍ وَلَا غَرْبِيَّةٍ يَكَادُ زَيْتُهَا يُضِيءُ وَلَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نَارٌ نُورٌ عَلَى نُورٍ يَهْدِي اللَّهُ لِنُورِهِ مَنْ يَشَاءُ وَضَرَبَ اللَّهُ الْأَمْثَالَ لِلنَّاسِ وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾ (نور/ ۳۵). او واژه‌های این آیه را چنین تعبیر می‌کند:

وإذا سيق الكلام على طورهم يكون المشبه بـ«المصباح» هو النور المتجلى على جميع الحقائق الإمكانية و«المشكوة» هي الماهيات السفلية و«الزجاج» الماهيات العلوية و«الزيت» النفس الرحمانى الذى هو الوجود المنبسط عن الحق على الخلق (صدرالدين شبیرازی، تفسیر القرآن الکریم، ۱۳۶۶: ۴/۳۵۴).

او سپس روغن افروخته از درخت مبارک را به فیض اقدس تعبیر می‌کند که نه به مشرق احدیت اختصاص دارد و نه به مغرب اعیان ثابت. این نور متجلی بر حقایق اشیا (نور علی نور) است؛ زیرا این نور عالی واجب بر نور سافل ممکن افاضه می‌گردد (همان: ۴/۳۵۵).

سبزواری در تعلیقات خویش بر الشواهد الربوبیه فیض مقدس برخاسته از فیض اقدس را با نفس رحمانی محیط بر همه کلمات تکوینی تطبیق می‌دهد و آن‌ها را همانند احاطه نفس آدمی بر کلمات لفظی می‌داند. او ضمن اشاره به آیه ﴿وَمَا أَمْرُنَا إِلَّا وَاحِدَةٌ كَلِمَةٍ بِالْبَصْرِ﴾ (قمر/ ۵۰) امر الهی (نفس رحمانی) را حقیقتی یگانه می‌داند که در مراتب و ماهیات گوناگون ظاهر گشته است. این یگانگی از طریق شدت و قوت یک مرتبه و احاطه آن بر مراتب پایین‌تر از خود تبیین می‌گردد به گونه‌ای که نسیم قدس با وحدت حقّه خویش همه امور را فرا می‌گیرد و با قهاریت خویش همه حدود و هستی‌ها را در هستی مطلق خویش فانی ساخته و شعله ملکوتی را در جبروت خویش خاموش می‌کند. این فنا همانند فانی نور ضعیف در مشهد نور قوی است.

(سبزواری، ۱۳۶۰: ۶۶۲)

روح آدمی نمونه‌ای از موجودات عالم امر است: ﴿وَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي وَمَا أُوتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا﴾ (اسراء/ ۸۵). ملاصدرا در چند اثر خویش به نفخ روح در آدمی اشاره می‌کند و بر اساس آن، نفَس رحمانی را سرچشمه وجود نفس آدمی معرفی می‌کند. او سخن پیشینیان را که نفس را همچون آتش، شراره یا شعله توصیف می‌کردند صرف مجاز لفظی یا تمثیل نمی‌بیند بلکه آن را دربردارنده حقیقتی والا توصیف می‌کند. وی همین مطلب را درباره این گونه سخنان نقل شده از پیامبر ﷺ نیز صادق می‌داند: «النفخة نفختان؛ نفخة تطفئ النار و نفخة أخرى تشغلها...» (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۰: ۱۹۸؛ همو، مفاتیح الغیب، ۱۳۶۳: ۵۱۰). ملاهادی سبزواری ضمن اشاره به آیه ﴿نَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي﴾ (حجر/ ۲۹) روح را از نفَس رحمانی و بلکه عین آن می‌داند (۱۳۶۰: ۶۶۰).

