

# بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

## فهرست مطالب

### پُروژه‌ها

- بررسی درستی انتساب تناسخ به سهروردی و زکریای رازی با تکیه بر آثار  
سیدمرتضی حسینی شاهرودی و امیر راستین ..... ۳
- کیفیت تعامل معرفت عقلی و عرفانی در معرفت‌شناسی صدرای / علی حقی و سیده سمیه حسینی ..... ۲۳
- جستاری تطبیقی درباره اعتبار و نقش «منابع معرفتی» در اندیشه ملاصدرا و ابن عربی  
رضا رضازاده و سمیه منفرد ..... ۳۷
- نفس رحمانی در آینه حکمت متعالیه / مهدی زمانی ..... ۵۷
- برهان وجودی آنسلم و نقد آن بر اساس مبانی ملاصدرا / سیدحمید طالب‌زاده و رحمت‌الله کریم‌زاده ..... ۷۷
- نقش نگرش وجودی صدرای به علم در تعالی نفس / محمدمهدی مشکاتی و مریم فخرالدینی ..... ۱۰۱
- ملائکه مهیمه در متون دینی، عرفانی و حکمی / سیدمحمد موسوی بایگی و غلامعلی مقدم ..... ۱۲۷

### ترجمه‌چکیده‌ها

- ترجمه عربی (موجز المقالات) / محمد سلامی ..... ۱۵۱
- ترجمه انگلیسی (Abstracts) / رحمت‌الله کریم‌زاده ..... ۱۶۶

## راهنمای تدوین مقالات

- مقالات باید علمی، پژوهشی، مستند و دارای نوآوری باشند.
  - مقالات ارسالی نباید اینترنتی باشد یا قبلاً در نشریه دیگری چاپ شده یا برای نشریه دیگری ارسال شده باشد.
  - مقالات برای یک شماره آماده شود و دنباله‌دار نباشند.
  - مقاله ارسالی از ۲۵ صفحه حروف چینی شده (هر صفحه ۲۵۰ کلمه) بیشتر نباشد.
  - تیتراهای اصلی با شماره‌های ۱، ۲، ۳ و... و زیرمجموعه آنها با ۱-۱، ۱-۲، ۱-۳، ... و ۱-۲، ۲-۲، ... مشخص شود.
  - چکیده مقاله که آئینه تمام‌نما و فشرده بحث است، به سه زبان فارسی، عربی و انگلیسی، حداکثر در ده سطر ضمیمه باشد و واژگان کلیدی مقاله (سه تا هفت واژه) به دنبال هر چکیده بیاید.
  - ارجاعات در متن مقاله بین پرانتز به صورت (نام خانوادگی مؤلف، سال انتشار: شماره صفحه یا شماره جلد / صفحه) نوشته شود.
  - اگر ارجاع بعدی بلافاصله به همان مأخذ باشد از (همان یا همان: شماره جلد / صفحه) و اگر به مأخذ دیگری از همان نویسنده باشد (همو، سال انتشار: صفحه) استفاده شود.
  - منابع لاتین، به صورت لاتین و از سمت چپ در بین پرانتز (صفحه / جلد: سال انتشار، نام خانوادگی) و در ارجاع بعدی اگر بلافاصله باشد (Ibid.) نوشته شود.
  - نقل قولهای مستقیم به صورت جدا از متن با تورفتگی (یک و نیم سانتی متر) از راست درج شود.
  - شکل لاتینی نامهای خاص، واژه‌های تخصصی و ترکیبات خارجی در پاورقی درج شود.
  - یادداشتهای توضیحی (توضیحاتی که به نظر مؤلف ضروری به نظر می‌رسد) در پاورقی درج شود.
  - ارجاع در یادداشتهای به همان ترتیب متن و مشخصات تفصیلی مأخذ در فهرست پایان مقاله بیاید.
  - منابع مورد استفاده در متن، در پایان مقاله و بر اساس ترتیب الفبایی نام خانوادگی یا نام مشهور نویسنده (نویسندگان) به شرح زیر آورده شود:
- کتاب: نام خانوادگی، نام (نویسنده / نویسندگان)، نام کتاب، نام مترجم، محقق یا مصحح، نوبت چاپ (در صورتی که چاپ نخست باشد نیاز نیست)، محل نشر، نام ناشر، تاریخ انتشار ش. ق. یا م. (به ترتیب برای سالهای شمسی، قمری یا میلادی).
- مقاله: نام خانوادگی، نام (نویسنده / نویسندگان)، «عنوان مقاله داخل گیومه»، نام نشریه، دوره / سال، شماره جلد، تاریخ انتشار.
- پایگاههای اینترنتی: نام خانوادگی، نام نویسنده، «عنوان موضوع داخل گیومه»، نام و آدرس پایگاه اینترنتی.
- نام کامل نویسنده، رتبه دانشگاهی یا عنوان علمی و نام مؤسسه متبوع وی به دو زبان فارسی و انگلیسی قید شود و همراه با نشانی پستی، شماره تلفن و نشانی الکترونیکی ارسال گردد.
  - مجله در ویرایش مقالات آزاد است.
  - رعایت دستور خط فارسی مصوب فرهنگستان زبان و ادب فارسی الزامی است.
  - ارسال و دریافت مقالات صرفاً از طریق سامانه مدیریت نشریات به نشانی [www.razavi.ac.ir](http://www.razavi.ac.ir) انجام می‌گیرد.
  - ارتباط با مدیریت مجله از طریق نشانی دفتر مجله (مشهد مقدس، صندوق پستی: ۴۶۱-۹۱۷۳۵) یا رایانامه‌های [razaviunmag@gmail.com](mailto:razaviunmag@gmail.com) و [razaviunmag@yahoo.com](mailto:razaviunmag@yahoo.com) امکان‌پذیر است.



## بررسی درستی انتساب تناسخ

### به سهروردی و زکریای رازی با تکیه بر آثار\*

- سیدمرتضی حسینی سهروردی<sup>۱</sup>
- امیر راستین<sup>۲</sup>

#### چکیده

تناسخ در میان فیلسوفان مسلمان پایگاه مستحکمی نداشته و پیروان این اندیشه همواره جزء کمترین بوده‌اند. در این میان رویکرد دو فیلسوف و اندیشمند ایرانی بیش از همه مورد توجه قرار گرفته است؛ یکی پایه‌گذار حکمت اشراق و دیگری پزشک و فیلسوف ری. نقش زکریای رازی به عنوان نماینده و یکی از طلایه‌داران انگاره تناسخ در اندیشه اسلامی جلوه کرده است و اهمیت جایگاه سهروردی از جهت برداشت‌های گوناگون از سخنان او و در نتیجه نسبت‌های مختلف به اوست. نتیجه‌بازنگری به آثار این دو اندیشمند و مقایسه میان آن‌ها، تأیید انتساب تناسخ به رازی و تأکید بر عدم پذیرش آن توسط شیخ اشراق است. رازی بر اساس مبانی فلسفه خویش، برای نفوس حیوانی تناسخ صعودی و نیز برای نفس

\* تاریخ دریافت: ۱۳۹۲/۸/۱ - تاریخ پذیرش: ۱۳۹۳/۳/۲۹.

۱. استاد دانشگاه فردوسی مشهد (shahrudi@ferdowsi.um.ac.ir).

۲. دانشجوی دکتری فلسفه و حکمت اسلامی دانشگاه فردوسی مشهد (نویسنده مسئول) (rastinamir@yahoo.com).

انسانی یکی از دو نوع تناسخ متشابه و نزولی را به صورت مانعة‌الخلو می‌پذیرد. در مقابل سهروردی پس از ضعیف خواندن دلایل طرف‌های نزاع، با ابتکار در ارائه طرح نوینی از معاد جسمانی مبتنی بر پذیرش عالم مثال، از این طریق انگیزه‌های پذیرش تناسخ را از میان برمی‌دارد.

**واژگان کلیدی:** تناسخ، سهروردی، زکریای رازی.

#### مقدمه

سرنوشت انسان و سرانجام او پس از مرگ، از مهم‌ترین مسائل جهان‌بینی و قوام‌بخش هندسه معرفتی هر اندیشمند و فیلسوف است. در حوزه فرجام‌شناسی انسان، دیدگاه‌ها و راه‌حل‌های گوناگونی از سوی مکاتب الهی و غیر الهی ارائه شده است که هر اندیشمندی را به مسند داوری می‌کشاند و ناگزیر او را به اظهار نظر وامی‌دارد. یکی از پاسخ‌های ارائه‌شده، پذیرش «انگاره تناسخ» در مورد ارواح انسانی است.

صرف نظر از ریشه‌های تاریخی تناسخ و جست‌وجوی آن در مکاتب هندی (بیرونی، ۱۴۰۳: ۳۹)، یونانی (کاپلستون، ۱۳۸۰: ۴۱/۱-۴۳)، چینی (اکبری، ۱۳۸۲: ۳۳) و یا سرایت آن به تمام ملل و مذاهب (شهرستانی، ۱۴۰۲: ۲/۲۵۵؛ ناس، ۱۳۷۹: ۱۵۵)، همواره یکی از گزینه‌های مطرح پیرامون سرنوشت نفس پس از مرگ، باور تناسخ و بازگشت ارواح بوده است. این نگرش در میان فیلسوفان مسلمان نیز موافقان و مخالفانی داشته است؛ با این توضیح که موافقان همواره از کمترین‌ها بوده‌اند. در این میان فیلسوف و پزشک نامدار ایرانی، ابوبکر محمد بن زکریای رازی (۲۵۲-۳۱۳ ق.) سهم به‌سزایی در معرفی و دفاع از انگاره تناسخ دارد، به گونه‌ای که او را از فیلسوفان مسلمان صاحب‌نام و برجسته‌قائل به تناسخ می‌دانند (ر.ک: ابن حزم، ۱۳۹۵: ۳/۱؛ فخرالدین رازی، ۱۴۰۷: ۲۰۱/۷). در مقابل سهم سهروردی (۵۸۷-۵۴۹ ق.) را نیز در انکار و ابطال تناسخ نمی‌توان نادیده گرفت؛ جز آنکه موضع‌گیری خاص وی در برخی آثار او که موهم پذیرش یا تردید در تناسخ است، حضور او را در این مسئله پررنگ‌تر و توجه صاحب‌نظران را به دیدگاه وی بیشتر جلب نموده است. از این روی در این نوشتار پس از معرفی اجمالی تناسخ، سعی بر آن است که نخست تصویری از جایگاه تناسخ در منشور اندیشه این دو اندیشمند مسلمان و ایرانی ارائه شده، سپس مقایسه‌ای میان این دو دیدگاه به عمل آید.

گفتنی است که تا کنون پژوهش‌های شایان ستایشی پیرامون دیدگاه سهروردی نسبت به تناسخ و تبیین گفتار خاص او صورت پذیرفته است، اما در خصوص دیدگاه زکریای رازی با اینکه پژوهندگان او را از پیروان و جلوداران تناسخ می‌دانند، اثر شایان ذکری ارائه نشده است. در نتیجه مقایسه‌ای نیز میان دیدگاه این دو اندیشمند به چشم نمی‌خورد.

### تعریف تناسخ

تناسخ در لغت از ریشه «نسخ» به معنای نقل یک شیء از مکانی به مکان دیگر است (ابن منظور، ۱۴۱۶: ۱۲۱/۱۴). در اصطلاح فلسفی و کلامی، انتقال نفس از بدن به بدنی مابین و جدا از بدن نخستین در عالم دنیا را تناسخ می‌نامند (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۸: ۳۱۸؛ همو، ۱۹۸۱: ۴/۹). این تعریف از تناسخ مصطلح و معهود، جامع و دقیق است، به گونه‌ای که با حفظ قیود لحاظ‌شده در آن می‌توان از بسیاری اشتباهات و تفسیرهای نادرست جلوگیری نمود. با مقید کردن انتقال در همین عالم و توجه به تفاوت دنیا و آخرت، انتقال به نشئه آخرت و تعلق به ابدان اخروی و مثالی، از گستره مفهوم تناسخ محال خارج می‌شود (آشتیانی، ۱۳۸۱: ۱۴۵-۱۴۶) و قید تباین بدن جدید با بدن نخستین، مسخ مورد تأیید شریعت در دنیا (مانند مسخ بنی اسرائیل) و در آخرت (همچون برخی از امت اسلام) را از دایره معنایی تناسخ بیرون می‌کند (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۸: ۳۱۹-۳۲۰)؛ زیرا در مورد اول، همان بدن در اثر ظهور باطن، به بدن جدید تبدیل می‌شود و در مورد دوم تنها صورت باطن تغییر می‌کند نه بدن و صورت ظاهر؛ به هر حال در هیچ یک انتقال به بدن مابین مطرح نیست. عدم توجه به همین قیود سبب شده تا برخی دچار اشتباه شده و مثلاً به واسطه یکی دانستن تناسخ و معاد جسمانی، هر دو را باطل و محال بدانند (قبادیانی بلخی، ۱۳۸۴: ۳۹۰-۳۹۴) و یا با تطبیق معاد جسمانی بر تناسخ هر دو را بپذیرند (شهرزوری، ۱۳۸۳: ۵۷۹/۳).

### انواع تناسخ

یکی از تقسیماتی که می‌توان برای تناسخ ارائه نمود به لحاظ گستره آن از نظر شمارگان

یا زمان انتقال‌هایی است که برای نفس رخ می‌دهد. اگر مطلق افراد یک نوع دارای تناسخ باشند و یا زمان تناسخ همه یا برخی افراد مطلق و دائمی باشد، تناسخ، مطلق خواهد بود؛ در مقابل اگر تناسخ تنها در شمار محدودی از افراد نوع بوده و یا زمان انتقال محدود و کوتاه‌مدت باشد، به آن تناسخ محدود می‌گویند.

تقسیم دیگر به لحاظ بدنی است که نفس به آن منتقل می‌شود، به گونه‌ای که اگر از بدن پیشین شریف‌تر باشد تناسخ صعودی است مانند انتقال نفس از حیوان به بدن انسان و اگر از آن پست‌تر باشد تناسخ نزولی است همچون انتقال نفس انسان به بدن حیوان یا گیاه و چنانچه هم‌تراز آن باشد تناسخ متشابه نام دارد مانند تناسخ نفس از بدن انسان به انسانی دیگر یا از بدن حیوانی به حیوان دیگر. گفتنی است که نام «تناسخ متشابه» در گفتار فیلسوفان نیامده و ظاهر کلام برخی گویای آن است که آن را داخل در تناسخ نزولی دانسته‌اند (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۴/۹) اما برای تحقق حصر عقلی و دقت در بحث، جداسازی آن شایسته‌تر است.

از آنجا که محور اصلی تناسخ نفس آدمی است، برای انتقال آن در حالت نزولی و متشابه اصطلاحات ویژه‌ای وضع شده است: انتقال نفس انسان به بدن انسان دیگر «نسخ»، به بدن حیوان «مسخ»، به بدن گیاه «فسخ» و به جماد «رسخ» نامیده شده است (شهرزوری، ۱۳۷۲: ۵۲۰؛ سبزواری، ۱۳۸۷: ۴/۳۹۰-۳۹۲). این تقسیمات می‌توانند با هم ترکیب شوند؛ برای نمونه تناسخ محدود می‌تواند صعودی، نزولی یا متشابه باشد.

### تناسخ در آثار سهروردی

نفس‌شناسی در حکمت اشراق به ویژه در نظام هستی‌شناسی سهروردی جایگاه ویژه‌ای دارد، به گونه‌ای که نفس از جمله انوار محض، اثبات صرف و وجودات بحث به شمار می‌آید (سهروردی، ۱۳۷۳: ۱۱۳)، از این روی انتظار می‌رود اهتمام شیخ اشراق به مسئله تناسخ که از مهم‌ترین مباحث شناخت نفس است در خور توجه باشد. وی در نوشته‌های خویش بارها تناسخ را مطرح نموده، به طوری که در بیشتر آثار وی سخنی از آن به میان آمده است. در *پرتونامه* (همو، ۱۳۷۵: ۳/۷۴)، *الالواح العمدیه* (همان: ۳/۱۷۰)، *کلمة التصوف* (همان: ۴/۱۲۰) و *اللمحات* (همان: ۴/۲۳۶) به روشنی تناسخ را باطل می‌داند

و علیه آن استدلال می‌کند. در *المطارحات* نیز در قالب فصلی جداگانه اما کوتاه، آن را ابطال نموده و تفصیل مطلب را به آثار دیگر حواله می‌کند (همان: ۴۰۲/۱، ۴۹۳ و ۴۹۹-۵۰۰). همچنین در *التلویحات* ضمن فصلی با عنوان «حجّة فی امتناع التناسخ» دلایل دو طرف گفتگو را مطرح نموده و در پایان به شماری از شبهات موافقان پاسخ داده و متمیم سخن را به زمان دیگری موکول می‌نماید (همان: ۸۱/۱-۸۶) و در ادامه با پافشاری بر سخن برخی حکیمان (ابن سینا و فارابی) مبنی بر اتصال گروهی از اهل سعادت و شقاوت به اجرام علوی به عنوان موضوع تخیلات آن‌ها، باقیمانده شبهه اهل تناسخ را دفع شده می‌داند (همان: ۹۰/۱-۹۱). تنها اثری که در آن شفاف‌گونه به انکار تناسخ نپرداخته *حکمة الاشراق* است. موضع‌گیری خاص وی در این کتاب سبب شده تا فیلسوفان و پژوهندگان هر سه فرض «اثبات»، «انکار» و یا «تردید» را درباره تناسخ به او نسبت دهند.

وی مقاله پنجم را که درباره معاد و نبوات است با فصلی تحت عنوان «فی بیان التناسخ» آغاز می‌کند. نخست مذهب مشرقیین را به طور مفصل بیان نموده و سپس اشکالات مشایبان و پاسخ حکیمان مشرقی را بیان می‌دارد. سهروردی خود در بحث شرکت نمی‌کند و تنها از زبان دو طرف به تبیین، اشکال و پاسخ‌گویی می‌پردازد و از عباراتی چون: «قال بوذاسف ومن قبله من المشرقیین... قالوا... عند هولاء ما یقال...، هذا مذهب المشرقیین...، هذا مذهب المشائیین...، تمسک بعض الإسلامیین...» استفاده می‌کند و در پایان نوید آن می‌دهد که آنچه را مقتضای ذوق حکمت اشراق است آشکار خواهد ساخت.

شمس‌الدین محمد شهرزوری، نخستین شارح *حکمة الاشراق*، در شرح این فصل مدعی می‌شود که سهروردی همچون هر حکیم متألهی سرنوشت نفوس شقاوت‌مندان را به انتقال به بدن‌های حیوانی می‌داند (مسخ)، به گونه‌ای که انتقال بعدی از بدن حیوان به حیوانی دیگر را نیز روا (تناسخ متشابه از حیوان به حیوان)، اما نقل به گیاه (فسخ) و جماد (رسخ) را محال می‌شمرد.<sup>۱</sup> شهرزوری هیچ گواهی دال بر اذعان

۱. والشیخ قزر فی الکتاب واختار من مذاهب التناسخ مذهب من یقول بجواز التناسخ من البدن الإنسانی إلى أبدان الحيوانات الجائر انتقال بعضها إلى بعض دون النبات والمعادن (شهرزوری، ۱۳۷۲: ۵۲۰).

سهروردی به تناسخ ارائه نمی‌دهد، اما می‌توان دو عامل را در چنین انتسابی مؤثر دانست:

الف) گرایش شدید شهرزوری به تناسخ و باور به ریشه‌دار بودن این انگاره در میان تمام مذاهب و ملل (۱۳۷۲: ۵۳۰؛ ۱۳۸۳: ۵۹۳/۳). وی در کتابش *رسائل الشجرة الالهيه* در مقام نقد برخی دلایل موافقان، انتقال نفوس غیر کامل را به بدن‌های مناسب هیئات و ملکات آن‌ها صحیح دانسته و اصل تناسخ را می‌پذیرد (۱۳۸۳: ۵۷۷/۳). وی اگرچه در بخش دیگری ادله هر دو طرف را سست می‌داند، اما درستی تناسخ را منوط به انضمام چیزی از قبیل حدس، الهام، ریاضت یا امر دیگری، یقینی می‌شمرد. شاید یکی از مکمل‌هایی که او نام نبرده ولی مورد پذیرش اوست، اشارات آیات و روایات و سخنان حکیمان باشد که طبق ادعای وی نشانه‌های تناسخ در کتب و گفتار پیام‌آوران الهی و نیز حکیمان بسیار زیاد است (همان: ۵۹۶-۵۹۳/۳).

ب) عدم موضع‌گیری سهروردی در برابر اهل تناسخ بر خلاف آثار دیگرش. در این باره گفته شد که شیخ اشراق در این فصل تنها در صدد نقل آرای موافقان و برخی اعتراضات مخالفان بر اساس مبانی دو طرف بوده است (اشمیتکه، ۱۳۸۰: ۴۲۲/۳ و ۴۳۳؛ آشتیانی، ۱۳۸۱: ۱۵۱)؛ قصد او تبیین بوده نه داوری، چنانچه از عنوان فصل نیز برمی‌آید.

به هر حال این نسبت به هیچ روی صحیح نیست، زیرا نخست سهروردی نه در اینجا و نه در هیچ اثر دیگری که از تناسخ بحث نموده، تصریح به پذیرش آن نکرده، بلکه خلاف آن درست است، چنانچه پیشتر نیز بدان اشاره شد. دوم آنکه حکیم اشراقی هرگز نامی از انتقال نفوس شقاوت‌مندان به بدن حیوانات نبرده، بلکه چندی بعد به روشنی بیان می‌دارد که این نفوس پس از رهایی از صیاصی و ابدان، به عالم «مُثل معلقه» وارد می‌شوند؛ گویا زمینه‌های فکری شهرزوری در تفسیر سخنان سهروردی و انتساب تناسخ به وی بی‌تاثیر نبوده است.

قطب‌الدین کازرونی شیرازی که دومین شارح *حکمة الاشراق* پس از شهرزوری و بسیار متأثر از اوست (شهرزوری، ۱۳۷۲: ۵۷-۵۶؛ آشتیانی، ۱۳۸۱: ۱۳۸)، اگرچه سهروردی را در واقع منکر تناسخ می‌داند، به پیروی از شهرزوری، ظاهر سخنان سهروردی را بر مسخ نفوس شقاوت‌مندان بار می‌کند (کازرونی شیرازی، ۱۳۸۳: ۴۵۷-۴۵۸). در اینجاست که محمد



شریف احمد بن الهروی، شارح *حکمة الاشراف* به زبان فارسی، بر او ایراد گرفته و تذکر می‌دهد که آنچه قطب بیان کرده، مذهب افلاطون و قدماست نه سهروردی، چرا که وی نظر خود را طی فصلی مستقل بیان کرده است (۱۳۶۳: ۱۵۶).

در ظاهر مقصود او فصل سوم از مقاله پنجم است که در لابه‌لای شرح حال نفوس شقاوت‌مندان پیش از مفارقت از بدن، سهروردی به نکته‌ای اشاره می‌کند که همین جمله معترضه باعث شده تا برخی پژوهندگان مانند هروی، تردید و توقف در مسئله را اقتضای ذوق حکمت اشراق بدانند. عبارت سهروردی از این قرار است:

سواء كان النقل (تناسخ) حقاً أو باطلاً، فإن الحجج على طرفي النقيض فيه ضعيفة (۱۳۷۳: ۲۳۰).

تذکر هروی در رابطه با فاصله گرفتن دو شارح دیگر از مقصود سهروردی به جاست، اما انتساب توقف و تردید به نویسنده جای تأمل دارد. ملاصدرا نیز در تعلیقه خود ظاهر سخنان شیخ اشراق را بر شک و تردید وی در مسئله حمل می‌کند (ر.ک: ابراهیمی دینانی، ۱۳۶۴: ۵۴۶). برخی متأخران هم، چنین نظری دارند و موضع سهروردی را بی‌طرف، بلکه متحیرانه و متزلزل می‌شمارند (ابوریان، ۱۳۷۲: ۳۳۲-۳۳۶؛ اکبری، ۱۳۸۲: ۱۸۳ و ۲۸۵).

حاصل گفتار شیخ اشراق در این فصل از این قرار است: وی نفوس انسانی را به سه دسته کامل، متوسط و ناقص در علم و عمل تقسیم کرده و بر این باور است که نفوس کامل، مستقیم وارد عالم انوار مجرد محض می‌شوند، سپس با طرح عالم مثال و صور معلقه، جایگاه متوسطان و ناقصان را این عالم می‌داند؛ با این تفاوت که مثل معلقه نورانی از آن سعادت‌مندان متوسط است و صور معلقه ظلمانی از آن شقاوت‌مندان. در ادامه به ویژگی‌های این صور پرداخته و تصریح می‌کند که مثل معلقه غیر از مثل افلاطونی است. وی در پایان، جایگاه حشر جسمانی مورد تأیید شریعت را عالم «اشباح مجرد» یعنی عالم مثال و برزخ معرفی می‌نماید (سهروردی، ۱۳۷۳: ۲۳۴).

اما سخن بحث‌برانگیز او پیرامون حق یا باطل بودن تناسخ چیست؟ نخست باید دانست که مقصود او تنها تناسخ نزولی است که در دو فصل پیش موافقت مشرقیین و مخالفت مشایبان را نسبت به آن تبیین کرده بود؛ چنان که شهرزوری هم تنها مسخ و انتقال نزولی را به سهروردی نسبت داد؛ دوم آنکه همان گونه که در آنجا داوری نمود،

اینجا نیز مسئله را به حال خود رها کرد. اکنون پرسش آن است که دلیل این عدم داوری چیست؟ سهروردی خود چنین پاسخ می‌دهد که مبانی دو طرف و کیفیت ارائه استدلال یکی و خودداری دیگری، پسند نگارنده اشراقی نیست، به دیگر سخن تردید وی در اصل بطلان تناسخ نیست بلکه تشکیک او در ادله دو طرف نزاع است.<sup>۱</sup> خلاصه آنکه با توجه به موضع‌گیری روشن وی در دیگر آثار و انکار تناسخ در آن‌ها و نیز ابتکار او در طرح عالم چهارمی به نام عالم «اشباح مجرده»، نسبت دادن تناسخ به او بی‌انصافی و انتساب تردید به وی نادیده انگاشتن شواهد و قراین روشن و آشکار است.

### دیدگاه نهایی سهروردی

سهروردی با پذیرش معاد و خروج نفوس از دار طبیعت، تناسخ مطلق از جهت زمان را نفی می‌کند و با پذیرش انتقال مستقیم کاملان به عالم انوار محض (۱۳۷۳: ۲۲۲/۲) تناسخ مطلق از حیث تعداد هم رنگ می‌بازد (همان: ۲۲۴/۲).<sup>۲</sup> در تناسخ محدود، حتی مشرقیین نیز نوع مشابه و صعودی آن را منکرند. تنها نکته شایان ذکر در اینجا آن است که برخی اندیشمندان، انتقال نفوس متوسط و ناقص به عالم مثل معلقه و مثال (غفاری، ۱۳۸۰: ۱۲۰) و تعلق آن‌ها به اجرام آسمانی (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۴/۹) را نوعی تناسخ صعودی پنداشته‌اند، اما با توجه به تصویری که سهروردی از عالم مثال ارائه می‌دهد و نیز جایگاه محدود اجرام آسمانی در این تصویر، این برداشت نیز صحیح نیست.

نخست باید دانست که سهروردی تعلق نفوس به اجرام علوی را تناسخ به شمار نمی‌آورد بلکه وی در *المطارحات*، پذیرش چنین تعلقی را مستلزم دفع باقی مانده شبهاتی می‌داند که در فصل گذشته از زبان اهل تناسخ بیان کرده بود (۱۳۷۵: ۱۸۹/۱-۹۱). حتی حکیمان مشایی نیز که از مخالفان سرسخت تناسخ‌اند، خود چنین تعلقی را برای

۱. فَإِنَّ الْحَجَجَ عَلَى طَرَفِي النَّقِيضِ فِيهِ ضَعِيفَةٌ (سهروردی، ۱۳۷۳: ۲۴۳).

۲. إِنَّ الْجَمِيعَ مُتَّفِقُونَ عَلَى خِلَاصِ الْأَنْوَارِ الْمُدَبَّرَةِ الطَّاهِرَةِ إِلَى عَالَمِ النُّورِ دُونَ النُّقْلِ وَالنُّورِ [الطَّاهِرِ] لَا يَنْجَذِبُ إِلَى مِثْلِ هَذِهِ الصِّيَاصِي، وَلَا يَكُونُ لَهُ نَزْوَعٌ إِلَيْهَا. فَيَتَخَلَّصُ إِلَى عَالَمِ النُّورِ الْمَحْضِ (همان: ۲۲۲/۲).

تبیین معاد بر اساس مبانی خویش ضروری می‌دانند (ابن سینا، ۱۳۶۳: ۱۱۴-۱۱۵؛ طوسی، ۱۳۷۵: ۳۵۵/۳-۳۵۶). شاید بتوان عدم اختصاص نامی خاص به تناسخ صعودی در مورد نفس انسان را از سوی فیلسوفان، گواهی بر این مطلب دانست. دوم آنکه اگرچه مشایبان خود به روشنی بیان می‌دارند که این اجرام به عنوان بدن برای نفوس نبوده، همچنان که این نفوس هم مدبر آن‌ها نیستند، بنابراین بر اینند تناسخ پیش نمی‌آید، اما با توجه به اینکه عالم مثال را باور نداشته و در نتیجه به مجرد مثالی اجرام آسمانی هم اعتقادی ندارند، می‌توان تعلق برخی نفوس به اجرام فلکی به عنوان موضوع تخیلشان را نوعی تناسخ و باقی ماندن در عالم دنیا دانست؛ چنان که ملاصدرا ضمن استناد پذیرش این تعلق به ابن سینا، آن را جزو اقسام تناسخ محال ذکر می‌نماید (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۴/۹). در مقابل سهروردی بر این باور است که این نفوس، ابدان جسمانی و عالم ماده را ترک می‌نمایند (۱۳۷۳: ۲۲۹-۲۳۰) و وارد عالم دیگری به نام عالم مثل معلقه یا اشباح مجرده می‌شوند. او این عالم را در عرض عوالم چهارگانه از جمله عالم ماده قرار می‌دهد و ویژگی‌های خاصی برای آن معرفی می‌نماید: صور آن را تمام‌تر و کامل‌تر از صور حسی نزد ما و در دنیای ما می‌داند و صیاصی و بدن‌های آن را نامحسوس با حواس ظاهر دانسته و تصریح می‌کند که آن‌ها محل ندارند. صور آن عالم نه چنان هستند که بتوان آن را عین صور عالم ماده دانست و نه همچون مثل افلاطونی نور محض (همان: ۲۳۰-۲۳۱).

شیخ اشراق نخستین بار در فلسفه اسلامی بلکه در آثار خود، عالم مثال را به میان آورده است (ر.ک: یزدان‌پناه، ۱۳۸۹: ۴۸۷/۲)، از این روی طبیعی است که برخی افلاک و برازخ علوی فاسدناشدنی را به عنوان مظاهر و نه بدن، برای این عالم مطرح نماید (سبزواری، ۱۳۸۷: ۴/۵۵۳-۵۵۶)؛ اجسامی که تا حدود زیادی به مجرد برزخی و مثالی نزدیک‌اند و چه بسا بتوان این اجسام لطیف را از مراتب فرودین عالم مثال نزد او برشمرد. سرانجام همین که وی تصریح به انتقال این نفوس به عالمی غیر از نشئه ماده و دار دنیا می‌نماید، برای انکار تناسخ مصطلح و محال کفایت می‌کند؛ چنانچه توضیح این مطلب در تعریف اصطلاحی تناسخ گذشت.

اما در تناسخ نزولی، علت تعلق نفس شقی به بدن حیوان، یا تعذیب او و تحقق عدل

الهی است یا سنخیت ایجادشده میان او و ظلمات و یا پاک شدن نفوس آلوده و استکمال آن‌ها و ایجاد گنجایش و زمینه‌ای برای انتقال به عالم انوار مجرد است. حال با طرح عالم مثال انگیزه‌ای برای سهروردی نسبت به پذیرش مسخ این نفوس باقی نمی‌ماند. در آنجا هم عذاب است و عدالت الهی محقق می‌شود، هم سنخیت میان ملکات و باطن نفوس و صوری که دارند محفوظ است؛ چرا که مثل اهل سعادت، نورانی و صور شقاوت‌مندان، ظلمانی است. همچنین به باور سهروردی ضرورتی وجود ندارد تا همه انسان‌ها با رفع کاستی‌ها و گذر از ناپاکی، به عالم تجرد محض راه یابند؛ بلکه وی متوسطان و ناقصان در عالم مثال را جاودان می‌داند (سهروردی، ۱۳۷۳: ۲۳۰). سرانجام با پذیرش چنین حیات برزخی‌ای پس از مرگ، چاره‌ای جز انکار تناسخ به طور کلی باقی نمی‌ماند.

نتیجه آنکه سهروردی که در دیگر آثار خویش به شدت از تناسخ‌گریزان است، در کتاب *حکمة الاشراق*، پس از اعلام ناخرسندی از ادله دو طرف، اقتضای ذوق حکمت اشراق را تکیه بر شهودات باطنی و مشاهدات و تجارب عرفانی خویش دانسته و با معرفی مرتبه‌ای نو از عوالم هستی، هم بر بطلان تناسخ معهود و ناممکن صحنه می‌گذارد و هم مواعید شریعت و حشر و بعث و تنعم و عذاب جسمانی را تفسیری اشراقی می‌نماید (همان: ۲۳۲-۲۳۴).

### تناسخ در اندیشه و آثار رازی

آثار رازی از آن روی که در آن بتوان نشانی از تناسخ یافت یکسان نیستند؛ برخی آثار او که موجودند، به روشنی تناسخ را می‌پذیرند مانند *السیرة الفلسفیه*. با وجود آنکه کتاب معروف وی *العلم الالهی* مفقود است، بسیاری با استناد به این کتاب رازی را تناسخی‌مسلم می‌دانند (ر.ک: ابن حزم، ۱۳۹۵: ۱۰/۱؛ اندلسی، ۱۳۷۶: ۱۸۶؛ قبادیانی بلخی، ۱۳۶۳: ۲۱۳). از عناوین برخی رسائل نیز که اکنون در دسترس نیستند، می‌توان حدس زد که رازی در آن‌ها نامی از تناسخ به میان آورده باشد، مانند: «فی علّة خلق السباع والهوام» (رازی، بی‌تا: ۱۷۵-۱۷۶).

ریشه‌های تناسخ در دو بخش از فلسفه رازی قابل پی‌گیری است: یکی در اخلاق

و مبحث لذت و الم و دیگری در فلسفه آفرینش و بحث قدمای پنج گانه. او در کتاب *السيرة الفلسفية* پس از آنکه سقراط را به عنوان پیشوای سیرت فلسفی خویش معرفی می کند، اصلی را در مسئله لذت و الم پایه گذاری می کند که بر اساس آن، ایجاد الم برای موجود دارای حس و ادراک، فقط از دو راه جایز است: یکی اینکه خود آن موجود مستحق این الم باشد و دیگر آنکه این مسئله، الم بزرگ تری را از او دور نماید (۱۳۷۱: ۱۰۳)، سپس نتیجه می گیرد که بر اساس شرط نخست و دوم، کشتن حیوانات موذی و گوشت خوار و طبق شرط دوم، ذبح دیگر حیوانات در حد ضرورت جایز است. رازی بر این باور است که کشتن حیوان - اعم از وحشی و غیر آن - به نفس اسیر در بدن آن کمک می کند تا از طریق انتقال به ابدان شایسته تر، امید بیشتری برای رسیدن به بدن انسان و سرانجام رهایی از ماده داشته باشد (همان: ۱۰۴-۱۰۵)؛ وی می گوید:

فإنه ليس تخلص النفوس من جثة من جثت الحيوانات إلا من جثة الإنسان فقط  
(همان: ۱۰۵).

و با قلمی شفاف و روشن می نگارد:

ولولا أنه لا مطعم في خلاص نفس من غير جثة الإنسان، لما أطلق حكم العقل ذبحها  
ألبتة (همان).

به خوبی می توان باور ژرف او را به تناسخ صعودی از این عبارات به دست آورد. اما علت این مطلب را که چرا بدن انسانی جایگاه صعود و خلاصی نفوس از بند ماده است، باید در تفسیر خاص وی از علت و فلسفه آفرینش و سرانجام نفس جست و جو کرد. رازی قائل به قدمای پنج گانه است و باری، نفس، ماده، زمان و مکان را قدیم می داند (ر.ک: جرجانی، ۱۳۲۵: ۱۹۹/۳؛ طوسی، ۱۴۰۵: ۱۲۶؛ قبادیانی بلخی، ۱۳۸۴: ۶۸؛ بیرونی، ۱۴۰۳: ۲۴۳). در این میان نفس را موجود زنده اما ناآگاه می خواند (قبادیانی بلخی، ۱۳۶۳: ۲۱۱) که در ازل از سر نادانی و برای کسب لذات جسمانی، شیفته ماده گردید و با امداد الهی با آن در آمیخت، آنگاه عالم آفرینش با همه صور گوناگون متولد شد تا نفس به لذت جسمانی نائل آید. نفس با تعلق به ماده، عالم خویش را فراموش کرد و در بند جهان طبیعت گردید. در این هنگام خداوند جوهر الهی عقل را نزد نفس فرستاد تا او را

از این غفلت آگاه سازد و به او بفهماند که جایگاه اصلی وی اینجا نیست (همو، ۱۳۸۴: ۱۰۴-۱۰۵).

رازی درد و رنج و شرور را برای انسان در عالم، بیش از خیر و راحتی و لذت می‌داند (ابن میمون قرطبی اندلسی، ۲۰۰۶: ۴۹۶) و بر این باور است که تنها نفوسی که در پرتو راهنمایی عقل و در اثر آموختن فلسفه و حکمت، عالم علوی خویش را به یاد آورده و قصد آن نمایند، از بند ماده رها شده و به سرای نخستین باز می‌گردند؛ بقیه در همین عالم و در بند جسم باقی می‌مانند تا اینکه در بدن انسان با آشنایی با فلسفه، به جایگاه راحت و نعمت خود بازگردند. آن زمان که تمام نفوس از قید ماده برهند، بساط عالم نیز برچیده می‌شود، همچنان که در ازل چنین بود (قبادیانی بلخی، ۱۳۸۴: ۱۰۴-۱۰۵ و ۲۹۰-۲۹۱: همو، ۱۳۶۳: ۲۱۱-۲۱۳). ناصر خسرو این را به عنوان دیدگاه رازی در کتاب علم الهی ذکر می‌کند.

فخرالدین رازی نیز قدمای پنج‌گانه را به «حرانیون» نسبت می‌دهد و تصویر آفرینش عالم را نزد آنان تا حد زیادی عین طرحی که رازی بدان معتقد است، بیان می‌کند (بی‌تا: ۱۲۱-۱۲۲). او زکریای طبیب را احیاگر مذهب حرانیون می‌داند (جرجانی، ۱۳۲۵: ۱۹۹/۳). همچنین فصل دوم از کتاب طب روحانی نیز رنگ و بوی تناسخ دارد. رازی نخست نظر افلاطون را درباره‌ی مهار شهوات و امیال بیان کرده و در پایان بر آن صحنه می‌گذارد. وی می‌گوید: افلاطون بر این باور است که نفس به هنگام مرگ، اگر معانی مختص نفس ناطقه را کسب نموده باشد، بی‌درنگ به عالم خود بازگشته و دیگر به هیچ جسمی تعلق نخواهد گرفت، اما اگر آن معانی را کسب نکرده و عالم جسمانی را چنان که باید شناخته باشد، هیچگاه تعلقش به طور کلی از جسمانیات قطع نشده و پیوسته در آلام و رنج‌های برخاسته از کون و فساد بدنی که در آن است به سر خواهد برد (کرمانی، ۱۹۷۷: ۷۳-۷۷). این عبارات نیز به روشنی گواه بر پذیرش اصل تناسخ هستند و یکی از دو نوع تناسخ متشابه یا نزولی را به صورت مانعة‌الخلو اثبات می‌نماید، زیرا سخنان رازی در مورد نفوسی که هنوز حکمت نیاموخته و معانی لازم و شناخت کافی نسبت به عالم را کسب نکرده‌اند، توان هر سه احتمال را دارد:

۱. تنها در ابدان انسانی تردد نمایند (تناسخ متشابه)؛

۲. پس از تعلق به بدن حیوانات و ابدان پست‌تر از انسان (تناسخ نزولی) و ارتقا و بازگشت به هیاکل انسان (تناسخ صعودی به انسان که در *السیرة الفلسفیه* اثبات شد) و کسب شرط لازم، از اسارت ماده رها شوند؛

۳. جمع هر دو احتمال؛ به صورتی که جمع هر دو فرض ممکن بوده و رفع هر دو امکان‌پذیر نباشد.

بر این اساس، بر خلاف دیدگاه برخی متأخران (سپیتمان، ۱۳۸۲: ۵۷۱-۵۷۲)، پذیرش تناسخ نزولی یا متشابه در مورد ارواح انسانی در آثار و اندیشه رازی، در کنار باور او به تناسخ صعودی هیچ‌گونه تردید و یا تأویلی را نمی‌پذیرد.

### مقایسه و داوری میان دیدگاه سهروردی و رازی

الف) سهروردی به انگاره تناسخ اهتمام خاصی داشته، در بسیاری از آثار خویش آن را مطرح نموده و برای آن فصل و باب مشخصی قرار داده است. در مقابل زکریای رازی، جداگانه به این موضوع نپرداخته است، بلکه باید از میان شواهد پراکنده اما گویا، اصل مسئله و نظر خاص او را استنباط نمود. شاید راز این فروگذاری از یک‌سو و اهتمام و دانایی و تمرکز سهروردی در حکمت و فلسفه از سویی دیگر، در دل مشغولی‌های رازی به فنون دیگری علاوه بر فلسفه نهفته باشد؛ به گونه‌ای که برخی فیلسوفان او را در معقولات توانا و صاحب نظر نمی‌بینند (ابن سینا، ۱۴۰۰: ۴۱۶).

ب) هیچ کدام تناسخ مطلق را نمی‌پذیرند و به شکلی، رهایی نفوس از ابدان را ضروری می‌دانند. از نظر سهروردی نفوس کاملان، مستقیم به عالم انوار راه یافته و دیگران نیز در عالم مثال متنعم یا معذب‌اند و سرانجام جملگی، عالم طبیعت و ابدان طبیعی را به نوعی رها می‌کنند. در نگاه رازی، آشنایان حکمت و رهپویان راه عقل، قصد عالم خویش نموده و به آن دیار بازمی‌گردند و سرانجام، تمام نفوس رفته رفته و با تحمل سختی‌ها و طی انتقال‌های بسیار یا اندک و کسب شرط لازم، از بند ماده رها شده و با تجرد همه نفوس، بساط عالم ماده برچیده می‌شود (قبادیانی بلخی، ۱۳۸۴: ۱۰۵).

ج) تنها تناسخی که به حسب ظاهر برخی سخنان سهروردی در *حکمة الاشراق* به او نسبت داده‌اند، تناسخ نزولی است. اما آنچه از اندیشه و آثار زکریای حکیم به دست

می‌آید، پذیرش قطعی تناسخ صعودی از حیوان به انسان و نیز پذیرش یکی از دو نوع مشابه (انسان به انسان) یا نزولی (انسان به حیوان) به صورت مانعة‌الخلو است.

(د) پیرو نکته پیشین، طبق تصویری که رازی از آفرینش و سرانجام نفس ارائه می‌دهد، تناسخ ضروری می‌نماید، چرا که تا نفس حکمت نیاموزد، از تیرگی و ناپاکی این عالم پاک و تصفیه نمی‌شود و توان خلاصی از بدن را ندارد (ابوحاتم رازی، ۱۳۹۷: ۱۲). اما سهروردی که سخت پایبند معاد بوده و عالم مثال را به عنوان جایگاه نور و ظلمت و نعمت و نعمت باور دارد، ضرورتی نمی‌بیند که نفس در این دنیا بماند و با انتقال از بدنی به بدن دیگر و آموختن فلسفه پاک شود تا شایستگی هم‌نشینی عقول را کسب نماید؛ بلکه کسانی هستند که آلوده و پاک‌نشده وارد عالم مثال می‌شوند و هم‌نشین صور ظلمانی متناسب باطن خویش می‌گردند (سهروردی، ۱۳۷۳: ۲/۲۳۰-۲۳۲).

(ه) پذیرش حدوث نفس نزد شیخ اشراق، در دیدگاه وی نسبت به تناسخ مؤثر است (سهروردی، ۱۳۷۵: ۲/۲۰۳؛ کازرونی شیرازی، ۱۳۸۳: ۴۲۸؛ ابراهیمی دینانی، ۱۳۶۴: ۵۳۳، ۵۴۰ و ۵۴۵)، در حالی که پذیرش قدم نفس توسط رازی تأثیر چندانی در نگرش او به تناسخ ندارد.

سهروردی در بخش‌های مختلفی از آثار خود، وجود نفس پیش از بدن را انکار کرده است: *الالواح العمادیه* (۱۳۷۵: ۴/۵۳-۵۴)، *کلمة التصوف* (همان: ۴/۱۱۰)، *پرتونامه* (همان: ۳/۲۵-۲۶) به گونه‌ای که فقط در *حکمة الاشراق* از چهار طریق به اثبات حدوث نفس پرداخته است (همان: ۲/۲۰۱-۲۰۳)، از این رو او هر گونه تناسخ مشابه و صعودی به بدن انسان را محال می‌داند؛ چنان که قدمای قائل به تناسخ نیز منکر انتقال هر نوع نفس مستسخه‌ای به بدن انسان‌اند. استدلال آن‌ها این است که با تکمیل بدن انسان که صاحب مزاج برتر است، این بدن از نور قاهر، نور مدبر و اسفهد (نفس) را استعدا می‌کند و اگر نفس دیگری هم به آن منتقل شود، اجتماع دو نفس در بدن واحد لازم می‌آید که محال است. اما آن‌ها نسبت به تناسخ نزولی این اشکال را وارد نمی‌دانند، زیرا بر این باورند که بدن غیر انسان از *واهب النفوس* استعدا و تقاضای اسفهد ندارد و در نتیجه این اجتماع محال لازم نمی‌آید (همان: ۲/۲۱۸). اما رازی بر خلاف شیخ اشراق و با اینکه قائل به تناسخ است، هیچ رابطه‌ای میان قدم نفس و تناسخ برقرار نکرده است



و از آنجا که نفسی که وی قدیم می‌داند، نفسی کلی است (بیرونی، ۱۴۰۳: ۲۴۳) و با توجه به اثرپذیری شدید او از افلاطون و سقراط، شاید بتوان این نفس کلی را همان وجود جمعی و کینونت عقلی نفس در مرحله پیش از آفرینش ابدان دانست که در این صورت، هیچ دوگانگی‌ای با حادث بودن نفوس جزئی ندارد (ر.ک: سبزواری: ۱۳۸۳: ۳۵۴-۳۵۶). شاهد دیگر آنکه رازی گرچه قائل به پنج گونه قدیم است، ولی خود عالم را حادث می‌داند (ابوحاتم رازی، ۱۳۹۷: ۲۰-۲۱).

و) در انگاره تناسخ می‌توان سهروردی را فیلسوفی مبتکر دانست. او نخست دلایل هر دو طرف را ضعیف می‌خواند و در ادامه سعی می‌کند طرح جدیدی را از معاد و زندگی پس از مرگ ارائه دهد. وی برای نخستین بار عالم مثال را در فلسفه اسلامی مطرح می‌نماید و آن را در تبیین برخی مفاهیم و حقایق دینی و مواعید انبیا از قبیل حشر و بعث جسمانی، بهشت و جهنم، ظهور روحانیات به صورت حسی، ملائکه، جن و شیطان به کار می‌گیرد (ر.ک: یزدان‌پناه، ۱۳۸۹: ۴۸۷/۲). اما رازی که از حکیمان یونان همچون افلاطون، سقراط و فیثاغورث بسیار متأثر بوده است (ر.ک: سپیتمان، ۱۳۸۲: ۱۹۰: اندلسی، ۱۳۷۶: ۱۸۶؛ مسعودی، بی‌تا: ۱۰۶ و ۱۳۸)، در ظاهر پیرامون تناسخ حرف تازه‌ای ندارد. وی نفس را موجودی قدیم می‌داند که پس از تعلق به ماده، عالم خود را فراموش نموده و اکنون باید از طریق راهنمایی عقل و در پرتو حکمت و فلسفه، آن سرا را به یاد آورد تا از بند ماده و تعلق بدن فاسد رها شود و به جایگاه علوی خود در ازل سفر نماید و کسی که چنین نباشد توجه و تعلقش از این عالم جسمانی قطع نمی‌گردد. آنچه در پیش می‌آید جملگی تداعی‌کننده آموزه‌های افلاطونی است: قدم نفس و وجودش پیش از بدن (افلاطون، بی‌تا: ۱۸۴۳/۳)، فراموشی مثل و عالم ازلی پس از تعلق به بدن (همو، ۱۳۵۲: ۵۰۳/۲-۵۱۰)، پذیرش تناسخ (همو، بی‌تا: ۱۸۵۳/۳-۱۸۵۴: همو، ۱۳۵۲: ۵۱۶/۲-۵۱۸)، اختصاص پاکی و رهایی از قفس تن و پرواز و بازگشت به عالم اصلی و فیلسوف و دوستدار حقیقت که به کمک فلسفه و از راه یادآوری، دیده دل به جایی دوخته است که تماشاگاه خدای اوست و تا آنجا که ممکن است از شهوت‌ها، ترس‌ها و آرزاهای دوری می‌جوید (همو، بی‌تا: ۱۳۱۸-۱۳۱۹: همو، ۱۳۵۲: ۵۱۷/۲-۵۱۹). همچنین ابوریحان بیرونی (رازی‌شناس متبحر) بر این باور است که رازی اندیشه قدمای پنج‌گانه را از یونانیان

گرفته است (بیرونی، ۱۴۰۳: ۲۴۳). دو کتاب *العلم الالهی* - بر اساس دیدگاه سقراط و افلاطون - را به وی منسوب می‌دانند (بیرونی، ۱۳۷۱: ۱۳؛ ابن ابی‌اصیبه: بی‌تا: ۴۲۳). ناصر خسرو در *جامع الحکمتین* پس از آنکه نظر اصحاب ماده را در باب ابداع بیان می‌کند - که همان نظر رازی دربارهٔ حدوث عالم است - می‌نویسد:

این قول محمد زکریای رازی است به حکایت از سقراط بزرگ و گفته است اندر کتاب علم الهی خویش که رأی سقراط این بوده است و مر علم الهی را - که مندرس شده بود - جمع کردم بتأیید الهی (قبادیانی بلخی، ۱۳۶۳: ۲۱۱-۲۱۳).

در فلسفهٔ اخلاق (مبحث لذت و الم) نیز به شدت تحت تأثیر افلاطون بوده (رازی، بی‌تا: ۱۳۹-۱۴۰؛ محقق، ۱۳۶۸: ۲۴۸-۲۵۰) و در طب روحانی دیدگاه افلاطون و سقراط را نقل و تأیید می‌کند. همچنین سقراط را امام و پیشوای سیرهٔ فلسفی خود معرفی می‌نماید (رازی، ۱۳۷۱: ۹۹).

ز تفاوت دیگر به «روش‌شناسی» این دو اندیشمند پیرامون انگارهٔ تناسخ مرتبط است. سهروردی که در آثار دیگر خود تنها به سه عالم اشاره می‌کند، در *حکمة الاشراق* و در بیان نظر نهایی خویش در خصوص تناسخ، از عالم چهارمی به نام عالم اشباح مجرده (عالم مثال) یاد می‌کند و در اثبات آن تنها به تجارب شخصی و شهودات باطنی استناد و بسنده می‌نماید و بر آن برهانی اقامه نمی‌کند (۱۳۷۳: ۲۳۲). در مقابل رازی راه استدلال را پیش گرفته و بر اثبات وجود قدمای پنج‌گانه (بیرونی، ۱۴۰۳: ۲۴۳)، قدم نفس و علت آفرینش عالم، دلیل می‌آورد (قبادیانی بلخی، ۱۳۸۴: ۱۰۳-۱۰۴). همچنین با توجه به اینکه فخرالدین رازی، زکریا را احیاگر مذهب حرنانیون می‌داند، می‌توان استدلالی را که فخر از زبان آن‌ها بر اثبات قدم قدمای پنج‌گانه (غیر از باری تعالی) نقل می‌کند، استدلال مورد استفادهٔ زکریای رازی نیز دانست (فخرالدین رازی، بی‌تا: ۸۴). علاوه بر این، زکریا در مناظره‌اش با ابوحاتم رازی، برهان خود را دربارهٔ علت احداث عالم، یگانه دلیل و موقوت‌ترین حجت بر دهریه می‌شمارد (ابوحاتم رازی، ۱۳۹۷: ۲۱). قاضی عبدالجبار هم استدلالی را از او بر قدم عالم ذکر می‌نماید (همدانی، ۱۴۲۲: ۷۱). به هر حال وی هیچ‌گاه از دریچهٔ علم حضوری به تناسخ نظر نیفکنده است و مدعی هیچ‌گونه کشف و شهودی نمی‌شود. برخی رازی را به گونه‌ای پیرو اصالت عقل می‌دانند که هرگونه

علم حضوری و شهودی و حتی وحی را منکر است (شریف، ۱۳۶۲: ۱/۶۱۸-۶۱۹). اگرچه با توجه به گرایش عمیق او به حکیمان اشراقی یونان و مخالفت‌های آشکار او با ارسطوی مشایی (اندلسی، ۱۳۷۶: ۱۸۶)، نسبت انکار مطلق علم حضوری و شهودی به رازی بسی سخت می‌نماید، در قیاس با سهروردی، حق آن است که او را فیلسوفی مشایی بنامیم.

### نتیجه‌گیری

شیخ اشراق در آثار مشایی خود به همان طریق حکیمان بحث‌محور و استدلال‌گرا تناسخ را باطل می‌داند و به سختی بر آن می‌تازد؛ چه آن را بدترین مذاهب می‌شمارد (سهروردی، ۱۳۷۵: ۷۴/۳). اما در نوشته‌هایی که گرایش اشراقی او غالب است، از شدت مخالفت او با انگاره تناسخ کاسته می‌شود و اظهارنظر نهایی خود را به آینده موکول می‌نماید، تا اینکه سرانجام در کتاب اصلی خویش *حکمة الاشراق*، مقتضای ذوق حکمت اشراقی را دست شستن از بحث و استدلال جدلی الطرفینی و تکیه بر شهود و تجربه عرفانی می‌داند. وی با طرح عالم مثال - برای نخستین بار در حکمت اسلامی - محمل خوبی برای توجیه و تبیین برخی مفاهیم اساسی شریعت همچون معاد و حشر جسمانی یافت. بنابراین با برون‌رفت نفوس غیر کامل از دنیا و عالم جسمانی و ورود آن‌ها به عالم مثال و برخورداری از حیاتی متناسب با ملکات نفسانی باید سهروردی را منکر تناسخ دانست. در مقابل زکریای رازی را می‌توان نماینده شایسته‌ای برای تناسخ در اسلام معرفی نمود. بیشتر کسانی که از او چیزی نقل و یا بر او نقدی وارد کرده‌اند، به درستی تناسخ را از اصول اندیشه فلسفی او به شمار آورده‌اند. وی هم در سیرت فلسفی خویش تناسخ صعودی حیوانات را می‌پذیرد و هم در فلسفه آفرینش جایی برای تناسخ - خواه متشابه، خواه نزولی و یا هر دو - باز می‌کند.

## کتاب‌شناسی

۱. ابراهیمی دینانی، غلام‌حسین، شعاع اندیشه و شهود در فلسفه سهروردی، تهران، حکمت، ۱۳۶۴ ش.
۲. ابن ابی‌اصیبه، احمد بن قاسم بن یونس، عیون الانباء فی طبقات الاطباء، شرح و تحقیق نزار رضا، بیروت، دار مکتبه الحیاة، بی‌تا.
۳. ابن حزم، ابو محمد علی بن احمد، الفصل فی الملل و الامواء و النحل، بیروت، دار احیاء التراث، ۱۳۹۵ ق.
۴. ابن سینا، حسین بن عبدالله، رسائل ابن سینا، قم، بیدار، ۱۴۰۰ ق.
۵. ابن منظور، لسان العرب، تصحیح امیر محمد عبدالوهاب و محمد الصادق العبیدی، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۱۶ ق.
۶. ابن میمون قرطبی اندلسی، موسی، دلالة الحائرين، ترجمه و مقدمه حسین اتای، قاهره، مکتبه الثقافة الدینیة، ۲۰۰۶ م.
۷. ابوحاتم رازی، اعلام النبوه، تحقیق و تصحیح و مقدمه صلاح الساوی و غلام‌رضا اعوانی، بی‌جا، انجمن فلسفه ایران، ۱۳۹۷ ق.
۸. ابوریان، محمد علی، مبانی فلسفه اشراق از دیدگاه سهروردی، ترجمه محمد علی شیخ، تهران، دانشگاه شهید بهشتی، ۱۳۷۲ ش.
۹. احمد ابن الهروی، محمد شریف نظام‌الدین، انواریه (شرح حکمة الاشراق)، مقدمه حسین ضیائی، تهران، امیرکبیر، ۱۳۶۳ ش.
۱۰. اشمیتکه، زاینه، «نظریه تاسخ نفس از نظر شهاب‌الدین سهروردی و پیروانش»، مجموعه مقالات همایش جهانی حکیم ملاصدرا (ج ۳)، ملاصدرا و مطالعات تطبیقی، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدر، ۱۳۸۰ ش.
۱۱. افلاطون، دوره کامل آثار افلاطون، ج ۲، ترجمه محمد حسن لطفی و رضا کاویانی، تهران، خوارزمی، ۱۳۵۷ ش. و ج ۳، ترجمه محمد حسن لطفی، تهران، خوارزمی، بی‌تا.
۱۲. اکبری، رضا، جاودانگی، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۲ ش.
۱۳. اندلسی، صاعد بن احمد بن صاعد، التعریف بطبقات الامم، مقدمه و تصحیح غلام‌رضا جمشیدنژاد، تهران، هجرت، ۱۳۷۶ ش.
۱۴. بیرونی، ابوالریحان محمد بن احمد، تحقیق ما للهند من مقوله مقبولة فی العقل او مرذولة، چاپ دوم، بیروت، عالم الکتب، ۱۴۰۳ ق.
۱۵. همو، فهرست کتاب‌های رازی و نام‌های کتاب‌های بیرونی، تصحیح، ترجمه و تعلیق مهدی محقق، چاپ دوم، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۷۱ ش.
۱۶. جرجانی، میرسید شریف علی بن محمد، شرح المواقف، تصحیح بدرالدین الحلبي، منشورات الشریف الرضی، ۱۳۲۵ ش.
۱۷. رازی، ابوبکر محمد بن زکریا، السیره الفلسفیه، تصحیح و مقدمه پل کراوس، ترجمه عباس اقبال، تهران، انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی، ۱۳۷۱ ش.
۱۸. همو، رسائل فلسفیه، جمع و تصحیح پل کراوس، تهران، المکتبه المرتضویه، بی‌تا.
۱۹. سبزواری، ملاهادی بن مهدی، اسرار الحکم، مقدمه منوچهر صدوقی سها، تصحیح کریم فیضی، قم، مطبوعات دینی، ۱۳۸۳ ش.
۲۰. همو، دروس شرح منظومه، شرح یحیی انصاری شیرازی، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۷ ش.
۲۱. سپستان (اذکائی)، پرویز، حکیم رازی، تهران، طرح نو، ۱۳۸۲ ش.

۲۲. سهروردی، شهاب‌الدین یحیی بن حبش، حکمة الاشراق، تصحیح هانری کربن، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۷۳ ش.
۲۳. همو، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، تصحیح و مقدمه هانری کربن و سیدحسین نصر و نجفقلی حبیبی، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۷۵ ش.
۲۴. شریف، میرمحمد، تاریخ فلسفه در اسلام، ترجمه نصرالله پورجوادی، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۶۲ ش.
۲۵. شهرزوری، شمس‌الدین، رسائل الشجرة الالهية فی علوم الحقائق الربانية، مقدمه و تصحیح و تحقیق از نجفقلی حبیبی، تهران، مؤسسه حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۸۳ ش.
۲۶. همو، شرح حکمة الاشراق، مقدمه ضیائی تربتی، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۷۲ ش.
۲۷. شهرستانی، محمد بن عبدالکریم بن احمد، الملل والنحل، بیروت، دار المعرفه، ۱۴۰۲ ق.
۲۸. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۹۸۱ م.
۲۹. همو، الشواهد الربوبیة، حاشیه سبزواری، مقدمه و تصحیح آشتیانی، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۸ ش.
۳۰. همو، شرح بر زاد المسافر، تحقیق سیدجلال‌الدین آشتیانی، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۱ ش.
۳۱. طوسی، نصیرالدین محمد بن محمد، تلخیص المحصل، بیروت، دار الاضواء، ۱۴۰۵ ق.
۳۲. همو، شرح الاشارات والتنبيهات مع المحاکمات، قم، نشر البلاغه، ۱۳۷۵ ش.
۳۳. غفاری، سیدمحمدخالد، فرهنگ اصطلاحات آثار شیخ اشراق، تهران، انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، ۱۳۸۰ ش.
۳۴. فخرالدین رازی، محمد بن عمر، المطالب العالیة من العلم الالهی، تحقیق احمد حجازی السقا، بیروت، دار الکتاب العربی، ۱۴۰۷ ق.
۳۵. همو، محصل افکار المتقدمین و المتأخرین من العلماء و الحكماء المتکلمین، تصحیح طه عبدالرئوف سعد، قاهره، مکتبه الکلیات الازهریه، بی تا.
۳۶. قبادیانی بلخی، ناصر خسرو، جامع حکمتین، به اهتمام دکتر محمد معین و هانری کربن، چاپ دوم، تهران، کتابخانه طهوری، ۱۳۶۳ ش.
۳۷. همو، زاد المسافر، تصحیح و تحقیق از سیدمحمد عمادی حائری، تهران، میراث مکتوب، ۱۳۸۴ ش.
۳۸. کاپلستون، فردریک، تاریخ فلسفه، ترجمه سیدجلال‌الدین مجتبیوی، تهران، سروش و شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۸۰ ش.
۳۹. کازرونی شیرازی، قطب‌الدین محمود بن مسعود، شرح حکمة الاشراق، به اهتمام عبدالله نورانی و مهدی محقق، تهران، انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، ۱۳۸۳ ش.
۴۰. کرمانی، حمیدالدین احمد، الاقوال الذهبیة، تقدیم و تحقیق مصطفی غالب، بیروت، دار معیو للنشر و الطباعة، ۱۹۷۷ م.
۴۱. محقق، مهدی، فیلسوف ری، تهران، نی، ۱۳۶۸ ش.
۴۲. مسعودی، علی بن الحسین، التنبيه و الاشراف، تصحیح عبدالله اسماعیل الصاوی، قاهره، دار الصاوی، بی تا.
۴۳. ناس، جان بی، تاریخ جامع ادیان، ترجمه علی اصغر حکمت، تهران، علمی و فرهنگی، ۱۳۷۹ ش.
۴۴. همدانی، قاضی عبدالجبار بن احمد، شرح الاصول الخمسة، تعلیق احمد بن الحسین بن ابی هاشم، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۲۲ ق.
۴۵. یزدان‌پناه، یدالله، حکمت اشراق، تحقیق و نگارش مهدی علی‌پور، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، ۱۳۸۹ ش.



# کیفیت تعامل معرفت عقلی و عرفانی

## در معرفت‌شناسی صدر<sup>۱\*</sup>

□ علی حقی<sup>۱</sup>

□ سیده سمیه حسینی<sup>۲</sup>

### چکیده

معرفت عقلی و عرفانی تفاوت‌هایی در روش رسیدن به معرفت دارند؛ یکی از استدلال عقلی بهره می‌گیرد و دیگری از شهود و مکاشفه. با این حال، این دو جدا از هم نیستند و با یکدیگر تعامل دارند. از نگاه صدر<sup>۱</sup> مجرد شهود بدون برهان کافی نیست و از طرفی آنچه راوی با برهان بدان دست یافته بود، با چشم شهود مکاشفه کرده است. از سویی، عقل از دریافت کنه حقیقت اشیا ناتوان است و با عرفان می‌توان به دریافت آن نائل شد. از سوی دیگر، عقل خالص منکر کشف و شهود نیست و برای کشف درست از نادرست می‌تواند ملاک و معیار باشد. به نظر می‌رسد معرفت‌شناسی صدرایی در همه حوزه‌های آن در هم تیدگی زیادی با مسئله وحدت عاقل و معقول دارد. ملاصدرا با تلفیق این نظریه با اشتداد

\* تاریخ دریافت: ۱۳۹۲/۹/۲۷ - تاریخ پذیرش: ۱۳۹۳/۳/۲۹.

۱. دانشیار دانشگاه فردوسی مشهد (haghi@ferdowsi.um.ac.ir).

۲. دانشجوی دکتری حکمت متعالیه پردیس بین‌الملل دانشگاه فردوسی مشهد (نویسنده مسئول)  
(somauehhoseuni@yahoo.com)

وجودشناختی نفس در فرایند حرکت جوهری، مدعی وجود تعامل حداکثری بین معرفت عقلی و شهودی است.

**واژگان کلیدی:** معرفت عقلی، معرفت عرفانی، علم حصولی، علم حضوری، ملاصدرا.

### مقدمه

یکی از مباحث تأمل برانگیز در حکمت متعالیه پیوند میان معرفت عقلی و عرفانی است. آیا میان این دو رابطه تساوی برقرار است یا رابطه‌ای حداکثری؟ آنچه با دقت در مبانی صدررا همچون اصالت وجود، تشکیک وجود، اشتداد، حرکت جوهری و... به دست می‌آید ما را بدین نکته رهنمون می‌سازد که تعامل زیادی بین این دو معرفت وجود دارد.

به نظر می‌رسد معرفت‌شناسی صدرایی در همه حوزه‌های آن در هم تنیدگی بسیاری با مسئله وحدت عاقل و معقول دارد. ملاصدرا با تلفیق این نظریه با اشتداد وجودشناختی نفس در فرایند حرکت جوهری، مدعی وجود تعامل حداکثری بین معرفت عقلی و شهودی است.

در این جستار پس از بیان مقدماتی درباره معرفت و ابزارهای رسیدن به آن، به طور مفصل درباره معرفت عقلی و عرفانی سخن خواهیم گفت و تعامل این دو معرفت را در فلسفه صدرایی تبیین خواهیم کرد.

## معرفت در لغت و اصطلاح

معرفت در لغت به معنای علم است. برخی لغت‌شناسان علم و معرفت را مترادف و برخی دیگر آن را نوعی خاص از علم شمرده‌اند (دهخدا، ۱۳۳۷: ۷۱۰). برخی معرفت را دانشی می‌دانند که از طریق حس به دست می‌آید و برخی معرفت و عرفان را از مصدر «عرف» به معنای سکون و طمأنینه دانسته‌اند؛ بدان معنا که اگر انسان چیزی را نشناسد از آن وحشت دارد و احساس سکون و آرامش نسبت به آن نخواهد یافت (ابن فارس بن زکریا، ۱۴۰۴، ۲۸۱).

ابن منظور معرفت را به معنای شناخت می‌داند و آن را مرادف با علم و عرفان می‌شمارد (۱۴۰۸: ۲۳۷).



معرفت در دیدگاه معرفت‌شناسان غربی معاصر به معنای باور صادق موجه است<sup>۱</sup> (فعالی، ۱۳۷۷: ۲۲). البته برخی این تعریف را به ارسطو و سقراط نسبت می‌دهند؛ برای مثال ابن سینا این تعریف را در *برهان شفا* به سقراط نسبت می‌دهد<sup>۲</sup> (۱۳۷۳: ۳۷۳ و ۳۷۶). ملاصدرا نیز می‌گوید:

از نظر برخی معرفت، ادراک جزئیات و علم ادراک کلیات است. نیز برخی معرفت را به معنای تصور، و علم را تصدیق می‌دانند و عده‌ای می‌گویند: کسی که چیزی را ادراک کرد اثری از آن در نفس او حاصل می‌شود و چون مجدد آن را درک می‌کند به معرفت نائل می‌شود به شرط آنکه بداند که این همان است که اول درک کرده بود (سجادی، ۱۳۷۹: ۴۶۳).

### سیر تاریخی

بحث از عقل و اعتبار آن سابقه‌ای دیرینه دارد. از منظر پارمنیدس و پیروانش تنها راه معتبر شناخت، عقل است که با آن می‌توان حقایق و پدیده‌های جهان را شناخت (کاپلستون، ۱۳۶۸: ۶۱/۱-۶۲؛ لوین، ۱۳۵۱: ۵۷-۵۸).

افلاطون نیز این مسئله را بررسی کرده و صرفاً بر اعتبار عقل و ادراک کلیات پای فشرده است (کاپلستون، ۱۳۶۸: ۱۷۱/۱-۱۹۲).

ابن سینا در تفکر مشابهی‌اش به رئالیسم خام ارسطویی معتقد است و احساس را اساس معرفت می‌داند. به گمان وی بدون ادراک حسی هیچ معرفتی برای انسان حاصل نمی‌شود (۱۹۷۳: ۲۳). به نظر می‌رسد این سخن از همان اندیشه ارسطویی که «من فَقَدَ حَسًّا فَقَدَ عِلْمًا» برگرفته شده است.

روش سهروردی روش عرفان - استدلال است؛ بدان معنا که وی هم بر مجاهده و تهذیب نفس تأکید می‌کند و هم به استدلال فلسفی پایبند است. وی در مقدمه حکمه الاشراق می‌نویسد: «وکتابنا هذا لطالبي التأله والبحث وليس للباحث الذي لم يتأله أو لم يطلب التأله فيه نصيب» (۱۹۷۷: ۱۲/۲). شیخ اشراق شناخت را از دو طریق ممکن می‌داند:

1. Knowledge justified true belief.

۲. «العلم هو اعتقاد غير قابل للزوال». این تعریف، تعبیری دیگر از همان معنای معرفت در نزد معرفت‌شناسان غربی است که علم باور صادق موجه است.

الف) طریق معمولی که در آن امور محسوس ادراک می‌شوند و سپس عقل به کمک عقل فعال صورت‌های معقول را از آن تجرید می‌کند. ادراک حسی و عقلی این گونه است.

ب) طریق عالی که در آن، عقل پس از تجرد نفس از بدن به مشاهده می‌پردازد. موضوع این شناخت انوار مجردی است که با ادراک حسی یا عقلی درک نمی‌شوند و فقط از طریق اشراق حضوری به دست می‌آیند (۱۹۷۷: ۵۰۴). به عبارت دیگر، تجرید، لازمهٔ به دست آوردن مفاهیم کلی عقلی، و تجرد، لازمهٔ مشاهدهٔ انوار مجرد است. موضع متفکران مسلمان در این باره برگرفته از متون دینی است. آیات و روایات فراوانی در این باره وجود دارد. پاره‌ای از روایات عقل را حجت باطنی در کنار حجت ظاهری می‌شمارند (کلینی، ۱۴۰۱: ۱۶/۱).

از دیدگاه صدرها، آغاز دین معرفت حصولی به خداست که از راه برهان به دست می‌آید. این معرفت، تصدیق به وجود خداوند را موجب می‌شود اما کامل‌ترین معرفتی که انسان با آن خداوند را تصدیق می‌کند، معرفت شهودی و آگاهی حضوری است (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۱۳۶/۶-۱۳۷).

## معرفت عقلی

معرفت عقلی عبارت است از نیروی ادراکی که با آن می‌توان حقایق را به نحو کلی ادراک کرد (حسین‌زاده، ۱۳۸۶: ۲۳۸؛ ابراهیمیان، ۱۳۸۷: ۱۸۶).

ملاصدرا برای عقل و معرفت اهمیت بسیار قائل است و آن را اشرف خصال، ملاک تکلیف و سرور سایر قوا می‌داند (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۶: ۲۳۳-۲۳۸). در کتاب‌های صدرها فراوان از استدلال عقلی استفاده شده است؛ از جمله وی در بحث از احدیت، وحدانیت و توحید حق تعالی از استدلال عقلی فراوان بهره می‌برد (همو، ۱۳۸۷: ۳۱). صدرها در مقالهٔ اول کتاب *کسر الاضنام الجاهلیه* نوشته است:

اگر کسی پیش از کامل کردن معرفت و استوار ساختن آن با عبادات شرعی به مجاهدت و ریاضت پردازد گمراه و گمراه کننده است. نشستن در مجلس وی قلب را می‌میراند و دین را تباه می‌سازد و به عقاید مسلمانان زیان می‌رساند (همو، ۱۳۸۱: ۵۴).

وی بر خلاف عارفان، برهان را ناکافی و پای استدلالیان را چوبین نمی‌دانست.<sup>۱</sup> صدرا که در آغاز خود را سرگرم بحث‌های فلسفی کرده بود و عقل و برهان را طریق وصول به حقیقت می‌دانست، در نهایت صوفی صافی و عارفی روشن ضمیر شد که هم تخصص در برهان داشت و هم توغل در عرفان. با وجود این، اصول فلسفه مشایی را سست و بی‌اعتبار و ارسطو را جاهل نمی‌پنداشت (همان، ۱-۳۵). او فضیلت علم و حکمت را با استناد به شواهد قرآنی اثبات می‌کرد؛ برای نمونه در قرآن کریم آمده است: ﴿وَمَنْ يُؤْتَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا﴾ (بقره/ ۲۶۹؛ همو، ۱۳۸۷: ۲۷) و ﴿هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ﴾ (زمر/ ۹؛ همو، مفاتیح الغیب، ۱۳۶۳: ۱۱۹).

رسول خدا ﷺ در روایتی می‌فرماید: «تفکر ساعة خیر من عبادة سبعین سنة». صدرا در شرح این روایت می‌نویسد: یک ساعت تفکر ارزشمندتر از عبادت هفتاد ساله است؛ زیرا تفکر تو را به خدا می‌رساند و عبادت به ثواب (همان: ۱۲۰).

صدرا در تحلیل علم و معرفت جنبه مفهومی را از بعد وجودی آن جدا کرده است. این تفکیک مایه حل بسیاری از ابهامات فلسفه وی شده است. بهترین تعریف علم در آثار صدراست (همو، ۱۹۸۱: ۳/۲۹۱). اینکه علم عبارت است از صورت منطبع نزد عاقل، مردود است. به نظر وی علم یک نوع وجود است و نه ماهیت و آن عبارت از وجود ذهنی است (همان: ۳/۲۸۸). صدرا علم را از سنخ هستی می‌داند و می‌گوید:

علم امری سلبی مانند تجرد از ماده نیست، چنان که امری اضافی هم نیست بلکه امری وجودی است؛ آن هم نه هر وجودی بلکه وجود بالفعل نه وجود بالقوه؛ آن هم نه هر وجود بالفعل بلکه وجود بالفعل غیر آمیخته به عدم. علم هر اندازه از آمیخته بودن به نیستی و عدم پاک و پیراسته باشد به همان اندازه علم‌تر است (همان: ۳/۲۹۷).

۱. در پاسخ به شعر مولوی که گفته بود:

پای استدلالیان چوبین بود

چنین پاسخ داد:

ز آهن تثبیت فیاض مبین  
پای برهان آهنین خواهی به راه  
پای استدلال خواهی آهنین

پای چوبین سخت بی‌تمکین بود

پای استدلال کردم آهنین  
از صراط المستقیم ما بخواه  
نحن تثناه فی الأفق المبین

علم عبارت است از وجود شیء مجرد یعنی وجودی که غواشی ماده از آن گرفته شده است (همان: ۲۸۶/۳، ۲۹۲ و ۳۵۴). اینکه علم ماهیت، عرض و کیف نفسانی نیست بلکه وجود است وی را به نظریه دیگری در معرفت‌شناسی رسانده است و آن نظریه مشهور اتحاد عاقل و معقول است. صدرا پس از اقامه برهان در اثبات اتحاد عاقل و معقول می‌افزاید: «وهذا البرهان جار فی سائر الإدراکات الوهمیة والخیالیة والحسیة» (همو، المشاعر، ۱۳۶۳: ۵۲). وقتی نفس تعقل می‌کند دارای «معلوم» می‌شود. رابطه مدرک با مدرک اتحادی است و این دو یکی هستند. از منظر جناب آخوند، اتحاد عاقل با معقول سبب استکمال و اشتداد وجودی نفس می‌شود. نفس با پذیرش هر صورت ادراکی در هر مرتبه از مراتب ادراک، عین آن صورت می‌گردد و به آن صورت استکمال می‌یابد. هر چه انسان در مقام علم بالاتر رود روح او قوی‌تر و کامل‌تر می‌گردد (همو، ۱۹۸۱: ۳۱۲/۳-۳۱۳). قبل از صدرا اختلاف نفوس را به اعراض می‌دانستند ولی ملاصدرا به تبع عرفا معتقد است که نفوس مراتبی دارد که مطابق درجات علم و معرفت انسان در تکامل است (همان: ۳۲۱/۳-۳۲۲). هر ادراکی اعم از حسی، خیالی و عقلی فقط به طریق اتحاد بین مدرک و مدرک است؛ بدین گونه که نفس در مقام عقل به صورت عقلیه‌ای که از سنخ ذات و جوهر اصلی اوست متحد می‌گردد و عقل و عاقل و معقول یکی می‌شود. تعمق در این مطلب ما را به این نکته رهنمون می‌سازد که تعامل حداکثری بین معرفت عقلی و عرفانی وجود دارد.

از سویی دیگر، جهل انسان به معارف الهی، موجب سقوط وی است و قلب انسان را به غواشی مکدر و تیره می‌کند تا جایی که ظاهر و باطنش فاسد می‌گردد. این معنای قول خداوند متعال است که: «كَلَّا بَلْ رَانَ عَلَىٰ قُلُوبِهِم مَّا كَانُوا يَكْسِبُونَ» است (همو، ۱۳۶۰: ۴). صدرا برای خالی بودن بعضی از نفوس از معقولات و دوری آنها از سعادت ۵ علت ذکر کرده است: ۱. نقص جوهری؛ ۲. پیروی از قوه شهوت و غضب در اهل معاصی؛ ۳. پرداختن به ظاهر عبادت بدون تأمل در فلسفه وجودی آن؛ ۴. تعصب بر عقاید باطلی که با تقلید در فرد ایجاد شده است؛ ۵. نشناختن طریق صحیح. اما هنگامی که این موانع و حجاب‌ها از قلب انسان کنار رود به دریافت حقیقت اشیا نائل می‌شود (همو، ۱۳۵۴: ۳۶۷-۳۷۱).

با وجود این، نمی‌توان حاکمیت عقل را در همه عرصه‌ها پذیرفت. برخی از امور مثل معرفت ذات و شناخت صفات خداوند به شکل عقلی ناممکن و خارج از طور عقل است (همو، ۱۴۱۱: ۱۶ و ۲۹۸). برای دستیابی به حقیقت اشیا که بالاترین مرتبه معرفت است راهی جز عرفان وجود ندارد. عجز از اکتنا به حقیقت اشیا به دلیل ناتوانی از ادراک کنه ذات خداوند است. ذات احدیت برتر از آن است که مخلوقی از مخلوقات از عهده شناخت آن برآید (جوادی آملی، ۱۳۸۹: ۲۵۲). بر همین اساس، شایسته است از نوعی دیگر از معرفت سخن گفت که این مشکل را حل کرده و به صدرا در رسیدن به بسیاری از اصول بنیادین حکمت متعالیه سود رسانده است.

### معرفت عرفانی

این نوع معرفت بدون واسطه از سوی خداوند است. از این رو، شاید بتوان آن را در شمار علوم حضوری به حساب آورد. صدرا این معرفت را کامل‌ترین معرفتی دانسته که با آن انسان با تمام وجود، خداوند را تصدیق کرده است (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۱۳۶/۶-۱۳۷). استفاده از شهود در کنار عقل، سبب شده است صدرا از علمای مشاء جدا گردد و از بسیاری از آفاتی که متوجه فلاسفه عقل‌گرا شده است مصون بماند. به عبارت دیگر، رمز توفیق صدرا استفاده از عقل و شهود در کنار همدیگر است (کربن، ۱۳۷۳: ۴۸۲). ملاصدرا در *الاسفار* پس از اثبات عینیت صفات خداوند با ذات، کلام امیرالمؤمنین علیه السلام: «أول الدین معرفته وکمال معرفته التصدیق به» را شاهد مدعای خود ذکر می‌کند و در توضیح آن می‌نویسد:

آغاز دین معرفت حصولی به خداست که از راه برهان به دست می‌آید و همین معرفت سبب تصدیق به وجود خداوند می‌شود ولی کامل‌ترین معرفتی که با آن انسان با تمام وجود، خداوند را تصدیق می‌کند، معرفت شهودی و آگاهی حضوری است (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۱۳۶/۶-۱۳۷).

از نظر صدرالمتألهین، علم حقیقی علم حضوری است و علم حصولی تابعی از آن و فرع علم حضوری است. ملاک این تقسیم مفهوم بودن یا وجود بودن مدرک و معلوم است. علم حقیقی از سنخ وجود است و علم حصولی از قسم ماهیت و مفهوم و به علم

حضورى منتهى مى‌گردد: «ثمّ العلم بالشیء قد یكون نفس وجوده العلمیّ، نفس وجوده العینیّ وقد یكون وجوده العلمیّ غیر وجوده العینیّ» (همو، ۱۴۱۶: ۴۶-۴۵؛ حائری یزدی، ۱۳۸۷: ۵۰). علامه طباطبایی نیز در آغاز مرحله یازدهم *نهایة الحکمه* پس از وجدانی بودن و اثبات حضورى بودن علم نفس به ذات مى‌نویسد: علم حصولی به حضورى بازگشت مى‌کند... علم حصولی یک اعتبار و انتزاع عقلی است که عقل آدمی ناچار است به آن تن دهد ولی در واقع از یک معلوم حضورى انتزاع شده است و به لحاظ وجودی حضورى بوده است (طباطبایی، بی‌تا: ۲۲۰).

بر اساس این تحلیل نمی‌توان وجود علم حصولی را امر واقعی تلقی کرد بلکه از آنجا که علم مساوق با حضور است علم حصولی امری اعتباری است. علم چیزی جز حضور وجود بدون پرده نیست و حصول تمام ادراکات به نحوی بر تجرید از ماده متوقف است؛ زیرا ماده، منبع و ملاک عدم و غیبت است و هر جزئی از جسم از بقیه اجزای خود غایب است و هر صورتی که از ماده بیشتر بری باشد حضور آن برای ذاتش صریح‌تر است. کم‌ترین حضور وجود از صورت محسوس برای ذات خود سپس برای متخلیه، مطابق مراتب آن و بعد از آن برای معقول است و بالاترین معقولات قوی‌ترین موجودات است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۳: ۵۰).

## علم حقیقی از دیدگاه صدرا

صدرا معتقد است که علم حقیقی از سنخ نور است:

واعلم أنّ المتّبع فی المعارف الإلهیّة هو البرهان وهذا البرهان نور یقذفه الله فی قلب المؤمن تتنوّر به بصیرته فیری الأشياء كما هی... (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۱: ۲۸۷).

علاوه بر این، علم حقیقی ویژگی‌های دیگری نیز دارد:

۱. علم حقیقی از سنخ نور است:

«هو ثمرة نور یقذف فی قلب المؤمن بسبب اتّصاله عالم القدس و الطهارة والخلوص...» (همو، ۱۹۸۲: ۱۱/۱)؛ این علم ثمرة نوری است که از اتصال با عالم قدس و طهارت قلب از پلیدی‌ها و زشتی‌ها و مجاهده با جهل و... به دست می‌آید.

۲. انسان را به حق می‌رساند... و آن علمی که مقصود اصلی و کمال حقیقی و

موجب قرب حق تعالی است علم الهی و علم مکاشفات است و فایده عمل تصفیة ظاهر و باطن، و فایده تهذیب باطن حصول صور علوم حقیقه است (همو، رساله سه اصل، ۱۳۴۰: ۷۴/۱). ملاصدرا در جایی دیگر گفته است:

علمی که سبب رسیدن انسان به حق شده است جز از راه تصفیة باطن و ریاضت بدن و ترک جاه و شهرت و خالی شدن از رسوم و عادات خلق میسر نمی گردد. بدون پیروی اهل در متابعت از انبیا و اولیا و اقتباس نور معرفت از مشکوة ابواب خاتم انبیا و خاتم ولایت عجلت ذره‌ای نور یقین بر دل هیچ سالکی نمی تابد (همان: ۵۵).