ماده کلیه و نفَس رحمانی

ملاصدرا در الاسفار ضمن بیان ویژگی‌های «وجود منبسط مطلق» و کیفیت شمول آن بر ماهیات و موجودات می‌گوید که نحوه بسط این وجود بر موجودات با تعبیرات بیان‌شدنی نیست و تنها از طریق تشبیه و تمثیل می‌توان به آن اشاره کرد. از همین رو، از «وجود بشرط لا» که قابل اشاره و تمثیل نیست جدا می‌گردد. بدین سان بعضی نسبت این وجود به موجودات عالم را از سویی همانند نسبت هیولای اولی به اجسام شخصی دانسته و از سوی دیگر آن را همچون نسبت کلی طبیعی و به ویژه جنس الاجناس به اشخاص و انواع قلمداد کرده‌اند. این تمثیلات ممکن است از یک جهت آدمی را به فهم مطلب نزدیک کند اما از بسیاری جهات ذهن او را از درک درست دور می‌سازد. صدرالدین قونوی از عارفانی است که وجود منبسط را به ماده تشبیه کرده، می‌گوید:

وجود عبارت است از ماده ممکن و هیئت که با حکمت خداوند به وجود آورنده علیم و حکیم بر اساس غنای علم خویش برای آن ماده آماده کرده است. این وجود با دور شدن از حضرت وجود یگانه و اسیر گشتن در زندان کثرت به قید امکان متصف می‌گردد. عارف صمدانی، محیی‌الدین اعرابی حاتمی، در چند موضع از نوشته‌هایش آن را

«نفس الرحمن»، «هباء» و «عنقاء» نامیده است (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۲/۳۲۹).

ملاصدرا در جای دیگری از *الاسفار ضمن* بیان رابطه میان اسما و صفات خدا می‌گوید که برخی از این اسم‌ها کلی و بسیط‌اند و بعضی خاص و مرکب از اسمای دیگر. اسمای کلی و بسیط از طریق ترکیب و تناکح سرچشمه اسمای دیگر می‌گردند. اسمای بسیط را امهات اسماء می‌نامیم که تعدادشان متناهی است، اما از اجتماع آن‌ها اسمای اضافی فرعی پدید می‌آیند که تعدادشان نامتناهی است. به اعتقاد وی این حقیقت جوهری امکانی در اصطلاح اهل الله «نفس رحمانی» و «ماده کلیه» نامیده می‌شود. هرچند آنچه از موجودات عالم به وسیله کلمات الهی و تجلیات و شئون آن متعین می‌شود نامتناهی است، امهات و اصول آن متناهی است (همان: ۲/۳۱۴).

ملاصدرا در *تفسیر القرآن الکریم* ذیل عنوان «فتوح استفاضیه» به «تشابه نفس انسانی و نفس رحمانی» اشاره می‌کند. او یادآور می‌شود که صورت ممکنات عالم به ماده‌ای نیاز دارد که عارفان آن را نفس رحمانی می‌نامند اما این ماده غیر از ماده صور کائنات از دیدگاه فیلسوفان است و اطلاق لفظ ماده بر این دو از باب تشبیه یا اشتراک لفظی است. توضیح آنکه از دیدگاه فیلسوفان «ماده» امری است که ذاتاً بالقوه است و تحصیل و جوهریت یافتن بالفعل آن از طریق صور طبیعی یا مقداریه‌ای که در آن حلول می‌کند، تأمین می‌گردد. اما آنچه عارفان، ماده ممکنات می‌دانند نخستین فیض وجودی است که از ذات خداوند متعال سرچشمه می‌گیرد و از همین رو، به آن «حق مخلوق‌به» گفته می‌شود.

از دیدگاه عارفان ماده ممکنات وجود خاصی است که بر ماهیات اشیا بسط می‌یابد و در آن، جهت قوه و استعداد نیست بلکه فعلیت موجودات و هویت و هستی آن‌ها بسته به آن است. این وجود شئون، مراتب و درجات گوناگونی دارد که بر یکدیگر برتری دارند و در آیه «رَفِيعَ الدَّرَجَاتِ ذُو الْعَرْشِ» (غافر/ ۱۵) به آن اشاره شده است (صدرالدین شیرازی، *تفسیر القرآن الکریم*، ۱۳۶۶: ۱/۱۹۱).