۳. از جانب خدا افاضه شده است. این علم علمی است که خدا به هر کس که بخواهد می دهد. خدا با علم خویش می داند که چه کسی شایستگی و استحقاق این علم را دارد. ملاصدرا در مقدمه کتاب *العرشیه* می نویسد: «جعل الله قلبه منور بنور المعرفة» (همو، ۱۳۶۱: مقدمه).

۴. این علم از طریق ریاضت و تهذیب نفس به دست می آید. معرفت حقیقی از طریق ریاضت حاصل می شود و آن علمی است که حق تعالی در کتاب خویش آن را از سنخ نور دانسته است و از سنخ علمی که نزد فلاسفه هست، نیست بلکه مراد از آن، ایمان حقیقی به خدا و فرشتگان مقرب و کتاب‌های آسمانی و انبیای الهی و ایمان به روز آخرت است (همو، رساله سه اصل، ۱۳۴۰: ۶). آن علمی که مقصود اصلی و کمال حقیقی و موجب قرب به حق تعالی است علم الهی و علم مکاشفات است. این علم از راه مجادلات کلامی و تقلیدات عامه و از راه فلسفه بحثی به دست نمی آید بلکه از راه تدبیر در آیات خدا و تفکر در ملکوت آسمان و زمین کسب می گردد (همو، المشاعر، ۱۳۶۳: ۳). وی در کتاب *مفاتیح الغیب* می نویسد:

هذا من رموز حقائق لا یهتدی من العقلاء إلى مغزاها إلا أوحى زكى صبور ولا یصل إلى أغوارها من الحكماء إلا من تعلم علم السباحة فی البحور و یعرف منطلق الطیور و یفهم لسان الملكوت یمنح علیه جنایا الجبروت و خفایا اللاهوت ولا ینفع أحد منها کثیر الانتفاع إلا من أمعن فی الخلوات و أتعب نفسه فی الرياضیات مع إعراض شدید عن عادات الخلق و رسومهم (همو، *مفاتیح الغیب*، ۱۳۶۳: ۵).

۵. اساس معرفت حقیقی تقواست. ملاصدرا اساس معرفت را تقوا دانسته است و آن را

راه حل بسیاری از مشکلات خویش می‌داند و می‌گوید با هدایت الهی ابواب بسیاری از مشکلاتی که برای من پیش می‌آید گشوده شده است (همو، *مفاتیح الغیب*، ۱۳۶۳: ۸).

۶. شریف‌ترین علوم است. شریف‌ترین علوم، علم به خدا و روز آخرت است؛ زیرا آن غایت تمام حرکات و غایة الغایات است. «أشرف هذه العلوم السوابق والأصول هم العلم بالله... والعلم الأعلى هو أشرف العلوم لأن سائر العلوم يراد لأجله وهو لا يراد إلا بنفسه فيكون غاية الغایات... وأما العلم الحقيقي الحاصل بالكشف والمشاهدة بنور البصيرة فكيف يكون حجاباً وهو عين المقصد ومنتهى المطلب» (همان: ۵۰-۶۲).

۶. کسی که به علم حقیقی رسیده باشد به سعادت واقعی دست یافته است (همان: ۱۸۰). صدرا بر حکمتی که از شهود جداست حمله می‌کند؛ چون در این حکمت‌ها فقط به مقوله متی و جده بسنده شده است (همو، *الشواهد الربوبیه*، ۱۳۴۰: ۳۸).

### عوامل رسیدن به معرفت عرفانی

۱. تقوا: خداوند در قرآن کریم وعده داده است که هر کس تقوا پیشه کند خداوند به او نیروی تمیز حق از باطل و درست از نادرست را می‌بخشد (ر.ک: بقره/ ۲۸۲). ملاصدرا یادآور می‌شود که تقوا صفات نفسانی را از جان و دل آدمی پاک می‌کند (همو، *مفاتیح الغیب*، ۱۳۶۳: ۶۶).

۲. اخلاص: «من أخلص لله أربعين صباحاً ظهرت ينابيع الحكمة من قلبه على لسانه» (مجلسی، بی‌تا: ۲۴۲/۶).

۳. ایمان

۴. عمل صالح

۵. عمل به علم

۶. ریاضت: ریاضت مشروع، عامل رسیدن به معارف بلند عقلی است (همو، *مفاتیح الغیب*، ۱۳۶۳: ۸).

صدرا در مقدمه کتاب *الاسفار* می‌نویسد:

بر اثر اشتغال نفس به ریاضت و مجاهدت حقایقی بر من مکشوف شد که از راه برهان و عقل توان دستیابی به آن را نداشتم (همو، ۱۹۸۱: ۸/۱).



وی در مقدمه کتاب *اسرار الآیات* نوشته است:

هذا الكتاب الذى قال أحد الحكماء... اللهم إلا لمعنى الفطن الذكى الذى أشرق عقله وتؤثر قلبه واستتارت سريره واستفتاء بصيرته مع رياضات عليه ومجاهدات نفسانية (همو، ۱۳۶۰: ۴).

#### ۷. تدبر در آیات خدا و تفکر در ملکوت آسمانها و زمین

این علوم الهی، از راه مجادلات کلامی و فلسفه بحثی و تخیلات صوفیانه به دست نمی آید بلکه بر اثر تدبر در آیات خدا و تفکر در ملکوت آسمانها و زمین و با دوری جستن شدید از آنچه اهل مجادله دنبال آن بودند، حاصل می شود (همو، *المشاعر*، ۱۳۶۳: ۳). با همه اهمیتى که صدرا برای معرفت عرفانی قائل است شخصیت وی بالاتر از آن است که به زئی صوفیان درآید و خویش را گرفتار قید و بند سنت های خانقاهی کند و یا سطحات و طامات به زبان آورد. کتاب *کسر الاضنام الجاهلیه* کتابی است که وی در رد تصوف دروغین و متصوفان ریاکار نوشته است.

### کیفیت تعامل معرفت عقلی و عرفانی

#### ۱. مخالفت معرفت عقلی و عرفانی

این بدان معناست که این دو معرفت هیچ رابطه ای با یکدیگر نداشته باشند. ملاصدرا صریحاً به این نکته اشاره می کند که عقل و آیات و روایات، مخالف و رویاروی یکدیگر نیستند تا وصول به یکی در گرو جدایی از دیگری باشد (جوادی آملی، ۱۳۸۹: ۲۵۶/۵).

#### ۲. تساوی معرفت عقلی و عرفانی

این نیز کاملاً مشهود است؛ زیرا ابزارهای رسیدن به معرفت عقلی و عرفانی با یکدیگر تفاوت دارد؛ در یکی از عقل و در دیگری از قلب استفاده شده است.

#### ۳. استفاده حداکثری از عقل

این گونه نیست که در فلسفه صدرا بیشتر از عقل استفاده شده باشد. تعدادی از تألیفات صدرا در زمانی بود که وی در کهک قم به ریاضت مشغول بود. خیلی از

مسائل هم وجود دارد که معرفت عرفانی کمک زیادی به حل آن‌ها کرده است.

#### ۴. استفاده حداکثری از عرفان و شهود

این در صورتی است که بپذیریم در فلسفه صدرای بیشتر از عرفان استفاده شده است. هرچند در جاهایی علوم حصولی را اعتباری می‌دانیم و حقیقت علم و معرفت را حضور می‌دانیم، با پذیرش اعم بودن عرفان در فلسفه صدرای، فلسفه او را از حالت فلسفه خارج نموده‌ایم.

#### ۵. تعامل حداکثری بین معرفت عقلی و عرفانی

پاره‌ای اوقات معرفت عرفانی به عقلی نیاز دارد. قلب مرکز مشاهدات، مکشوفات و مشهودات است اما القائات شیطان در این مرحله راه می‌یابد. از این رو، روشن است که این بستر از آفات مصون نیست. در اینجا نقص و خطاپذیری شهود را با عقل جبران می‌کنیم<sup>۱</sup> (جوادی آملی، ۱۳۸۶: ۱۱۳). شهود نیز به دو گونه شهود معصوم و شهود مشوب تقسیم می‌شود. برای صیانت از حدوث خطا در شهود مشوب باید آن را به شهود معصوم ارجاع داد و حکمت متعالیه برهانی میزان خوبی برای تشخیص شهود مشوب از کشف خالص است (همان: ۱۱۵).

عارف تا هنگامی که مدعای خود را با برهان آشکار نکند مانند عاشق دردمندی است که از اظهار درد خود برای دیگران عاجز است. حکمت متعالیه و مسیری که صدرالمتألهین پی‌ریزی کرده است یگانه طریقی است که از عهده تفسیر و تبیین مشهود اهل معرفت برآمده است. پاره‌ای اوقات عقل به عرفان نیاز دارد. گاه صدرای آنچه را با برهان به دست آورده بود با چشم شهود نیز درک کرده بود. وی می‌نویسد:

اشتعلت نفسی لطول المجاهدات اشتعالاً نورياً والتهب قلبی لكثرة الرياضات التهباً  
قوياً ففاضت عليها أنوار الملكوت وحلت بها خبايا الجبروت ولحققتها الأضواء الأحديّة  
وتداركتها الألفاظ الإلهية فاطلعت على أسرار لم أكن أطلع عليها إلى الآن وانكشفت  
لى رموز لم تكن منكشفة هذا الانكشاف من البرهان بل كل ما علمته من قبل بالبرهان  
عائنه مع زوائد بالشهود والعيان من الأسرار الإلهية... (صدرالدين شيرازى، ۱۹۸۱: ۸/۱).

۱. راه‌های خطاپذیری مکاشفات و علم حضوری عبارت‌اند از: ۱. رسیدن به مرتبه داوری؛ ۲. رسیدن به مرحله بیان برای دیگران؛ ۳. رسیدن به مرحله تخیل؛ ۴. تقسیم مکاشفات به شیطانی و رحمانی؛ ۵. مظهریت نفس برای فاعلیت تام حق تعالی؛ ۶. نیازمندی مکاشفه به تأویل همانند نیازمندی رؤیا به تأویل.

او در مقدمه کتاب *اسرار الآیات* تصریح می‌کند که این کتاب را فقط کسی می‌تواند بفهمد که تهذیب نفس کرده باشد و صراحتاً اشاره می‌کند که به مسائلی چون اصالت وجود، وحدت شخصی وجود، اتحاد عاقل و معقول، توحید حق تعالی و قاعده بسیط الحقیقه، پس از مجاهدتی طولانی و ریاضت رسیده است. عقل از دریافت کنه اشیا ناتوان است و تنها با بهره‌گیری از عرفان می‌توان به درک کنه آن‌ها رسید. شناخت اسماء و صفات حق تنها از طریق شهود میسر است.

البته باید یادآور شد که بعضی از معارف از طریق عقل دریافت می‌گردد و عرفان نقشی ندارد. اساسی‌ترین معرفت‌های بشری که در سرنوشت و سعادت انسان نقش اساسی دارند، از جمله مسئله اثبات وجود خداوند و اسمای حسنا و متکی بر عقل است. همچنین التزام به امور تعبدی در بخش‌هایی از دین پشتوانه عقلی دارد (حسین‌زاده، ۱۳۸۲: ۵۸).

### نتیجه‌گیری

با اینکه معرفت عقلی در رسیدن به بسیاری از معرفت‌های بشری که در سرنوشت و سعادت انسان کمک شایانی می‌کند نقش اساسی دارد، از دریافت کنه و حقیقت اشیا ناتوان است. معرفت عرفانی هم علی‌رغم کمک‌های فراوان که به حل بسیاری از معضلات فلسفه صدرا کرده است؛ از جمله اصالت وجود، اتحاد عاقل و معقول و... خود نیز در معرض خطاست و به کمک عقل نیاز دارد. آنچه عارف می‌یابد چون به گونه‌ای بی‌واسطه و وجدانی و شخصی است، به هنگام انتقال به دیگران در معرض القانات شیطان قرار می‌گیرد. در اینجا عقل معیار خوبی برای تمیز بین کشف درست از نادرست است. معرفت‌شناسی صدرایی در همه حوزه‌های آن با مسئله وحدت عاقل و معقول در هم تنیده است. ملاصدرا با تلفیق این نظریه با اشتداد وجودشناختی نفس در فرایند حرکت جوهری، مدعی وجود تعامل حداکثری بین معرفت عقلی و شهودی است. استفاده صدرالمتهلین از براهین عقلی و آیات و روایاتی که برای تحکیم سخن خویش آورده سبب شده است که از ایرادات جدی که متوجه فلاسفه عقل‌گرا چون ابن رشد شده است، برکنار ماند. پس هم معرفت عرفانی به عقلی کمک می‌کند و هم معرفت عقلی به عرفانی.

## کتاب‌شناسی

۱. ابراهیمیان، حسین، *معرفت‌شناسی از دیدگاه برخی از فلاسفه اسلامی و غربی*، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۸۷ ش.
۲. ابن سینا، حسین بن عبدالله، *التعلیقات*، تحقیق عبدالرحمن بدوی، هیئة العامة للکتب، قاهره، ۱۹۷۳ م.
۳. همو، *برهان شفا*، ترجمه و پژوهش مهدی قوام‌صفری، تهران، فکر روز، ۱۳۷۳ ش.
۴. ابن فارس بن زکریا، احمد، *معجم مقاییس اللغة*، تحقیق و ضبط عبدالسلام محمد هارون، قم، مکتب الاعلام الاسلامی، ۱۴۰۴ ق.
۵. جوادی آملی، عبدالله، *رحیق مختوم، شرح حکمت متعالیه*، چاپ چهارم، قم، اسراء، ۱۳۸۹ ش.
۶. همو، *معرفت‌شناسی در قرآن کریم*، چاپ چهارم، قم، اسراء، ۱۳۸۶ ش.
۷. حائری یزدی، مهدی، *آگاهی و گواهی*، ترجمه رساله تصور و تصدیق ملاصدرا، تهران، انجمن حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۸۷ ش.
۸. حسین‌زاده، محمد، *مبانی معرفت‌دینی*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۸۲ ش.
۹. همو، *منابع معرفت*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۸۶ ش.
۱۰. دهخدا، علی‌اکبر، *لغت‌نامه*، تهران، سیروس، ۱۳۳۷ ش.
۱۱. سجادی، جعفر، *فرهنگ اصطلاحات فلسفی ملاصدرا*، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۷۹ ش.
۱۲. سهروردی، شهاب‌الدین یحیی، *مجموعه مصنفات شیخ اشراق*، جلد دوم، به اهتمام هانری کرین، تهران، انجمن حکمت و فلسفه ایران، ۱۹۷۷ م.
۱۳. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، *اسرار الآیات*، مقدمه و تصحیح محمد خواجوی، تهران، ۱۳۶۰ ش.
۱۴. همو، *الحکمة المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه*، چاپ سوم، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۹۸۱ م.
۱۵. همو، *الشواهد الربوبیه*، تصحیح و شرح سیدجلال‌الدین آشتیانی، مشهد، دانشگاه مشهد، ۱۳۴۰ ش.
۱۶. همو، *العرشیه*، تصحیح غلامحسین آهنی، تهران، مولی، ۱۳۶۱ ش.
۱۷. همو، *المبدأ والمعاد*، تصحیح سیدجلال‌الدین آشتیانی، تهران، انجمن حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۵۴ ش.
۱۸. همو، *المشاعر*، تصحیح هانری کرین، چاپ سوم، تهران، کتابخانه طهوری، ۱۳۶۳ ش.
۱۹. همو، *المظاهر الالهیه فی اسرار العلوم الکمالیه*، مقدمه و تصحیح محمد خامنه‌ای، تهران، صدرا، ۱۳۸۷ ش.
۲۰. همو، *تفسیر القرآن الکریم*، تصحیح محمد خواجوی، قم، بیدار، ۱۴۱۱ ق.
۲۱. همو، *رساله سه اصل*، تصحیح سیدحسین نصر، تهران، دانشکده علوم معقول و منقول تهران، ۱۳۴۰ ش.
۲۲. همو، *شرح اصول الکافی*، تعلیق علی نوری، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۶۶ ش.
۲۳. همو، *کسر الاضنام الجاهلیه*، مقدمه و تصحیح جهانگیری، تهران، بنیاد حکمت صدرا، ۱۳۸۱ ش.
۲۴. همو، *مفاتیح الغیب*، تصحیح محمد خواجوی، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۶۳ ش.
۲۵. طباطبایی، سیدمحمدحسین، *نهایة الحکمه*، قم، مؤسسه النشر الاسلامی، بی تا.
۲۶. فعالی، محمدتقی، *درآمدی بر معرفت‌شناسی دینی و معاصر*، قم، معارف، ۱۳۷۷ ش.
۲۷. کاپلستون، فردریک، *تاریخ فلسفه*، ترجمه سیدجلال‌الدین مجتبوی، تهران، سروش، ۱۳۶۸ ش.
۲۸. کرین، هانری، *تاریخ فلسفه اسلامی*، ترجمه جواد طباطبایی، تهران، کویر، ۱۳۷۳ ش.
۲۹. کلینی، محمد بن یعقوب، *الاصول من الکافی*، چاپ چهارم، بیروت، دار صعب، ۱۴۰۱ ق.
۳۰. لوین، اندرو، *فلسفه یا پژوهش حقیقت*، ترجمه سیدجلال‌الدین مجتبوی، تهران، جاویدان، ۱۳۵۱ ش.
۳۱. مجلسی، محمدباقر، *بحار الانوار*، بی تا، بی تا.

## جستاری تطبیقی دربارهٔ اعتبار و نقش «منابع معرفتی» در اندیشهٔ ملاصدرا و ابن عربی\*

- رضا رضازاده<sup>۱</sup>
- سمیه منفرد<sup>۲</sup>

### چکیده

بازشناسی چستی و چرایی ترکیب سه منبع معرفتی عقل، شهود و وحی در فلسفه صدرایی و نظام اندیشهٔ ابن عربی، تحلیل دستاوردهای معرفتی این دو نظام را ثمربخش‌تر می‌کند. علی‌رغم اینکه ابن عربی در معرفت‌شناسی خود، قلب و دستاوردهای آن را اصل قرار می‌دهد، برای عقل نیز نقش مهمی قائل است. او در کنار عقل و شهود، وحی را هم مبنایی معرفت‌شناختی می‌داند. ملاصدرا نیز دربارهٔ سه روش عقلی، قلبی و وحیانی در رسیدن به حقایق، ضمن تأیید وجود قلمروهای خاصی که به نحو عموم و خصوص مطلق یا من وجه بین این سه وجود دارد، هیچ کدام را در حیطهٔ قلمرو مشترکشان معارض دیگری نمی‌داند. با این حال، درجهٔ اهمیت هر کدام از این منابع در نگاه متناظر هر یک متفاوت است، به طوری که عقل در عرفان ابن عربی صرفاً پذیرندهٔ تجلیات الهی است و

\* تاریخ دریافت: ۱۳۹۲/۱۱/۱۰ - تاریخ پذیرش: ۱۳۹۳/۳/۲۹.

۱. استادیار دانشگاه ایلام (rezakashany@gmail.com).

۲. دانشجوی دکتری فلسفه و کلام اسلامی (نویسندهٔ مسئول) (s.monfared@yahoo.com).

در نقش فاعلی است که حدبَردار و حصرپذیر می‌شود؛ یعنی فاعلیت و تولید آن محدود و متناهی است، در حالی که در نظام حکمت متعالیه صدرایی، عقل در مقام کسب معارف در فرایند حرکت جوهری نفس و تعالی به نشئه عالم عقل کلی، در ضمن مشاهده و شهود، قوت فاعلی و صدور نیز می‌یابد.

**واژگان کلیدی:** ملاصدرا، ابن عربی، منابع معرفتی، عقل، شهود، وحی.

#### مقدمه

عرفان نظری تا قبل از ابن عربی نظام‌مند نبود و در حدّ شطحیات و سخنان منظوم یا مثنوی مشایخ و یا به صورت تأویلاتی از آیات و احادیث نبوی رواج داشت. پس از ظهور محیی‌الدین ابن عربی (۵۶۰-۶۳۸ ق.) این دریافته‌ها و توصیفات پراکنده با بهره‌گیری از زبان عقلی انسجام یافت و جهان‌بینی کامل و نظامی معرفتی را در فهم حقایق جهان و درک معارف اسلام عرضه کرد تا بدیل یا مکملی برای جریان‌های فلسفی و کلامی درآید.

پس از محیی‌الدین، عرفان نظری و اصطلاحات و مبانی آن بر غالب عارفان و صوفیان و نیز حکما و حتی متکلمان و مفسران تأثیر نهاد، به نحوی که چهار قرن پس از او حکمت متعالیه صدرالمتألهین شیرازی (۹۷۹-۱۰۵۰ ق.) که محصول پیوند برهان و عرفان و قرآن بود، به صورت یکی از جامع‌ترین نظام‌های فلسفی در عالم اسلام ظهور کرد و برای توضیح عقلانی مواضعی که حتی ابن عربی نیز توجیه عقلانی آن‌ها را ناممکن می‌دانست، همت گماشت.

صدرالمتألهین تحوّل بزرگ در فلسفه ایجاد کرد. عرفان به دست توانای او وارد فلسفه شد و یکی از عناصر بنیادین آن به ویژه در مقام شکار درآمد. برخورداری توأمان نظام هستی‌شناختی ملاصدرا از دو خصیصه تعقلی بودن در مقام داوری، و شهودی بودن در مقام گردآوری، آن را بر نظام‌های هستی‌شناسی رقیب که برخی فلسفی محض و برخی شهودی محض بودند، برتری بخشید.

صدرالمتألهین نیز معتقد است که نظام حکمی او از نظام‌های مبتنی بر شهود صرف (متصوّفه) یا نظام‌های فلسفی محض (متفلسفه) متمایز است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۶: ۱۱). فراتر از این، او مدعی است که وی تنها کسی است که از هر دو نیرو به اندازه

کافی برخوردار است؛ هم از طریق کشف حقیقت، این اسرار را یافته است و هم قدرت استدلال، به ویژه از طریق حدس در او به کمال وجود دارد. وی بر این باور است که میان امت پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ تا عصر وی، این موهبت تنها به او عطا شده است که اسرار و حیانی و عرفانی را به روش برهانی بیان کند تا در دسترس عموم متفکران قرار گیرد (عبودیت، ۱۳۸۸: ۶۶؛ نیز ر.ک: صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۱: ۶۳۷/۲).

در این جستار می‌کوشیم تا اعتبار و نقش عقل و وحی را به عنوان دو منبع مهم معرفتی در نظام اندیشه ابن عربی و همچنین جایگاه برجسته و نقش‌آفرین کشف و وحی را در نظام عقلانی ملاصدرا به صورت اجمالی و به تفکیک بررسی کنیم. علاوه بر این، در ادامه به قرآینی استناد می‌کنیم که بیانگر شباهت میان این دو مکتب بزرگ فلسفی و عرفانی است تا گواهی مشترکی برای تأیید دیگرباره این اصل باشد که «عرفان و قرآن و برهان از هم جدایی ندارند و معاضد یکدیگرند».

### جایگاه عقل در عرفان ابن عربی

ابن عربی در حوزه الهیات درجه و مرتبه‌ای را که دیگران برای عقل و تفکر قائل اند به رسمیت نمی‌شناسد. وی بر خلاف فیلسوفان و اصحاب کلام که عقل را میدان‌دار عرصه معرفت می‌دانند، معتقد است که تنها از راه قلب می‌توان به دانش و علم یقینی دست یافت. اما ابن عربی بر خلاف آنچه شایع است، هرگز عقل را پس نمی‌زند. او خود را حکیم می‌داند و مدعی است که «خدا به روی قلبم باب حکمت را گشود و در آن دریاها حکمت را جاری کرد» (۱۳۸۹: ۲۴).

کسی که حکمت را به معنای ادا کردن حق هر چیز می‌داند (همو، ۱۹۹۴: ۲۳۲/۶) و از سوی دیگر مدعی است که دریاهایی از حکمت در قلبش جریان یافته است، چگونه می‌تواند عقل را که خدا خلق کرده و در وجود انسان قرار داده، حذف کند؟ او با تمام دقت کوشیده است حق عقل را ادا کند و حد وجودی آن را معین سازد. مقتضای حکمت این است که هیچ چیز از حد خود بیرون نرود، نه فرا رود و نه فرود آید. عقل نیز باید حق و حد خود را داشته باشد.

شیخ اکبر در کتاب *الفتوحات المکیه* از عقل و ایمان سخن به میان آورده و میزان

اهمیت هر یک از آن‌ها را بررسی کرده است. از دید وی، فیلسوفان و متکلمان عقل را از حد خود خارج کرده و در حق آن جفا کرده‌اند. جفا تنها این نیست که از حق چیزی بکاهیم، افزودن بر حق آن نیز جفاست و عقل را بالاتر از حد خود نشانیدن، ستمکاری و جهل است. وی می‌گوید:

عقل نوری است که با آن یک سلسله از امور درک می‌گردد، ولی ایمان نوری دارد که با آن همه چیز مُدرک می‌شود، مادام که مانعی در میان نباشد. با نور عقل می‌توان به معرفت الوهیت دست یافت و در باب آنچه برای حق تبارک و تعالی واجب و محال است به داوری نشست، در حالی که همین عقل با نور ایمان می‌تواند به معرفت ذات و صفاتی که حق تبارک و تعالی به خودش منسوب ساخته است، دست یابد (همان: ۴۴/۱).

اگرچه ابن عربی دربارهٔ نور ایمان بر این باور است که همه چیز را با آن می‌توان درک کرد، می‌گوید این «عقل» است که با نور ایمان می‌تواند به معرفت ذات و صفاتی که حق تبارک و تعالی به خود منسوب ساخته است، دست پیدا کند. به این ترتیب، عقل با نور ایمان اموری را ادراک می‌کند که بدون آن از وصول به آن‌ها بی‌نصیب خواهد بود. درست در اینجا است که هر گونه تفرقه و جدایی میان عقل و ایمان با مشکل روبه‌رو خواهد شد، چنان که نجم‌الدین رازی (م. ۶۵۴ ق.) در کتاب *عشق و عقل* به این نکته اشاره کرده است (رازی، ۱۳۸۶: ۳۷).

ابن عربی هرگز از ماهیت عقل سخن نگفته و تعریفی منطقی از عقل بیان نداشته است. از نگاه وی حقیقت عقل وضعیتی دوگانه و دوسویه دارد: عقل در یکی از دو چهرهٔ خود دارای حالتی شفاف و آینه‌گون است و به تعبیری «قابل» است و به هر صورت، ظرفی تهی است. در چهرهٔ دیگر، سخت و پُر است و حیثیت فاعلی دارد. ابن عربی از این چهره با «قدرت عقل در تصرف فکری» تعبیر می‌کند. عقل به لحاظ وجودی در کسوت قابلی خود، حد و حصری ندارد و بی‌نهایت صورت را می‌تواند در خود جای دهد، اما به لحاظ وجودی در چهرهٔ فاعلی و فکری‌اش محدود است؛ یعنی فاعلیت و تولید آن متناهی است و فهم استقلال‌اش نمی‌تواند همه چیز را در بر گیرد. ابن عربی در کتاب *المسائل* در این باره می‌گوید:



عقول را حدی است که از حیث تفکر و نه از حیث قبول، باید در آنجا متوقف شوند. پس عقول را چه شده است که در حد خویشان نمی ایستند؟ هر که اندازه خود را بشناسد، گرفتار هلاکت نمی شود (۱۳۶۷: ۲؛ نیز ر.ک: همو، ۱۹۹۴: ۶۸/۱).

محبی‌الدین معتقد است عقلی که به حد و مرز خویش واقف است، می تواند بشر را تا مرز امور فراعقلی بالا ببرد و اموری را بپذیرد که خود از درک گُنه و حقیقتش عاجز می نماید. به همین سبب، وی عقل انسان را دارای این استعداد می داند که می تواند علوم رسمی را از راه فکر و نظر به وساطت حواس و قوای دیگر به دست آورد. نیز عقل می تواند علوم الهی و حتی رسمی را از طریق کشف الهی دریابد (ر.ک: همان: ۵۶/۱).

مراد از چهره متناهی و محدود عقل، قوه‌ای از قوای ادراکی انسان است. مطابق طبقه‌بندی معمول، عقل در رأس قوای ادراکی انسان قرار دارد. از دید ابن عربی اقتدار این رأس القوی، اقتداری کاذب و میان‌تهی است؛ زیرا از یک سو خدمتگزار همه قوای مادون خویش است و از سوی دیگر، سراپا فقر و نیازمند به آن‌ها (همان: ۴۳۶/۱).

محبی‌الدین می گوید:

شگفت‌انگیزترین اشتباهی که بدون تردید همه صاحبان فکر مرتکب آن شده‌اند، این است که عقل در مقام شناخت پروردگارش می‌خواهد از قوه تفکر، با تمام قصور و کوتاهی‌اش تقلید کند (همان: ۴۲۵/۱).

ایشان تصریح می کند که عقل هم مانند قوا و حواس که وسایل آن هستند، محدود است و از حد و مرتبه خود تجاوز نمی کند، ولی این محدودیت در قوه فکر و نظر عقل است، نه در صفت پذیرش و قبول؛ زیرا استعداد قبول آن را حدی نیست و مواهب و معارف الهی را به طور نامحدود پذیراست (همان: ۱۱۴/۲). از نظر ابن عربی، عقل انسان همواره «قابل» است؛ نهایت اینکه در سیمای تفکر، قابلیت او نسبت به قوه مفکره است و با همکاری آن قوه - که خود محدودیت دارد - دست به فاعلیت و تولید در زمینه معیشت انسان می زند. اما وقتی در زمینه معرفت حق به بن بست می رسد و درمی یابد که باید رو به سوی دیگر نماید، راهی برایش نمی ماند، جز آمادگی برای پذیرش معرفت «وَهَبی» که از جانب خدا افاضه می شود:

عقل چیزی از خود ندارد و هر علمی را اکتساب می کند، مولود صفت قبول و

پذیرشی است که در درون آن وجود دارد. اگر قرار است عقل، قابل و پذیرا باشد، قبول و پذیرش از پروردگارش اولی است از قبول از فکرش (همان: ۴۳۶/۱).

در اینجا سخن از مقام دیگری است که فوق فکر است. در این مقام، خداوند به آدمی علم به امور مختلف را عطا می‌کند. چه بسا فکر بعضی از این امور را دریابد و برخی را جایز شمارد. پاره‌ای از آن امور را نیز فکر اساساً محال می‌شمارد و عقل نیز آن را به عنوان امری مستحیل، از فکر می‌پذیرد و از اثبات امکانش فرو می‌ماند، ولی چون عقل مورد رحمت الهی قرار گیرد، خداوند علم به این گونه امور را به وی موهبت می‌فرماید و او آن را به عنوان واقعه‌ای صحیح و غیر مستحیل پذیرا می‌شود ولی از حیث فکری همچنان محال و ناممکن می‌نماید (همان). در نهایت چنین بیان می‌کند:

اکنون این قوه قبول و پذیرش که در عقل پدید آمده است، دیگر حد و اندازه ندارد؛ پنجره‌ای است به سوی آفاق بی‌کرانه حقیقت. اینک عقل رو به سوی «قلب» گردانده و قلب مرکز معرفت حق است (همان: ۴۳۷/۱).

بنابراین، ابن عربی مرتبه‌ای برای عقل قائل است که در آن مرتبه، حکم عقل با دستاوردهای وحیانی تعارضی ندارد؛ زیرا معتقد است که بین امور عقلی با فراعقلی (نه ضد عقلی) تعارضی نیست، بلکه چنان عقلی می‌تواند مفسر یافته‌های وحیانی پیامبران باشد. بدین ترتیب، او به طور طبیعی نقش عقل را در تفسیر آیات و روایات می‌پذیرد تا آنجا که به مردم توصیه می‌نماید برای شناختن خدا در راهی گام بردارند که خداوند آن را به مردم نشان داده است. بر این اساس، از دید وی آنچه در باب تنزیه و تقدیس خداوند مقتضای برهان به شمار می‌آید، باید مورد اعتماد و قبول واقع شود. بدین معنا نور ایمان و شریعت، مؤید عقل و برهان خواهند شد. پس اگر عقل به نور الهی منور شود و به قوه قدسیه تأیید گردد و نیز از شیطنت واهمه مصون ماند، نه تنها نزد عارف مذموم تلقی نخواهد شد، بلکه خود، زمینه‌ساز کشف و شهود و یا حتی بالاتر از این، در جایگاه میزانی برای سنجش مکاشفات و مشاهدات قرار می‌گیرد.

### اشتراک و اختلاف دیدگاه ملاصدرا و ابن عربی درباره نقش عقل

به نظر می‌رسد ملاصدرا نیز مانند ابن عربی ضمن اینکه عقل را ذومراتب می‌داند،

مرتبه‌ای برای آن قائل است که در آن مرتبه، عقل آمادگی دریافت فیوضات الهی را از راه اتصال به مبدأ فیض (عقل فعال) پیدا می‌کند. این مرتبه در حکمت متعالیه، «عقل مستفاد» خوانده می‌شود. ابن عربی نیز کارکرد مستقل عقل را تنها در مقام اثبات وجود و وحدت مبدأ الوهی می‌داند و بر آن است که اکتساب معارف گسترده‌تر در این باره جز از راه آمادگی عقل برای قبول معرفتی که از جانب خدای تعالی اعطا می‌شود، ممکن نیست (همان: ۱/۱۴۸).

بنابراین، مطابق این بیان، هر دو برای عقل نظری (فاعلی) محدودیت قائل‌اند و برای نمونه آن را از ادراک اولیات امور اخروی آن گونه که شایسته است، عاجز می‌دانند و معتقدند که چنین ادراکی محصول افاضه واهب الصور یا عقل فعال است و نفس نسبت به آن جنبه قابل‌ی دارد. به همین جهت، در این مرحله تصفیه باطن و ترکیه نفس انسان نقشی مضاعف می‌یابد تا استعداد مشاهده و ادراک اشراقات واهب الصور را پیدا کند (ر.ک: همان: ۱۸۱/۸؛ همو، ۱۳۶۲: ۱۱۷-۱۱۸).

با مطالعه و بررسی آثار ابن عربی می‌توان ادعا کرد که او عقل را در مقام قبول و پذیرش در حد مقام قلب می‌داند و حتی می‌توان گفت که عقل در این مرتبه همان قلب است که در یک نقطه به وحدت رسیده‌اند [نقطه تلاقی فلسفه و عرفان]. وی عبارت‌هایی دارد که این نظریه را تأیید می‌کند؛ مثلاً آنجا که می‌گوید:

اکنون این قوه قبول و پذیرش که در عقل پدید آمده، دیگر حد و اندازه ندارد، پنجره‌ای است به سوی آفاق بی‌کرانه حقیقت. اینک عقل رو به سوی «قلب» گردانده و قلب مرکز معرفت حق است (۱۹۹۴: ۴۳۷/۱).

شایسته توجه است که در عبارات برخی بزرگان اهل عرفان به مرتبه‌ای از نفس ناطقه، قلب اطلاق شده است. ابوحامد غزالی (م. ۵۰۵ ق.) پس از تعریف نفس ناطقه و بیان شئون آن می‌نویسد:

نفس ناطقه نزد هر قومی اسمی خاص دارد. حکما این جوهر را نفس ناطقه می‌نامند. قرآن آن را نفس مطمئنه و روح امری می‌نامد. متصوفه آن را قلب می‌نامند (غزالی، ۱۳۲۸: ۳۱-۳۲).

عبدالرزاق کاشانی (م. ۷۳۰-۷۳۵ ق.)، شارح بزرگ مکتب ابن عربی هم نوشته است:

قلب، جوهر نورانی مجردی است که واسطهٔ میان روح و نفس است. حکیم آن را نفس ناطقه می‌نامد و انسانیت با آن تحقق می‌یابد. باطنش روح، مرکب و ظاهرش نفس حیوانی است (۱۳۷۲: ۱۶۷).

میرسیدشریف جرجانی (م. ۸۱۸ یا ۸۲۴ ق.) از شاگردان بنام قطب‌الدین رازی نیز چنین تعریف کرده است:

لطیفه‌ای ربّانی است که به این قلب جسمانی صنوبری شکل که در طرف چپ سینه قرار داده شده است، تعلق دارد. آن، حقیقت انسان است. حکیم آن را نفس ناطقه می‌خواند. روح، باطن آن است. نفس حیوانی مرکب است، مدرک، عالم، مخاطب، مطالب و معاتب در انسان اوست (۱۳۷۷: ۱۵۶).

داوود قیصری (م. ۷۵۱ ق.)، شارح دیگر ابن عربی، کمی روشن‌تر و دقیق‌تر از تعاریف فوق نوشته است:

- قلب به مرتبه‌ای از نفس ناطقه اطلاق می‌شود که نفس در آن مرتبه، هر وقت که بخواهد معانی کلی و جزئی را مشاهده می‌کند. این مرتبه همان است که حکما آن را عقل مستفاد می‌نامند (۱۳۸۳: ۷۶۳).

- عقل منور به نور شرع و حافظ نفس از وقوع در مهالک و مستعد از برای قبول تجلیات اسمائیه، وارد مقام قلب می‌شود (همان: ۷۶۵).

اینک با توجه به این تفسیر، عقل مراتبی می‌یابد که به مرتبهٔ بالای آن، قلب اطلاق می‌شود؛ یعنی زمانی که عقل حیثیت استقلالی خودش را از دست بدهد و یکپارچه قبول و پذیرش بشود.

بر این اساس، دیدگاه ملاصدرا دربارهٔ عقل با دیدگاه ابن عربی تفاوتی تأمل‌برانگیز پیدا می‌کند؛ عقل در عرفان ابن عربی صرفاً پذیرندهٔ تجلیات الهی است و وجههٔ فاعلی و صدور ندارد، در حالی که در نظام حکمت متعالیهٔ صدرایی در ضمن مشاهده و شهود در کسب معارف در فرایند حرکت جوهری نفس و تعالی به نشئهٔ عالم عقل کلی قوت فاعلی و صدور می‌یابد. در باور صدرا نسبت خلاقیت صور علمیه به نفس چندان شگفت‌آور نیست؛ زیرا نفوس قوی بشری در نتیجهٔ شدت اتصال به مبدأ، علاوه بر این نوع قدرت، قدرت خلاقیت و ایجاد اشیا در خارج را نیز دارند، مانند نفوس انبیا

(ر.ک: داوری، ۱۳۸۳: ۱۲۵).

به عقیده ملاصدرا نفس انسان در ذات خود مستعد جلوه حقیقت حق است. موانع مانند پرده‌ای هستند که میان نفس و لوح محفوظ عقلی که صور جمیع آنچه خدا حکم کرده تا روز قیامت در آن نقش بسته است، آویخته شده‌اند. تجلی حقایق علوم از عقل به نفس انسانی، شبیه افتادن صورتی از آینه‌ای به آینه روبه‌روی آن است. اختلاف میان فیلسوف و نبی یا تلاش عقلانی و وحی، تنها در کیفیت رفع این حجاب است که اولی به دست متفکر رفع می‌شود و دومی با جاری شدن الطاف الهی. پس وحی و الهام، چیزی جدا از کسب عقلانی نیست، نه در نفس افاضه صور علمی و نه در قابل محل آن و نه در مفیض و سبب آن، بلکه تنها در طریق زوال حجاب و جهت آن اختلاف وجود دارد (ر.ک: صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۱: ۲/۴۸۴-۴۸۵). از این رو، وحی یا الهام چیزی جدا از کسب عقلانی نیست.

### نقش وحی در عرفان ابن عربی

دین، شریعت و وحی رکن اساسی معرفت‌شناسی ابن عربی به شمار می‌رود. برای او هیچ‌گاه کشف و مکاشفه مبنای اصل اعتقاد و باور به دین نیست، بلکه وی دینش را از عقل و شرع و قرآن و سنت گرفته است. بنابراین، تجربه دینی از نظر او امری است که در خدمت دین است و حالت باور دینی را در فرد تقویت می‌کند و وجد و شوری روحانی در او نسبت به دین ایجاد می‌کند. تأکید ابن عربی در تجربه دینی نه بر جنبه تجربی آن، بلکه بیشتر بر دینی بودن آن است؛ یعنی کشف و شهود نه تنها نباید با آنچه متون دینی مبین آن‌اند در تعارض باشد، بلکه باید به روشن‌تر شدن مراد این متون و نیز تقویت باورهای دینی مبتنی بر این متون کمک کند. بنابراین، عارف باید اولاً متعبد به شریعت باشد تا صاحب کشف شود، ثانیاً مکاشفات خود را در میزان دین قرار دهد و آن‌ها را با معیار دین ارزیابی کند.

از نظر ابن عربی، خود دین حاصل کشف معصوم است؛ یعنی از طریق اشراقات و تجلیات به نفس او افاضه شده است و از آنجا که معصوم از خطا و اشتباه به دور است، خطا در دین راه ندارد. بدین جهت است که ابن عربی از قول جنید آورده است:

علم ما در عرفان، مقید به کتاب و سنت است که میزان‌اند (۱۹۹۴: ۸/۳).

همو از قول یکی از عرفا می‌گوید:

فتح و کشفی که کتاب و سنت آن را تأیید نکند، هیچ ارزشی ندارد... علم ولی به هیچ وجه از حدود کتاب و سنت خارج نیست. اگر کسی از این حد خارج شود، علمش علم نیست (همان: ۵۶/۳).

یعنی به اعتقاد او علم، ذوق، مکاشفه، شهود و تجلی و هر چیز دیگری که با ظاهر قرآن و حدیث تناقض داشته باشد باید دور انداخته شود. از دیدگاه او، کشف نیز مانند عقل باید میزان شرع را بپذیرد. وی در تشریح نقش تعیین‌کننده شرع می‌گوید:

هر گاه علمی از علوم الهی به تو عطا شود... اگر عالم به شرع باشی، خود در شرع جستجو می‌کنی و الا از محدثانی که عالم به شرایع قبلی‌اند سؤال می‌کنی که آیا از کسی از پیامبران روایت شده است که از جانب خداوند چنین و چنان گفته باشد. پس اگر گفتند، آری، آن را با آنچه علماً یافته‌ای و به تو گفته شده است بسنج و بدان که تو در این مسئله وارث آن پیامبر هستی؛ یا اینکه در قرآن نظر می‌شود که آیا بر آن علم دلالت دارد یا خیر (همان: ۸/۳).

انسان می‌تواند در کشف، وارث یکی از انبیا باشد و علمش را مستقیماً از او اخذ کند و حتی می‌تواند علمش را بی‌واسطه از خدا اخذ کند، به شرط آنکه قلب خود را از تعمق‌های فکری فارغ گرداند و در فقر نشیند به نحوی که در درگاه پروردگار خویش مالک هیچ چیز نباشد. در این هنگام، خدا چیزی را در باب معرفت خدا، اسرار الهی و معارف ربانی به او می‌بخشد. ابن عربی در این باره از ابویزید - در حالی که با علمای رسوم سخن می‌گفت - نقل می‌کند که چنین گفته است:

شما علمتان را از مرده‌ای اخذ می‌کنید که او هم از مرده‌ای اخذ کرده است؛ در حالی که ما علممان را از زنده‌ای می‌گیریم که نمی‌میرد... امثال ما می‌گویند که قلبم از ربم مرا خبر داد، در حالی که شما می‌گویید فلانی - که مرده است - از همان - که مرده است - مرا خبر داده است (همان: ۲۹۸/۳).

شیخ اکبر برای خود و برای این قبیل عرفا نوعی نبوت قائل است که آن را «نبوت انبائی» می‌نامد. او از یک‌سو معتقد است که رسالت تشریح و نبوت تکلیف با

رسول الله ﷺ بایان یافته است، لیکن از سوی دیگر، بر طبق آیه کریمه ﴿إِنْ تَقُوا اللَّهَ يَجْعَلْ لَكُمْ فُرْقَانًا﴾ (انفال / ۲۹)، بر این باور است که تنزیل تمام نمی شود و دائماً در دنیا و آخرت ادامه پیدا می کند (همان: ۴۵۶/۳). انسان ها می توانند بر اثر تقوا به این نوع از نبوت نائل آیند. وی معتقد است که اولیا و انبیای انبائی - که آن ها را انبیاء الاولیاء می نامد - فقط خبر دریافت می کنند ولی پیامبرانی که رسول اند، هم خبر دریافت می کنند و هم حکم و شرع (همان: ۲۵۷/۲). پس این توهم که امثال وی ادعای نبوت کرده اند رد می شود. او می گوید:

از اصول ما این است که جز از روی ذوق سخن نمی گوئیم، لیکن رسول و نبی شریعت نیستیم (همان: ۲۵۸/۲).

بر همین اساس، این عربی شیوه ای غیر متعارف را در نقل حدیث ذکر می نماید و آن این است که شخص عارف در مکاشفه، حدیثی را مستقیماً از پیامبر بشنود. در این صورت، دیگر نیازی به بررسی سند حدیث نخواهد بود. وی چندین حدیث را به همین شیوه از پیامبر ﷺ روایت می نماید و مدعی است که بسیاری از آثاری را که تألیف کرده است به امر خدا بوده و در خواب یا از طریق مکاشفه عرفانی بر وی القا شده است. اما او به طور ویژه تذکر می دهد که همه این مکاشفات به وراثت از جانب پیامبر ﷺ بوده است (همان: ۱۹۸/۳)، چنان که درباره کتاب *فصوص الحکم* خود می نویسد:

در دهه آخر محرم ۶۲۷ در شهر دمشق، رسول الله ﷺ را در رؤیایی صادقه دیدم که در دستش کتابی بود و به من فرمود: این کتاب *فصوص الحکم* است. آن را بگیر و به سوی مردم برو تا از آن منتفع گردند (۱۳۶۵: ۴۷).

نیز درباره کتاب *الفتوحات المکیه* می نویسد:

... قسم به خدا که حرفی از این کتاب را ننوشتم مگر با املاي خداوند و القای ربانی یا دمیدن روحانی ... به خدا قسم این چیزی غیر از میراث محمد ﷺ و سلوک بر درجات او نیست (۱۹۹۴: ۴۵۶/۳).

بنا بر آنچه گذشت، تجربه دینی همان مکاشفه معتبر است که با میزان شرع، یعنی کتاب و سنت سازگار افتد و یا آنکه به وراثت از یکی از انبیا برای مکاشفه کننده حاصل

آید؛ یعنی به نحوی از انحا با شریعت و حیانی و دین مُنَزَل ارتباط پیدا نماید. این شریعت برای ابن عربی همان اسلام و این نبی برای وی همان رسول الله ﷺ است. او کشف را نه برای اثبات اصل حقانیت دین، بلکه برای پی بردن به بطون عمیق تری می طلبد که دین آن‌ها را در بر دارد. وی تجربه عرفانی را عمیق‌ترین نوع تجربه دینی می‌شمرد که عبارت از ادراک «وحدت» حق و خلق است.

### جایگاه وحی در حکمت متعالیه

صدرالمتألهین در میان پیروانش از صاحبان عقل منور و اهل بصیرت به شمار می‌رود. وی از پیروان و شیعیان واقعی ائمه اطهار (علیهم‌السلام) است و راه نجات را منحصر به پیروی و تبعیت از حاملان وحی و اهل بیت طهارت می‌داند. وی نیاز به وحی و علم و حیانی را در بسیاری از مسائل فلسفی از جمله مبداشناسی، نفس‌شناسی و معادشناسی نیازی بی‌بدیل می‌داند (ر.ک: صدرالدین شیرازی، ۱۳۵۸: ۹۷-۹۸؛ همو، ۱۳۶۰: ۱۳۳؛ همو، ۱۳۶۱: ۲۳۴-۲۳۵؛ همو، ۱۳۶۶: ۱۸۲/۱).

ملاصدرا در تطبیق مبانی و قوانین شرع با براهین عقلی تلاشی شایان انجام داده است. او در شرح اصول الکافی، مفاتیح الغیب، اسرار الآیات و تفسیر القرآن الکریم، آیات و اخبار مربوط به مبدأ و معاد و سایر معارف حقه را به نحو اعلی و اتم با براهین و مبانی عقلی وفق داده است. او نه تنها مضامین حقایق نازل از طریق وحی را به صورت برهان درآورده، بلکه از تدبر و مراجعه به آیات قرآن و اخبار ائمه (علیهم‌السلام) مطالب زیادی را استفاده نموده است. وی در رساله سه اصل می‌گوید:

عقل تا به نور شرع منور نگردد راه به مطلوب اصلی نمی‌برد، همچنان که حواس از ادراک مدرکات نظر عاجزند، عقل نظری از ادراک اولیات امور اخروی عاجز است... جز با متابعت از وحی سید عربی و اهل بیت نبوت و ولایتش ادراک نمی‌توان کرد و اهل حکمت و کلام را از آن نصیبی چندان نیست (صدرالدین شیرازی، ۱۳۷۷: ۷۱-۷۲).

در نظر ملاصدرا میان فلسفه و دین منافاتی وجود ندارد:  
وليعلم أنّ مقتضى العقل الصريح لا ينافى الشرع الصحيح (همو، ۱۳۸۱: ۲۷۳/۱).



به عقیده او هرگز چنین نیست که احکام دین نورانی خداوند با معارف یقینی و ضروری ناسازگار باشد. در جایی هماهنگی و همگامی عقل و شرع را با این مضمون بیان می‌کند که کسانی که تنها به عقل و فلسفه بسنده کرده و از مشکلات نبوت و انوار ولایت بهره نبرده‌اند، یا به تعبیر او در اثبات فلک می‌کوشند و ملک را نمی‌بینند، معقول را می‌پذیرند و منقول را انکار می‌کنند، مانند یک چشم فریبکارند (کالاعور الدجال) که حقایق را با دو دیده نمی‌نگرد؛ چرا که شرع، عقل ظاهر است و عقل، شرع باطن (همو، ۱۴۱۱: ۱۲۴/۷).

وی در فصلی با عنوان «فی طریق التوفیق بین الشریعة والحکمة فی دوام فیض الباری وحدوث العالم» مقصود فلسفه و شرایع حقّه الهی را شناختِ خدای سبحان و صفات و افعال او می‌داند. وی معتقد است که این معرفت و شناخت گاهی از راه وحی و پیامبری به دست می‌آید که نبوت نامیده می‌شود و زمانی به شیوه سلوک و سبک عرفانی و عقلی حاصل می‌شود که حکمت یا ولایت نام‌گذاری می‌گردد. بدین ترتیب، به باور وی تنها کسانی به تضاد و اختلاف غایت دین و فلسفه قائل هستند که معرفتِ تطبیقِ خطابات شرعی بر براهین فلسفی را ندارند (همو، ۱۹۸۱: ۳۲۶/۷-۳۲۷). البته از نظر وی اینکه چه کسی قابلیت تطبیق و تفسیر خطابات شرعی را دارد، بسیار مهم است. به نظر او سخن پیامبر بیرونی را کسی که در باطن، پیامبری درونی ندارد، نمی‌شنود (همو، ۱۴۱۱: ۲۸۱/۷). بنابراین، «همچنان که برهان یقینی مطابق وحی است و هرگز با آن مخالفت نمی‌کند، پیرو نبی ﷺ نیز حکم عقل را رد نمی‌کند» (همو، ۱۳۶۶: ۳۸۸/۲).

صدرالمتألهین در باب ششم سفر نفس *الاسفار*، پس از اقامه براهین عقلی بر تجرد نفس به ذکر ادله سمعی بر این مطلب می‌پردازد و دلیل خود را در ذکر ادله سمعی، نشان دادن مطابقت شرع و عقل در این مسئله [همچون دیگر امور حکمی] بیان می‌کند (همو، ۱۹۸۱: ۳۰۳/۸).

ملاصدرا از طریقی کاملاً فلسفی - تعقلی به این نتیجه می‌رسد که راه عقل در وصول به حقیقت و کسب سعادت نهایی، ناقص و نیازمند اکمال است؛ چرا که به نظر او پاره‌ای از اسرار دین و عرصه‌های شریعت که مرتبط با سعادت انسان نیز هستند، از

قلمرو عقل و اندیشه بیرون‌اند و تنها راه شناخت آن‌ها ولایت و نبوت است (همو، ۱۳۶۶: ۴۷۹/۲).

لازم به ذکر است که تأکید و توجه بسیار ملاصدرا به کتاب و سنت را می‌توان از جمله مواضع اثرپذیری وی از ابن عربی دانست. در *الاسفار* آمده است:  
هلاک باد فلسفه‌ای که قوانین آن با کتاب و سنت مطابق نباشد (همو، ۱۹۸۱: ۳۰۳/۸).

ابن عربی با همین مضمون صریحاً می‌گوید:

هر کس لحظه‌ای میزان شریعت را در دست نداشته باشد، هلاک می‌شود (ر.ک: شعرانی، ۱۳۷۱: ۷).

محبی‌الدین عربی، با استناد به آیه «وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يَسْجُدُ بِحَمْدِ وَلَكِنْ لَا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ» (اسراء/ ۴۴) زندگی، شعور و عشق را در سراسر جهان ساری و جاری می‌داند و سپس می‌گوید:

«نحن زدنا مع الإيمان بالأخبار الكشف» (۱۹۹۴: ۳۴۵/۲)؛ ما علاوه بر ایمان به فرموده شرع، به حسب کشف نیز [جمیع اشیا را حی ناطق] یافته‌ایم.

صدرالمتألهین نیز درباره سریان و جریان زندگی، شعور و عشق در سراسر جهان به همان آیه استناد می‌کند و سپس می‌گوید:

«ونحن بحمد الله عرفنا ذلك بالبرهان والإيمان جميعاً وهذا أمر اختص بنا بفضل الله وتوفيقه» (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۱۳۹/۳)؛ ما به شکر الهی این مطلب را با برهان و ایمان - هر دو- دانستیم و شناختیم و این همان چیزی است که به فضل و کرم الهی و توفیق نیک او مختص ماست.

از این عبارت چنین برداشت می‌شود که از نظر وی عقل و وحی معاضد یکدیگرند، چنان که از عبارت ابن عربی نیز چنین درمی‌یابیم. بنابراین، قرآن و عرفان و برهان از هم جدایی ندارند.

تفاوت ملاصدرا با ابن عربی درباره جایگاه وحی در معرفت‌شناسی این است که ملاصدرا نتایج براهین قطعی عقلی را بر ظواهر وحیانی و نه نصوص قطعی وحیانی (در موارد تعارض ظاهری) مقدم می‌داند و می‌کوشد تا تعالیم وحیانی را حتی الامکان

برهانی کند و به تطبیق خطابات شرعی با براهین عقلی پردازد تا از این طریق سازگاری و معاضدت عقل و وحی را به اثبات برساند، اما ابن عربی هرگز سعی در برهانی کردن تعالیم و حیانی ندارد و همواره حکم شرع را میزان و معیار صحت یافته‌های کشفی و عقلی می‌داند.

### جایگاه کشف و شهود در حکمت متعالیه

مهم‌ترین ویژگی حکمت متعالیه که موجب تمایز آن از حکمت مشایی می‌گردد و آن را به عرفان و تصوف نزدیک می‌سازد، توجه و اهتمام به نقش تجلیات و اشراقاتی است که پس از تزکیه و طهارت باطنی، بر قلب و جان آدمی می‌تابد و ضمیر او را روشن می‌کند. اهمیت این نور تا آنجاست که ملاصدرا در مقدمه کتاب *الاسفار*، کشف حقایق و رموز کتاب خویش را تنها از آن کسی می‌داند که علاوه بر مجاهدات و کوشش‌های عقلی، با پرداختن به ریاضت‌های دینی، عقل جزئی خود را به مرتبه عقل مؤید به نور الهی برساند.

وی در جای‌جای کتاب *الاسفار*، مسائل حکمی را علاوه بر بحث و نظر، مستند به کشف و ذوق می‌نماید. وی در مواردی که مطلب را با عناوینی چون مشرقیات و عرشیات که به لحاظ بحث و نظر از نوآوری‌های فکری اوست، تعبیر می‌کند، سخن از تنور قلب و طهارت سرّ و التجا به ملکوت و... به میان می‌آورد که اشاره به «کشف و ذوق» دارند.

ابن عربی ریاضت، خلوت، ذکر و مراقبت از قلب را شرط معرفت و آگاهی از اسرار الهیه می‌داند، آن گونه که سرانجام خداوند خود، معلم انسان در این مسیر خواهد شد. ملاصدرا به پیروی از ابن عربی، همین سنت را با انگیزه‌های قوی‌تری که از غور در متون حدیثی شیعه کسب کرده است، استمرار می‌بخشد. بنابراین، کشف و شهود نزد صدرا یکی از منابع مهم معرفت و بلکه موثق‌ترین آن‌ها به شمار می‌رود و در افاده یقین، فوق برهان قرار می‌گیرد (همان: ۳۱۵/۲).

ملاصدرا امهات مسائل فلسفی خویش را الهامی و مسبوق به شهود می‌داند اما تصریح می‌کند در مسائلی که از طریق الهام و کشف و شهود حقایقی را دریافته است

هرگز از روش معهود فلسفه، یعنی برهان و استدلال تخطی نکرده و خود را ملزم به رعایت آن دانسته است.

مسائل مسبوق به شهود یکسان نیستند و می‌توان آن‌ها را در سه قسم انتظام بخشید:  
 ۱. ملاصدرا تمام حقایق فلسفی را مأخوذ از حق تعالی دانسته است که پس از ریاضت و طلب نصیب وی گردانده است:

پس، توجه و تضرع فراوان نمودم به سوی مسبب الاسباب و پس از آنکه مدت دیدی با همین حال در انزوا به سر بردم جانم شعله‌ور گشت و قلبم به خاطر کثرت ریاضات ملتهب شد. پس انوار ملکوت بر آن سرازیر گشت و اسرار و رموز جبروت در آن حلول کرد و تمام آنچه قبلاً با برهان آموخته بودم، زیاده‌تر از آن را با شهود و عیان یافتم... رحمت واسعة خدا اقتضا کرد تا این معانی منکشفه در کتمان و حجاب نماند. لذا خداوند به من الهام کرد که از آنچه خود نوشیدم طالبان تشنه را سیراب کنم... تا به واسطه نوری که در آن می‌یابد قلبش منور گردد (همان: ۸/۱).

۲. مسائل ویژه‌ای که ملاصدرا به طور خاص درباره آن‌ها اظهار شهود کرده است؛ از جمله، در مسائلی چون «اصالت وجود» که می‌گوید:

من زمان طولانی به شدت از اعتباریت وجود و اصالت ماهیت دفاع می‌کردم، حتی آن هدانی ربی وانکشف لی انکشافاً یبئاً أن الأمر بعکس ذلك (همان: ۴۹/۱).

یا در مسئله «وحدت شخصی وجود» می‌نویسد:

و برهان این مطلب از جمله اموری است که پروردگام به حسب عنایت ازلی خود به من ارزانی داشته است. این مطلب صعب‌الوصول است. لذا خداوند با برهانی عرشی مرا به صراط مستقیم هدایت کرد تا بدانم که هستی وجود و موجود منحصرأ در یک حقیقت واحد شخصیه محقق است (همان: ۲۹۲/۲).

همچنین وی درباره «اتحاد عاقل و معقول» می‌گوید: درباره این مسئله چیزی در آثار ابن سینا و اتباع او نیافتیم تا تشنگان را سیراب کند. پس خود با تضرع متوجه مسبب الاسباب شدم:

فأفاض علينا فی ساعته تسویدی هذا الفضل من خزائن علمه علمًا جدیدًا وفتح علی قلوبنا من أبواب رحمته فتحًا مبینًا (همان: ۳۱۳/۳).

او درباره «توحید حق تعالی» در سلسله براهین مربوط به اثبات وحدت حق، به برهانی متوسل می‌شود که مبانی آن قاعده «بسیط الحقیقه کل الأشياء وليس بشيء منها» است:

ولنا بتأييد الله تعالى وملكوته الأعلى برهان آخر عرشي على توحيد واجب الوجود  
(همان: ۱۳۵/۱).

یا درباره «نفی تناسخ» در مباحث معادشناسی اظهار می‌دارد:  
ونحن بفضل الله وإلهامه علمنا ببرهان قوي على نفي التناسخ مطلقاً (همان: ۲/۹).

۳. قسم سوم از مسائلی که مسبوق به شهود است به این نحو است که ملاصدرا خود، تصریح به مکاشفه و الهام نکرده است بلکه آن را مکشوف عرفا و اولیا می‌داند و سپس خود به جنبه استدلالی مسئله می‌پردازد و آن را مبرهن می‌سازد. «علم تفصیلی قبل از ایجاد حق تعالی به اشیا و ممکنات» از این دست مسائل است. ملاصدرا پس از بحث و بیان مطلب مذکور و اثبات آن می‌گوید: «فهذا تقرير مذهبه على الوجه الصحيح المطابق للقوانين الحكيمية البحثية».

به نظر ملاصدرا، عرفا خود به دو دلیل به استدلال نپرداخته‌اند: به علت عدم تبحر در علوم بحثی و مناظرات علمی، لذا این امر بر عهده کسی است که به قوه برهان و قدم مجاهده (تزکیه) بر مقاصد ایشان وقوف داشته باشد. علت دیگر این است که عرفا به خاطر اشتغال به ریاضت اصولاً اهمیتی به استدلال و برهان نمی‌دادند (همان: ۲۸۴/۶). صدرا در همه موارد فوق محتوای کشف خود یا دیگری را به زبان عقل و به روش برهانی بیان می‌کند و به تعبیر او زره برهان را به تن حقایق کشفی می‌کند. این بدان معنا نیست که در حکمت متعالیه کشف در عرض عقل و رقیب آن است و به منزله روش دیگری برای داوری درباره صدق و کذب گزاره‌های فلسفی معتبر است، بلکه فقط به این معناست که آن‌ها در غیر مقام داوری دخیل است و در طول عقل مددکار آن است، خواه از طریق طرح مسئله برای عقل باشد، خواه از طریق الهام یا پیشنهاد یا القای برهان به عقل یا از طریق الهام یا پیشنهاد یا القای نقض عقلی و خواه از همه مهم‌تر، از طریق هدایت عقل به اقامه برهان صحیح بر واقعیت مکشوف برای فیلسوف. جالب است که

صدرا اساساً هنر خود و رسالت حکمت متعالیه را جز این نمی‌داند:

نحن قد جعلنا مکاشفاتهم الذوقية مطابقة للقوانين البرهانية (همان: ۲۶۳/۶).

بدین ترتیب، ملاصدرا به عنوان مؤسس مکتبی نوین در تفکر فلسفی جهان اسلام، از روشی بدیع بهره گرفت؛ روشی که محصور به روش معهود فلاسفه مشاء یا متکلمان یا اهل عرفان نمآند و بلکه ماهرانه از همه منابع استفاده کرد. ولی حیثیت فلسفی وی اقتضا داشت که از این لحاظ، ملزم به موازین روش فلسفی، یعنی استدلال و برهان باشد. پس دور از حقیقت نیست اگر گفته شود صدرالمتألهین در مقام گردآوری، از همه منابع بهره جسته است. در همین مقام گاهی در مسائلی ادعای فلسفی خود را به وسیله شهود و مکاشفه عقلانی صید کرده و سپس در مقام داوری آن را بر موازین عقلی و حکمی عرضه نموده است. حق آن است که شهود در معانی متعدد خود نزد بسیاری از فلاسفه یکی از طرق معتبر معرفت شناخته شده است. نزد ملاصدرا هم «شهود عقلانی» طریقی موثق و یقین آور به شمار می‌آید. استاد مطهری که شارح معاصر فلسفه صدرایی است، علاوه بر حس و عقل، قلب و مشاهده قلبی را وسیله حصول معرفت می‌داند.

به نظر می‌رسد آیات قرآن در تحکیم این رأی نزد فیلسوفان مسلمان تأثیر فراوانی داشته است. قرآن قلب را کانون الهامات و القانات الهی می‌داند. هر انسانی به هر اندازه که در پاک نگه داشتن و عبودیت کوشش کرده باشد به همان اندازه از الهامات بهره‌مند می‌شود. وحی انبیا درجه شدید این نوع معرفت است.

به هر حال، ملاصدرا بر این عقیده خود سخت راسخ است که برهان حقیقی با شهود کشفی مخالفت ندارد و مکاشفات اکابر عرفا همه برهانی است و حتی مرتبه مکاشفه آنان در افاده یقین، فوق مرتبه براهین است و برهان و کشف معاضد یکدیگرند.

### نتیجه‌گیری

در مکتب فلسفی صدرالمتألهین شیرازی و مکتب عرفانی ابن عربی، عقل، وحی و شهود به مثابه سه منبع و ابزار شناخت‌اند که گرچه هر کدام را حیطه‌ای خاص و مرزی

بایسته است، استنتاجات و استنباطاتی که از این سه راه به دست می‌آید در موارد انطباق حوزه‌های معرفتی، مثل مسائل هستی‌شناسی و اخبار از واقعیت نه تنها با یکدیگر سازگاری دارند، بلکه هر یک مؤید دیگری است. تا آنجا که بُرد و کشش عقلی و فکری امتداد یابد و ظرفیت و توانایی شهود قلبی امکان داشته باشد، حقایق و حیانی تأیید می‌شود و برعکس، معارف دینی نیز به هیچ وجه با دستاوردهای قطعی عقل سلیم و شهود قلب مهذب تغایری ندارد.

## کتاب‌شناسی

۱. ابن عربی، محیی‌الدین محمد، *الفتوحات المکیه*، تصحیح عثمان یحیی، قاهره، افست بیروت، ۱۹۹۴ م.
۲. همو، *روح القدس*، به کوشش عزه حصیریه، دمشق، ۱۳۸۹ ق.
۳. همو، *فصوص الحکم*، به کوشش ابوالعلاء عقیفی، قاهره، ۱۳۶۵ ق.
۴. همو، *کتاب المسائل*، رسائل، حیدرآباد دکن، ۱۳۶۷ ق.
۵. جرجانی، میرسیدشریف علی بن محمد، *تعریفات*، تهران، فرزانه روز، ۱۳۷۷ ش.
۶. داوری، رضا، *فلسفه تطبیقی*، تهران، ساقی، ۱۳۸۳ ش.
۷. رازی، نجم‌الدین، *رساله عشق و عقل*، به اهتمام و تصحیح تقی تفضلی، چاپ پنجم، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۸۶ ش.
۸. شعرانی، عبدالوهاب، *البواقیت و الجواهر*، قاهره، حلبی، ۱۳۷۱ ش.
۹. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، *اسرار الآیات*، ویرایش محمد خواجه‌جوی، تهران، انجمن حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۶۰ ش.
۱۰. همو، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعه*، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۹۸۱ م.
۱۱. همو، *المبدأ و المعاد*، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدر، ۱۳۸۱ ش.
۱۲. همو، *الواردات القلیبیه فی معرفة الربوبیه*، تحقیق، تصحیح و ترجمه احمد شفیعیها، تهران، انجمن فلسفه ایران، ۱۳۵۸ ش.
۱۳. همو، *تفسیر آیه نور*، ترجمه محمد خواجه‌جوی، تهران، خوشه، ۱۳۶۲ ش.
۱۴. همو، *تفسیر القرآن الکریم*، تصحیح محمد خواجه‌جوی، قم، بیدار، ۱۴۱۱ ق.
۱۵. همو، *رساله سه اصل*، تصحیح سیدحسین نصر، تهران، روزنه، ۱۳۷۷ ش.
۱۶. همو، *شرح اصول الکافی*، تصحیح محمد خواجه‌جوی، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۶۶ ش.
۱۷. همو، *عرشیه*، تهران، مولی، ۱۳۶۱ ش.
۱۸. همو، *مفاتیح الغیب*، تصحیح، تحقیق و مقدمه نجفقلی حبیبی، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدر، ۱۳۸۶ ش.
۱۹. عبودیت، عبدالرسول، *درآمدی به نظام حکمت صدرایی*، تهران، سمت، ۱۳۸۸ ش.
۲۰. غزالی، ابوحامد، *رساله اللدنیه*، تصحیح محیی‌الدین کردی ازهری، مصر، ۱۳۲۸ ق.
۲۱. قیصری، داوود بن محمود، *شرح فصوص الحکم*، به کوشش سیدجلال‌الدین آشتیانی، چاپ دوم، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۸۳ ش.
۲۲. کاشانی، عبدالرزاق، *اصطلاحات الصوفیه*، ترجمه محمد خواجه‌جوی، تهران، الزهراء، ۱۳۷۲ ش.



## نفس رحمانی در آینه حکمت متعالیه\*

□ مهدی زمانی<sup>۱</sup>

### 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 «کُن» 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 زیان 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 امتنانیه در اسم الهی «الرحمان» انطباق کامل دارد.

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

#### 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.

مجموع 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 تَسْبُو 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 دربارهٔ متون دینی دست می‌زند. تعبیر «نفس رحمانی» نمونهٔ خوبی از رابطهٔ 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 پذیرفتهٔ 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. بدین‌سان، اگر به دیدهٔ 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 النَّفْسِ الْإِنْسَانِيَّةِ الَّتِي هِيَ أَكْمَلُ النَّشْأَةِ وَبِهَا وَبِنَفْسِهَا ظَهَرَتْ

جميع الحروف لأنها كانت على الصورة الإلهية بالنفس الرحمانى 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 می‌داند و این کاملاً همانند با حروف بیست و هشت گانه‌ای است که با ترکیب آنها می‌توان بی‌نهایت کلمه و جمله ایجاد کرد. نفس آدمی به وسیله تنفسی که از درون به بیرون راه می‌یابد، آشکار می‌شود و با حروف و کلمات تعیین می‌پذیرد و بدین‌سان، ظاهر امری جدا از باطن نیست. همین مقیاس می‌تواند 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 می‌کند. استعداد مخارج حروف در تعیین اصوات در نفس آدمی نیز مشابه با استعداد اعیان ثابت و ماهیات اشیا برای تعیینات وجودی «حروف عالیات» و «کلمات تامه» در نفس رحمانی است:

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

ملاصدرا بر پایه این معیار نتیجه می‌گیرد 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 می‌شود. درباره کلام و کتاب حق تعالی نیز باید گفت که اولی با گوش باطنی و دومی با چشم باطنی ادراک می‌گردد. نفس انسان پس از بیدار شدن از حالت خواب جمادی و چرت گیاهی و غفلت حیوانی به اولین درجه‌ای که می‌رسد، 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: قول نفس، کلام نفس و کتاب نفس. ملاصدرا برای هر یک از این سه امر به آیه‌ای از قرآن استشهاد می‌کند (همان: ۲۹۶).

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

۲- کلام نفس: ﴿وَإِن أَحَدٌ مِنَ الْمُشْرِكِينَ اسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ حَتَّى يَسْمَعَ كَلَامَ اللَّهِ﴾ (توبه / ۶).

۳- کتاب نفس: ﴿ذَلِكَ 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 كَلِمَةً بَالْبَصْرِ﴾ (قمر / ۵۰) (عالم امر، دفعی، بدون تضاد و تکثر و دگرگونی).

کتاب: ﴿وَلَا رَطْبٌ وَلَا يَابِسٌ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُّبِينٍ﴾ (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؛ همان‌گونه 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 بدین‌سان، 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» و «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: ۷/۱۰-۱۱).

حاج ملاهادی سبزواری نیز در شرح المنظومه همه موجودات را کلمات خدا می‌نامد؛ زیرا از نهان، ما فی الضمیر و مکنونات غیبی خبر می‌دهند. همان‌گونه 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 وگرنه 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). سیزواری 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 ساخته‌شده 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 بیکر 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 مخلوق‌به» 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» 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. بدین سان، 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 *اسرار الحکم علیت حقیقه* 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 مدلول 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 اليمين» 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 گُن، برزخ البرازخ، حقیقت محمدیه، نفس رحمانی و رحمت واسعه توصیف می‌کند (۱۳۷۳: ۵۷). ملاعلی نوری نیز احتمال می‌دهد که مراد از «عماء» در حدیث عماء: «این کان ربنا قبل أن يخلق الخلق؟ قال: في عماء» اشاره به نفس رحمانی باشد که در زبان شریعت «نور محمدی» نامیده می‌شود. او ضمن اشاره به حدیثی در کتاب *الكافی*: «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 *الكافی*، 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 يعبر عنه بالآدمية الأولى، لأنَّ النَّفْسَ -بفتح الفاء- يظهر 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 ایجابی 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 كَمِشْكُوتٍ 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 وَيَضْرِبُ 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«الزجاجة» الماهيات العلوية و«الزيت» النفس الرحمانى الذى هو الوجود المنبسط عن الحق على الخلق (صدرالدين شیرازی، تفسیر القرآن الکریم، ۱۳۶۶: ۳۵۴/۴).

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: ۳۵۵/۴). 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 وَاحِدٌ كَلِمَةً بِالْبَصَرِ» (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 حقه 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 فنای نور ضعیف در مشهد نور قوی است.

(سبزواری، ۱۳۶۰: ۶۶۲)

روح آدمی نمونه‌ای از موجودات عالم امر است: ﴿وَيَسْأَلُونَكَ 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، نفس 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 نفس رحمانی و بلکه عین آن می‌داند (۱۳۶۰: ۶۶۰).

### ماده کلیه و نفس رحمانی

ملاصدرا در *الاستفان* 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: ۳۲۹/۲).

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: ۳۱۴/۲).

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 مقدریه‌ای 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 مخلوق» 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: ۱۹۱/۱).

ملاصدرا معتقد است که حروف هوایات 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 نَفَس 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 «عقلِ 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 الحدود ضمن بیان گفتار حکیمان و فیلسوفان بزرگ پیشین درباره حدود 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 «نَفَسِ 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 مَلَطی 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: ۴/۳۶۸).

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 بسائط 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 الموائِ 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، علی‌علیه 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 علت اولی به شمار می‌آورد (صدرالدین شیرازی، *المشاعر*، ۱۳۶۳: ۴۱). او در جایی دیگر از همین کتاب انبساطِ «نفس رحمانی» را با شمول و وسعت رحمت الهی نسبت به همه اشیا در آیه ﴿وَرَحْمَتِي وَسِعَتْ كُلَّ شَيْءٍ﴾ تطبیق می‌کند (همان: ۸).

ملاصدرا در تفسیر آیه ﴿بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ﴾ نیز به تفاوت میان رحمان و رحیم اشاره می‌کند. او رحمانیت را بیان‌کنندهٔ رحمت 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 گوناگونِ «نفس 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 نفس رحمانی را تعبیری از رحمت و اسعهٔ 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، نفس رحمانی و رحمت واسعه است. جایگاه این فیض که اولاً و بالذات فائض می‌شود همانند وجه (چهره) و ظل (سایه) است. بنابراین، مرتبهٔ ضعیف و نازل ذات است (۱۳۶۳: ۷۰۸).

سیدجلال‌الدین آشتیانی در شرح *برزاد 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 آیه ﴿الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ﴾ سورهٔ فاتحه رحمتِ نخست (الرحمن) رحمتِ ذاتی امتنانی و رحمت دوم (الرحیم) اشاره به رحمت تقییدی شرطیه است. او در تفسیر این سخن، تجلی حق به اسم رحمان را معرفت وجود منبسط و نفس رحمانی می‌داند:

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

آشتیانی اسم الرحمن را که حاکی از نفس رحمانی و وجود 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 اَوْ ادْعُوا الرَّحْمٰنَ اَيًّا مَا تَدْعُو فَلَهُ الْاَسْمَاءُ الْحُسْنٰی﴾ (اسراء / ۱۱۰) اسم رحمن نیز قرین اسم الله است. او همچنين با اشاره به آیه ﴿كَتَبَ عَلٰی نَفْسِهِ الرَّحْمَةَ﴾ (انعام / ۱۲) رحمتِ 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 رق منشور و نور مرشوش و نفس رحمانی و خزانه جامعه و امّ الكتاب 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 مقدّره بر روی این رق منشور منقوش است و خود بی‌نقش است و اطلاق خلق و جعل بر او نمی‌کنند (۱۳۸۵: ۶۳۶).

او در عیون مسائل النفس تعبیرات هیولای اولی، هباء و صورت عماء را به توصیفات

پیشین می‌افزاید (۱۳۷۹: ۲۰۵).

## نتیجه گیری

۱- در دیدگاه دینی و عرفانی، انسان جانشین خداوند است. بنابراین، می تواند مظهر 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 قدرت تکلم است بهترین نمونه برای سرچشمه گرفتن تنوع و کثرت از وجود بسیط و یگانه است. به همین دلیل، نفس رحمانی نیز متناظر با نفس آدمی، در عین وحدت و بساطت می تواند سرچشمه ظهور کلمات وجودی خداوند در عالم باشد. از این رو، ملاصدرا همگام با عارفان، کتاب عالم را مشحون از کلمات الهی و آن کلمات را منبعث از دم الهی معرفی می کند.

۲- ملاصدرا بر اساس روش خاص خود، از متون دینی برای تبیین اصول و دیدگاه‌های حکمی بهره می برد. 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 می کند. 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 «وَالصُّبْحِ إِذَا تَنَفَّسَ» می پردازد و معنای کلمه ايجادی «كُن» و تفاوت میان کتاب و کلام را توضیح می دهد.

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 می کند و آن را تعبیری نمادین برای اشاره به صدور کثرت از وحدت و ظهور واحد در مجراها و مظاهر گوناگون می بیند. 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 بیزاد المسافر، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۶۱ ش.
۲. احسانی، 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، محمدمحسن 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، آل‌البيت (ع)، ۱۴۰۸ ق.
۲۳. نوری، ملاعلی، التعلیقات علی مفاتیح الغیب، تهران، مؤسسه تحقیقات فرهنگی، ۱۳۶۳ ش.

# برهان وجودی آنسلم

## و نقد آن بر اساس مبانی ملاصدرا\*

- سیدحمید طالب‌زاده<sup>۱</sup>
- رحمت‌الله کریم‌زاده<sup>۲</sup>

### چکیده

برهان وجودی آنسلم برهانی است پیشینی که از راه مفهوم وجود - که بر اساس دیدگاه افلاطون همراه با حقیقت وجود است - به اثبات خدا می‌پردازد. او دو تقریر از این برهان ارائه می‌دهد: نخست اینکه مفهوم خدا مفهومی است که بزرگ‌تر از آن قابل تصور نیست؛ پس باید این مفهوم در بیرون وجود داشته باشد، در غیر این صورت بزرگ‌ترین مفهوم قابل تصور نیست. دوم اینکه مفهوم خدا مفهومی ضروری است که نبود آن تصورناپذیر است؛ پس باید در خارج باشد، در غیر این صورت نبود آن قابل تصور است و این خلف است. گونیلو دو اشکال بر این برهان دارد: نخست آنکه ما از مفهوم خدا هیچ گونه تجربه‌ای نداریم، پس غیر قابل تصور است. دوم آنکه اگر این برهان درست باشد، باید بتوان وجود هر امر

\* تاریخ دریافت: ۱۳۹۲/۱/۲۵ - تاریخ پذیرش: ۱۳۹۲/۱۰/۲۶.

۱. دانشیار دانشگاه تهران (talebzade@ut.ac.ir).

۲. دانشجوی دکتری فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه علوم اسلامی رضوی (نویسنده مسئول) (karam270@yahoo.com).

نامعقولی را در خارج اثبات کرد. اشکال عمده آکویناس آن است که آنسلم، وجود خارجی خدا را در بزرگ‌تر شدن مفهوم ذهنی خدا مؤثر می‌داند، در حالی که مفهوم بزرگ‌ترین امر قابل تصور که وجود واقعی داشته باشد، بزرگ‌تر از هنگامی نیست که وجود واقعی نداشته باشد. تحقق عینی یک مفهوم در خارج، هیچ نقشی در بزرگ‌تر شدن محتوای مفهومی آن ندارد. اشکال اساسی برهان آنسلم بر مبنای ملاصدرا، رد دیدگاه آنسلم در باب مفاهیم کلی، درآمیختگی میان ضرورت منطقی و فلسفی، درآمیختگی بین مفهوم و مصداق، حمل اولی و شایع صناعی و سرایت حکم مفهوم به مصداق است.

**واژگان کلیدی:** برهان وجودی، آنسلم، ملاصدرا، تصور برترین موجود، مفهوم ذهنی، وجود عینی.

#### مقدمه

آنسلم در سال‌های ۱۰۷۷ و ۱۰۷۸ میلادی (Caldecott, 1904: 21) دو اثر به نام‌های مونولوژیوم<sup>۱</sup> و پروسلوژیوم<sup>۲</sup> از خود به جا گذاشت. او در کتاب نخستش به تأمل پیرامون فهم مسیحی از خدا پرداخت و در اثر دوم نیز تلاش کرد تا وجود خدا را از راه مفهوم وجود اثبات نماید (Oppy, 1995: 7). او در پروسلوژیوم یعنی «مخاطبه با دیگری»، این برهان را مطرح کرده است و در مقدمه آن یادآور شده که در جست‌وجوی برهان بی‌بدیلی برای اثبات خداست که نه تنها وجود خدا را اثبات کند، بلکه خدا را به مثابه خیر برین بیان کند و بر هیچ چیز جز مفهوم خدا مبتنی نباشد (Deane, 1962: 2). او در این کتاب، دست کم دو تقریر از برهان وجودی ارائه می‌کند که هر دو تقریر بر تحلیل مفهوم و تعریف واژه «خدا» مبتنی هستند (پترسون، ۱۳۷۶: ۱۳۴). او در مونولوژیوم یعنی «حدیث نفس» یا «مخاطبه با خود»، برهان وجودی را ارائه کرده و در چند جای آن می‌گوید: ممکن است خردمند در عقل بگوید خدا نیست، اما هر کس که در دل بگوید خدا نیست، دیوانه است.

در پاسخ این سخن، شخصی به نام گونیلو<sup>۳</sup> که معاصر آنسلم است، کتابی به نام در

1. Monologiom.
2. Proslogiom.
3. Gaunilon.

دفاع از ابله<sup>۱</sup> در نقد او می‌نویسد: سپس آنسلم در پرسولوژیوم به نقد گونیلو پاسخ می‌دهد.

### نگرش آنسلم به مسائل وجودشناختی و معرفت‌شناختی

پیش از بیان تقریر آنسلم از برهان وجودی، باید به مبانی و نوع نگرش او به مسئله وجودشناختی و معرفت‌شناختی و نیز فضای عقلانی حاکم بر آن عصر بپردازیم تا بتوانیم تقریر او از برهان وجودی را شایسته تبیین نماییم. در قرن یازدهم، میان آن دسته از متکلمان مسیحی که کلام و الهیات را اندکی بیش از تفسیر کتاب مقدس می‌دیدند و دسته‌ای که احساس می‌کردند برهان و تحلیل عقلی مورد نیاز است، دو تقابل اساسی به وجود آمد. دسته نخست بر آن بودند که در مورد خداوند فقط می‌توان آرزوی گفت‌وگو داشت و به زبان نمادین سخن گفت اما نمی‌شود از راه عقل به او دست یافت؛ ولی دسته دوم به امکان اقامه برهان عقلی بر آن قائل بودند. آثار آنسلم نشان می‌دهد که او در دسته دوم قرار دارد، زیرا او در آغاز پرسولوژیوم می‌گوید:

گناه چنان ذهن ما را تاریک و کدر کرده که نمی‌توان از راه ذهن به حقیقت دست یافت؛ مگر اینکه خداوند ما را به سوی حقیقت رهنمون سازد.

خداوند حقیقت را از راه وحی به ما ارائه داده و پذیرش باور به آن را به ما الهام نموده است. اگر ما حقیقت را بر این اساس بپذیریم، می‌توانیم امید داشته باشیم آنچه را که از راه وحی به آن ایمان پیدا کرده‌ایم، بر آن اقامه برهان نماییم. خداوند عاقل است و هر چه انجام می‌دهد عقلانی است و ما نیز از موهبت عقل - که خدا به ما ارزانی داشته - برخورداریم، پس باید دست کم به کشف عقلانی بودن کارهای خداوند توانا باشیم (Deane, 1962: 3).

آنسلم همانند آگوستین تلاش فکری خود را وقف فهم آموزه ایمان مسیحی کرد و بیان نگرش او گواه روشنی بر روحیه آگوستینی وی است. او در پیشگفتار پرسولوژیوم می‌گوید:

1. On behalf of the fool.

من در صدد تبیین و ارائه برهان کاملی هستم که برای تصدیق آن به چیزی نیاز نبوده و به تنهایی برای اثبات وجود خدا کافی باشد.

وی بر این باور است که به این کشف دست یافته و کشف خود را یک اشراق تلقی می‌کند:

خدایا من تلاش نمی‌کنم که به کنه ذات تو پی ببرم، زیرا عقل خود را برای آن کافی نمی‌دانم، ولی آرزویم این است که تا حدی حقیقت تو را درک کنم که از صمیم قلب به آن ایمان دارم و به آن عشق می‌ورزم، چرا که من نمی‌خواهم بفهمم برای اینکه ایمان بیاورم، بلکه ایمان می‌آورم تا بفهمم، زیرا چنین اعتقاد دارم که تا ایمان بیاورم نمی‌فهمم (Ibid.).