ملاصدرا معتقد است که حروف هویات ممکنات و کلمات وجودات تکوین یافته از آن‌ها از این ماده یا نفس رحمانی ظاهر می‌شوند و این همانند مخارج حروف و کلماتی است که از نفس آدمی حاصل می‌شود. مبدأ و آغاز این نفس، خداوند و پایان و بازگشت

آن نیز هموست. به همین دلیل می‌توان آن را «مثال الله الأكبر» نامید که امثال دیگر مراتب، عوالم و صورت‌ها به واسطه آن ظاهر می‌شوند. این مراتب بر پایه تعداد حروف به ۲۸ منزل تقسیم می‌گردند که نخستین آن‌ها «ه» و پایان آن‌ها «و» است و از آن دو حرف کلمه «هو» حاصل می‌شود که «أول» و «آخر» را در بر دارد و سرّ آیه شریفه ﴿هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ﴾ (حدید/ ۳) است. در این آیه «هو» بر «الأول» و «الآخر» احاطه و شمول دارد.

برای هر یک از حروف بر پایه درجه و مقامی که از مقامات نفس در مقاطع و مخارج حروف دارند، صفات و حالات گوناگونی وجود دارد، به گونه‌ای که از حروف دیگر ممتاز می‌گردد. به همین صورت، هر مرتبه از مراتب حروف هستی القاب بسیار دارد و چون در مراتب و مظاهر گوناگون نمایان می‌گردد، ذاتاً قابلیت آن‌ها را دارد و به دلیل اعتبارات گوناگون به اسم‌های گوناگونی خوانده می‌شود؛ مثلاً «عقل نخست» از جهات مختلف به نام‌های «عقل»، «روح»، «نور»، «قوه»، و «ملک» نامیده می‌شود. بنابراین، هرچند یک واقعیت است ویژگی‌ها و احکام گوناگون دارد و اساساً هر چه مرتبه موجودی برتر و وجودش قوی‌تر باشد، صفات و نعت‌های آن بیشتر است. به باور ملاصدرا به همین دلیل حکیمان بزرگ برآن‌اند که عقل بسیط همه موجودات را در بر دارد، همانند الف که شامل حروف است (همان).

ملاصدرا در رساله فی الحدوث ضمن بیان گفتار حکیمان و فیلسوفان بزرگ پیشین درباره حدوث عالم به آنچه در زمان وی به طالس، آناکساگوراس، آناکسیمنس و دیگر حکیمان یونان نسبت داده می‌شد، اشاره می‌کند. او با اشاره به دیدگاه این حکیمان می‌گوید که شاید مراد آنان از «عنصر اول» همان وجود مطلق است که سرچشمه آن ذات خداوند است و با تعینات عقلی، ذاتی حسی و طبیعی متعین گشته است. عمومیت و اشتراک این مرتبه از وجود که «وجود مطلق» و «لابشرط» نامیده می‌شود، به شکل کلیت و ابهام نیست بلکه به گونه‌ای است که تنها راسخان در علم آن را می‌فهمند. این وجود مطلق انبساطی همان است که عارفان آن را «نفس رحمانی» می‌نامند و با دیدگاه آناکسیمنس مبنی بر آنکه هوا (دم) عنصر اول است، سازگاری دارد (همو، ۱۳۸۷: ۱۶۶).