شعار «ایمان می‌آورم تا بفهمم» نقطه اشتراک آگوستین و آنسلم است. او از روش آگوستین که همانا «ایمان در پی ادراک» است پیروی می‌کند. استدلال آنسلم بر این نگرش افلاطون استوار است که امر «کلی» از تجلیات جزئی آن واقعی‌تر است، بنابراین مثل انسانیت، واقعی‌تر از یک فرد خاص خواهد بود (لین، ۱۳۸۰: ۱۷۵). به نوعی برهان وجودی آنسلم بر اصالت واقعیت مثالی تکیه دارد. از نگاه آنسلم خیر، حقیقت، فضیلت و مانند آن، از وجود واقعی برخوردارند و وجودی جدای از وجودهای فردی دارند؛ نه اینکه وجود آنها در وجود افراد نهفته باشد. او بر اساس این دیدگاه واقع‌گرایانه به پی‌ریزی برهان بر وجود خداوند می‌پردازد. او با این مبنا پیش می‌رود که تمام خیرهای صرفاً نسبی، دربردارنده خیری مطلق می‌باشند و آن خیر مطلق «خداوند» است. او در منولوژیوم بر نیروی عقلانی تکیه می‌کند و تمام برهان‌هایی که بر اثبات وجود خدا اقامه می‌کند بر آن مبتنی است.

آنسلم همچون افلاطون یک واقع‌گراست و بر این باور است که کلیات در خارج، وجودی جدای از افراد دارند (Mayer, 1950: 384). او در منولوژیوم بر تمایز بین حس - که جزئیات به وسیله آن ادراک می‌شود - و عقل - که کلیات به وسیله آن شناخته می‌شود - تأکید می‌کند که این، زمینه را برای واقعیت‌گرایی معتدل آماده می‌کند (Turner, 1903: 273).

اصل بنیادین آنسلم آن است که شناخت و دانش باید بر ایمان مبتنی باشد، با این وجود او در صدد پی‌افکندن و نهادن دیدگاه‌های اساسی، پیرامون ایمان بر بنیان‌های عقلانی



است. نقطه آغاز برهان او این است که این واقعیت پذیرفته شده و انکارناپذیر است که در پدیده‌ها خیر وجود دارد، زیرا ما به دنبال پدیده‌هایی هستیم که آن‌ها را خیر می‌دانیم. به طبع این پرسش مطرح می‌شود که پدیده‌هایی که آن‌ها را خیر می‌دانیم از کجا آمده‌اند؟ از یک سو ما با حس تجربه می‌کنیم و از راه عقل می‌یابیم که انواع بسیار گوناگونی از خیرها وجود دارند؛ از دیگر سو می‌دانیم که این خیرها باید علتی داشته باشند، اما نمی‌دانیم که آیا هر چیز خیری علت ویژه خود را دارد یا از اساس علت یگانه‌ای برای تمام خیرها وجود ندارد. بدیهی است که تمام چیزهایی که تقریباً دارنده درجاتی از کمال‌اند، کمال خود را مرهون این واقعیت‌اند که بهره‌ای از یک اصل یگانه دارند. بنابراین از آنجا که تمام خیرهای خاص به یک اندازه خیر نیستند، آن‌ها تنها به واسطه بهره‌مندی از خیر یگانه می‌توانند خیر باشند. آن خیری که به واسطه آن، هر چیزی خیر می‌شود، تنها می‌تواند یک خیر کامل باشد و دیگر خیرها به واسطه آن خیرند و تنها او به ذات خود خیر است. به طور طبیعی خیر بنفسه، فراتر از دیگر خیرهاست و خیری ورای آن وجود ندارد؛ یعنی خیر مطلق، کامل مطلق نیز هست؛ در نتیجه یک موجود اصلی و برتر از تمام موجودات وجود دارد که آن را خدا می‌نامیم. این گفتار را در قالب وجود نیز می‌توان ارائه کرد (لین، ۱۳۸۰: ۱۷۵). با روشن شدن مبنای دیدگاه آنسلم، به تقریرهای برهان وی می‌پردازیم.

## برهان وجودی آنسلم

### تقریر نخست

آنسلم در پروسلوگیوم برهانی ارائه می‌هد که بر واقع‌گرایی افلاطونی مبتنی است. این برهان در تاریخ اندیشه مغرب‌زمین به برهان وجودی معروف شده است. در این برهان، وجود خدا از مفهوم او نتیجه گرفته می‌شود (Thilly, 1914: 170). او با مفهوم «موجودی کامل» آغاز می‌کند و از آن، وجود چنین موجودی را استنباط می‌نماید: ما مفهوم موجودی مطلق در خود داریم. وجود چنین مفهومی در درون ما مستلزم هستی او می‌باشد، پس خداوند وجود دارد (Weber, 1914: 217).

او با بررسی‌هایی، سرانجام برهان نوینی را کشف می‌کند که تنها پیش‌فرض آن عبارت است از شناخت کلمه «خدا». او بر اساس مبنای خود در باب مفاهیم، مبنی بر اینکه مفاهیم از وجود عقلی برخوردار بوده و وجودی جدای از وجود افراد دارند می‌گوید:

ما دست کم لفظ خدا را می‌شناسیم و مفهوم آن در عقل ما وجود دارد و حتی باور داریم که خدا وجود دارد و او موجودی است که بزرگ‌تر از آن نمی‌توان تصور کرد. وجود این مفهوم در فاهمه را شخص نادان نیز قبول دارد، حتی اگر نداند که آن معنا در عالم واقع وجود دارد. پس اگر چنین چیزی در ذهن وجود دارد، باید در خارج نیز وجود داشته باشد، چرا که تحقق ذهنی و عقلی چنین مفهومی، برابر با تحقق خارجی آن است. اگر چنین نباشد تناقض لازم می‌آید؛ زیرا فرض کردیم که این مفهوم، مفهومی است که بزرگ‌تر از آن قابل تصور نیست، در حالی که اگر این مفهوم در خارج وجود نداشته باشد، مفاهیمی که در خارج وجود دارند، از این مفهوم بزرگ‌تر خواهند بود و این خلف است. بنابراین موجودی که بتوان بزرگ‌تر از آن را تصور کرد باید هم در ذهن وجود داشته باشد و هم در خارج (Deane, 1962: 7).

اصولی که این استدلال بر آن مبتنی است عبارت‌اند از:

۱. مفهومی از خدا که ایمان، آن را به ما بخشیده است؛
  ۲. وجود ذهنی به معنای وجود واقعی است؛
  ۳. وجود مفهوم خدا در ذهن که به گونه منطقی ایجاب می‌کند که انسان تصدیق کند که خدا در عالم خارج وجود دارد (ژیلسون، ۱۳۸۹: ۱۹۷).
- این تقریر در واقع با یک واقعیت آغاز می‌شود که وحی به انسان داده و از راه ایمان، به عقل راه می‌یابد. نقطه آغاز، یک مفهوم است و آن این است که تصور خاصی از خدا در ذهن وجود دارد. این وجود ذهنی که واقعی نیز هست، خواهان آن است که خدا در خارج نیز وجود داشته باشد. در واقع از راه سنجش وجود ذهنی و وجود عینی می‌توان به این نکته دست یافت، چرا که عقل ما را وادار می‌سازد که وجود عینی و واقعی را برتر از وجود ذهنی بدانیم (همان: ۱۹۸). باید توجه داشت که هر کس به این پیش‌فرض واقع‌گرایانه باور داشته باشد که کلیات از واقعیتی فزادگی برخوردارند، برهان وجودی برهانی قانع‌کننده به نظر خواهد رسید (Thilly, 1914: 170).
- آنسلم در فصل دوم پروسلوگیوم می‌گوید:

و ای پروردگاری که فهم را به ایمان ارزانی می‌داری تا جایی که می‌دانی به صلاح من است، به من توفیق ده که بفهمم و دریابم که تو همان‌گونه که ما باور داریم هستی و واقعیت این است که ما معتقدیم که تو موجودی هستی که نمی‌توان چیزی بزرگ‌تر از آن تصور نمود یا آنکه چنین تصویری وجود ندارد، زیرا شخص ابله در دل خود گفته است که خدایی وجود ندارد (Deane, 1962: 7؛ هیک، ۱۳۸۲: ۳۲).

آنسلم برهان خود را به شکل قیاس خلف نیز بیان کرده است:

۱. شخص می‌تواند تصویری از «وجودی که بزرگ‌تر از آن قابل تصور نیست» داشته باشد؛
۲. خدا (یا موجودی که بزرگ‌تر از آن قابل تصور نیست) در ذهن موجود، ولی در واقعیت موجود نیست (خدا موجود صرفاً ذهنی است)؛
۳. وجود در واقعیت، از وجود یگانه در ذهن، بزرگ‌تر است؛
۴. وجود خدا در واقعیت قابل تصور است؛
۵. اگر خدا در واقعیت وجود می‌داشت، آنگاه بزرگ‌تر از آنچه هست می‌بود (نتیجه ۲ و ۳)؛
۶. این قابل تصور است که موجودی بزرگ‌تر از خدا وجود داشته باشد (نتیجه ۴ و ۵)؛
۷. این قابل تصور است که موجودی بزرگ‌تر از موجودی که بزرگ‌تر از آن را نمی‌توان تصور کرد، وجود داشته باشد (نتیجه ۶ بر اساس مفهوم خدا).  
به یقین مقدمه هفتم، محال و متناقض بالذات است، زیرا چگونه می‌توان موجودی بزرگ‌تر از موجودی که نمی‌توان هیچ چیز بزرگ‌تر از آن را تصور کرد، تصور نمود؟ بنابراین می‌توان نتیجه گرفت که «این کاذب است که خدا در ذهن وجود دارد ولی در واقعیت موجود نیست» (پترسون، ۱۳۷۶، ۱۵۳؛ پلنتینجا، ۱۳۷۶: ۱۵۳).

## تقریر دوم

آنسلم در فصل سوم پرسولوژیوم این برهان را به گونه‌ای دیگر تقریر می‌کند که در این تقریر تصور ماهیت «خدا» به گونه‌ای است که از وجود آن گرفتاری نیست. گفتنی

است که دربارهٔ برهانِ ارائه‌شده در فصل سوم این کتاب، گفت‌وگوهای فراوانی در عصرهای اخیر صورت گرفته است، برای نمونه هارتسهورن و مالکم ادعا نموده‌اند که آن‌ها به برهانی منطقی در فصل سوم پرسولوگیوم دست یافته‌اند که با برهان ارائه‌شده در فصل دوم آن متفاوت و البته از آن بهتر است. ولی گراهام اُپی بر این باور است که آنسلم خود در پی تقریر نوینی از برهان وجودی در فصل سوم نبود، بلکه او یکی از صفات موجودی که در فصل دوم به اثبات آن اقدام نمود را کشف کرده و آن عبارت است از «ضرورت وجود» (Oppy, 1995: 12). با این وجود می‌توان فصل سوم را تقریر و برهان نوینی برای اثبات وجودی که عدم آن تصورناپذیر است به شمار آورد (Ibid.). عبارت آنسلم چنین است:

و این موجود (خدا) آن‌چنان وجود حقیقی‌ای دارد که عدمش قابل تصور نیست، زیرا چیزی را می‌توان تصور کرد که وجود دارد که نتوان تصور کرد وجود ندارد و این موجود از موجودی که عدمش قابل تصور باشد بزرگ‌تر است. در این صورت اگر موجودی که بزرگ‌تر از آن قابل تصور نیست، عدمش قابل تصور باشد، دیگر همان موجودی نیست که بزرگ‌تر از آن قابل تصور نیست و این امری محال است. پس موجودی که بزرگ‌تر از آن قابل تصور نیست، چنان حقیقتی دارد که نمی‌توان عدم او را تصور کرد (Deane, 1962: 8؛ هیک، ۱۳۸۲: ۳۲).

اگر واژه «خدا» را به صورت «موجودی که برتر از آن قابل تصور نیست» به کار ببریم و وجودی که برتر از آن قابل تصور نیست را وجودی بدانیم که «نمی‌توان تصور کرد که وجود نداشته باشد»، در این صورت می‌توان برهان را چنین تقریر کرد:

- شخص می‌تواند تصویری از موجودی یا چیزی داشته باشد که نمی‌توان تصور کرد معدوم باشد؛

- فرض کنید که این موجود، معدوم باشد؛

- موجودی که نتوان تصور کرد وجود ندارد، از موجودی که عدمش قابل تصور

است، بزرگ‌تر است؛

- بنابراین می‌توانیم موجودی را که «نمی‌توان تصور کرد وجود نداشته باشد»،

معدوم تصور کرد؛

- اما موجودی که «نمی‌توان تصور کرد وجود نداشته باشد» نمی‌تواند معدوم باشد؛  
- در نتیجه موجودی که نمی‌توان تصور کرد وجود نداشته باشد (معدوم باشد)، در واقع موجود است.

## نقدهای برهان وجودی آنسلم

برهان وجودی آنسلم از دو نگرگاه قابل بررسی است: ۱. معاصران؛ ۲. فیلسوفان مسلمان به ویژه ملاصدرا. از آنجا که هدف این نوشتار نقد و بررسی برهان وجودی آنسلم از نگاه ملاصدرا است، نقدهای وارد شده بر این برهان بر اساس دیدگاه خود آنسلم را به اختصار مورد اشاره قرار می‌دهیم. این برهان از همان آغاز از سوی فیلسوفان و متکلمان هم‌عصر و غیر هم‌عصر آنسلم مورد نقد قرار گرفت. از جمله منتقدان معاصر آنسلم، گونیلو و توماس آکویناس می‌باشند.

### ۱. نقدهای گونیلو

نقدهای اساسی گونیلو به دو اشکال می‌انجامد. او با نگارش رساله‌ای با عنوان *دردفاع از ابله*<sup>۱</sup> برهان آنسلم را هم به لحاظ صغری و هم به لحاظ کبری مورد مناقشه قرار داد: الف) نقد نخست: این اشکال متوجه مقدمه نخست برهان وجودی آنسلم است که می‌گفت: «شخص می‌تواند تصویری از موجودی داشته باشد که بزرگ‌تر از آن متصور نیست» (Deane, 1962: 81). او می‌گوید که اصلاً نمی‌توان تصویری از خداوند داشت تا چه رسد به اینکه او را به عنوان برترین و کامل‌ترین موجودی بدانیم که نمی‌توان برتر از او تصور کرد، چرا که ما هیچ تجربه‌ای از خداوند نداریم و هیچ چیز همانند او نیست تا بتوان او را تصور کرد (Ibid.: 148). اصل وجود چنین مفهومی و فهم‌پذیر بودن آن، تأمل‌برانگیز و شک‌آفرین است؛ زیرا آنگاه که مفهوم پدیده‌ای را به ذهن می‌آوریم، پیش از آن باید آن پدیده را به گونه‌ای تجربه کرده باشیم، در غیر این صورت تصور آن امکان‌پذیر نخواهد بود (Ibid.: 151).

ب) نقد دوم: اشکال دوم، نقضی است و آن اینکه اگر برهان آنسلم تمام باشد،

1. On behalf of the fool.

می‌توان با استفاده از آن، وجود بسیاری از امور نامعقول و وهمی را اثبات کرد. گونیلو به تصور «کامل‌ترین جزیره» نمونه‌ای را می‌آورد. اگر کسی کامل‌ترین جزیره را که کامل‌تر از آن تصورنشدنی است در ذهن خود تصور کند، در این صورت باید بتوان با استفاده از صورت برهان آنسلم اثبات کرد که این جزیره در خارج هم وجود دارد، چرا که اگر این جزیره تنها در ذهن وجود داشته باشد، دیگر کامل‌ترین نخواهد بود (زیرا وجود در ذهن و خارج کامل‌تر از وجود تنها در ذهن است)، در حالی که تصور چنین جزیره‌ای هرگز خواهان وجود واقعی آن نیست، بلکه تنها وجود ذهنی آن را اثبات می‌کند (Ibid.: 146).

## ۲. نقدهای آکویناس

در قرن سیزدهم این برهان توسط توماس آکویناس نقد گردید و دو اشکال از ناحیه او مطرح شد؛ یکی در کتاب جامع‌الهیات<sup>۱</sup> و دیگری در رد برکافران.<sup>۲</sup> فلسفه آکویناس در بیشتر موارد، بازاندیشی فلسفه ارسطو به همراه تأثیرپذیری فراوان از فلسفه‌های رواقی، نوافلاطونی، آگوستینی و نیز ابن‌سیناست. او در مبحث کلیات که آیا اجناس و انواع، واقعیت‌هایی فی‌نفسه هستند یا اینکه تنها صور ذهنی می‌باشند، بر این باور است که کلیات، موضوعات نخستین فاهمه انسانی هستند. او در برابر این مسئله واقع‌گرایی اعتدالی را پیش گرفت و وجود خارجی کلیات را انکار کرد، اما بر این امر تأکید داشت که مفاهیم و احکام کلی به نوعی در واقعیت خارجی ریشه دارد؛ بدین معنا که تنها «افراد» موجود هستند، اما افراد، نوعی معین یا طبقه‌ای مشابه یکدیگرند؛ به همین دلیل می‌توان به آن‌ها به عنوان کلیتی گویای طبیعت مشترک اندیشید. وی می‌گوید: مثلاً ماهیت انسانی تنها در این یا آن انسان موجود است و کلیتی که در مفهوم انسانیت وجود دارد نتیجه انتزاع است، بنابراین می‌توان گفت که این مشارکت، مشارکتی ذهنی است؛ اما این دربردارنده باطل بودن مفهوم کلی نیست، بلکه ذهن از راه یک فعالیت غیرمادی، پدیده‌ای را مورد توجه قرار می‌دهد و صورت را که در پدیده به صورت

1. Summa theologia.
2. Summa contra gentiles.

فردگونه و مشخص موجود است انتزاع می کند (کاپلستون، ۱۳۸۷: ۲۰۱/۲).

الف) نقد نخست: آکویناس بر اساس دیدگاهی که در باب مفاهیم کلی دارد، به نقد برهان وجودی می پردازد. وی برهان وجودی آنسلم را به عنوان دومین دلیل از دلایل سه گانه ای که وجود خداوند را بدیهی می شمارد ذکر می کند (Aquinas, 1911: 19-20)، اما از همان آغاز با بداهت وجود خداوند مخالفت می نماید و هر سه دلیل، از جمله برهان وجودی آنسلم را معتبر نمی داند. اساس این سخن ریشه در مبنایی دارد که آکویناس در باب امور بدیهی بدان قائل است:

بدیهی بودن یک پدیده به یکی از دو راه می تواند باشد: نخست اینکه شیء در ذات خود بداهت داشته، ولی برای ما بدیهی نباشد؛ دوم اینکه شیء هم بالذات، بداهت داشته باشد و هم برای ما بدیهی باشد. بدیهی بودن یک گزاره می تواند از آن جهت باشد که محمول آن در مفهوم موضوع اخذ شده است، همانند گزاره «انسان حیوان است» که حیوان در ذات انسان اخذ شده است. بنابراین اگر ذات محمول و موضوع برای همگان معلوم شد، این گزاره برای همه بدیهی خواهد بود، همان طور که اصول نخستین برهان این گونه اند.... در هر حال اگر افرادی باشند که ذات محمول و موضوع برای آن ها ناشناخته باشد، گزاره برای آن ها بدیهی نمی باشد، اما بالذات بدیهی است (Ibid.: 20-21).

او برای تأیید گفتار خود، سخنی از بوئتیوس نقل می کند که گفته است: ممکن است برخی از مفاهیم تنها برای دانشمندان بدیهی باشند، مانند اینکه «جواهر مجرد، در مکان نیستند»؛ از این روی من می گویم که گزاره «خدا هست»، در ذات خود بدیهی است، زیرا محمول و موضوع آن یکسان هستند و دلایل این است که خداوند عین هستی خود است؛ اما از آنجا که ما ذات خداوند را نمی شناسیم، این گزاره برای ما بدیهی نیست (Ibid.: 21).

آکویناس بر این باور است که گزاره «خدا هست»، گرچه فی نفسه بدیهی است، برای ما انسان ها فاقد بداهت است و بهترین گواه برای اثبات این گفته را سخن آن نادان می داند که در قلب خود گفت: «خدایی وجود ندارد» (Ibid.: 20).

دلیل دیگری که آکویناس برای بدیهی نبودن گزاره «خدا وجود دارد» اقامه می کند، آن است که یک گزاره هنگامی بدیهی است که محمول آن در مفهوم

موضوعش اخذ شده باشد، برای مثال در گزاره «انسان حیوان است»، مفهوم حیوان در ذات انسان اخذ شده است. به این ترتیب یک گزاره هنگامی برای ما بدیهی خواهد بود که هم ذات موضوع و محمول و هم رابطه‌ی جای گرفتن محمول گزاره در موضوع آن را بشناسیم. روشن است که گزاره «خدا وجود دارد»، فاقد این دو ویژگی است، چرا که بیشان از مردم، نه تصور دقیق و کاملی از ذات الهی دارند و نه قادر به درک این مطلب‌اند که وجود خداوند عین ذات و ماهیت اوست و تنها پس از شناسایی وجود خدا به شناخت این حقیقت می‌رسند که ماهیت خدا وجود اوست؛ به گونه‌ای که حتی اگر این گزاره که «خدا وجود دارد» به طور بدیهی معلوم بالذات باشد، به طور بدیهی معلوم ما نیست (کاپلستون، ۱۳۸۷: ۴۳۳/۲). آکویناس در این باره می‌نویسد:

ممکن است هر کس که لفظ خدا را می‌شنود، از آن، معنای چیزی را که بزرگ‌تر از آن را نمی‌توان اندیشه کرد نفهمد.... بر فرض، کسی بداند معنای لفظ خداوند چیزی است که بزرگ‌تر از آن را نمی‌توان تصور کرد، با وجود این، این نتیجه به دست نمی‌آید که آنچه لفظ بر آن دلالت می‌کند در واقع وجود دارد، بلکه تنها نتیجه می‌دهد که در ذهن موجود است. همچنین نمی‌توان گفت که آن معنا در واقع وجود دارد، مگر اینکه پیش از این، وجود واقعی شیئی که بزرگ‌تر از آن را نمی‌توان تصور کرد، پذیرفته شده باشد و این چیزی است که مورد قبول کسانی که منکر خداوند هستند، نیست (Aquinas: 22).

آکویناس در ادامه برای شناخت ذات خداوند شرطی قائل می‌شود که اصل برهان آنسلم را از اعتبار می‌اندازد. او می‌گوید:

برای اینکه ذات خداوند را بشناسیم، باید به وسیله آثار خداوند، او را با برهان اثبات کنیم (Ibid.).

به این ترتیب آکویناس مغالطه‌ای را که در برهان وجودی آنسلم نهفته است، آشکار می‌سازد؛ با تکیه بر عدم تمایز میان ذات مطلق خداوند که خواهان وجود است و مفهوم تصویری که ما انسان‌ها از خداوند داریم که مستلزم وجود نیست.

ب) نقد دوم: این نقد در کتاب رد بر کفار مطرح شده است. او در این کتاب تأکید می‌کند که مفهوم موجودی که بزرگ‌تر از آن تصورشدنی نیست، گرچه مفهوم



«وجود» را شامل می‌شود، مستلزم وجود بالفعل آن نیست، زیرا در مورد شیء فقط به اندازه معنای لفظش می‌توان گفت که وجود دارد و نهایت چیزی که لفظ خدا به عنوان موجودی که بزرگ‌تر از آن تصورشدنی نیست بر آن دلالت دارد، این است که مضمون این لفظ در ذهن موجود است، ولی نتیجه نمی‌دهد که مصداق و فردی برای این لفظ در جهان خارج هست. توماس در انتقاد دوم در واقع به این مطلب اشاره دارد که اگر بزرگ‌ترین امر قابل تصور، وجود واقعی داشته باشد، به لحاظ قابلیت تصور، بزرگ‌تر از هنگامی نیست که وجود واقعی نداشته باشد. وجود و تحقق عینی یک مفهوم در خارج، نقشی در بزرگ‌تر شدن محتوای مفهومی آن ندارد. وجود واقعی یک مفهوم صرفاً دلالت بر تحقق عینی آن مفهوم در خارج دارد، اما در محتوای مفهومی آن تغییری ایجاد نمی‌کند؛ پس هرگز نمی‌توان با تحلیل یک مفهوم، وجود واقعی آن را اثبات کرد، بلکه باید از راه استدلال‌های مبتنی بر آثار آن - یعنی به طور پسینی - به آن دست یابیم (کاپلستون، ۱۳۸۷: ۴۳۴/۲).

### اشکالات برهان وجودی آنسلم بر اساس مبانی ملاصدرا

از آنجا که برهان وجودی آنسلم بر دیدگاه مُثُل افلاطونی و دیدگاه وی در باب کلیات و مفاهیم کلی مبتنی است، ضروری است تا دیدگاه ملاصدرا نیز در این باره روشن گردد. مُثُل افلاطونی در طول تاریخ فلسفه از بحث برانگیزترین مباحث به شمار می‌آید. این دیدگاه در میان فیلسوفان مسلمان از جمله ملاصدرا از اهمیت بسیاری برخوردار بوده است. اینکه وی آیا این دیدگاه را پذیرفته یا نه، جای بررسی دارد؛ اما می‌توان گفت که ملاصدرا در فلسفه خود، راهی کاملاً متفاوت با راه افلاطون در پیش گرفته است. او در پرتو اصولی همچون اصالت و وحدت تشکیکی وجود، تفسیر نوینی از واقعیت ارائه می‌دهد. او واقعیت را حقیقت عینی وجود می‌داند که عین خارجیت و تحقق است (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۳۸/۱؛ همو، ۱۳۶۳: ۱۰؛ همو، ۱۳۸۸: ۱۳۴). حقیقت وجود از چنان گستره و کلیتی برخوردار است که هیچ واقعیتی حتی مفاهیم و صور ذهنی یا نازل‌ترین حقایق موجود در عالم از دایره آن بیرون نیستند (همو، ۱۹۸۱: ۲۵۹/۱؛ همو، ۱۳۶۳: ۸؛ همو، ۱۳۸۸: ۱۳۴).

ملاصدرا برای نخستین بار وحدت و کثرت را به امری واحد برگرداند که همان حقیقت عینیّه وجود است. او فلسفه خود را بر حقیقتی بنا نهاد که به معنای دقیق کلمه، در عین وحدت کثیر و در عین کثرت واحد است. از نگاه او هر امر متحقی در خارج، پیرو حقیقت عینیّه وجود، دارای مراتب متفاوتی است که از بالاترین مرتبه آن یعنی حقیقت عقلانی - که امری کلی و ثابت است - آغاز شده و به مراتب فرودین آن یعنی حقیقت مادی که به واسطه ویژگی ذاتی اش و بنا بر اصل حرکت جوهری امری متغیر و در سیلان می باشد، می رسد. ملاصدرا به هیچ روی دسته بندی افلاطون پیرامون عالم را به دو ساحت «بودن و شدن» نپذیرفته و به جای آن به دو مرتبه از وجود یعنی «وجود ثابت و سیال» اشاره می کند (همو، ۱۳۸۳: ۲۰/۳-۲۳) و شدن را نوع و قسمی از بودن می داند نه قسم آن.

او وجود حقایق معقول را به عنوان اموری ثابت و کلی - که بالاترین مرتبه کمال انواع محسوس می باشند - نمی پذیرد (همو، ۱۹۸۱: ۶۲/۲). در نگاه وی، مُثُل در حقیقت سلسله ای از عقول عرضی هستند که در مرتبه زیرین عقول طولیه و ورای عالم ماده قرار دارند که نگه دارنده و رب النوع انواع عالم محسوس می باشند. مُثُل یا عقول عرضی، فراتر از امور محسوس بوده و از نوعی کلیت و گستردگی وجودی نسبت به این امور برخوردارند. البته کلیت این امور نیز نه به معنای کلیت مفهومی، بلکه به معنای کلیت اطلاقی و وجودی است. هر چند می توان حقایق کلی عقلی را که ملاصدرا خود، آن را پذیرفته است، از نظر مرتبه وجودی، هم مرتبه مُثُل افلاطونی دانست، اما او علم پیشین نفس به این حقایق را نمی پذیرد.

او نفس انسانی را امری جسمانیة الحدوث می داند که در قوس فراز (صعود) و در اثر حرکت جوهری، می تواند به درک حقایق معقول دست یابد (همان: ۳۳۰/۸-۳۸۸). بنابراین از نظر وی شناخت از سنخ تأسیس است نه تذکر. از نظر ملاصدرا، معرفت بشری از ادراک حسی و به پیرو آن، ادراک خیالی آغاز می شود؛ اما برخلاف ارسطو و پیشینیان، نفس را نه پذیرنده و محل ادراکات و صور حسی و خیالی، بلکه فاعل و مبدأ این ادراکات می داند (همان: ۲۴/۸-۲۶). نفس با حرکت جوهری می تواند به مشاهده صور مثالی و عقلی پدیده ها بپردازد؛ اما این مشاهده نه یک مشاهده پیشینی، بلکه مرحله ای

از تکامل نفس بشری در عالم ماده است. نفس از راه اتحاد وجودی به حقایق پدیده‌ها دست می‌یابد. در این مرحله، نفس از نظر وجودی با این حقایق معقول متحد می‌شود. اینجاست که دوگانگی میان عاقل و معقول (سوژه و ابژه) - که از مشکل‌های فلسفه غرب است - از بین رفته و با یکدیگر متحد می‌شوند (همو، ۱۳۸۳: ۳/۳۱۲-۳۲۶).

ملاصدرا با تمایز بین دو قوس فراز و فرود، بر این امر تأکید دارد که وجود پیشین نفس انسان، به عنوان حقیقتی کلی و عقلانی در مرتبه علل و مبادی این نفوس، نمی‌تواند شاخصی برای شناخت عقلانی نفوس بشری به عنوان افراد متعین حقیقت انسانی باشد (همو، ۱۹۸۱: ۸/۳۴۶-۳۴۷). او در قوس فراز - بر خلاف افلاطون که نفس را قدیم می‌داند - نفس انسانی را امری حادث به حدوث جسمانی می‌داند که در آغاز به عنوان صورتی مادی با بدن متحد می‌شود و بر اساس حرکت جوهری، این صورت مادی می‌تواند تا اندازه‌ای تکامل یابد که به مرتبه تجرد و عقول برسد. او عالم محسوس و معقول را دو ساحت جدا از یکدیگر نمی‌داند، بلکه هر دو را از مراتب حقیقت عینیة واحده وجود قلمداد می‌کند. او وجود را دو قسم می‌کند: ۱. وجود ثابت؛ ۲. وجود سیال. هر دو قسم، مراتب یک حقیقت‌اند، نه دو واقعیت جدا از یکدیگر. او با تبیینی که از رابطه علیت بین مراتب طولی وجود ارائه می‌دهد، به این نتیجه می‌رسد که معلول، عین ربط به علت است و نه امری جدای از آن. به باور وی، مثلثی که در حقیقت مرتبه کامل انواع عالم محسوس است و در مرتبه وجودی بالاتری نسبت به امور محسوس قرار دارد، علت امور محسوس زیرین خود می‌باشد (همان: ۲/۶۲) و این امور محسوس عین ربط به علت‌اند و هیچ استقلالی از خود ندارند. به طور طبیعی، سخن از رابطه مطرح نیست؛ زیرا رابطه زمانی مطرح می‌شود که دو امر مستقل وجود داشته باشند، اما امور محسوس از همان آغاز، عین ربط و تعلق به مثلث و ایده‌ها به عنوان علل خود هستند. بنابراین، مثلث در حقیقت علل نزدیک ایجاد حقایق و انواع عالم محسوس و نگه‌دارنده و رب‌النوع این انواع می‌باشند؛ هر چند که علت دور یا *علة‌العلل*، ذات پروردگار است که عین کمال و وجود محض است. از این روی خداوند از نظر او، بدون نیاز به هیچ انگیزه و زمینه‌ساز بیرونی، عالم را ایجاد می‌نماید و تمام آنچه که در دار هستی وجود دارد و در پیدایش خود نیازمند وی بوده، بر اساس رابطه علت و معلول، عین وابستگی

به آن وجود محض می‌باشند (همان: ۲۸۶/۲).

بنابراین هرچند ملاصدرا به طبقه‌ای از عقول عرضی که در حقیقت، کمال انواع عالم محسوس می‌باشند اشاره می‌کند و بر وجود چنین حقایقی برهان اقامه کرده و آن‌ها را هم‌تراز مُثُل افلاطونی قرار می‌دهد، ولی به هیچ روی نباید ادعا کرد که ملاصدرا دیدگاه مُثُل را پذیرفته است، زیرا مُثُل افلاطونی دارای کارکردهای معرفت‌شناسانه و هستی‌شناسانه‌ای است که هیچ‌گاه نمی‌توان چنین کارکردهایی را برای این امور در فلسفه ملاصدرا یافت. وی برای اقامه برهان بر وجود خدا اصولی ارائه می‌کند:

(الف) اصالت وجود: واقعیتی که در جهان موجود است، هستی است نه ماهیت و وجود ماهیت بالعرض است.

(ب) وحدت وجود: حقیقت وجود پذیرنده کثرت تبیینی نیست، بلکه در وجود اختلاف، تشکیک و مراتب است. این اختلاف یا به شدت و ضعف و کمال و نقص وجود است و یا به امتدادها و اتصالاتها که نوعی تشابک وجود و عدم است. به دیگر سخن، کثرتی که در وجود متصور است کثرتی همراه با وحدت است و از نظری عین وحدت؛ یعنی وحدت در عین کثرت و کثرت در عین وحدت است (همو، ۱۹۸۱: ۱۴/۱).

(ج) عدم‌ناپذیری حقیقت وجود: هرگز موجود از آن جهت که موجود است معدوم نمی‌شود و معدوم از آن حیث که معدوم است موجود نمی‌شود.

(د) تساوی حقیقت وجود با کمال: حقیقت وجود «بما هو هو» با چشم‌پوشی از هر حیث و جهتی که به آن ضمیمه گردد، با کمال و اطلاق و بی‌نیازی و شدت و فعلیت و بزرگی برابر است. عالی‌ترین مرتبه وجود و کامل‌ترین هستی که دیگر بالاتر از آن فرض نشده و نامحدود است، موجودی است که وجود، عین ذات اوست و به غیر وابستگی ندارد.

(ه) حقیقت علیت: رابطه علت و معلول از نوع رابطه وجود مستقل و رابط است. وجود و ایجاد؛ وجوب، ایجاب و نیاز، اموری مغایر یکدیگر نیستند، بلکه هستی و وجود معلول، واقعیت یگانه‌ای است که عین فقر و نیاز به غیر است. واقعیت آن همانند معانی حرفی است که به تنهایی فاقد معناست و معلول عین ربط و تعلق و اضافه به

علت است و نمی‌تواند در مرتبه علت باشد.

با توجه به این اصول، صدرا ملاک واجب‌الوجود بودن را علاوه بر حقیقی بودن حیثیت تقییدیه و نداشتن واسطه در عروض، بی‌نیازی از علت و حیثیت تعلیلیه نیز می‌داند. این دو حیثیت از یکدیگر جدایی‌پذیرند؛ پس واجب‌الوجود موجودی است که هم «بذاته» است و هم «لذاته». در برهان ملاصدرا، تنها به حقیقت وجود که امری عینی و واحد است نگاه می‌شود و از مشاهده آن به تحقق واجب‌الوجود پی برده می‌شود. پس مبادی برهان وجودشناختی عبارت‌اند از:

۱. وجود، حقیقتی عینی، یگانه و بسیط است که افرادش لذاته با یکدیگر اختلاف ندارند، بلکه اختلافشان یا به کمال و نقص و شدت و ضعف است و یا به امور زاید بر آن؛
  ۲. وجود خداوند در نهایت کمال است، به گونه‌ای که چیزی تمام‌تر از آن نیست و این وجود به غیر خود تعلق ندارد (همان: ۱۵/۶).
- اکنون که مبنای ملاصدرا در باب مفاهیم کلی و حقیقت وجود روشن شد، به اشکالات مبنایی برهان وجودی آنسلم می‌پردازیم.

### اشکال نخست

همان‌گونه که گفته شد، آنسلم بر اساس دیدگاه افلاطون در باب مفاهیم، به اقامه برهان وجودی پرداخت. اما باید گفت که «اگر کسی دیدگاه افلاطون در باب مفاهیم و مثل را بپذیرد، آیا می‌تواند درستی برهان آنسلم را تأیید نماید؟» اگر وحدت عین و ذهن را بپذیریم و اینکه واقعیتهای ویرای تصور ما وجود ندارد و تصور عین واقعیت است، این نتیجه درست می‌بود؛ چرا که بر اساس دیدگاه افلاطون که برگرفته از دیدگاه پارمنیدس می‌باشد، اندیشه و حقیقت خارجی از وحدت برخوردارند و وحدت مفهوم یک شیء با حقیقت آن، می‌تواند ما را از مفهوم شیء به حقیقت آن رهنمون سازد. اما سخن این است که این دیدگاه امروزه در فلسفه اسلامی مردود شمرده شده و ملاصدرا نیز آن را به بیانی که در بالا مطرح شد نمی‌پذیرد. هرچند وی به وجود حقایق کلی باور دارد، آن حقایق کلی، مفاهیم اشیا نیستند، بلکه حقایقی وجودی هستند که در عالم عقول، تحقق دارند و به طور طبیعی حقایق وجودی - که دارای اطلاق وجودی هستند - ما را به

حقیقت شیء می‌رسانند نه مفهوم و ماهیت ذهنی شیء؛ از این روی بیان آنسلم مبنی بر اینکه تصور مفهوم خداوند با تحقق خارجی آن همراه است، پذیرفتنی نیست.

### اشکال دوم

اشکال دیگری که بر مبنای ملاصدرا بر آنسلم وارد است آن است که برهان او با مبنای اصالت ماهیت سازگار است. او میان ماهیت و وجود تمایزی قائل نشده و در عصر وی سخن از تمایز ماهیت از وجود مطرح نبوده است؛ در نتیجه آنسلم «مفهوم خدا» را معیار قرار می‌دهد و می‌گوید که چون مفهوم خداوند در عقل ما وجود دارد و خداوند آن را در ما به زنه‌ار داده است، تصور آن به گونه‌ای است که از وجود خارجی جدایی ناپذیر است؛ پس مستلزم تحقق عینی آن می‌باشد. اما سخن صدرا این است که مفهوم نمی‌تواند حکایت‌گر واقعیت وجود باشد، چرا که یک «مفهوم»، همچون «ماهیت»، امری ذهنی و اعتباری است و از واقعیت برخوردار نیست. آنچه واقعیت دارد حقیقت وجود است و ماهیت به عرض و به پیرو وجود تحقق دارد (همو، ۱۳۶۳: ۱۰). از این روی ملاصدرا با حقیقت عینی وجود سخن را آغاز می‌کند و با این حقیقت عینی به سراغ اثبات وجود خداوند می‌رود و ضرورت وجود او را به اثبات می‌رساند.

### اشکال سوم

اشکال دیگر آن است که ضرورت اثبات شده در برهان وجودی آنسلم، ضرورت منطقی است و چنین ضرورتی نمی‌تواند ضرورت وجود خداوند را که از ضرورت ازلی برخوردار است اثبات نماید. ضرورت ثابت شده و مورد نظر ملاصدرا ضرورت ازلی است؛ ضرورتی که نه حیثیت تقیدیه دارد و نه حیثیت تعلیلیه، بلکه از تمام جهات، مطلق است و سرانجام چنین نتیجه می‌شود که وجودی که هست و دارای ضرورت ازلیه، همان خداوند است. او هرگز از مفهوم خدا در ذهن، وجود واقعی او را نتیجه نمی‌گیرد. در واقع گزاره «خدا وجود دارد»، بر مبنای ملاصدرا قابلیت آن را ندارد که مقید به «اگر ذات خدا موجود شود» گردد، چرا که این گزاره، وجودی است و ضرورت محمول برای موضوع در آن ضرورت ذاتی فلسفی (ازلی) است نه ضرورت ذاتی منطقی (حائری یزدی، ۱۳۴۷: ۲۲۲).

## اشکال چهارم

اشکال چهارم، درآمیختن مفهوم و مصداق وجود و انتظار داشتن آثار وجود خارجی از وجود ذهنی است. این خطا را علاوه بر آنسلم، دکارت و لایب‌نیتس در تقریرات و تصحیحات خود دچار شده‌اند و از روی غفلت از کنار آن گذشته‌اند. هیچ‌گاه نمی‌توان آثار و لوازم وجود عینی را از وجود ذهنی و برعکس درخواست کرد، بلکه این دو هر کدام ویژگی‌هایی دارند که قابل تعمیم به دیگری نیستند و اساس تقسیم دوگانه وجود نیز مبتنی بر همین ویژگی‌هاست. وجود یا نبود وجود خداوند در جهان خارج، هیچ‌گونه تأثیر افزایشی یا کاهش‌ی در مفهوم خداوند به عنوان «بزرگ‌ترین امر قابل تصور» ندارد. مفهوم خداوند بزرگ‌ترین امر قابل تصور است؛ چه فرد و مصداقی در خارج داشته باشد و چه نداشته باشد، چرا که وجود خارجی یک مفهوم و تحقق عینی آن در خارج، هیچ تغییری در محتوای مفهومی آن ایجاد نمی‌کند، در نتیجه سلب وجود خارجی از خداوند، موجب تناقض در مرحله مفهوم نخواهد شد. البته اگر سلب وجود ذهنی (مفهومی) از چنین مفهومی در عالم ذهن صورت بگیرد، موجب تناقض است (واعظی، ۱۳۸۴: ۸۶-۸۸). شاید توجه کانت به این تفاوت بود که او را به نقد برهان وجودی واداشت و آشکار نمود که هر کدام از «ذهن» و «عین» قواعد و قوانین ویژه خود را دارند و هرگز نمی‌توان یکی را به پذیرش محدودیت‌های دیگری مجبور ساخت (Kant, 1998: A595/B623).