ملاصدرا در الاسفار نیز ضمن برشمردن عقاید طالس ملطی به باور وی به اینکه اصل موجودات آب است اشاره می‌کند. آب قابلیت و پذیرش هر صورتی را دارد و همه

جوهرهای آسمان و زمین از آن پدید آمده‌اند. به اعتقاد ملاصدرا با این توضیحات هیچ بعید نیست که مراد وی از آب همان وجود انبساطی باشد که در زبان صوفیان «نفس رحمانی» نامیده می‌شود و با آیه ﴿وَكَانَ عَرْشُهُ عَلَى الْمَاءِ﴾ (هود/۷) تناسب دارد (همو، ۱۹۸۱: ۲۰۸/۵).
 ملاهادی سبزواری نیز باور طالس درباره آب را با آیه ﴿وَجَعَلْنَا مِنَ الْمَاءِ كُلَّ شَيْءٍ حَيٍّ﴾ (انبیاء/۳۰) مقایسه می‌نماید (۱۳۶۹: ۳۶۸/۴).

ملاعلی نوری در *التعلیقات علی مفاتیح الغیب* ماده کلیه و عنصر اعظم را که از آن به نفس رحمانی تعبیر می‌شود همان «الف مطلقه» می‌داند و می‌گوید که شاید مراد از «الف فاتحه» همین الف مطلقه باشد. الف مطلقه، کنایه از وجودی است که ابتدا به گونه‌های مختلف بساطت حروف درمی‌آید و از آن به «سحاب مرضی» تعبیر می‌شود. سپس به شکل کلمات تامه نمایان می‌گردد و «سحاب ثقال» نامیده می‌شود. این الف مطلقه که از جهتی حقیقت محمدیه و حقیقه الحقائق و ماده المواد اشیا نامیده می‌شود، فاتحه کتاب کلی الهی است و همه آیات، حروف و کلمات الهی از آن سرچشمه می‌گیرند و به آن بازمی‌گردند. کتاب کلی الهی یا کتاب مبین که «علویت علیا» نامیده می‌شود و با قلم اعلا یعنی «محمدیت بیضاء» نگارش یافته است شرح آن الف مطلقه است و مثقال ذره‌ای در آسمان و زمین از آن پنهان نیست و آن کتاب روحانیت قبله عارفان، علی علیه السلام است (۱۳۶۳: ۷۱۷).
 عبدالرزاق کاشانی می‌گوید که عارفان به ماده‌ای که خداوند صورت‌های عالم را در آن گشوده است، با نام‌های «هباء»، «هیولی» و «عنقاء» اشاره می‌کنند (۱۳۷۰: ۴۵).
 بنابراین، در اصطلاح اهل تصوف هیولی اسم شیء نسبت به صورت‌هایی است که در آن نمایان می‌گردد. در نتیجه، آنان هر امر باطنی را که صورتی در آن ظاهر می‌شود هیولی می‌نامند (همان: ۴۶). چون عنقاء دیده نمی‌شود هیولای مطلقه را عنقاء نامیده‌اند (همان: ۱۳۳) و چون نامعلوم است «سبحه» و «هباء» نامیده شده است (همان: ۹۹).

رحمت امتنانه و نفس رحمانی

ملاصدرا در *المشاعر ضمن بیان سه مرتبه وجود یعنی وجود حق، وجود اشیا و وجود منبسط به نحو و انبساط و شمول مرتبه سوم نسبت به موجودات اشاره می‌کند و همراه با عارفان آن را نفس رحمانی می‌نامد. او تعبیر «نفس رحمانی» را برگرفته از آیه*

﴿وَرَحْمَتِي وَسِعَتْ كُلَّ شَيْءٍ﴾ (اعراف/ ۱۵۶) می‌داند و آن را صادرِ نخست از علتِ اولی به شمار می‌آورد (صدرالدین شیرازی، المشاعر، ۱۳۶۳: ۴۱). او در جایی دیگر از همین کتاب انبساطِ «نفسِ رحمانی» را با شمول و وسعتِ رحمتِ الهی نسبت به همهٔ اشیا در آیهٔ ﴿وَرَحْمَتِي وَسِعَتْ كُلَّ شَيْءٍ﴾ تطبیق می‌کند (همان: ۸).

ملاصدرا در تفسیر آیهٔ ﴿بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ﴾ نیز به تفاوت میان رحمان و رحیم اشاره می‌کند. او رحمانیت را بیان‌کنندهٔ رحمتِ امتنانی آغازین می‌داند که نوعی خلقت از عدم و ایجاد اختراعی و ابداعی است. همهٔ اشیا از الرحمان در وجود آمده‌اند و تجلیات و صورت‌ها و مظاهر گوناگون «نفسِ رحمانی» هستند. این در حالی است که «الرحیم» به رحمتی متناهی اشاره دارد که ویژهٔ بعضی از موجودات است و در جهتِ رساندن به وجود حقیقی ابدی و دائم آن‌ها را شامل می‌شود (همو، ۱۳۷۵: ۴۴۴). او در جای دیگر نیز نفسِ رحمانی را تعبیری از رحمتِ واسعةٔ الهی می‌داند که امتداد و انبساط آن همهٔ موجودات عالم را در بر می‌گیرد (همو، تفسیر القرآن الکریم، ۱۳۶۶: ۲۵/۷).

ملاعلی نوری در التعلیقات علی مفاتیح الغیب فیض الهی را نزول خداوند در بیت معنوی خود می‌داند. این بیت، قلب معنوی نامیده می‌شود و در عرف اهل عرفان همان فیض مقدس، تجلی شهودی، نفسِ رحمانی و رحمتِ واسعة است. جایگاه این فیض که اولاً و بالذات فائض می‌شود همانند وجه (چهره) و ظل (سایه) است. بنابراین، مرتبهٔ ضعیف و نازلِ ذات است (۱۳۶۳: ۷۰۸).

سیدجلال‌الدین آشتیانی در شرح پیرزاد المسافر به این سخن قونوی اشاره می‌کند که گفته است دو رحمت در عبارت ﴿بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ﴾ به ترتیب برای تعمیم و تخصیص است و در آیهٔ ﴿الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ﴾ سورهٔ فاتحه رحمتِ نخست (الرحمن) رحمتِ ذاتی امتنانی و رحمتِ دوم (الرحیم) اشاره به رحمتِ تقییدیهٔ شرطیه است. او در تفسیر این سخن، تجلّی حق به اسمِ رحمان را معرفتِ وجودِ منبسط و نفسِ رحمانی می‌داند:

رحمان در بسمله شامل همهٔ اشیاست که همان صفت عام باشد و صورت اصل وجود است و تجلّی حق به اسمِ رحمان همان اظهار کون است به هر عین ثابتِ اصل وجود... (۱۳۸۱: ۵۰۶).

آشتیانی اسمِ الرحمن را که حاکی از نفسِ رحمانی و وجودِ منبسط است نظیر اسم

الله می‌داند؛ زیرا اسم رحمان نیز همه اسمای الهی را در بر دارد و به همین سبب بر غیر از خداوند اطلاق نمی‌شود. معمولاً اسم الله، اسم اعظم و امّ الاسماء نامیده می‌شود اما بر اساس آیه ﴿قُلِ ادْعُوا اللَّهَ وَاذْعُوا الرَّحْمٰنَ اَيُّمَا تَدْعُوا فَلَهُ الْاَسْمَاءُ الْحُسْنٰى﴾ (اسراء/ ۱۱۰) اسم رحمن نیز قرین اسم الله است. او همچنين با اشاره به آیه ﴿كَتَبَ عَلٰى نَفْسِهِ الرَّحْمَةَ﴾ (انعام/ ۱۲) رحمت یادشده در این آیه را رحمت امتنانیه می‌داند که مبدأ و اصل وجود است. اسم الله نیز به همه اعیان اضافه می‌شود و از این جهت، وجود منبسط یا نفس رحمانی صورت این اسم اعظم است (آشتیانی، ۱۳۸۱: ۵۰۸؛ فیض کاشانی، ۱۳۷۵: ۳۴۶).