## اشکال پنجم

اشکال دیگری که بر اساس مبناي ملاصدرا بر برهان وجودی وارد است، درآمیختگی حمل اولی و شایع است. برهان وجودی آنسلم و نیز دکارت، گرفتار مغالطه عدم تمایز میان حمل اولی و حمل شایع صناعی است، چرا که مفهوم کمال مطلق و یا مفهوم وجود و ضرورت - اعم از آنکه به حمل شایع دارای مصداق باشند و یا فاقد مصداق - به حمل اولی ذاتی، از ذات و ذاتیات خود برخوردارند، زیرا حمل اولی ذاتی به قلمرو مفاهیم توجه دارد و حمل شایع صناعی، متوجه واقعیت و مصداق خارجی است. توجه به تفاوت وجود به حمل اولی با وجود به حمل شایع که ملاصدرا آن را مطرح

کرده است (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۲۹۲/۱)، خطای این برهان را آشکار می‌سازد. کامل‌ترین بودن مفهوم خداوند، آنگاه خدشه‌دار می‌شود که مفهوم هستی و موجود بودن از آن به حمل اولی سلب شود. اما اگر به حمل شایع، وجود از آن سلب گردد، سلب مفهوم وجود و در نتیجه سلب کمال به حمل اولی، از آن نتیجه گرفته نمی‌شود. بنابراین اگر مراد آنسلم از کلمه «موجود» در عبارت «اگر خداوند موجود نباشد، تناقض لازم می‌آید»، موجود به حمل اولی باشد، گفتاری به حق است؛ یعنی سلب مفهوم هستی از خداوند، موجب تناقض است، ولی صرف این اندازه، تحقق خارجی و موجود بودن به حمل شایع را برای واجب تعالی اثبات نمی‌کند. اما اگر مراد آنسلم از «موجود»، مصداق هستی به حمل شایع باشد، ملازمه‌ای بین سلب وجود به حمل شایع از خداوند و نفی کمال از مفهوم او نخواهد بود و در نتیجه تناقضی لازم نمی‌آید تا از این راه نقیض مطلوب (موجود نبودن خداوند) ابطال شود و در پی آن، واقعیت و وجود داشتن او به حمل شایع اثبات گردد؛ زیرا از شرایط تناقض، وحدت حمل است و تصور ذهنی وجود نامحدود، مفهومی است که به حمل اولی، وجود کامل و نامحدود است و به حمل شایع، یک مفهوم ذهنی است که به وجودی سایه‌وار و ذهنی موجود است و نبود مصداق برای آن نیز هیچ برآیندی را برای تصور آن پدید نمی‌آورد. گواه بر این گفته آن است که شریک خداوند به حمل اولی شریک خداوند است، اما به لحاظ مصداق، ممتنع می‌باشد و اگر صرف تصور، در اثبات اصل واجب کفایت می‌کرد، شریک او نیز به دلیل اینکه تصور می‌شود به برهان خلف اثبات می‌گردید (جوادی آملی، ۱۳۷۵: ۱۹۴-۱۹۵). پس روشن می‌شود که دو گزاره «خداوند موجود است» و «خداوند موجود نیست»، به دلیل تفاوت در حمل، متناقض نیستند، چرا که حمل در گزاره نخست «حمل اولی ذاتی» است و در گزاره دوم «حمل شایع صناعی» است.

### اشکال ششم

برهان آنسلم در قالب برهان خلف ارائه شده است. یکی از پایه‌های برهان خلف امتناع ارتفاع نقیضین است. حال این برهان دو گونه قابل تقریر است. تقریر نخست در قالب تصور مفهومی است؛ بدین شکل که «ذات بزرگ‌تر (وجود کامل) را تصور می‌کنیم و



باید آنچه را تصور می‌کنیم وجود داشته باشد، چرا که اگر وجود نداشته باشد، ذات بزرگ‌تر را تصور نکرده‌ایم». ملازمه‌ای که از این تقریر به دست می‌آید ملازمه‌ای نادرست است، چرا که لازمه وجود نداشتن ذات برتر و کامل‌تر، این نیست که ما او را تصور نکرده باشیم و تصور ما از ذات بزرگ‌تر، تصور ذات بزرگ‌تر نباشد، در نتیجه خلفی لازم نمی‌آید؛ زیرا ذات بزرگ‌تر - چه وجود داشته باشد و چه وجود نداشته باشد - تصور ما از آن، تصور از ذات بزرگ‌تر است. پس نمی‌توان از تصور ذات بزرگ‌تر، وجود خارجی ذات بزرگ‌تر را استنتاج کرد (مطهری، ۱۳۶۸: ۹۹۲/۶).

تقریر دیگر در قالب واقعیت عینی است. ذات بزرگ‌تر را در خارج در نظر می‌گیریم؛ آن گونه که «ذات بزرگ‌تر خارجی باید وجود هم داشته باشد، در غیر این صورت ذات بزرگ‌تر نیست، زیرا ذات بزرگ‌تری که در خارج موجود است، از ذات بزرگ‌تر مفروض، بزرگ‌تر خواهد بود. پس ذات بزرگ‌تر مفروض اگر در خارج وجود نداشته باشد، ذات بزرگ‌تر نخواهد بود» (همان: ۹۹۳/۶).

روشن است که «وجود» در این تقریر به منزله یک صفت و عارض خارجی بر ذات پدیده‌ها فرض شده است؛ یعنی در این تقریر برای ذات برتر و کامل‌تر، با چشم‌پوشی از وجود، ذات و واقعیتی فرض شده است، آنگاه گفته شده که وجود، لازمه ذات بزرگ‌تر است، چرا که اگر ذات بزرگ‌تر وجود نداشته باشد، ذات بزرگ‌تر نخواهد بود، زیرا ذات بزرگ‌تر موجود، از ذات بزرگ‌تر غیر موجود بزرگ‌تر است.

جداسازی ذات پدیده‌ها از وجود در ظرف بیرون و این پندار که وجود برای پدیده‌ها همچون عارض و معروض و لازم و ملزوم است، کاملاً اشتباه است؛ زیرا پدیده‌ها بدون لحاظ وجود، ذاتی ندارند تا وجود برای آن‌ها در حکم صفت و عارض خارجی به شمار آید، بلکه انتزاع ماهیت و ذات برای پدیده‌ها و انتساب وجود به آن ذات، صرفاً اعتباری از اعتبارات ذهن می‌باشد. از سویی دیگر اگر یک پدیده پیش از آنکه وجود پیدا کند دارای وجود باشد، لازمه‌اش آن است که از دو وجود برخوردار باشد و دیگر آنکه همین سخن به موجود پیشین راه می‌یابد و در نتیجه تسلسل و یا دور پدید خواهد آمد (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۶۲-۵۵/۱). بنابراین باید گفت که برخلاف دیدگاه سوفسطاییان، حقیقتی ورای ذهن هست و آن حقیقت وجود و هستی است، نه چیزهای

دیگر که ذهن، آن‌ها را فرض می‌کند و هستی را به آن‌ها نسبت می‌دهد. در واقع، واقعی بودن هر چیز، عین بهره‌مندی آن از هستی است. هستی که خود حقیقت است، عین بزرگی، شکوه، کمال، وجوب و بی‌نیازی است؛ زیرا همه اینها امور واقعی و حقیقی هستند و اگر عین هستی نباشند، یا از سنخ نیستی‌اند که واقعی نخواهند بود و یا از سنخ ماهیات که باز هم اعتباری و غیر واقعی هستند. پس وقتی که هستی را با دیده عقل درمی‌یابیم، به چیزی جز ذات واجب‌الوجود نمی‌رسیم (مطهری، ۱۳۶۸: ۹۹۴/۶). پس روشن می‌شود که در برهان وجودی آنسلم مسئله عدم زیادت وجود بر ماهیت در بیرون، مورد غفلت واقع شده است، در نتیجه به عنوان عارض و صفت خارجی نسبت به ماهیت قلمداد شده است.

### نتیجه‌گیری

آنسلم در کتاب‌های گوناگونی، دو تقریر از برهان خود ارائه کرد، اما برهان وی مورد نقدهایی از سوی گونیلو و آکویناس قرار گرفت و روشن گردید که هم نقدهای گونیلو و هم آکویناس بر برهان وجودی آنسلم وارد نیستند و عمدتاً آن‌ها پاسخ داده شد. اما نقد دوم آکویناس مبنی بر اینکه تصور مفهوم وجود مستلزم تحقق خارجی آن نیست، بر برهان آنسلم وارد است و قابل پاسخ نیست؛ در عین حال مردود بودن دیگر نقدها و وارد نبودن آن‌ها بر برهان آنسلم، به معنای درستی برهان آنسلم نیست، از این روی برهان وجودی آنسلم بر اساس مبنای ملاصدرا مورد خدشه قرار گرفت. البته اگر بتوان مفهوم وجود را به واقعیت وجود تبدیل کرد و با واقعیت وجود به اثبات واجب‌الوجود پرداخت - که همان برهان صدیقین است - تمام اشکالات یادشده پاسخ‌پذیر خواهد بود.

## کتاب‌شناسی

۱. پترسون، مایکل و دیگران، *عقل و اعتقاد دینی*، ترجمه احمد نراقی و ابراهیم سلطان، ۱۳۷۶ ش.
۲. پلنتینجا، الوین، *فلسفه دین (خدا، اختیار و بشر)*، ترجمه محمد سعیدی مهر، قم، طه، ۱۳۷۶ ش.
۳. جوادی آملی، عبدالله، *تبیین براهین اثبات خدا*، قم، اسراء، ۱۳۷۵ ش.
۴. حائری یزدی، مهدی، *کاوش‌های عقل‌نظری*، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۴۷ ش.
۵. ژیلسون، اتین، *تاریخ فلسفه مسیحی در قرون وسطا*، ترجمه رضا گندمی، قم، دانشگاه ادیان و مذاهب، ۱۳۸۹ ش.
۶. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة*، ج ۱ و ۲ و ۸، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۹۸۱ م. ج ۳، دار المعرفه، ۱۳۸۳ ق.
۷. همو، *الشواهد الربوبیة فی المناهج السلوکیة*، مشهد، مرکز الجامعی للنشر، ۱۳۸۸ ش.
۸. همو، *المشاعر*، تهران، کتابخانه طهوری، ۱۳۶۳ ش.
۹. کاپلستون، *تاریخ فلسفه*، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۸۷ ش.
۱۰. لین، تونی، *تاریخ تفکر مسیحی*، ترجمه روبرت آسریان، تهران، فرزانه، ۱۳۸۰ ش.
۱۱. مطهری، مرتضی، *مجموعه آثار*، قم، صدرا، ۱۳۶۸ ش.
۱۲. واعظی، اصغر، *برهان وجودی از آنسلم تا کانت*، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۸۴ ش.
۱۳. هیک، جان، *اثبات وجود خدا*، ترجمه عبدالرحیم گواهی، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۸۲ ش.
14. Aquinas, Thomas, *Summa Theologica*, Translated by Fathers of the English Dominican Province, 1911.
15. Caldecott, Alfred, *Selections from the Literature of Theism*, 1904.
16. Deane, S.W., *Anselm Basic Writings*, 1962.
17. Kant, Immanuel, *Critique of Pure Reason*, 1998.
18. Mayer, Frederick, *History of Ancient and Medieval Philosophy*, American Book Company, 1950.
19. Oppy, Graham, *Ontological Argument*, 1995.
20. Thilly, Frank, *A History of Philosophy*, Henry Holt and Company, 1914.
21. Turner, William, *History of Philosophy*, 1903.
22. Weber, Alfred, *History of Philosophy*, Translated by Frank Thilli, London, Longman, 1914.



## نقش نگرش وجودی صدرا به علم در تعالی نفس\*

- محمدمهدی مشکاتی<sup>۱</sup>
- مریم فخرالدینی<sup>۲</sup>

### چکیده

در این جستار پس از نگاهی گذرا به تعریف ابتکاری ملاصدرا از علم، تبیین می‌شود که وی چگونه با بهره‌گیری از اصولی چون «اصالت وجود»، «مراتب تشکیکی آن» و «حرکت جوهری» و با نگاه وجودی‌اش به «علم»، تصویری تازه از تعالی وجودی «نفس» در فلسفه ارائه می‌دهد. طبق این نظریه، مراتب کمال انسان بر اساس درجه وجودی‌اش مشخص می‌شود و مرتبه وجودی نفس را درجه ادراکش تعیین می‌کند. بنابراین، هر فرد در مراتب ادراک خود به تعالی وجودی دست خواهد یافت. به شکلی که درجات پایین‌تر ادراک، محمل ارتقا به درجات بالاتر علم و به تبع آن مراتب شدیدتر وجود و کمال می‌باشند. در ادامه، مباحثی چون علم حقیقی و غیر حقیقی و «موضوعیت» یا «طریقت» علم بررسی می‌شود.

\* تاریخ دریافت: ۱۳۹۲/۴/۲۴ - تاریخ پذیرش: ۱۳۹۲/۱۰/۲۶.

۱. استادیار دانشگاه اصفهان (نویسنده مسئول) (mahdimeshkati@yahoo.ir).

۲. دانشجوی کارشناسی ارشد فلسفه اسلامی (mtaha\_anj@yahoo.com).

اما نتیجه برجسته‌ای که می‌توان گرفت آن است که اگر رسیدن به بالاترین درجه کمال و تعالی، در گرو داشتن شدیدترین مرتبه ادراک یعنی تعقل است، پس هر چه معقول از درجه وجودی بالاتری برخوردار باشد، تعقل او نفس را متعالی‌تر می‌سازد. به همین دلیل «تعقل» درباره خداوند، صفات و افعالش، کتب و انبیای الهی نفس انسان را به بالاترین درجه وجودی می‌رساند. این همان است که تحت عنوان جایگاه «معرفت» به خداوند، انبیا و ائمه علیهم‌السلام در قرآن و روایات آمده است.

### واژگان کلیدی: ملاصدرا، نفس، علم، تعالی، کمال، تعقل.

#### مقدمه

در اندیشه ملاصدرا نفس انسانی، نقطه عطف اصول هستی‌شناسی اوست، زیرا با وجود تعلقش به عالم ماده، امکان ارتباط با عالم مجردات را دارد. بنابراین از نظر رتبه وجودی، واسطه‌ای است میان دو مرتبه از هستی که اندیشه‌های فلسفی در تبیین حقیقت وجود آن، ثمر می‌دهند. از نظر صدرالمتألهین نفس ناطقه، جسمانیة الحدوث و روحانیة البقاء است، به همین خاطر در ابتدای خلقتش، صورتی طبیعی برای بدن مادی است، ولی قابلیت پذیرش صور معقوله مجرده را دارد، زیرا نفس، ذاتی مجرد دارد و بر اساس حرکت جوهری و وجود تشکیکی‌اش می‌تواند با عبور از مراحل مختلف ادراک، به معلومات برتر دست یابد (۱۳۸۵: ۸۸).

در حقیقت، از نظر صدرا، کمال نفس در گرو ادراکات اوست و هر چه مرتبه ادراک بالاتر باشد نفس متعالی‌تر خواهد شد، زیرا او علم را تنها در حد کیف نفسانی و نفس انسان را لوحی سپید که علوم مختلف در آن ارتسام می‌یابند، نمی‌داند بلکه معتقد است علم، وجود شیئی برای شیء دیگر است. به همین خاطر، علم را کمالی وجودی برای نفس می‌داند که منجر به تعالی آن می‌شود.

در ابتدا لازم است توضیحاتی از نگاه ملاصدرا درباره «علم»، «نفس انسان» و «نحوه پیدایش ادراکات مختلف» بدهیم و سپس نقش علم را در کمال نفس بررسی کنیم.

### تعریف علم از نگاه ملاصدرا

صدرالمتألهین علم را نحوه وجودی مجرد از ماده می‌داند (۱۳۸۳: ۳/۵۶۰). او هویت

علم را به «وجود» بازمی گردانند و معتقد است که علم، عین وجود است (۱۳۸۱: ۳۳۴/۶). از نظر ملاصدرا علم نحوه‌ای از وجود است، اما نه هر وجودی، بلکه وجودی خاص، مطهر از شوائب مادی و مقید به شرط تجرد از حجاب‌های جسمانی (۱۳۸۶: ۴۲۵/۱). از نظر او علم به معنای امری سلبی مانند تجرد از ماده و یا امری اضافی نیست، بلکه امری وجودی است، البته نه هر وجودی بلکه وجود بالفعل نه وجود بالقوه و همچنین نه هر وجود بالفعلی، بلکه وجودی خالص از تمامی پلیدی‌های عدمی. هر چه میزان خلوص علم از آلودگی‌های عدم بیشتر باشد، وجود علمی‌اش شدیدتر خواهد بود (همان: ۳۲۳/۱).

در حقیقت، ملاصدرا حقیقت علم را به حقیقت وجود بازمی گرداند:

بدان، بر حسب آنچه حدس صحیح، بلکه جستجوی بسیار و نوعی از اعتبار بر آن گواه است، حقیقت علم به حقیقت وجود حاصل نزد موجود مستقل در وجودش، بازمی گردد. پس می‌گوییم علم همان حصول ماهیت شیء برای امری مستقل در وجود است، حال یا حصول خودش است یا حصول صورتش، یا به حصولی حقیقی و یا حصولی حکمی (همان: ۱۷۷/۱).

البته در نگاه صدرالمتألهین علم تنها حصول یک شیء برای شیء دیگر نیست. به عبارت بهتر، مطلق حصول یک شیء نزد شیء دیگر، برای مُدرک بودن آن کافی نیست، بلکه حصول صورت مجرد از ماده برای تحقق علم لازم است (۱۳۸۳: ۳۲۰/۳).

### تبیین نفس از نگاه ملاصدرا

انسان در تعریف منطقی، حیوان ناطق معرفی می‌شود. در نگاه تشکیک وجودی ملاصدرا ناطق، فصل ممیز انسان و نشانگر درجه وجودی اوست. ناطق بودن انسان یعنی او به صورت بالقوه، عاقل و مُدرک کلیات است. عاقل بودن انسان به حسب وجود جسمانی‌اش نیست، بلکه وی پس از تجرد از حجاب‌های جسمانی که از موانع ادراک محسوب می‌شوند (۱۳۸۰: ۲۳۸/۲)، به درجه‌ای می‌رسد که عاقل بالفعل می‌گردد و حتی به تعبیر ملاصدرا ادراک معقولات می‌تواند به رسیدن نفس انسانی به مرتبه جوهر مفارق منجر گردد (۱۳۸۱: ۴۹۴/۵). بدین ترتیب، ملاصدرا «ناطق» را فقط

مفهومی منطقی به حساب نمی‌آورد، بلکه معرف درجه وجودی او می‌داند که به صورت بالقوه وجود دارد و باید به فعلیت برسد.

از نگاه صدرا انسان مقام جمع میان عوالم گوناگون است که در سیر وجودی خود، از عالم ماده آغاز می‌کند و به مرتبه عقل بالفعل می‌رسد. بر اساس همین مراتب نفس است که انسان می‌تواند ادراکاتی با درجات متفاوت داشته باشد. صدرا المتألهین هستی را به عوالم عقل، مثال و ماده تقسیم می‌کند و نفس انسان را نیز دارای سه درجه یا به عبارت بهتر سه مقام و مرتبه وجودی می‌داند که از طریق آن‌ها با هر یک از عوالم یادشده، ارتباط می‌یابد و آن‌ها را ادراک می‌کند (الحکمة المتعالیه، ۱۳۸۲: ۷۹/۹). او معتقد است که خداوند عوالم سه گانه دنیا، برزخ و آخرت را خلق کرده است؛ جسم مربوط به عالم دنیاست و انسان با حواس ظاهر خود، آن‌ها را ادراک می‌کند؛ نفس از سنخ عالم برزخ است و ادراکش با حواس باطنی صورت می‌گیرد و معقولات از جنس عالم آخرت‌اند و با عقل قدسی ادراک می‌شوند (الشواهد الربوبیه، ۱۳۸۲: ۲۶۸).

ملاصدرا در عبارتی دیگر، نشئات نفس را با اندکی تفاوت، به این صورت تبیین می‌نماید:

نشئه‌ای مربوط به صور و ادراکات حسی طبیعی که مظهر آن‌ها حواس ظاهری پنج‌گانه است. نشئه دوم، عالم اشباح و صور غایب از این حواس ظاهری و مظهر آن حواس باطنی نفس است. نشئه سوم، عالم عقل است، جایگاه مقربان و سرای عقل و معقول که مظهر آن قوه عاقله انسان است وقتی که عقل بالفعل شود. این عالم، خیر محض و نور صرف است. بدین ترتیب، نشئه اول سرزمین قوه و استعداد و مزرعه‌ای برای بذر ارواح آدمیان و جوانه نیات و اعتقادات آن‌هاست و دو عالم دیگر یعنی آخرت و عقل، سرای کمال و فعلیت و به بار نشستن ثمرات و برداشت حاصل آن‌هاست (الحکمة المتعالیه، ۱۳۸۲: ۳۱/۹ و ۱۲۸).

ما با سه مرتبه وجودی روبه‌رویم که مرتبه اول، مادی، مرتبه دوم، مثالی و مرتبه سوم عقلی است و نفس انسان متناظر با این عوالم، درجات وجودی بالاتر را در خود به فعلیت می‌رساند.

از نظر صدرا المتألهین انسان پس از گذر از نشئه حس، صور خیالی را که درجه‌ای



از تجرد دارند، ادراک می‌کند و به مقام خیالِ بالفعل می‌رسد. در این هنگام، درک خواهد کرد که ذاتش مجرد از عالم حسی مادی و همه نواقص عدمی آن است، زیرا نفس عین صور خیالی شده است که وجودشان مرتبه‌ای از تجرد دارد. در مرحله بعد، وقتی نفس به ادراک معقولات پرداخت و صور معقول به واسطه براهین عقلی و حدود حقیقی نزد او استحکام یافت، عقل بالفعل خواهد شد و از نواقص دو عالم ماده و خیال، مجرد می‌شود. در این هنگام می‌تواند هر حقیقتی را هر زمان که بخواهد، تعقل نماید، زیرا نفس انسان در این صورت، عین صور عقلی بالفعل شده است (۱۳۸۳: ۴۹۴/۳).

از این نکته نیز نباید غفلت کرد که هر یک از این مراتب نفس، درجات تشکیکی دارند و نسبت به یکدیگر کامل‌تر یا ناقص‌تر هستند، مثلاً در میان قوای حسی، قوه بینایی، قوی‌تر از قوه شنوایی است و ادراکاتش هم در میان سایر ادراکات حسی، از شدت وجودی بیشتری برخوردار است (۱۳۸۰: ۳۳۲/۷).

بنابراین، باید گفت نفس با وجود وحدت و صرافتش، مقامات و منازل فراوانی را طی می‌کند و انحصار آن در سه مرتبه، تنها نشان‌دهنده سه درجه کلی وجود نفس است. سیر نفس از عالم جسمانی که همراه با کثرات و نواقص وجودی بی‌شمار است آغاز می‌شود، زیرا وحدت عقلی نفس به صورت بالقوه است و در ابتدا کثرت جسمانی‌اش تحقق دارد، اما وقتی ذاتش شدت وجودی یافت، به فعلیت عقلی می‌رسد و جهت وحدت نفس بر کثرت جسمانی‌اش غلبه می‌کند. بدین ترتیب، نفس انسانی از نشئه‌ای به نشئه دیگر در حرکت و تعالی است (۱۳۸۶: ۹۳۹/۲).

فاصله ابتدای سیر نفس تا نهایت درجه آن، یعنی حرکت از بدن مادی و جسمانی تا رسیدن به جواهر مفارق، آنقدر زیاد است که برخی، انسان را تنها جسم مادی دانسته و گروهی دیگر او را مجرد تام فرض کرده‌اند، اما در نگاه ملاصدرا این هر دو گروه، تنها با یک چشم به انسان نگریسته‌اند. تصویر کامل از انسان، آن است که با دو چشم سالم به او نگریسته شود و حجاب نشئه‌ای از نفس او را از تماشای نشئه‌ای برتر باز ندارد. تصویری که در آن، اگرچه انسان جوهری عقلی و از سنخ عالمی غیر از عالم ماده می‌شود، با قوا و سپاهیان بدن مادی‌اش نیز متحد است. در حقیقت، جسمانیت نفس

ناطقه در وجودی، بدنی و مادی، با وجود تام و کامل او که به طور کامل از ماده مجرد است، منافاتی ندارد. نفس ناطقه در مرتبه‌ای از وجودش، نزد خالق خود حاضر است و در مرتبه‌ای دیگر به عالم کثرات نزول می‌کند و با ابزار جسمانی خود همراه می‌شود، بی‌آنکه او را کاستی فراگیرد، بلکه این نزول و تدبیر بدن مادی، نشان‌دهنده درجه وجودی او و کمال و جمعیتش است (همان: ۸۱۴/۲). البته همه نفس انسانی به کمال وجودی و مراتب بالای آن نمی‌رسند، بلکه بسیاری از آن‌ها از مرتبه خیال فراتر نمی‌روند و قادر نیستند توانایی دستیابی به صور معقول را به فعلیت برسانند (۱۳۶۲: ۵۶). از نظر ملاصدرا چنین افرادی صور معقول را نیز به صورت حسی یا خیالی ادراک می‌کنند؛ صوری که سایه‌ها و اشباح صور معقول به حساب می‌آیند (۱۳۸۶: ۹۳۲/۲). نفس ناطقه در دستیابی به این کمال وجودی نقش اساسی ایفا می‌کند و از طریق ادراک فراوان صورت‌های عقلی و همنشینی با معقولات می‌تواند از عالم عقلی تأثیر پذیرد و عاقل بالفعل گردد.

هر یک از عوالم وجود ویژگی‌هایی دارد که آن را از سایر مراتب متمایز می‌سازد و قطعاً مراتب بالاتر، شدت وجودی بیشتر و نواقص عدمی کمتری دارند. نفس نیز هر چه از مراتب بالاتر ادراک بهره‌مند شود، از عالم اجسام و بدن مادی، بیشتر فاصله می‌گیرد. البته همه انسان‌ها نمی‌توانند این مقامات را که در همه بالقوه هست، فعلیت بخشند. ملاصدرا افراد عاقل و باهوش را به توجه در اطوار و نشئات نفس دعوت می‌کند تا ببینند که نفس در هر طور و مرتبه وجودی خود با دسته‌ای از موجودات که هم‌سنخ با آن درجه‌اند، متحد می‌شود. نفس وقتی همراه بدن است، طبیعتی جسمانی دارد، در مواجهه با محسوسات حس؛ در برابر مخیلات خیال و هنگام رویارویی با معقولات عقل است. در حقیقت، نفس اگر در مرتبه بدن جسمانی باشد، عین اعضای بدن است. اگر قوای جسمانی‌اش بالفعل شده باشد، عین محسوساتی می‌گردد که ادراک نموده است و زمانی که مرتبه خیال نفس به فعلیت رسیده باشد، عین صور متخیله‌اش می‌شود. مسیر حرکت وجودی نفس به همین صورت ادامه دارد تا به مقام عقل بالفعل ارتقا یابد و در این مرتبه، عین صور عقلی است که به صورت بالفعل برای نفس حاصل شده‌اند (۱۳۸۵: ۷۴).

## نحوه پیدایش ادراکات مختلف در نفس

ملاصدرا نفس را دارای مراتبی می‌داند و هر یک از قوای ادراکی انسان و درجات علم او را نیز به یکی از این مراتب نسبت می‌دهد. برای شناخت هر یک از اقسام ادراک و نحوه پدید آمدن آن‌ها در نفس باید این موضوع روشن شود که تفاوت میان این ادراکات به چه دلیل است؟ چرا یکی را عقلی، دیگری را خیالی، یا حسی می‌نامیم؟ در بیان همین تفاوت‌هاست که می‌توانیم تعریفی جامع و مانع از هر یک ارائه دهیم.

صدرا در عبارات متعددی نظر پیشینیان مبتنی بر نظریه «تجرید» و «تقشیر» صور ادراکی از عوارض مادی را رد کرده است. اکثر فلاسفه پیش از او مانع معلومیت یک شیء را مقارنت آن با امور زائد بر ذاتش مانند رنگ، وضع و شکل می‌دانستند، زیرا نزد آنان علم به چیزی، عبارت از امتیاز شیء از غیر آن بود. پس هر چیزی که مخلوط و همراه با اموری غیر از خود باشد، مادامی که با آن‌هاست، مجهول است. ملاصدرا سخن ایشان را نمی‌پذیرد و معتقد است که این سخنان از بضاعت اندک پیشینیان در حکمت و بی‌اطلاع آن‌ها بر تفاوت وجودهای مختلف به حسب قوه و فعل، کمال و نقص آن‌هاست. در حقیقت صدرا بر این باور است که حکمای پیشین با بررسی ماهیت معلوم، تفاوت آن‌ها را در میزان عوارض همراه با ماهیت می‌دانند، اما او بر مبنای نظریه اصالت و تشکیک وجود، تفاوت صور ادراکی را مربوط به تفاوت درجات وجودی معلوم حاضر نزد نفس می‌داند. از نظر وی نمی‌توان ملاک مراتب ادراک را تجرید ماهیت معلوم از عوارض دانست، زیرا عمل نفس در تحقق ادراک، تجرید ماهیت از مقومات ذات و کمالاتش نیست. شایسته آن است که بگوییم مدار علم و جهل، همچنین نور و ظلمت، ظهور و خفا و حضور و غیبت، میزان تأکد وجود و ضعف آن است. هر چه مرتبه وجود علم قوی‌تر، فعلیتش شدیدتر و هویتش تمام‌تر باشد، انکشاف و ظهورش شدیدتر است و سعه وجودی بیشتری خواهد داشت، بدین ترتیب می‌تواند بر معلوم‌های بیشتری دلالت داشته باشد و هر چه وجود علمی ادراک ضعیف‌تر باشد، حصولش ناقص‌تر و میزان ظهور و انکشافش از معلوم خارجی ناقص‌تر خواهد بود (۱۳۸۱: ۱۴۵-۱۴۷).

از نظر ملاصدرا عوارض غریبه‌ای که انسان برای تعقل شیء باید به تجرید آن بپردازد، ماهیت اشیا نیست، زیرا بین تعقل یک شیء و تعقل صفات همراه با آن هیچ تفاوتی نیست و نفس همان طور که ذات آن را می‌تواند به صورت کلی ادراک کند، از صفات آن هم صورتی کلی دریافت می‌کند. همچنین بین تخیل یک شیء و تخیل هیئت و شکل همراه با آن، منافاتی نیست و مانع ادراک، بعضی از نحوه‌های وجود است. وجودهای ظلمانی که همنشین با اعدام و پوشیده در حجاب نواقص اند، غایب از نفس و مطلقاً از حضور نزد قوای ادراکی نفس محروم‌اند. به وجودهای حسی و خیالی هم نمی‌توان ادراک عقلی پیدا کرد چون وجودهایی دارای مقدارند و وجودهای معقول که فوق دو عالم ماده و مثال می‌باشند، وجودی مجرد از مقدار دارند (۱۳۸۳: ۳۹۵/۳).

در تبیین نظر صدرالمآلهین باید گفت که علم از نظر او، حضور موجود مجرد از ماده نزد عالم است. این تعریف با نظر کسانی که علم را صور ارتسام‌یافته در ذهن می‌دانند، کاملاً متفاوت است. از نگاه آن‌ها نفس به همین صور ذهنی یعنی به ماهیت معلوم علم پیدا می‌کند، لیکن ملاصدرا که به اصالت وجود قائل است، نمی‌تواند این تفسیر ماهوی از علم را بپذیرد. در دیدگاه او صورت ذهنی، خود، معلوم بالعرض است و واقعیت علم نزد نفس حضور دارد و ماهیت معلوم به واسطه آن شناخته می‌شود. صدرا علم حقیقی به هر چیزی را حضور ذات آن نزد عالم می‌داند. این علم که به واسطه صورت حاصل نمی‌شود، کامل‌ترین نوع علم به چیزی است (۱۳۸۱: ۱۵۵/۶). در واقع، ملاصدرا صورت ادراکی را که با وجود ذهنی نزد نفس حاصل می‌شود، علم حقیقی نمی‌داند، بلکه وجود واقعیت علم برای عالم را حقیقت علم و آن صورت ادراکی را به قصد ثانوی، علم می‌نامد (۱۳۸۳: ۳۲۵/۳). در تبیین این موضوع باید گفت بر خلاف ابن سینا که مراتب وجود را منحصر در مادیات و مجردات می‌داند، ملاصدرا همچون سهروردی علاوه بر عوالم ماده و عقول، به عالم مثال نیز اعتقاد دارد. او دو عالم مثال را معرفی می‌کند: مثال منفصل که خارج از نفس انسانی است و مثال متصل که قائم به نفس است. وی بر اساس عالم مثال متصل، وجود مجردات مثالی حسی و مجردات مثالی خیالی را مطرح می‌کند. طبق همین مراتب وجود، ملاصدرا علم حضوری را نیز

به سه نوع علم حضوری حسی، علم حضوری خیالی و علم حضوری عقلی تقسیم می‌کند و بر مبنای آن ثابت می‌کند که سوای وجود خارجی اشیا، وجود برتر محسوسات، مخیلات و معقولات، به وجود مجرد مثالی حسی و مجرد مثالی خیالی در مرتبه مثالی نفس و وجود مجرد عقلی در مرتبه عاقله، نزد نفس حضور دارند.

نفس به هر یک از این وجودها که در مراتب مختلف آن حضور دارند، به علم حضوری آگاه است. بدین ترتیب تفاوت هر یک از این ادراکات به تفاوت درجه وجودی «معلوم بالذات» که همان حقیقت علم است، برمی‌گردد نه به تفاوت میزان آلودگی ماهیات به عوارض مادی و جسمانی. نفس نیز با رسیدن به هر یک از این مراتب وجود می‌تواند آن‌ها را ادراک نماید، نه آنکه ادراکشان نیاز به تجرید ماهیات از پوسته‌های عوارض غریبه داشته باشد.

صدرای شیرازی با توجه به این مبانی، تبیینی دیگر از مسئله تجرید ارائه می‌دهد که به طور کامل با بینش پیشینیان متفاوت است. او بحث را از ماهیت معلوم به وجود علمی آن انتقال می‌دهد و معتقد است که تجرید به معنای حذف بعضی از صفات و اجزای ماهیت معلوم و ابقای بعضی دیگر نیست *(الحکمة المتعالیه، ۱۳۸۲: ۱۲۶/۹؛ ۱۳۸۳: ۴۶۸/۳)*.

در نظر جمهور فلاسفه، نفس از نظر ذات و درجه وجودی، واحد است و هیچ تغییری در وجودش رخ نمی‌دهد، اما مدرکات نفس از نظر تجرد و تجسم متفاوت از یکدیگرند. نفس، صورت حسی را از ماده انتزاع می‌کند، سپس در مرحله بعدی تجریدی کامل تر انجام می‌دهد و به ادراک خیالی دست می‌یابد و نهایتاً با تجرید کامل ماهیت معلوم، به صور عقلی می‌رسد. در همه مراحل این ادراکات، ذات نفس به همان صورتی باقی می‌ماند که در ابتدای امر بوده است. نفس ساکن است و ادراکات به آن منتقل می‌شوند (۱۳۸۵: ۷۴)، اما ملاصدرا بر اساس نظریه حرکت جوهری خود، نفس را دارای نشئات گوناگون می‌داند و معتقد است که نفس در هر ادراکی، متناسب با مرتبه ادراک، از نشئه‌ای به نشئه دیگر منتقل می‌شود. در واقع، با به فعلیت رسیدن هر مرتبه نفس از طریق ادراکات متناسب با آن درجه وجودی، نفس وارد مرتبه بعدی خود می‌شود و آن را به فعلیت می‌رساند. بنابراین، ادراکات مرتبه قبل در حکم مقدمه‌ای

هستند تا قوای مرتبه بعدی نفس ناطقه را که به صورت بالقوه وجود دارند، بالفعل سازند و نفس را از نشئه‌ای به نشئه دیگر منتقل کنند (۱۳۸۳: ۴۶۸/۳: ۱۳۸۶: ۱۸۸/۱).

ملاصدرا تجرید را به معنای تبدیل وجود پست‌تر و ناقص‌تر به وجود برتر و شریف‌تر می‌داند (الحکمة المتعالیه، ۱۳۸۲: ۱۲۶/۹). نباید تصور کرد که وجود مجرد حسی به خیالی و یا خیالی به عقلی تبدیل می‌گردد، چرا که عوالم هر یک از آن‌ها متفاوت است. ضمن آنکه از نظر ملاصدرا علم، وجود بالفعل است، بنابراین، تبدل و سیوروت در آن معنایی ندارد بلکه منظور آن است که نفس در تعالی مراتب و درجات وجودی خود می‌تواند از صور حسی، خیالی و عقلی بهره‌مند گردد. فراموش نکنیم که موجود مادی که وجود خارجی دارد، می‌تواند وجودهایی برتر در مراتب مثالی حسی، مثالی خیالی و عقلی داشته باشد، نه آنکه هر یک از این وجودها به دیگری تبدیل شوند. نفس بر اساس درجه وجودی خود می‌تواند از هر یک از این مراتب ادراک برخوردار شود.

مراتب مجرد نفس، همانند مراتب مجرد مدرک خارجی است و هنگام تحقق درجات مختلف ادراک، یکی از وجودهای مجرد حسی، خیالی یا عقلی آن، نزد نفس حاضر می‌شود. نفس برای ادراک وجود محسوس آن، در مرتبه حس نزول می‌کند و با نزول در مراتب خیال یا عقل، ادراکی متخیل یا معقول خواهد داشت (۱۳۸۱: ۲۸۷/۶).

در پیدایش همه ادراکات، نفس نقش اساسی را بازی می‌کند، اما نکته اساسی که در این زمینه باید به آن توجه نمود این است که نفس در مرتبه بالاتر، قوا و ادراکات مراتب پایین‌تر را از دست نمی‌دهد، بلکه آن‌ها با درجات وجودی بالاتر و کامل‌تری نزد نفس حضور دارند. در حقیقت، وقتی به مراتب نفس قائل می‌شویم، کاملاً روشن است که نفس از نشئه‌ای به نشئه دیگر تبدیل نمی‌شود، بلکه سیری وجودی را طی می‌کند که با رسیدن به مراتب بالاتر، درجات پایین‌تر را با خود همراه دارد.

صدرای شیرازی فرایند حصول ادراکات مختلف را چنین تبیین می‌نماید که هنگام نزول نفس در مرتبه بدن و حواس ظاهری‌اش، ادراک اشیای مربوط به عالم حس و ماده برای نفس تحقق می‌یابد. گاهی نیز از عالم خیال و مثال جزئی، علوم را دریافت می‌کند و زمانی هم نفس به واسطه جوهر عقلی‌اش که از جنس عالم امر است، معارف عقلی را به دست می‌آورد. نفس همچنین می‌تواند حقایق الهی را بدون هیچ حجایی از

جنس عقل یا حس، مستقیماً از خداوند دریافت نماید، زیرا تصرف حس و آنچه در جایگاه حس است، تنها در عالم خلق و تقدیر امکان‌پذیر است و عقل نیز فقط در عالم امر و تدبیر تصرف دارد. اما کسی که فوق عالم خلق و امر باشد، پوشیده در حجاب‌های حس و عقل نیست (۱۳۸۰: ۵۳/۷). البته همهٔ نفوس به این درجهٔ علم نائل نمی‌شوند و تنها نفوس خاصی که درجات بالایی وجود را دارند، به چنین مرتبه‌ای می‌رسند.

اکنون با بیان این مقدمات می‌توان نظر ملاصدرا را دربارهٔ نقش علم در کمال و تعالی نفس توضیح داد.

## ارتباط علم با کمال نفس

ملاصدرا دربارهٔ جایگاه علم نزد انسان می‌گوید:

انسان عاقل به زیاد خوردن و آشامیدن افتخار نمی‌کند، بلکه به علم افتخار می‌نماید - اگرچه علم به چیز بی‌ارزشی باشد- و انسان از جهل و نادانی غمگین می‌شود - هرچند دربارهٔ مسئلهٔ کوچکی باشد- و حتی از تحدی به علم و افتخار به آن در مسائل حقیر نیز فروگذار نمی‌کند، مثلاً عالم به شطرنج با وجود کم‌ارزش بودن این علم، بر سکوت در تعلیم دادن و اظهار دانش در آن طاقت نمی‌آورد. همهٔ این‌ها به خاطر شدت لذت علم است و اینکه احساس می‌شود علم کمال حقیقی است، زیرا علم از خاص‌ترین صفات ربوبی و نهایت کمال است. آیا نمی‌بینی که انسان چگونه لذت می‌برد وقتی از هوش و فراوانی علمش تعریف می‌شود، زیرا در این هنگام، انسان زیبایی ذاتش و نیکی بی‌ابدی نفسش را احساس می‌کند، به همین علت از نفس خود به شگفت می‌آید و از آن لذت می‌برد (۱۳۸۹: ۶۲۶/۸).

صدرای شیرازی نه تنها علم را کمال نفس و موجب افتخار و لذت آن می‌داند، بلکه هر مرتبه‌ای از علم را مقدمه‌ای برای دستیابی به مراتب بالاتر علم و عامل کمال نفس به شمار می‌آورد. بدین ترتیب، علم هم موضوع و مقصد تعالی انسان و هم طریق و مسیر دستیابی به مراتب بالاتر است.

در ادامه، به هر یک از این دو موضوع به صورت جداگانه و تحت عناوین «موضوعیت علم» و «طریقت علم» برای کمال نفس می‌پردازیم.

## موضوعیت علم برای کمال نفس

در نگرش ملاصدرا، وجود فی نفسه خیر و عدم فی نفسه شر است. بنابراین، هنگامی که وجودی برای شیئی دیگر حاصل شود، خیر و ارزش برای آن به حساب می‌آید. بر این اساس، از آنجا که علم، نوعی وجود شیء برای شیء دیگر است، پس علم، فی نفسه برای شیئی که نزد آن حاضر شده است، کمال محسوب می‌شود، البته اگر مضرّ و ضد کمال دیگری برای آن نباشد. بدین ترتیب، هر علمی از آن جهت که در تضاد با وجود عالم نیست، برای عالم، خیر است (۱۳۸۳: ۲۱۴/۴).