حرکت غیبی، مبدأ تحقق نفس رحمانی

حسن‌زاده آملی در تعلیقه بر شرح المنظومه می‌گوید که حرکت حُبّی قدسی به تعداد حقایق اسم‌های چهارگانه حیات، علم، قدرت و اراده در چهار مرتبه ظاهر می‌شود:

- ۱- حرکت غیبی که نفس رحمانی با آن تحقق می‌یابد.
- ۲- حرکت اسماء و حقایقی که قلم و دیگر ارواح برتر با آن محقق می‌شوند.
- ۳- حرکت ارواح نوری که با آن، نفوس و ملائکه در مرتبه لوحی نفسی با صورت‌های مثالی نمایان می‌شوند.
- ۴- حرکت ملکوت از جهت مظاهر مثالی آن، که باعث ایجاد عالم اجسام می‌شود (ر.ک: سبزواری، ۱۳۶۹: ۳۳۳/۴).

حسن‌زاده آملی برخی توصیفات و نام‌های نفس رحمانی را بدین صورت بیان می‌کند: صادر نخستین وجود عام مفاض بر اعیان مکونات، اعنی ما سوی الله تعالی است که آن را تجلی ساری و رِقّ منشور و نور مرشوش و نفس رحمانی و خزانه جامع و امّ الکتاب المسطور و ماده موجودات و حق مخلوق به و رحمت عامه و رحمت ذاتیه و امتنانیه و وجود منبسط و به اسامی بسیار دیگر نیز می‌نامند که تمام نقوش و صور موجودات مقدره بر روی این رِقّ منشور منقوش است و خود بی‌نقش است و اطلاق خلق و جعل بر او نمی‌کنند (۱۳۸۵: ۶۳۶).

او در عیون مسائل النفس تعبيرات هیولای اولی، هباء و صورت عماء را به توصیفات پیشین می‌افزاید (۱۳۷۹: ۲۰۵).

نتیجه‌گیری

۱- در دیدگاه دینی و عرفانی، انسان جانشین خداوند است. بنابراین، می‌تواند مظهرِ تمامی اوصاف و کمالات الهی باشد. بر همین اساس، عارفان مسلمان افزون بر بیان تعالی و تنزیه خداوند از تمامی نقایص و محدودیت‌ها بر نوعی تشابه و تناظر میان آدمی و خداوند تأکید ورزیده‌اند. تنفس آدمی که حاصل آن قدرتِ تکلم است بهترین نمونه برای سرچشمه گرفتن تنوع و کثرت از وجود بسیط و یگانه است. به همین دلیل، نفسِ رحمانی نیز متناظر با نفسِ آدمی، در عین وحدت و بساطت می‌تواند سرچشمه ظهور کلمات وجودی خداوند در عالم باشد. از این رو، ملاصدرا همگام با عارفان، کتابِ عالم را مشحون از کلمات الهی و آن کلمات را منبعث از دم الهی معرفی می‌کند.

۲- ملاصدرا بر اساس روش خاص خود، از متون دینی برای تبیین اصول و دیدگاه‌های حکمی بهره می‌برد. در این موضوع نیز روایاتی مانند «خلق الله آدم علی صورته» و یا «... علی صورة الرحمن» و نیز روایت «إِنِّي لأجد نفس الرحمن من جانب اليمين» انگیزه‌ای کافی برای بیان دیدگاه او درباره نفس رحمانی است.

۳- ملاصدرا در رابطه‌ای متقابل میان مبانی عقلی و متون دینی از اصول حکمی خویش برای تفسیر و توضیح متون دینی و کشف رموز و تأویل معنای ظاهری آن‌ها استفاده می‌کند. بر همین اساس، او مطابق با دیدگاه خویش درباره نفس رحمانی به تفسیر و تأویل آیاتی مانند آیه «هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ» و «وَالصُّبْحُ إِذَا تَنَفَّسَ» می‌پردازد و معنای کلمه ايجادی «كُن» و تفاوت میان کتاب و کلام را توضیح می‌دهد.