در حقیقت، چون ملاصدرا از علم تعریفی وجودی می‌کند و از طرف دیگر، وجود را مساوق با خیر و کمال می‌داند، بنابراین صرف نظر از موضوع علم و مرتبه معلوم، هر علمی به جهت حصول وجودش نزد نفس، کمالی برای آن به حساب می‌آید. در نظر صدرا که معلوم، نزد نفس حاضر می‌شود، می‌توان اذعان داشت اثری که علم در نفس ایجاد می‌کند، نوعی افزایش است. صدرالمتهلین درباره علم حصولی که پایین‌ترین مراتب علم است، این موضوع را بیان می‌نماید، مسئله‌ای که اثبات آن در علم حصولی، تحققش را در علم حضوری قطعی می‌سازد که وقتی ما شیئی از اشیای عینی را درک می‌کنیم که قبلاً بدان آگاهی نداشته‌ایم، این شناخت یا چیزی را به ذهن ما می‌افزاید یا هیچ افزایشی در ما پدید نمی‌آورد. در صورتی که شناخت، هیچ افزایشی در ما پدید نمی‌آورد یا چیزی را از ما می‌زداید یا اینکه نه چیزی را از ما می‌زداید و نه چیزی به ما می‌افزاید. این‌ها مجموعه احتمالاتی است که در رابطه با شناخت وجود دارد. در آخرین فرض که شناخت نه چیزی را به ما بیفزاید و نه چیزی از ما کم کند، حالت ادراک و عدم ادراک ما یکسان خواهد بود و این فرض ضرورتاً محال است. فرض دوم که شناخت، چیزی را از ما می‌زداید؛ یا آن کاهشی که از شناخت این شیء دست می‌دهد غیر از کاهشی است که از شناخت شیء دیگر روی می‌دهد، زیرا اگر هر دو کاهش، عیناً یکی باشد، کاهش هم که فرضاً عین درک و شناخت است، پس درک ما از شیء اول، عیناً همان شناخت ما از شیء دوم خواهد بود و این فرض هم محال است. ضمن آنکه در مورد این فرض باید گفت حقیقت این چنین است که توان ذهنی ما طوری است که امور نامتناهی را درک می‌کند، حال اگر اثر درک ما از اشیا، کاهش



باشد نه افزایش، ناگزیر باید در ذهن خود برای این ادراکات نامتناهی، هستی‌های نامتناهی را بالفعل اندوخته باشیم تا بتوانیم با وقوع این کاهش‌های نامتناهی، آن هستی‌ها را یکی پس از دیگری از دست بدهیم و این چیزی است که بطلان آن آشکار است. علاوه بر همه این مطالب، بالوجدان می‌دانیم که آگاهی و درک، افزایش و کمال‌اندوزی است نه کاهش. همین که فرض‌های سوم و دوم باطل شد، فرض نخستین، یعنی افزایشی در ذهن به همراه هر ادراک ثابت می‌شود (رساله تصور و تصدیق، ۱۳۶۰: ۱۳۹).

بر همین اساس است که ملاصدرا اعتقاد دارد هر چیزی را که انسان در این جهان ادراک می‌کند، اثری در روح او باقی می‌گذارد و بر صحیفه قلبش نگاشته می‌شود و در خزانه معلوماتش جمع می‌گردد. این کتاب، امروز از دیدگان پنهان است اما وقتی حجاب بدن رفع شود و غبار طبیعت جسمانی زایل گردد، هر فردی در ذات خود، آنچه در این دنیا پنهان بوده است، مشاهده می‌نماید و کتاب نفس خود را که با معلوماتش نگاشته شده است، مطالعه می‌کند (۱۳۸۹: ۱۳۸۵/۸-۶۸۶). وی آموختن علوم و صنایع و مهارت در حرفه‌های مختلف را شاهدهی بر همین موضوع می‌داند، زیرا بر این باور است که اگر یادگیری علوم، اثری در نفس باقی نمی‌گذاشت که در طول زمان و بر اثر تکرار، دوام و ثبات پیدا کند، هیچ فردی نمی‌توانست حرفه‌ای را یاد بگیرد، تربیت و تهذیب نفس، فایده‌ای نداشت و آموزش به کودکان سودمند نبود، زیرا از کودکی تا بزرگسالی هیچ تفاوتی در او حاصل نمی‌شد (همان: ۶۸۹/۸-۶۹۰).

صدرالمتألهین بر اساس همین ارتباط نفس با معلوماتش، یکی از اصول خود را مربوط به اثبات معاد جسمانی تبیین می‌نماید. از نظر او صور ادراکی عرض نیست که نفس موضوع آن باشد و نه اینکه حال در نفس یا محلی دیگر باشند، بلکه معلومات قائم به نفس هستند، قیام فعل به فاعل و نه قیام مقبول به قابل (الحکمة المتعالیه، ۱۳۸۲: ۲۶۸/۹). بنابراین، نفس صور ادراکی را در خود ایجاد می‌کند، نه آنکه تنها پذیرای این صور باشد. به همین خاطر است که در دستیابی خود به کمال نقشی اساسی ایفا می‌کند.

در این جستار امکان ذکر سخنان ملاصدرا در باب معاد جسمانی وجود ندارد،

لیکن تنها به این نکته اشاره می‌نماییم که از دید صدرا، معلومات هر انسانی، عالم او را می‌سازد و نفس چه در این دنیا و چه در سرای باقی، معلوماتش را در کرانه‌های ملکوت وجود خود مشاهده می‌کند و جهانش در ذات خود اوست و چیزی خارج از ذات و جهان خود نمی‌بیند، زیرا آنچه نزد او حضور دارد، معلوماتش است (۱۳۸۶: ۹۴۵/۲).

ملاصدرا علم را مقصدی برای نفس معرفی می‌کند که منجر به کمال وجودی او می‌شود، اما بر خلاف او گروهی هستند که علم را حجاب و مانعی بر سر راه تعالی نفس می‌دانند. صدرا درباره این موضوع، عبارات جالبی را بیان می‌کند:

می‌گویند: علم حجاب است! به خدا قسم که حجابی بسیار بزرگ است! علم، قلب را می‌پوشاند؛ از غفلت و جهل، حب ریاست و گسترش سرزمین، افتادن در ورطه شبهات و اقدام به محرمات، قبول کردن مناصب دنیایی، نزدیک شدن به پادشاهان و دوری گزیدن از فقرا و پایین‌دستان و سستی‌هایی از این قبیل که در تضاد با علم و از نتایج جهل است... چگونه به علم شاد نشویم و به آن افتخار نکنیم، به خاطر آن از دو جهان نگذریم و نگاه خود را به سبب آن از انس و جن قطع نکنیم در صورتی که برای علم دو برتری بزرگ است: اول آنکه خداوند سبحان خود را به این صفت خوانده است و دیگر آنکه خاصان و مقربان خود از انبیا و ملائکه را به صفت علم مدح کرده است (۱۳۶۱: ۲).

بنابراین، از نظر ملاصدرا نه تنها علم حجاب نیست، بلکه از صفات خاص خداوند است که مقربان درگاهش را به آن ستوده است. البته او معتقد است که اگر مسئله حجاب بودن علم در عبارات محققان متصوفه بیان شود، منظورشان از علم، عقایدی است که اکثر مردم، به صرف تقلید یا از روی سخنان جدلی متعصبان مذاهب مختلف، آن‌ها را تکرار می‌کنند، اما علوم حقیقی که از طریق کشف و شهود و مشاهده نور بصیرت، به دست آمده است، چگونه ممکن است حجاب باشد، بلکه چنین علمی عین مقصود و نهایت طلب آدمی است (۱۳۸۶: ۱۰۴/۱).

پیش از این گفتیم که ملاصدرا علم را امری وجودی می‌داند و به همین خاطر هر علمی را خیر و کمال نفس محسوب می‌کند، اما در عبارات فوق‌الذکر، صدرا علوم تقلیدی را نه تنها خیر به شمار نمی‌آورد بلکه آن را حجاب و مانع رسیدن به سعادت

می‌داند. وی همچنین به علم حقیقی اشاره می‌کند و آن را غایت حرکت انسان می‌داند.

در بارهٔ حجاب بودن علم تقلیدی و منافات آن با کمال دانستن همهٔ علوم باید گفت که در این عبارات، نگرش ملاصدرا به علم از جهت موضوعیت و کمال بودن آن نیست، بلکه علم را طریق رسیدن به کمال به حساب می‌آورد که مربوط به طریقت علم جهت دستیابی به کمال است، زیرا علم تقلیدی را ناتوان از رساندن انسان به کمال خود و حتی مانع دستیابی به آن معرفی می‌کند. با وجود این، علم تقلیدی نیز از آن جهت که وجودی نزد عالم دارد، کمالی برای او محسوب می‌شود. از طرفی نیز در نگاه ملاصدرا علمی کمال است که وجودش نزد نفس حاضر شود و دربارهٔ علم تقلیدی و ظاهری به نظر نمی‌رسد که این شرط حاصل شده باشد. بنابراین، می‌توان گفت که علم تقلیدی و ظاهری، افزایش وجودی عالم را در پی ندارد و کمالی برای او محسوب نمی‌شود.

وقتی علم در جهان‌بینی ملاصدرا به این جایگاه می‌رسد که عامل کمال و سعادت نفس انسانی معرفی می‌شود، بیان ملاک و معیاری برای تعیین علم حقیقی از غیر حقیقی ضروری به نظر می‌رسد، به ویژه که صدرای شیرازی صرف نظر از کمال بودن همهٔ علوم، برخی از آن‌ها را مسیر دستیابی به کمال و حتی ملاک ارزش انسان در آخرت می‌داند و معتقد است که قدر و مرتبهٔ هر انسانی را در عالم دیگر، میزان علم او به حقایق مشخص می‌سازد، زیرا از نظر او قوام و ارزش عالم آخرت و منزلگاه حیات، به علوم باقی و نیات حقیقی اوست و هر کس از علوم حقیقی بی‌بهره باشد، همانند جسمی بی‌روح و لفظی بی‌معناست (همان: ۱۴۷/۱).

ملاصدرا در عباراتی همهٔ علوم را شریف و باارزش می‌خواند و دستیابی به آن‌ها را موجب عزت و شرافت، وصول به بهشت و نجات از هلاکت و گمراهی و جهل می‌داند. اما از نظر او بعضی از علوم، شریف‌تر از بقیه‌اند و عالمان به آن‌ها نیز برتر از دیگران می‌باشند. در این میان، علوم حقیقی، نقش ویژه‌ای دارند و برترین علما، اهل دین و تقوا معرفی می‌شوند؛ کسانی که امور آخرت را به یقین و بصیرت درک کرده‌اند نه از روی تقلید و بر اساس سخنان دیگران (همان: ۱۰۰۲/۲).

صدرالمآلهین در عباراتی دیگر، تنها علوم حقیقی را عامل سعادت نفس می‌داند و معیارهایی برای روشن شدن علمی که انسان را به کمال می‌رساند و نفس را ارتقا می‌دهد، بیان می‌کند:

علوم حقیقی و معارف اخروی تنها از راه جدایی از دنیا و سیر به سوی خداوند حاصل می‌شود. علم حقیقی بر عالمان دنیایی حرام است هرچند خواستار به دست آوردن آن باشند، زیرا مبنای علوم ذوقی و مقامات کشفی بر ذوق و وجدان است و به دست آوردن آن همراه با داشتن محبت دنیا و برتری جویی بر دیگران امکان ندارد. بزرگی فقط از روی تقوای حقیقی مشخص می‌شود. اما سایر علوم با محبت دنیا جمع می‌شوند و بلکه محبت دنیا یاریگر به دست آوردن آنهاست. آیا کسی از خواستاران علوم دنیایی را می‌بینی که سختی‌ها را برتابند و شب‌زنده‌داری کنند و تمام لحظات شب و روز مکرراً عمل کنند و بر دوری از وطن و سفرها شکیبایی ورزند؟ همه این‌ها برای به دست آوردن برتری وهمی و صدرنشینی خیالی و گسترش سرزمین‌ها و برتری جویی بر بندگان است. اما علوم آخرت تنها از طریق خروج محبت دنیا از قلب و ترک هوای نفس به دست می‌آید. این علوم حقیقی تنها در مدرسه تقوا تدریس می‌شود. همان‌طور که خداوند متعال می‌گوید: «وَاتَّقُوا اللَّهَ وَيُعَلِّمُكُمُ اللَّهُ» (بقره/ ۲۸۲). پس خداوند علم را میراث تقوا قرار داد و روشن کرد که علوم متعارف در میان مردم، از راهی غیر از این روش به دست می‌آید و از طریق شدت حرص در برتری جویی دنیایی و ریاست‌طلبی بر مردم حاصل می‌شود. پس وجه تمایز علم حقیقی و راه رسیدن به آخرت را یاد بگیر، زیرا تنها بر صاحبان خرد آشکار می‌شود و صاحبان خرد حقیقتاً همان زاهدان نسبت به دنیا و مشتاقان به آخرت‌اند (۱۳۶۱: ۶۱).

بر اساس همین معیار، صدرا در رساله سه اصل، شرط عالم بودن را دوری از دنیا معرفی می‌کند و صاحبان دنیا را شایسته عنوان شریف علم نمی‌داند:

چگونه نام خود عالم و دانا نهد کسی که دثور و زوال دنیا و فنا و ارتحال آن را نداند و اخلاص به ارض نموده، روی دل به عمارت و زراعت نماید و با اهل دنیا که غافلان‌اند از حال عاقبت مأوا، مساهم و مماثل گردد در تأسیس بنای زائل و تشدید سرای باطل عاجل. حقا که اگر کسی به حیات حقیقی زنده گشته باشد و نور علم و یقین در دلش از جانب شرق ملکوت تابیده باشد، چنان از صحبت مردمان متوحش گردد که کسی از صحبت مردگان هم چنان نفرت کند (رساله سه اصل، ۱۳۶۰: ۵۰).

در دیدگاه ملاصدرا که جسم از مراتب ضعیف وجود و مانع ادراک به شمار می‌آید، هر علمی که متعلق آن اجسام و مربوط به عالم ماده و دنیای خاکی باشد، آنقدر در مراتب پایین ادراک است که علم حقیقی به حساب نمی‌آید و در نگاه والاتر صدرای اصلاً علم به حساب نمی‌آید. وی دلیل این موضوع را تغییر پذیری و ظلمانی بودن علوم جسمانی معرفی می‌کند و معتقد است ایمان حقیقی که منشأ قرب و ولایت حضرت حق است، تنها برای کسانی حاصل می‌شود که از ظلمت قوای بدنی گذشته و به جایگاه نور رسیده باشند. وی آیه شریفه **«اللَّهُ وَلِيُّ الَّذِينَ آمَنُوا يُخْرِجُهُم مِّنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ»** (بقره/ ۲۵۷) را شاهد بر ادعای خود می‌داند. در بینش وجودی او هر علمی که از جسم صادر می‌شود، مانند جسم، ظلمانی و بی‌ثبات است و در معرض تغییر و نابودی قرار دارد، اما هر علمی که از روح انسان نشئت بگیرد، همچون روح، نورانی و پایدار است. برای مثال، ملاصدرا درباره حواس ظاهری انسان معتقد است که اگرچه به وجهی نفس بدان نیاز دارد، در مرتبه‌ای دیگر حجاب راه‌اند و حاجت نفس به این حواس در ابتدای آفرینشش است. در واقع، حواس ظاهری به جای لوح مکتب طفولیت انسان است که به واسطه آن‌ها صور و نقوش ظاهری را ادراک می‌نماید (همان: ۸۱). البته از آنجا که ادراک حسی و خیالی، مقدمه فعلیت یافتن قوه عاقله انسان است، در مراتب پایین ادراک، علوم جسمانی کمال نفس به حساب می‌آیند، لیکن این مرتبه کمال اول اوست، ولی پس از آنکه نفس به مراتب بالاتر ادراک دست یافت، حسنات مرتبه پیش، در حکم سیئه و حجابی برای مرتبه بالاتر نفس هستند (همان: ۵۵). به همین ترتیب، در سیستم تشکیک وجودی فلسفه ملاصدرا دستیابی به هر علمی متناسب با همان درجه وجودی عالم، کمال او محسوب می‌شود، اما اگر عالم به علوم پیشین خود به چشم مقدمه ننگرد قطعاً همین علمی که کمال نفس به شمار می‌آمدند، حجابی برای نفس به حساب می‌آیند، چون مانع دستیابی به مراتب بالاتر ادراک می‌شوند. در واقع، سرگرم شدن به مرتبه فروتر، مانع دستیابی نفس به مراتب بالاتر ادراک خواهد شد، اگرچه نفس برای رسیدن به همین درجات بالاتر علم، به مراتب پایین‌تر ادراک نیازمند است، چرا که بدون آن‌ها ادراک علوم برتر میسر نیست.

به بیان روشن‌تر، این مدرکات حسی یا خیالی نیست که حجاب راه هستند، بلکه

اکتفا نمودن به آنهاست که مانع و حجاب نفس می‌شود و تفاوت آنها در نوع نگاه و اعتبار نمودن آنهاست. به همین دلیل، ملاصدرا همهٔ نفوس بشری را به رهایی از مراتب پایین ادراک دعوت می‌کند و به کسب علومی فراتر از حد زمان، نوید می‌دهد:

سلام بر نفسی که از پلیدی هیولی و ظلمت جهل پاک شده و از تاریکی‌های طبیعت و گمراهی اوهام و خیالات رها گردیده و با طی کردن طریق ناسوت به مبدأش نزدیک شده و در آینهٔ وجودش، عالم لاهوت، تجلی کرده است. او در فضای ملکوت به گردش پرداخته و در نگین وجودش، نقوش عالم جبروت نقش بسته است. معدومی را که از بین رفته، درک می‌کند و منتظری را که هنوز نیامده است، می‌شناسد. نوشته‌های اسرار فردا را از عنوان امروز می‌خواند و میوه‌های غیبی را از درخت خواب می‌چیند، وعده‌های پروردگار را تحقق یافته می‌بیند و وعده‌های پنهانی را آشکار می‌یابد، از سنگینی سایه‌ها رها می‌گردد و همچون آسودگی ارواح، شادی و آسایش می‌یابد (۱۳۵۸: ۹۴).

این عبارات، تصویری را که ملاصدرا از کمال نفس انسانی رسم می‌کند، به خوبی نشان می‌دهد. از نگاه وی در مرتبهٔ کمال نفس، علم نیز به حد کمال رسیده است و به همین خاطر است که علم نه تنها خود کمال نفس است، بلکه مسیر دستیابی به مراتب بالاتر کمال و معارف متعالی‌تر را برایش هموار می‌سازد.

### طریقت علم برای کمال

ملاصدرا بر اساس اصالت وجود و تشکیک در وجود، کمال وجودی انسان را نیز دارای مراتب مختلفی می‌داند. نفس در مسیر حرکت خود به سمت غایت خلقتش، مراتب و مدارج گوناگونی را طی می‌کند که هر مرحله، برای خود کمال و نسبت به مرحلهٔ بعد، مقدمهٔ آن محسوب می‌شود. بنابراین، اگر طبق مبنای صدرا، مراتب کمال انسان را بر اساس مراتب ادراکات او بدانیم، علاوه بر آنکه هر ادراکی کمال نفس محسوب می‌شود، با به دست آوردن آن، نفس در پی کسب کمال بالاتر و تعالی وجودی بیشتری خواهد بود، بدین معنا که هر مرتبه‌ای از ادراک، عامل به فعلیت رساندن قوهٔ دستیابی به مراتب بالاتر ادراک است. از این رو، صدرا که امور جسمانی محسوس را که پایین‌ترین درجهٔ موجودات هستند، مثال‌هایی برای امور عقلی روحانی

می‌داند، معتقد است که خداوند از روی رحمت و لطفش امور جسمانی را آفرید و راه حواس را مرتبه و محل ارتقایی برای رسیدن به امور عقلی - بالاترین مرتبه ادراک - قرار داد. این موضوع غرض نهایی خداوند را از قرار دادن انسان در عالم ماده و تعلق نفس به بدن جسمانی نشان می‌دهد. در واقع، لازم است که انسان برای دستیابی به امور عقلی از مسیر عالم ماده عبور کند تا با ادراک محسوسات و مخیلات، نفس خویش را برای تعقل معقولات مهیا سازد.

خداوند امور جسمانی محسوس را دلیلی بر وجود امور روحانی عقلانی قرار داد و طریق حواس نیز محل ارتقایی برای دستیابی به معارف عقلانی است. همان‌طور که ذات محسوسات، به علت آنکه وجودشان رشحاتی از انوار عقلی است، به عقلیات نیازمند هستند و سایه‌های انوار عقلی به شمار می‌آیند، به همین صورت، معرفت امور جسمانی محسوس نشانه فقر نفس، و معرفت امور عقلی نشانگر بی‌نیازی و مکنت نفس است، چون در مرتبه ادراک محسوسات که قوه عاقله نفس به صورت بالقوه است، انسان به بدن مادی و ابزارهای آن احتیاج دارد تا به واسطه آنها جسمانیات را ادراک نماید، اما پس از به فعلیت رسیدن قوه عاقله و رسیدن به مراتبی از شدت وجود، جوهر نفس در ادراک امور روحانی و عقلانی کفایت می‌کند و این نشانه بی‌نیازی نفس از امور مادی و جسمانی است (۱۳۸۰: ۷۷/۲).

بنابراین، در دیدگاه ملاصدرا مراتب پایین ادراک تنها راهی هستند که نفس انسان را به درجات بالاتر ادراک می‌رسانند و خود موضوعیت و مقصدیت ندارند. به همین دلیل، ملاصدرا زبان به نصیحت می‌گشاید و می‌گوید:

ای دوست من، پس تلاش کن برای بی‌نیازی ابدی به وسیله این جسم و ابزارهایش، تا وقتی که برایت امکان دارد، قبل از آنکه زمان را از دست بدهی و عمرت بگذرد، جسمت فاسد شود و وجودت باطل گردد. کاملاً حذر کن از آنکه نفست برای به کمال رسیدن و تنعم، فقیر و محتاج به این جسم باقی بماند (همان).

در حقیقت، صدرالمآلهین ابتدای مسیر ادراک عقلی نفس را کمال ادراک حسی او می‌داند، مرتبه‌ای که آغاز ورودش به عالم روحانیات و کمال عقلی اوست (۱۳۸۶: ۸۳۶/۲). بدین ترتیب، سعادت حقیقی نفس و کمال واقعی او در تصور معقولات، علم

به حقایق اشیا و مشاهده امور عقلی و ذوات نوری است. در این مرحله، نفس دارای وجود استقلالی مجرد از ماده و بی‌نیاز از آن خواهد شد و از تعقل صور معقول چنان لذتی می‌برد که لذت امور دنیایی و صور ناپایدار مادی با آن مقایسه‌شدنی نیست (*الحکمة المتعالیه*، ۱۳۸۲: ۱۷۳/۹). البته شاید به نظر بیاید که محسوسات و مخیلات نزد ما لذت‌بخش‌تر هستند و از طرف دیگر تصویری از لذت ادراک معقولات نداشته باشیم. ملاصدرا دلیل این امر را اشتغال ما به بدن و قوای جسمانی مان می‌داند (همان).

از نظر صدرالمتألهین، لذت نفس در آگاهی داشتن به کمال است و از آنجا که علم، کمالی وجودی برای عالم است، نفس از ادراکات و علوم خود لذت می‌برد. البته وجود، خیر و ارزش است چه آن وجود ادراک بشود یا ادراک نگردد، اما وقتی آن خیر، خود ادراک و وجودی علمی باشد، ادراک، خیر محض خواهد بود و انسان با علم به ادراکات و علوم خود که خیر و کمال هستند، از آن‌ها لذت می‌برد، اما چنانچه به آن کمال آگاهی نداشته باشد، با وجود آنکه از خیر و کمال بودن آن بهره‌مند است، به علت ناآگاهی به آن، از لذت این کمال برخوردار نمی‌شود (۱۳۸۳: ۲۱۴/۴).

بدین ترتیب، در مورد لذت‌بخش نبودن صور معقول برای نفس در مرتبه اشتغال به بدن مادی، باید گفت که لذت به معنای آگاهی پیدا کردن به کمال است. از طرف دیگر، جسمانیات از نظر ملاصدرا مانع ادراک و آگاهی می‌شوند. بنابراین، اشتغال نفس به امور جسمانی، مانع از آن است که نسبت به کمال حاصل از ادراک معقولات آگاهی پیدا کنیم و از وجود کمال آن‌ها در نفس خود لذت ببریم.

زمانی که تعلق نفس به بدن قطع شود و این حجاب جسمانی زایل گردد، نفس می‌تواند معقولات را مشاهده نماید و در این صورت، آگاهی به آن‌ها حضوری و ادراکشان رؤیتی عقلی خواهد بود و این همان علم حقیقی است که حیات عقلی را برای انسان در پی دارد و لذت آن از هر خیر و سعادت تمام‌تر و برتر است، زیرا لذت حقیقی، همان وجود، خصوصاً وجود عقلی است، چه معقولات از شوب عدم، مبرا هستند و هر چه وجود معقول از درجه وجودی شدیدتری برخوردار باشد، مرتبه خلوصش از نواقص عدمی بیشتر و ادراک آن موجب دستیابی به کمال بالاتر و لذت فراوان‌تر و حقیقی‌تری خواهد بود (*الحکمة المتعالیه*، ۱۳۸۲: ۱۶۸/۹).



از نظر ملاصدرا لذت برای هر چیزی به وجودش یا به تعبیر بهتر به کمال وجودش بازمی‌گردد. از این رو، هر اندازه وجود چیزی قوی‌تر و مرتبه کمالش متعالی‌تر باشد، بی‌گمان موجبات لذت و سرور بیشتری را برای ذات به وجود می‌آورد (۱۳۸۶: ۹۴۶/۲). بنابراین چون معقولات از وجودی قوی‌تر و شدیدتر نسبت به محسوسات برخوردارند، نفس با ادراک حضور آن‌ها نزد خود که منجر به کمال وجودی‌اش می‌شود، از لذت و سرور بیشتری برخوردار می‌شود.

صدرالمتألهین درباره تفاوت بین ادراکات حسی و عقلی بر این باور است که مدرکات قوه عاقله از نظر وجود قوی‌تر و شدیدتر از سایر ادراکات هستند و نفس به واسطه آن به حقیقت معلوم آگاهی می‌یابد، اما ادراکات حسی که از طریق قوای ضعیف جسمانی به دست می‌آیند، به ظواهر هستی تعلق دارند و از کشف حقیقت اشیا ناتوان‌اند. وسعت معارف مکشوف از طریق قوه عاقله بسیار بیشتر از معلومات حواس ظاهری است، زیرا مدرکات عقل، همه اشیا حتی محسوسات را در بر می‌گیرد اما مدرکات قوه حسی تنها شامل محسوسات می‌شود و از وصول به معرفت معقولات عاجز است. تفاوت دیگر آن‌ها در این است که همه محسوسات برای حواس لذت‌بخش نیستند ولی هر معقولی، موافق با طبع عقل است و موجب کمال ذات نفس می‌شود و دلیل این موضوع آن است که در امور حسی به خاطر وجود ضعف و نقص‌های عدمی‌شان، تضاد و منافرت وجود دارد اما عقلیات، به جهت سعه وجودی‌شان هیچ تراحمی با یکدیگر ندارند و همگی ملائم با قوه عاقله و موجب کمال آن هستند. از آنجا که طبق مبانی صدرایی، ذات نفس با تعقل صور عقلی، با ذات این صور متحد و عین آن‌ها می‌شود، به محض ادراک آن‌ها، ذاتش تکامل می‌یابد و حتی در مواردی قبل از آنکه به این کمال وجودی خود آگاه شود، صور معقول، مقوم ذات نفس می‌شوند و درجه وجودی آن را شدت می‌بخشند، لیکن ناآگاهی نفس به این کمال، به جهت غافل بودن از آن و اشتغال و تعلقش به بدن جسمانی می‌باشد و زمانی که به این کمال آگاهی پیدا می‌کند و متنبه می‌شود، آن کمال و جمال را در ذات خود می‌بیند و مبتهج و مسرور می‌شود (الحکمة المتعالیه، ۱۳۸۲: ۹/۱۶۴-۱۶۵). بر این اساس، سعادت نفس در آن است که به واسطه عقل هیولانی، از حد ادراکات محسوس به

معقول و عالم قدس منتقل شود و با به فعلیت رساندن قوه عاقله خود و رسیدن به مرتبه عقل مستفاد، در زمره عقول مفارق و صور مجرد از ماده قرار گیرد و از تابش انوار الهی برخوردار شود و به لذتی نامتناهی برسد (۱۳۸۶: ۱/۱۹۴).

از نتایج سخن ملاصدرا آن است که علم به خداوند از برترین درجات کمال انسان محسوب می‌شود، زیرا در نگرش صدرالمتألهین میزان تجرد ادراکات نسبت به یکدیگر متفاوت است و ادراک عقلی در بالاترین درجه تجرد از ماده - که جزء موانع ادراک است - می‌باشد، بنابراین تعالی نفس در گرو دستیابی به ادراک معقولات است. علت برتری ادراکات عقلی نسبت به ادراکات حسی، نه تنها مربوط به درجات ادراک می‌شود، بلکه موضوع از این هم فراتر می‌رود و مربوط به برتری قوه عاقله نسبت به حواس و برتری درجه وجودی معقولات نسبت به محسوسات می‌باشد که البته همه این‌ها در رابطه با یکدیگر و یک مسئله واحدند، چون از نظر ملاصدرا در ادراک حسی، حس و حاسّ و محسوس، و در ادراک عقلی، عقل و عاقل و معقول، متحد با یکدیگرند و یک درجه وجودی دارند.

در تبیین نقش علم به خداوند در تعالی نفس انسان باید گفت که با توجه به نگاه تشکیکی صدرا، نفس بر اساس مراتب وجودی ادراکات مختلف، مراحل تعالی را طی می‌کند و هر چه مدرکات از درجه وجودی بالاتری برخوردار باشند، نفس کامل‌تر خواهد شد. از طرف دیگر، تعقل بالاترین مرتبه ادراک، و خداوند شدیدترین درجه وجود را دارد، پس اگر انسان بتواند خداوند را تعقل نماید، وجود ادراکی خداوند، موجب تکامل نفس ناطقه می‌گردد، زیرا ملاصدرا معتقد است هر چیزی که وجودش فی نفسه تمام‌تر و کامل‌تر باشد، وجود عقلانیش در ذهن عالم نیز تمام‌تر و کامل‌تر خواهد بود، چون حقایق در عقل، بنفسه حضور می‌یابند نه به واسطه سایه و شب‌حشان (۱۳۸۱: ۱/۶۲). به طور کلی باید گفت که علم به خداوند برای نفس کمال محسوب می‌شود چون:

الف) علم فی نفسه موجب تکامل نفس می‌گردد و هر چه درجه وجودی معلوم شدیدتر باشد، نفس متعالی‌تر خواهد شد.

ب) از طرف دیگر، خداوند بالاترین درجه وجود را دارد.

بنابراین، تعقل خداوند، منجر به تعالی و کمال نفس می‌شود. به همین دلیل است که ملاصدرا علم به خداوند را برای هر فردی واجب می‌داند و معتقد است که با وجود علوم متعدد و شعوب متکثر آن، بر فرد عاقل واجب است که به مهم‌ترین آن‌ها مشغول گردد و عمرش را به آن اختصاص دهد تا ذاتش تکمیل شود و پس از آن به قدر نیازش در زندگی، به سایر علوم بپردازد. از دید او مهم‌ترین علمی که فراگیری آن بر هر فردی واجب است، علم به خدا، صفات و افعالش و علم به ملائکه و کتب الهی و پیامبران است (۱۳۸۳: ۵/۱). این همان مسئله‌ای است که همواره در احادیث فراوانی تحت عنوان نقش معرفت به خداوند و ولی الهی مطرح شده است.

در این صورت، انسان به درجه‌ای می‌رسد که همه موجودات، مندرج در ذات اویند. قوه و نیروی او در تمام موجودات جاری می‌گردد و وجودش، غایت و خلیفه خداوند در هستی خواهد بود (همان: ۹۴۵/۲)، زیرا به کمال خاص خود که اتحاد با عقل کل است، دست یافته و صورت همه نظام هستی در او نقش بسته و به تمام آن‌ها احاطه وجودی پیدا کرده است (همان: ۹۴۷/۲).

### نتیجه‌گیری

ملاصدرا علم را نحوه وجودی مجرد از ماده می‌داند. از طرف دیگر، تبیین می‌کند که نفس متناظر با عوالم هستی، سه نشئه وجودی عقل، خیال و حس را دارد. نفس برای ادراک هر یک از این عوالم، از طریق مراتب وجودی خود با آن‌ها ارتباط می‌یابد. صدرا درباره نحوه پیدایش هر یک از ادراکات عقلی، خیالی و حسی می‌گوید وجود ادراکی آن‌ها نزد نفس حاضر می‌شود. او به مرتبه خیال متصل برای نفس قائل شده و معتقد است که مدرکات حسی و خیالی در مرتبه خیال متصل نفس و مدرکات عقلی در مرتبه عقل انسان حاضر می‌شوند.

از آنجا که علم نزد ملاصدرا هویتی وجودی دارد که نزد نفس حضور می‌یابد و در نگرش فلسفی او، وجود فی نفسه خیر و کمال است، علم را کمالی برای نفس به حساب می‌آورد که موجب تعالی وجودی انسان خواهد شد. بر خلاف بسیاری که علم را مانعی در برابر دستیابی نفس به کمال می‌دانند، صدرا معتقد است که علم هم خود

کمالی برای نفس محسوب می‌شود و هم طریق رسیدن به کمالات برتر است. در تبیین این موضوع باید به نقش «موضوعیت» و «طریقت» علم برای کمال نفس اشاره شود. بر اساس تعریف وجودشناسانه ملاصدرا از علم و کمال نفس باید گفت که همه علوم موجبات کمال انسان را فراهم می‌کنند. در واقع، علم خود موضوع و مقصدی برای مسیر کمال انسان است، چون ملاصدرا علم را امری وجودی و وجود را مساوق با خیر و کمال می‌داند، پس قطعاً دستیابی به علوم و ادراکات مختلف، نوعی کمال برای نفس محسوب می‌شود. از نظر صدرا چون هر ادراکی نوعی افزایش است و وجود ادراکی معلوم، نزد نفس حاضر می‌شود، همه ادراکات با اثری که در نفس باقی می‌گذارند، موجب دستیابی به مرتبه‌ای از کمال می‌شوند. البته ملاصدرا علوم تقلیدی و ظاهری را حجاب نفس معرفی می‌کند، چون انسان را از وصول به معرفت حقیقی باز می‌دارند، اگرچه ممکن است به واسطه مرتبه ضعیف ادراک بودن، بهره‌ای از وجود داشته باشند اما مانع رسیدن به مراتب متعالی تر علم و کمال خواهند شد. این مسئله مربوط به نقش طریقت علم است.

صدرالمتألهین کمال انسان را دارای مراتبی می‌داند که هر مرتبه مقدمه وصول به مراتب بعدی است. بر این اساس، هر مرتبه از ادراک، کمال همان مرتبه و راه رسیدن به مراتب بعدی کمال است. در حقیقت، از آنجا که درجه وجودی مدرکات نسبت به یکدیگر متفاوت است، نفس انسان با پذیرش درجات پایین تر ادراک، شدت وجودی می‌یابد و برای حضور معلومات متعالی تر مهیا می‌شود. با به فعلیت رسیدن قوه عاقله از طریق مدرکات محسوس و متخیل، نفس مراتب عقل نظری را طی می‌کند و به درجه عقل مستفاد می‌رسد، با عقل کل اتحاد می‌یابد و همه صور نظام هستی نزد او حاضر می‌شوند، چون به همه آنها احاطه وجودی پیدا کرده است. این موضوع به نقش طریقت علم برای کمال به نفس اشاره دارد.

ذکر این نکته ضروری است که ملاصدرا لذت را آگاهی یافتن به کمال می‌داند. بنابراین معتقد است که نفس با برخورداری از درجات بالاتر علم، از لذت بیشتری بهره‌مند می‌شود. از این رو، علم به معقولات با درجه وجودی شدیدتر، نفس را متعالی تر خواهد نمود و لذتی نامتناهی به نفس خواهد بخشید.

## کتاب‌شناسی

۱. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، اسرار الآیات، ترجمة علویه همایونی، تهران، مترجم، ۱۳۶۲ ش.
۲. همو، الحکمة المتعالیة فی الاسفار الاربعة العقلیة، ج ۱، تصحیح غلامرضا اعوانی، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ۱۳۸۳ ش. و ج ۲، تصحیح مقصود محمدی، ۱۳۸۰ ش. و ج ۳ و ۴، تصحیح مقصود محمدی، ۱۳۸۳ ش. و ج ۵، تصحیح رضا محمدزاده، ۱۳۸۱ ش. و ج ۶، تصحیح احمد احمدی، ۱۳۸۱ ش. و ج ۷، تصحیح مقصود محمدی، ۱۳۸۰ ش. و ج ۸، تصحیح علی‌اکبر صادقی رشاد، ۱۳۸۳ ش. و ج ۹، تصحیح رضا اکبریان، ۱۳۸۲ ش.
۳. همو، الشواهد الربوبیة فی المناهج السلوکیة، تصحیح سیدمصطفی محقق داماد، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ۱۳۸۲ ش.
۴. همو، الواردات القلیبیة فی معرفة الربوبیة، ترجمه و تصحیح احمد شفیعیها، تهران، انجمن فلسفه ایران، ۱۳۵۸ ش.
۵. همو، ایفاظ النائمین، تصحیح محسن مؤیدی، تهران، انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۶۱ ش.
۶. همو، تفسیر القرآن الکریم، تصحیح محمد خواجوی، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ۱۳۸۹ ش.
۷. همو، رساله تصور و تصدیق (آگاهی و گواهی)، ترجمه مهدی حائری یزدی، تهران، انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۶۰ ش.
۸. همو، رساله سه اصل، به انضمام منتخب مثنوی و رباعیات، تصحیح سیدحسین نصر، چاپ دوم، تهران، مولی، ۱۳۶۰ ش.



## ملائکه مهیمة در متون دینی، عرفانی و حکمی\*

- سید محمد موسوی بایگی<sup>۱</sup>
- غلامعلی مقدم<sup>۲</sup>

### چکیده

متون وحیانی و آموزه‌های معرفتی شریعت می‌تواند ماده اولیه تأمل دانشمندان و انگیزه الهام‌بخش آن‌ها در علوم مختلف باشد. این اشارات معارفی گاه در جهت‌دهی اندیشه‌ها به سوی واقعیت بسیار مفید و راه‌گشا بوده و بارور شدن آن‌ها برکات و ثمرات ارزشمندی به همراه آورده است. شرط ورود و پذیرش موضوع در یک دستگاه فکری آن است که بتواند آن را بر اساس مبانی و اصول خود تبیین هستی‌شناسی و معرفت‌شناسی نموده و توضیحی منطقی و هماهنگ با سایر اصول خود از آن ارائه دهد. در این صورت است که معارف و مفاهیم دینی به نحو منسجم سازماندهی می‌شوند و تبیین وجودی و معرفتی آن‌ها امری مبارک و ارزشمند است. ارواح و ملائکه مهیمة یکی از این موضوعات است که اول در روایات مطرح

\* تاریخ دریافت: ۱۳۹۳/۱/۲۶ - تاریخ پذیرش: ۱۳۹۳/۳/۲۹.

۱. استادیار دانشگاه علوم اسلامی رضوی (mmusawy@yahoo.com).

۲. دانشجوی دکتری فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه علوم اسلامی رضوی (نویسنده مسئول) (gh1359@gmail.com).

شده است، آنگاه عرفا آن را پذیرفته، ماهیت و مرتبه آن را تبیین نموده‌اند و به تبع عرفا، ملاصدرا آن را در نظام فکری حکمت متعالیه مطرح کرده است. در این مقاله با روش توصیفی تحلیلی، ضمن مطالعه تطبیقی ملائکه مهیمه در روایات، عرفان و حکمت متعالیه و ارائه وجه جمعی مناسب، نوع برخورد حکمت متعالیه با مهیمین را تبیین و نقد نموده و نشان داده‌ایم که اگرچه ملاصدرا ملائکه مهیمه را در حکمت متعالیه مطرح کرده است، برخورد او استطرادی بوده و تبیین وجودشناسانه مناسبی از آن بر اساس مبانی فلسفی خود انجام نداده است.

**واژگان کلیدی:** ارواح مهیمه، ملائکه مهیمه، حکمت متعالیه، عرفان، فلسفه.

### مقدمه

دین، فلسفه، عرفان و اساساً هر مجموعه معارفی، برای تبیین محتوی خود از زبان و روش خاصی استفاده می‌کند. لذا پی‌گیری موضوعی معین در هر کدام از این حوزه‌ها نیازمند بهره‌گیری از روش و زبان خاص خود آن علم است. آنچه در این میان کار را دشوارتر می‌کند، وجود برخی از موضوعات میان رشته‌ای است؛ موضوعاتی که در یک بستر معرفتی با زبان و بیانی خاص شکل گرفته و آنگاه به حوزه‌های معرفتی دیگر وارد شده و در بستر جدید بررسی و تحلیل می‌شوند. پی‌گیری و تعیین تکلیف این موضوعات پیچیدگی و دشواری مضاعفی دارد و این جابه‌جایی موجب صعوبت بحث خواهد شد. ارواح مهیمه یکی از این موضوعات است که در سه بستر معارفی متفاوت یعنی روایات، عرفان و حکمت متعالیه مطرح شده است و تحلیل، جمع‌بندی و داوری نهایی در آن دشوار است. گزاف نیست اگر محقق چون استاد آشتیانی مسائل آن را مستحق تحقیق بیشتر بداند:

بہتر است مواردی که از وجود عقول و ارواح مهیمه صحبت به میان آمده است مورد بررسی قرار گیرد تا معلوم شود که مراد از این عقول چیست و اصولاً دلیل بر وجود عقول عرضیه و ارواح هم‌رتبه، آن هم در مرتبه اول ایجاد و مأخذ اعتقاد به این قول چیست؟ (ابن ترکه، ۱۳۶۰: ۹۸)

این نوشته در پی آن است که ذره‌ای از آرزوی آن استاد را برآورده کند و نسبت به ابهاماتی که در برخی قسمت‌ها درباره ارواح مهیم وجود دارد، اندک وضوحی فراهم آورد و راه را برای دقت‌های عمیق‌تر و دقیق‌تر هموار کند.



## ملائکة مهیمه در روایات

### تبیین محتوا

در ورای مغرب شما سرزمینی نورانی وجود دارد، مملو از مخلوقاتی که لحظه‌ای خداوند را معصیت نکرده و نمی‌دانند که آیا خداوند آدمی خلق کرده است یا نه (کلینی، ۱۳۶۲: ۲۳۱/۸).