۴- زبان رمزی و تمثیلی بهترین وسیله برای انتقال معانی لطیف مابعدالطبیعی و عرفانی است. از این رو، ملاصدرا فیض وجودی و بسط رحمت الهی بر سراسر موجودات را به نفس تشبیه می‌کند و آن را تعبیری نمادین برای اشاره به صدور کثرت از وحدت و ظهور واحد در مجراها و مظاهر گوناگون می‌بیند. او در همین راستا با بینشی جامع و به دور از تعصبات حصرگرایانه رایج، دیدگاه فیلسوفان پیشین یونانی درباره چگونگی پیدایش جهان را تأیید نموده و سخنان آنان درباره ماده المواد را بیاناتی رمزی برای اشاره به وجود انبساطی یا نفس رحمانی دانسته است.

کتاب‌شناسی

۱. آشتیانی، سیدجلال‌الدین، شرح برزاد المسافر، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۶۱ ش.
۲. احسائی، ابن ابی‌جمهور، عوالم اللثالی، قم، سیدالشهداء، ۱۴۰۵ ق.
۳. حسن‌زاده آملی، حسن، خیر الاثر، چاپ چهارم، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۹ ش.
۴. همو، عیون مسائل النفس، چاپ دوم، تهران، امیرکبیر، ۱۳۸۵ ش.
۵. سبزواری، ملاحادی، اسرار الحکم، قم، مطبوعات دینی، ۱۳۸۳ ش.
۶. همو، تعلیقات علی الشواهد الربوبیه، چاپ دوم، مشهد، مرکز الجامعی للنشر، ۱۳۶۰ ش.
۷. همو، شرح الاسماء الحسنی، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۷۲ ش.
۸. همو، شرح المنظومه، تصحیح حسن حسن‌زاده آملی، تهران، ناب، ۱۳۶۹ ش.
۹. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، الحکمة المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۹۸۱ م.
۱۰. همو، الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه، چاپ دوم، مشهد، مرکز الجامعی للنشر، ۱۳۶۰ ش.
۱۱. همو، المشاعر، چاپ دوم، تهران، کتابخانه طهوری، ۱۳۶۳ ش.
۱۲. همو، تفسیر القرآن الکریم، چاپ دوم، قم، بیدار، ۱۳۶۶ ش.
۱۳. همو، رسائل فلسفی، مقدمه و تصحیح سیدجلال‌الدین آشتیانی، چاپ سوم، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۸۷ ش.
۱۴. همو، شرح اصول الکافی، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۶۶ ش.
۱۵. همو، مجموعه الرسائل التسعه، بی‌جا، ۱۳۰۲ ق.
۱۶. همو، مجموعه رسائل فلسفی صدر المتألهین، تهران، حکمت، ۱۳۷۵ ش.
۱۷. همو، مفاتیح الغیب، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۶۳ ش.
۱۸. فیض کاشانی، محمد محسن بن شاه مرتضی، اصول المعارف، مقدمه و تصحیح سیدجلال‌الدین آشتیانی، چاپ سوم، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۵ ش.
۱۹. کاشانی، عبدالرزاق، اصطلاحات الصوفیه، قم، بیدار، ۱۳۷۰ ش.
۲۰. کلینی، محمد بن یعقوب، الکافی، تصحیح علی‌اکبر غفاری و محمد آخوندی، چاپ چهارم، تهران، دار الکتب الاسلامیه، ۱۴۰۷ ق.
۲۱. مجلسی، محمدباقر، بحار الانوار، بیروت، مؤسسه الوفاء، ۱۴۰۴ ق.
۲۲. نوری طبرسی، حسین بن محمدتقی، مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل، قم، آل‌البتی، ۱۴۰۸ ق.
۲۳. نوری، ملاعلی، التعليقات علی مفاتیح الغیب، تهران، مؤسسه تحقیقات فرهنگی، ۱۳۶۳ ش.