این عبارت مضمون دسته‌ای از روایات است که دربارهٔ مرتبه‌ای از موجودات فراطبیعی در جهان‌شناسی دینی بیان شده است. اولین بار در روایات از ارواح و ملائکة مهیمه سخن به میان آمده است. اشارات اولیهٔ روایات با این مضمون که خداوند خلقی دارد که محو عبادت او می‌باشند و از عالم و آدم خبر ندارند، الهام‌بخش دانشمندان دینی در این مسئله بوده است. با مراجعه به روایات روشن می‌شود که این مضمون به صورت‌ها و قالب‌های متفاوت و در موارد مختلف وارد شده است که به آن‌ها اشاره می‌کنیم. وجه جامع میان معنای ظاهری و لفظی این روایات را می‌توان وجود سرزمینی سفید و نورانی دانست که خلقی در آن مشغول عبادت خداوندند:

الف) دربارهٔ مخلوقاتی در سرزمینی نورانی ورای مغرب و با فاصله‌ای زیاد که هرگز نافرمانی خدا نکرده‌اند و از خلق آدم و عالم خبر ندارند و در حال برائت از فرعون و قارون و ظالمان هستند (همان). از آنجا که ذیل این روایت یعنی برائت جستن از ظالمان با صدر آن مبتنی بر اینکه از عالم و آدم خبر ندارند در تعارض بوده و ناسازگار به نظر می‌رسد. راوی در ادامهٔ روایت سؤال می‌کند: اگر از مخلوقات دیگر خبر ندارند، چگونه از ظالمان برائت می‌جویند؟ امام ع پاسخ می‌دهد که به آن‌ها خبر داده شده و بدین کار مأمور شده‌اند همان طور که شما مأمور به لعن ابلیس هستید (مجلسی، بی‌تا: ۴۵/۲۷ و ۳۳۵/۵۴).

ب) دربارهٔ ساکنان دو شهر رمزی بنام جابلقا و جابلسا در روایاتی از امام صادق ع آمده است:

خداوند دو شهر دارد هر کدام به طول دوازده هزار فرسخ که روزانه هفتاد هزار نفر از دروازهٔ آن خارج می‌شوند و تا روز قیامت هرگز بدان بر نمی‌گردند. اهل آن شهرها نمی‌دانند که خداوند آدم و ابلیس و... را آفریده است یا نه، آن‌ها بیش از شما مطیع ما هستند... و مشغول نفرین بر ظالمانی چون فرعون و قارون می‌باشند (همان: ۳۳۶/۵۴).

ج) این مضمون در برخی روایات به صورت مطلق ذکر شده و در آن خبر از خلقی داده‌اند که مشغول عبادت خدایند چنان که در روایت دیگری از امام صادق علیه السلام آمده است:

در فراسوی این سرزمین شما سرزمینی نورانی است که نورش مربوط به خودش می‌باشد [حقیقت وجودی آن نور است] و در آن خلقی وجود دارند که هرگز به خداوند شرک نمی‌ورزند (همان: ۳۲۹/۵۴؛ حجازی، ۱۴۱۹: ۴۱۰).

د) در برخی روایات دیگر، پیامبر صلی الله علیه و آله اکرم صفات جسمانی به آن‌ها نسبت داده و شکل ظاهری آن‌ها را به صورت بندگانی که از شدت خوف و عبادت و گریه گوشت‌های بدن و صورت آن‌ها فرو ریخته است، توصیف می‌فرماید:

در ماورای مغرب شما زمینی است سفید و نورانی، در آن خلقی از مخلوقات خداوند هستند که او را عبادت نموده و معصیت نمی‌کنند. گوشت‌های بدن و صورت آن‌ها از شدت گریه و زاری فروریخته است (مجلسی، بی‌تا: ۳۴۹/۵۴).

در ادامه این روایت امیرالمؤمنین علیه السلام از پیامبر صلی الله علیه و آله سؤال می‌کند که آیا ابلیس یا بنی آدم آنجا نیستند؟ حضرت صلی الله علیه و آله می‌فرماید: «نه آن‌ها از خلق ابلیس و آدم خیر ندارند». البته در پایان همین روایت پیامبر صلی الله علیه و آله برخی اوصاف غیر جسمانی مثل نخوردن و نیاشامیدن را نیز برای آن‌ها بیان کرده است.

ه) ویژگی‌های ملائکه مهمه همچنین در برخی روایات که مربوط به سؤالاتی است که مردم می‌پرسیدند و پیامبر صلی الله علیه و آله و ائمه به آن‌ها پاسخ می‌داده‌اند، بیان شده است، مانند مجموعه سؤالاتی که عبدالله بن سلام درباره مسائل مختلفی که از تورات استخراج کرده بود، از جمله طبقات عالم و موجودات آن از حضرت صلی الله علیه و آله پرسیده است (همان: ۲۴۱/۵۷) یا سؤالی که از آن حضرت صلی الله علیه و آله درباره موجودات کوه قاف پرسیده شده است که پیامبر صلی الله علیه و آله در پاسخ می‌فرماید:

پشت قاف هفتاد زمین طلا و هفتاد زمین نقره است که ساکنان آن ملائک هستند.

در ادامه این روایت بعد از اینکه چند مرتبه و طبقه دیگر مانند مرتبه تاریکی، باد، آتش و نور ذکر شده است، حضرت صلی الله علیه و آله در جواب سائل که می‌پرسد بعد آن چیست؟

می‌فرماید: «بعد آن علم خداوند و قضای اوست» (شعیری، ۱۴۰۵: ۱۲۶).

و) دسته‌ای از روایات که در سیاق و محتوا مشابه روایات ارواح مهیمه‌اند، گرچه مانند آن‌ها به اصطلاح «ملائکه مهیمه» تصریح ندارند مانند روایتی که در آن از وجود مقدس پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله درباره کوه قاف و موجودات پشت آن سؤال می‌شود و پیامبر صلی الله علیه و آله پاسخ می‌دهد که در ورای آن هفتاد سرزمین از طلا و نقره و مشک است که سکان آن ملائکه‌اند و در آنجا گرما و سرمایی وجود ندارد (همان). این روایت از سوی برخی محدثان، منطبق با روایت ملائکه مهیمه تفسیر شده است که از پیوند معنایی بین آن‌ها خبر می‌دهد (مجلسی، بی‌تا: ۱۲۱/۵۷). در فهم این تعبیر توجه به این نکته لازم است که پاسخ پیامبر صلی الله علیه و آله الزاماً به معنای تأیید و قبول تصور مخاطب در سؤال نیست. سائل به حسب فهم خود از کوه قاف که آن را پدیده‌ای طبیعی و در عین حال به گمان مردم آن زمان غیر قابل دستیابی می‌داند و به زعم او از مصادیق غیب به حساب می‌آید، سؤال می‌کند، پیامبر صلی الله علیه و آله با تغییر تلقی از سؤال مخاطب، او را به مطلب مهم‌تری توجه داده و درباره موجودات غیبی ملکوت که شایسته‌ترین مصداق غیب و شایسته دانستن است، پاسخ می‌گوید. توجه دادن مخاطب به غیر از آنچه در ذهن خویش دارد، از روش‌های پسندیده و بلاغی محاوره است، چنان که قرآن کریم بسیاری از سؤالات سطحی و ظاهری را به نحو عمیق‌تری تلقی نموده و پاسخ می‌گوید اگرچه خروج از ظاهر کلام باشد (تفتازانی، بی‌تا: ۸۱).

از آنجا که این مضمون به صورت‌های مختلف در روایات وجود داشته است، می‌توان تواتر معنوی آن را برداشت کرد، اگرچه در برخی نقل‌ها مشاهده می‌شود که عبارات و مضامین آن‌ها توسط راویان و به احتمال کمتر توسط خود معصوم با یکدیگر جابه‌جا و ترکیب شده است، مثلاً در بسیاری از این روایات مضمون اصلی چنین است که خداوند خلقی دارد که او را معصیت نمی‌کنند و خبر ندارند که خدا آدمی آفریده است یا نه، اما در برخی نقل‌ها آمده است از اینکه خدا معصیت می‌شود، خبر ندارند (حلی، ۱۳۹۲: ۲/۲۶۷).

همچنین این مضمون اختصاص به کتب شیعه ندارد و در مجامع اهل سنت نیز روایاتی با همین مضامین وارد شده است، با این تفاوت که در نقل اهل سنت جمله آخر

- که با تعبیر کنایی، برائت ملائکه مهیمه از برخی ظالمان را بیان می‌کند، وجود ندارد (سیوطی، ۱۴۰۴: ۱۳۰/۶؛ ابن ابی حاتم، ۱۴۱۹: ۲۰۸۶/۶؛ ابن کثیر، ۱۴۱۹: ۱۷۹/۸).

در برخی روایات پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بعد از نقل روایت به آیه **﴿وَيَخْلُقُ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾** (نحل / ۸) تمسک کرده است که به جنبه غیبی و نهانی این ملائک اشاره دارد: «ثُمَّ قَرَأَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ **﴿وَيَخْلُقُ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾**» (میبدی، ۱۳۷۱: ۳۵۷/۵).

### بررسی سندی

با توجه به مضمون واحدی که درباره ملائکه مهیمه از طرق مختلف در مجامع روایی شیعه و اهل سنت وارد شده است و با بررسی اسناد برخی از آن‌ها، نه تنها می‌توان به اصل مضمون این روایات و وجود ملائکه مهیمه اطمینان پیدا کرد، بلکه می‌توان نسبت به محتوای این روایات ادعای تواتر معنوی نمود، اگرچه برخی طرق این روایات دارای اشکالاتی در سند می‌باشند، بر اساس معیارهای علم رجال برخی از این روایات از نظر سند قابل اعتمادند.

برای مثال این روایت در کتاب شریف کافی با این سند آمده است که همه راویان آن در کتب رجالی توثیق شده‌اند:

محمّد بن یعقوب عن محمّد بن یحیی عن أحمد بن محمد عن الوشاء عن عبد الله بن سنان عن أبي حمزة قال: قال لي أبو جعفر عَلَيْهِ السَّلَامُ ليلة وأنا عنده ونظر إلى السماء، قال: «يا أبا حمزة هذه قبة آيينا آدم عَلَيْهِ السَّلَامُ وإنّ لله عز وجل سواها تسعا وثلاثين قبة فيها خلق ما عَصَوْا الله طرفة عين».

همچنین سند کافی در طریق دیگری که ابتدای هر دو روایت یکی است، اما مضمون «ما يدرون خُلِقَ آدم أم لم يُخْلَقْ» بدان اضافه شده است، چنین است:

محمّد بن یعقوب عن محمّد بن یحیی عن أحمد بن محمد عن أبي یحیی الواسطي عن عجلان أبي صالح قال: دخل رجل على أبي عبد الله عَلَيْهِ السَّلَامُ فقال له: جُعِلْتُ فداك هذه قبة آدم عَلَيْهِ السَّلَامُ؟ قال: «نعم، والله قباب كثيرة، ألا إنّ خلف مغربكم هذا تسعة وثلاثون مغرباً أرضاً بيضاء مملوءة خلقاً يستضيئون بنوره لم يعصوا الله عز وجل طرفة عين ما يدرون خُلِقَ آدم أم لم يُخْلَقْ».

این روایت نیز از نظر سند قابل اعتماد می‌باشد.

## جمع‌بندی

ورود ملائکه مهیمه به عرفان و فلسفه از طریق روایات بوده است. اگرچه آشتیانی این احتمال را که به کشف بوده نیز مطرح کرده است، با مراجعه به کلام عرفا و حکما روشن می‌شود که خود آن‌ها مبدأ و منشأ این فکر را روایات می‌دانسته و به آن استناد می‌کردند:

- و موجودات عالم امر بر دو قسم‌اند: قسمی که به عالم اجسام تعلق ندارند... و ایشان را «کروبیان» خوانند و ایشان دو قسم‌اند: قسمی آن‌اند که از عالم و عالمیان به هیچ وجه خیر ندارند: «هاموا فی جلال الله وجماله منذ خلقهم» و ایشان را «ملائکه مهیمه» خوانند و مصطفی -صلی الله علیه وسلم- از ایشان خبر چنین می‌دهد: «إن لله تعالی أرضاً بیضاء... وإنهم لا يعلمون أن الله خلق آدم وإبلیس» (جامی، ۱۳۷۰: ۴۹)

- وکذا فی الوجود أرض بیضاء... کما ورد فی الحدیث: «إن لله أرضاً بیضاء مسیره الشمس فیها ثلاثون یوماً هی مثل أيام الدنیا ثلاثون مرّة مشحونة خلقاً لا يعلمون أن الله یعضی فی الأرض ولا یعلمون أن الله خلق آدم وإبلیس» (شیرازی، ۱۳۶۶: ۷۰/۱).

بنابراین اگر در روایات ذکری از این ملائک به میان نیامده بود، بسیار بعید می‌نمود که حکما یا عرفا چنین موجوداتی را با این وصف و در این مرتبه با استدلال عقلی -با توجه به قواعد فلسفی که تا حدودی با پذیرش ارواح مهیمه در تعارض است- یا شهود عرفانی -با توجه به خروج این موجودات از سلسله طولی هستی- کشف نمایند.

از نظر سندی نیز می‌توان اصل صدور این مضمون را در روایات پذیرفت، البته نسبت به دلالت و محتوا با توجه به تفاوت تعبیر روایات باید تفسیری منطقی و معقول از آن‌ها ارائه کرد و وجه جمع مناسبی برای آن‌ها پیدا نمود. با توجه به مباحث گذشته اگرچه نسبت به بحث سندی و دلالتی روایات اطمینان حاصل می‌شود، پذیرش وجود ارواح مهیمه به معنای پذیرش تفسیر عرفا و حکما از این ملائک نیست. توصیفات که در روایات درباره این ملائک آمده از نظر دلالت متفاوت است؛ گاه رنگ جسمانیت و مادیت به خود گرفته است، گاهی از شکل و صورت و تجرد برزخی سخن گفته شده و در برخی از این روایات هم اوصاف عقلی و مجرد (مثل اینکه آن‌ها نمی‌خورند و نمی‌آشامند و در آنجا گرما و سرما نیست)، برای آن‌ها ذکر شده است.

اگر ما این ملائک را از سنخ عقول و مجردات تام به حساب آوریم، باید تعابیر خلاف تجرد را از باب تنزیل و تشبیه معقول به محسوس و تعابیر کنایی و مجازی به حساب آوریم که برای بیان شدت تذلل و خشوع و عبودیت در درگاه خداوند بیان شده است. همچنین با این فرض، فاصله‌های بی‌شماری را که برای بیان مسافت و مقادیر با اعداد بیان شده است، باید بر مراتب وجود و بُعد معنوی میان این مراتب و بیان کثرت حمل کرد و اشاره به نامتناهی بودن، بلکه فرازمانی و فرامکانی بودن آن عوالم دانست. همان گونه که در موارد مشابه عدد چهل را مبالغه در کثرت به شمار می‌آوریم، در اینجا نیز کلام امام علیه السلام را که می‌فرماید: «مهمین در سی و نه مغرب بعد از مغرب شما قرار گرفته‌اند»، باید تعبیر کنایی به حساب آورد، همان گونه که تعبیر به سرزمین نورانی و سفیدرنگ می‌تواند کنایه از عدم تعینات صوری و مقداری - که از ویژگی‌های عالم مثال و طبیعت است - باشد و به خصوصیات ویژه مراتب بالاتر هستی و عالم عقول و تجرد محض اشاره نماید که از وحدت، عدم حجاب و خلوص حاکم بر آن به نورانیت و روشن بودن تعبیر شده است. انبیا در مقام تفاهم عرفی با مخاطبان باید واقعیات معقول عالم را با زبان مرسوم بیان کنند در حالی که در دایره لغات و قاموس واژه‌های زبان رسمی، لفظی برای دلالت بر معانی معقول و نامحسوس وجود ندارد. از طرفی مخاطب نیز گاه با اصرار جویای فهم و دانستن این مسائل بوده است و حکمت اقتضا می‌کند که پیامبر صلی الله علیه و آله یا امام علیه السلام آن‌ها را کاملاً محروم نکنند، اما چون هنوز ظرفیت ادراک کامل این مسائل را نداشتند، بیان معقول آن‌ها از سطح درک مخاطب فراتر بوده است، لذا پیامبر صلی الله علیه و آله از بیان کنایی و تمثیل و تشبیه مدد می‌گرفته است. با این توجیه روایات ارواح مهمی را می‌توان نمونه‌ای از این قبیل معارف دانست و برای جمع بین اوصاف جسمانی و مجرد، اوصاف جسمانی را حمل بر کنایه و مجاز و تشبیه نمود که به حسب ظرفیت درک مخاطب و به مقدار فهم آن‌ها واقعیات عالم عقل با تمثیل و تشبیه به محسوس ایراد گردیده است. از این روست که سخن گفتن به رمز و استفاده از تمثیل و تشبیه معانی معقول به صور محسوس، در تعابیر انبیا و ائمه بسیار زیاد است.

البته چنان که گفتیم این واقعیت می‌تواند تفسیرهای دیگری هم داشته باشد؛ ممکن است این ملائک از قبیل موجودات مجرد مثالی در مراتب پایین‌تر عالم و بر اساس

برخی روایات دارای صورت باشند. همچنین ممکن است محتوای روایات حاکی از چند دسته از ملائکه باشد که گرچه در یک سیاق با هم ذکر شده‌اند، هر کدام مربوط به مرتبه‌ای از عالم می‌باشند، لذا در این فرض‌ها لازم نیست که ملائکه مهیمه را منحصر در عالم جبروت بدانیم، بلکه ممکن است در مراتب دیگر عالم مانند مثال نیز موجوداتی باشند که از حیث معرفت به خداوند در مرتبه بالایی هستند و به مراتب مادون توجه ندارند. تعبیر به هیمان ادعای فلاسفه یا عرفا را در کربوبی بودن و خروج آن‌ها از سلسله طولی عالم اثبات نمی‌کند، زیرا این تعبیر هم ممکن است تعبیر مجازی و کنایی باشد و غفلت آن‌ها از عالم و آدم به معنای مبالغه در شدت توجه به خداوند باشد، چنان که در تعابیر عرفی ممکن است برای انسان هم این تعبیر استفاده شود، وقتی می‌گویند که فلانی از عالم و آدم بی‌خبر است، یعنی سخت اشتغال و توجه به کار خود دارد. اینکه هرگز به خداوند شرک نمی‌ورزند نیز اشاره به همان درک حضوری و مستقیم و شدت معرفت آن‌ها نسبت به ذات اقدس الهی است، به ویژه با توجه به این مطلب که مخاطب اولیه ائمه علیهم‌السلام عموم مردم بوده‌اند و زبان روایات در غالب موارد همین بیان متعارف است، انطباق آن بر تفسیر یا اصطلاح خاص نیازمند قرینه و دلیل است و مدعی خلاف ظاهر در صورتی که تبیین و توجیه درست و منطقی به همراه استدلال و شاهدی قوی بر اثبات ادعای خود داشته باشد، می‌تواند این ظواهر را تأویل نماید. در ادامه تلاش عرفا و حکما را در این زمینه پی می‌گیریم.

### ملائکه مهیمه در عرفان

تبیین مراتب و مراحل آفرینش و ظهور یا صدور موجودات از ذات حق تعالی، از مسائل مهم فلسفه و عرفان است. ظهور تعابیر مختلف از آفرینش همچون خلق، صدور، فیضان، اشراق، ظهور و تجلی در مکاتب فکری اسلامی بیانگر توجه اندیشمندان مسلمان به این مسئله است. اگرچه در بیان برخی از متکلمان خلقت در مقابل صدور و فیضان قرار گرفته و به معنایی خاص یعنی آفرینشی که مسبوق به عدم زمانی باشد، تفسیر شده است، در بیان سایر اندیشمندان الهی می‌توان تعبیر خلقت و صدور را با تجلی و ظهور جمع نمود با این بیان که در دیدگاه عارف خلقت و صدور عالم عبارت

از همان تجلی و ظهور است و میان خلقت و صدور با تجلی مابینتی وجود ندارد. بنابراین مشهور عرفا در مسئله خلقت، قائل به ظهور و تجلی هستند، اگرچه بیان آن‌ها در ترتیب ظهور موجودات مختلف است (فرغانی، ۱۳۷۹: ۱۴۲؛ فناری، ۱۳۷۴: ۹۳؛ ابن ترکه، ۱۳۶۰: ۸۱؛ ابن عربی، بی‌تا: ۱۱۱/۱، ۱۲۵، ۱۳۹ و ۱۴۸؛ ابن عربی، ۱۳۷۰: ۱۷۸؛ قیصری رومی، ۱۳۷۵: ۲۰۰؛ جامی، ۱۳۷۰: ۱۰۱). در تعبیر مشهور، عالم ظهور و تجلی ذات خداوند و دارای مراتبی است که به آن «حضرت» می‌گویند.<sup>۱</sup> اولین مرتبه ظهور ذات، تجلی علمی یا فیض اقدس است که همان تجلی ذات برای ذات است، بعد از آن تجلیات و ظهورات در مراتب ممکنات به واسطه تجلی وجودی یا فیض مقدس ادامه می‌یابد (ابن عربی، ۱۳۷۰: ۱۹۷).

این تجلی علمی دو وجه دارد: وجهی به بطون ذات که همان احدیت باشد و وجهی به ظهور دارد که عبارت از مرتبه واحدیت است و در این مرتبه اسمای الهی و اعیان ثابتة ظهور می‌کنند. تجلی وجودی تکمیل این فیض اقدس و اظهار عینی آثار و احکام اعیان است که استدعای وجود عینی دارند و البته خود این استعدادها به فیض اقدس حاصل شده‌اند (قیصری رومی، ۱۳۷۵: ۲۸۵). وجود منبسط یا ظهور حقیقت محمدیه تجلی عینی و فعلی الهی است که از حضرات علمیه بر اعیان ممکنات ظاهر می‌شود و سایه فیض اقدس به حساب می‌آید و تحقق عینی اعیان ثابتة، از مظاهر آن می‌باشند (قیصری رومی، ۱۳۷۵: ۲۳ و ۲۸۵؛ ابن عربی، بی‌تا: ۲۴۱/۲؛ ابن ترکه، ۱۳۶۰: ۵۳۶/۲). وجود منبسط دارای مراتبی از ظهور و تعین است که بنا بر دیدگاه عرفا ملائکه مهیمه و عقل اول اولین مظاهر این وجود منبسط به شمار می‌آیند.

در تعابیر عرفا نیز هماهنگ با روایات، ملائکه مهیمه مظاهری هستند که محبت و عشق به خدای سبحان سراسر وجودشان را در بر گرفته است. آنان محو و شیفته جمال الهی‌اند و لذا جز حق کسی را نمی‌شناسند و حتی به خودشان نیز توجهی ندارند و از خود و تجلیات دیگر حق بی‌خبرند. عارفان به برکت شهودات خود و با مدد از مآثورات

۱. حضرات خمس در تبیین مراتب عالم هستی در عرفان مطرح بوده و در تبیین آن اختلافاتی وجود دارد، برخی ذات را اولین حضرت می‌دانند و برخی حضرات را از مظاهر شروع می‌کنند، همچنین برخی اسما و صفات را حضرت دانسته و برخی اعیان ثابتة را اولین حضرت معرفی کرده‌اند.



نبوی و ولوی در مورد آنها سخن گفته‌اند و به تبیین و توصیف هویت آنها پرداخته‌اند (ر.ک: فناری، ۱۳۷۴: ۹۳-۹۴ و ۲۵۹-۲۶۰؛ ابن ترکیه، ۱۳۶۰: ۸۰-۹۹) اگرچه اکثر عرفا در این باره موجز صحبت کرده‌اند.

در تعبیر رایج عرفانی ارواح مهیمه در حضرت سوم از حضرات خمس که مرتبه ارواح است، مطرح شده‌اند. در دیدگاه عرفا، موجودات عالم ارواح بر دو قسم‌اند: دسته اول کروبیان‌اند که تدبیر و تصرف در عالم اجسام ندارند. کروبیان خود بر دو دسته‌اند: دسته اول همان ارواح مهیمه‌اند که موضوع بحث ما می‌باشند، موجوداتی که غرق در جلال و جمال الهی‌اند و از عالم و اهل عالم هیچ خبر ندارند و به ایشان «ملائکه مهیمه» گفته می‌شود و دسته دوم موجوداتی که اگرچه به عالم اجسام تعلق ندارند، واسطه فیض الهی بر عالم اجسام‌اند (جامی، ۱۳۷۰: ۳۱). بنابراین در تعبیر رایج عرفانی ملائکه مهیمه در سلسله صدور عالم نبوده و وساطت در فیض ندارند.

از آنجا که عرفا وجود منبسط را فعل الهی و بقیه مراتب را تعینات و مظاهر آن می‌دانند، ملائکه مهیمه و عقل اول از اولین تعینات و مظاهر وجود منبسط‌اند (ابن ترکیه، ۱۳۶۰: ۸۸). اگرچه تعبیر عرفا در تقدم و تأخر یا هم‌رتبه بودن آن‌ها متفاوت است، گاهی چنین استنباط می‌شود که آن‌ها ملائکه مهیمه را مقدم بر عقل اول می‌دانند (همان). از این منظر ملائکه مهیمین و عقل اول همه از تعینات ظهور حقیقت کلیه محمدیه (وجود منبسط) محسوب شده و جزء ملائک اعلون می‌باشند، اما ملائکه مهیمه بر عقل اول تقدم وجودی دارند:

- «اکابر ملائکه هفت طایفه‌اند: اول، مهیمه که در شهود جمال حیران‌اند و از غایت

اشتغال به مشاهده حق به خلق آدم مطلع نیستند» (کاشفی سبزواری، بی‌تا: ۵۶۴).

- «و اعلون ملائکه آن است که واقع‌اند در صف اول از وجود و از ایشان‌اند مهیمه...

و عقل اول و نفس کلیه از ایشان است» (خوارزمی، ۱۳۶۸: ۲۱۴/۱؛ کاشانی، ۱۳۳۶:

۱۵۳/۱؛ جندی، بی‌تا: ۳۴۳).

- «وَأَمَّا نَضْدَهُ عَلَى الظُّهُورِ وَالتَّرْتِيبِ فَأَرْوَاحُ نُورِيَّةِ إِلَهِيَّةِ مَهِيمَةٍ فِي صُورِ نُورِيَّةِ خَلْقِيَّةِ إِبْدَاعِيَّةِ

فِي جَوْهَرِ نَفْسٍ هُوَ الْعَمَاءُ مِنْ جَمَلَتِهَا الْعَقْلُ الْأَوَّلُ وَهُوَ الْقَلَمُ» (ابن عربی، بی‌تا: ۴۴۳/۳:

املی، ۱۴۲۲: ۳۶/۲).

- «إِنَّ أَوَّلَ جِسْمٍ خَلَقَهُ اللَّهُ أَجْسَامَ الْأَرْوَاحِ الْمَلَكِيَّةِ الْمَهِيمَةِ فِي جَلَالِ اللَّهِ وَمِنْهُمْ الْعَقْلُ

الأول والنفس الكلّ» (ابن عربی، بی‌تا، ۱۴۸/۱؛ خوارزمی، ۱۳۶۸: ۵۱۹/۲)؛ اول جسمی که حق آفرید، اجسام ارواح ملائکه مهیمه است که ایشان متحیر در جلال حق‌اند و عقل اول و نفس کلیه نیز از ایشان است.

مقدم بودن مهیمین بر عقل اول از طرف خود عرفا مورد تعلیل قرار گرفته است؛ برخی در مقام توجیه تقدم ملائکه مهیمه بر عقل اول، آن را از باب تقدم جلال حق بر جمال دانسته‌اند. بر اساس این تفسیر مهیمین مظهر اسامی جلالی خداوند هستند و هیمنان و دهشت آن‌ها نیز به این سبب است که خداوند با جلال خود در آن‌ها ظهور کرده است و آن‌ها مظاهر جلالی اویند، همان گونه که در برخی از سالکان نیز ممکن است، شدت ظهور جمال الهی به حیرت و دهشت یعنی جمال جلال منتهی شود. استاد آشتیانی این موضع را نپذیرفته و آن را نقد کرده است (ر.ک: ابن ترکه، ۱۳۶۰: ۸۸ و ۹۶)؛ زیرا اگرچه مهیمین مظهر اسم جلال‌اند، از حیث مظهریت جلال تفاوتی با هم ندارند... عقل اول نیز فانی در حق و مستغرق در جمال حق مطلق است (ابن ترکه، ۱۳۶۰: ۹۰)، بلکه هیمنان مقتضی عین ثابت آن‌ها بوده و تفاوت آن‌ها هم با عقل اول به همین خاطر است.

ممکن است از برخی تعبیر عرفا هم‌رتبه بودن ارواح مهیمه با عقل اول برداشت شود. بر اساس این دیدگاه عقل اول و مهیمین بر اساس عین ثابت خود مظهر تجلی حق تعالی هستند. عین ثابت مهیمین مقتضی هیمنان و حیرت است و عین عقول مقتضی تسطیر و وساطت، اما تقدم و تأخری در این ظهور نیست، بلکه آن‌ها اولین مظاهر وجود منبسط بوده و با یکدیگر هم‌رتبه‌اند:

- «ویختصّ بهذه المرتبة القلم الأعلى والملائكة المهیمة والکمل» (قونوی، ۱۳۷۴: ۲۸)؛ قلم اعلی و ملائکه مهیمه و کملین به این مرتبه اختصاص دارند.

- «وجود منبسط، فعل اطلاقی و مشیت ساریه حق، اول تعینی که به خود می‌گیرد، عقل اول و جمعی از ملائکه مقرب درگاه الهی است که از آن‌ها به ملائکه مهیمین تعبیر کرده‌اند. فرقی که هست آن است که عقل اول واسطه فیض و واسطه صدور اشیاء از حق است، ولی ملائکه مذکور از شدت هیمنان و فنا در جمال معشوق کل و محبوب ازلی، نه خود را تعقل نمایند و نه غیر خود را تا واسطه و مصدر فیض قرار گیرند» (قونوی، ۱۳۷۴: ۲۸؛ ابن ترکه، ۱۳۶۰: ۸۹).

البته باید به این نکته توجه داشت که در واقع مقصود ایشان از هم‌رتبه بودن ملائکه مهیمه و عقل اول این است که هیچ یک از مهیمه و عقل واسطه اظهار یکدیگر نیستند و به این معنا هم عرض به حساب می‌آیند، اما به حسب فضیلتِ ظهور، شکی در این نیست که مهیمه بر عقل تقدم دارند.

کلام برخی عرفا مانند ابن عربی درباره مرتبه ارواح مهیمه، مثل بسیاری از نظریات دیگر او مختلف و مناقشه‌انگیز است. او در برخی از کلمات خود، ملائکه مهیمه را به حسب رتبه وجودی مقدم بر عقل اول دانسته است:

تجلّى الحقّ تعالی بنفسه لنفسه بأنوار السبحات الوجهیة من كونه عالمًا مریدًا، فظهرت الأرواح المهیمة من الجلال والجمال (ابن عربی، ۱۳۳۶: ۴۹).

اما در برخی موارد آن‌ها را مؤخر از مثال می‌داند:

اول متعین از حضرت عمائیه، بعد از عالم مثال، عالم تهیم است (فناری، ۱۳۷۴: ۹۴).<sup>۱</sup>

همچنین در فصّ ابراهیمی که حکمت تهیم را به او نسبت داده است، برخی از افراد را مظاهر ملائکه مهیمین دانسته در حالی که گفته شد، آن‌ها واسطه در تسطیر نمی‌باشند و بنابراین مظاهر هم نباید داشته باشند (ابن ترکیه، ۱۳۶۰: ۹۱). نیز در جایی از الفتوحات المکیه معتقد است که آن‌ها از خدا هم خبر ندارند:

فلا يعرفون نفوسهم ولا من هاموا فيه ولا ما همیمهم فهم فی الحیرة سکاری (بی‌تا: ۲۵۰/۲)

در حالی که در جای دیگر می‌نویسد:

الأرواح المهیمة فی جلال الله الذین لا يعرفون العقل ولا غیره سوی من هاموا فی جلاله، لیس لهم لحظة إلى ذواتهم، فئاتهم فناء لا بد، عبدوا الله بحقه.

اختلاف تعبیر عرفا به ویژه ابن عربی درباره مرتبه ارواح مهیمه، مدافعان و مخالفان را به عکس العمل واداشته است. برخی سعی در توجیه و پیدا کردن وجه جمع برای سخنان او نموده‌اند (ابن ترکیه، ۱۳۶۰: ۹۹). فناری ایرادات و اشکالات سخنان او را

۱. استاد آشتیانی با تحویل عالم مثال به عالم علم حق برخی کلمات ابن عربی را توجیه و تأویل نموده است.

برشمرده و تلاش نموده است که به آن‌ها پاسخ گوید. ما در بررسی نهایی به اشکالات او اشاره کرده‌ایم، اگرچه بررسی مفصل این مناقشات و داوری در ادعاهای مدافعان و مخالفان مجالی جداگانه می‌طلبد.

### جمع‌بندی نظر عرفا

چنان که بیان شد مسئله ارواح مهیمه بعد از توصیف مختصری که در روایات درباره آن‌ها آمده، برای اولین بار توسط عرفا در بینش عرفانی، مورد توجه و تأمل واقع شده و در هستی‌شناسی عرفانی، تبیین وجودی پیدا کرده است، صرف‌نظر از اختلاف عرفا در مجموع می‌توان پذیرفت که در عرفان، ارواح مهیمه و عقل از اولین مراتب ظهورات فیض عام الهی و تعینات وجود منبسط‌اند. وجود منبسط یا ظهور حقیقت محمدیه تجلی وجودی است که از حضرات علمیه بر اعیان ممکنات ظاهر می‌شود و ظهور عینی و خلقی اعیان ثابته و وجودات جزئی، از مظاهر آن می‌باشند. ملائکه مهیمه و عقل اول اولین مظاهر وجود منبسط‌اند؛ چه یکی بر دیگری تقدم داشته باشد یا هم‌عرض هم باشند و مظهریت آن‌ها به حسب اسمای جلال باشد یا جمال یا جلال جمال. به هر حال در دیدگاه رایج عرفا نفس رحمانی اول وجودی است که از ناحیه این فیض عام در صور و تعینات خود تجلی نموده و هر صورتی را طبق خواص و ذاتیات عین ثابت او ظاهر می‌نماید. عین عقل اول و ملائکه مهیمه وجودی مناسب با ذات خود به لسان قابلیت دریافت می‌کنند، یکی به اقتضای عین ثابت در هیمن ابدی است و دیگری واسطه تسطیر و ترقیم عالم هستی قرار می‌گیرد (همو، ۱۳۶۶: ۹۴).

بنابراین از نظر عرفا می‌توان ملائکه مهیمه را مظهر تجلیات اسمای خاصی دانست که کمال آنان هیمن و فنای در حق است (همو، ۱۳۶۰: ۹۴) و از شدت غلبه حقیقت بر جنبه خلقت، آن‌ها غیر حق را نمی‌شناسند (همو، ۱۳۶۶: ۹۰). اگرچه قرار دادن ارواح مهیمه در حضرت دوم و مقام ملائکه کرویین با ظاهر چند طایفه از روایات که اوصاف مثالی برای مهمین قائل بودند و آن‌ها را دارای صورت توصیف می‌کردند، منافات دارد و در صورت پذیرش دیدگاه عرفا باید این روایات را همان‌گونه که توضیح دادیم، بیانی رمزگونه و از باب تشبیه معقول به محسوس دانست.

## ملائکة مهيمه در حکمت متعالیه

ملاصدرا را باید تنها فیلسوفی دانست که از ارواح مهیمه در فلسفه خود سخن گفته است. این مسئله جز در حکمت متعالیه در سایر آثار فلسفی چندان مطرح نشده است، در حکمت متعالیه نیز بحث‌های ملاصدرا درباره مهیمین چندان مفصل و جامع نیست، بلکه جنبه استطرادی داشته و به پیروی از مباحث عرفا در این باره مطرح شده است. وی به تبع عرفا ارواح مهیمه را در زمره ملائکی قرار داده که وساطتی در صدور عالم ندارند. طبق بیان ملاصدرا این ملائک (کروبیان) خود دو دسته‌اند و دسته اول آن‌ها ملائکة مهیمین هستند:

«إِنَّ الموجودات الملكوتية على قسمين: أحدهما ما لا تعلق له بعالم الأجسام أصلاً... ويقال لهم الكروبيون فهو قسمان: قسم يقال له الملائكة المهيمون وهم المستغرقون في بحار الأحدثية... لا التفات لهم إلى ذواتهم المنورة لهم بنور الحق فضلاً عن غيرهم وقد وقع الإخبار عنهم في الحديث» (شیرازی، ۱۳۶۳: ۳۴۰)؛ موجودات ملکوتی بر دو قسم‌اند: یک قسم از آن‌ها هیچ تعلقی به عالم اجسام ندارند... و به آن‌ها کروبیان گفته می‌شود و آن‌ها بر دو قسم‌اند: یک قسم ملائکة مهیمه‌اند که در احدیت خداوند مستغرق‌اند... نه تنها به غیر که حتی به خود نیز توجهی ندارند، آن‌گونه که روایات از آن‌ها خبر داده است.

در دسته دوم عقول جبروتی واقع هستند که واسطه فیض و مبدأ صدورند. عقل اول (قلم اعلی یا روح اعظم) در رأس این سلسله است و بقیه مراتب موجودات به واسطه آن‌ها از خداوند صادر می‌شود و بنابراین شاید بتوان چنین استنباط کرد که مهیمین بر آن‌ها تقدم وجودی دارند:

والقسم الآخر وهم الذين أبدعهم الله وسائط جوده ورحمته وحجب جلاله وعظمته فهي مبادئ سلسلة الموجودات وغاياتها (همان).

ملاصدرا اگرچه ارواح مهیمه را وارد حکمت متعالیه نموده، به نظر می‌رسد تبیین فلسفی و وجودشناسی آن دغدغه مهمی برای او نبوده است و وی آن‌گونه که بایسته است، وارد بحث جدی و جامع در این باره نشده است. صدرا بدون اینکه این مطلب را با زبان و قواعد فلسفی و حکمت متعالیه مورد بحث و بررسی وجودشناسانه قرار دهد،

بیشتر از آن به عنوان بحثی استطرادی، استفاده ضمنی و تأییدی می‌کند. او بارها از ورود نفوس کامل و صاحبان معرفت حقیقی به مراتب بالاتر هستی و عالم عقول جبروتی و هم‌سلک شدن با ملائکه مهیمین و رسیدن به مرتبه حیرت در مشاهده حق که لذت ملائکه مهیمین است، سخن گفته است، بدون اینکه از نحوه وجود و جایگاه و مرتبه مهیمین و چگونگی هم‌سنخ شدن با آن‌ها به صورت روشن بحث کند:

ومن غلب علیه إدراك الأمور الإلهية والتشوق إلى الإحاطة بالعقلیات والتجرد عن الجسمانيات فمآله الانخراط فى سلك أهل الملكوت بل القيام فى صفأ أعالى المهيمین (صدرالدین شیرازی، *الشواهد الربوبية*، ۱۳۶۰: ۳۲۶؛ همو، ۱۳۵۴: ۲۷۷؛ همو، *اسرار الآيات*، ۱۳۶۰: ۱۴؛ همو، ۱۹۸۱: ۱۰۴/۷؛ همو، ۱۳۶۱: ۱۱۲؛ همو، ۱۴۲۲: ۲۴۴؛ همو، بی‌تا: ۵۰، ۵۵ و ۷۰).

در مواردی هم که نسبت به جایگاه و ماهیت و مرتبه ارواح مهیمه اظهار نظر کرده است بیانات او در این باره با سخنان عرفا در صورت و محتوا یکی است و در مباحث او مطلب جدیدی در حکمت متعالیه به عنوان یک فلسفه جامع و گسترده دیده نمی‌شود (همو، ۱۳۶۳: ۳۳۹). گو اینکه صدرا در این مسئله در تبعیت از عرفا هم دقت کافی از خود نشان نداده و در برخی تعابیر خلاف مشهور عرفا سخن گفته است به گونه‌ای که ضمن استناد به روایت، تمام کروییان را بدون تقسیم ملائکه مهیمه می‌نامد: والکروییون وهم العاکفون فى حظيرة القدس، لا الالتفات لهم إلى هذا العالم، بل لا التفات لهم إلى غیر الله، لذهولهم عن ذواتهم واستغراقهم فى شهود الحضرة الإلهية وهم من أهل الفناء فى التوحيد ويقال لهم الملائكة المهيمية (همو، *اسرار الآيات*، ۱۳۶۰: ۲۵؛ همو، ۱۳۸۷: ۱۹).

همچنین در برخی از کلمات خود، ملائکه مهیمین را با عقول طولی هم‌ردیف و یکسان معرفی کرده است. هم‌معنا دانستن ملائکه مهیمین با عقول طولی که واسطه صدور عالم هستند، با تعابیری چون بی‌خبر بودن از خلقت عالم و آدم که در وصف ملائکه مهیمه در روایات آمده است، سازگار نیست:

أبدع جل شأنه أولاً العقول الفعالة والصور المكرمة والملائكة المهيمية والأنوار القاهرة (همو، ۱۹۸۱: ۱۰۹/۷).

با نظر به آثار ملاصدرا می‌توان چنین نتیجه گرفت که او خود بحثی اختصاصی و بنا بر مبانی و اصول حکمت متعالیه راجع به ماهیت مهمین ارائه نکرده است و آنجا که سخن از ارواح مهمه به میان آورده صرفاً به ذکر برخی توصیفات اکتفا نموده است، مثل اینکه گاهی آن‌ها را از خواص و ویژگی‌های عالم اجسام و صور و نفوس آن مبرا می‌داند:

لكون ذواتهم خارجة من عالم الأجسام وصورها ونفوسها ولا یجری علیهم تجدد الأکوان ولا تغیر الزمان، لاستغراقهم فی بحر قهر الأحدیة وسطوة نور القیومیة کالملائكة المهیمن ومن یجری مجراهم فی أن هویاتهم مطویة تحت الشعاع القیومی (همو، اسرار الآیات، ۱۳۶۰: ۱۹۷).

گاهی هم بر اساس تقسیم‌بندی حکمت متعالیه از عالم، آن‌ها را در مرتبه سوم یعنی عقول و مثل الهی قرار داده است:

وجملتها منحصرة فی ثلاث نشات: ... وأعلاها عالم الصور العقلیة والمثل الإلهیة، ... عالم القدس وجنة السابقین المقربین ومقصد الملائكة المهیمن العلیین (همو، ۱۳۸۱: ۲۲).

نیز با اینکه روش صدرا در مسائل مختلف، اقامه براهین است، تلاشی برای اقامه براهان و استدلال بر اوصاف یا اصل وجود آن‌ها از خود نشان نمی‌دهد و آنجا هم که می‌خواهد استدلالی اقامه کند، در این باره به استشهادی قرآنی اکتفا می‌کند، مثلاً برای اثبات عدم التفات مهمین به ذوات خود به آیه شریفه ﴿لَا عَلِمْنَا إِلَّا مَا عَلَّمْتَنَا﴾ استشهاد کرده است: فلا التفات لهم إلى ذواتهم ولا علم لهم إلى غیر الله ﴿لَا عَلِمْنَا إِلَّا مَا عَلَّمْتَنَا﴾ (همو، اسرار الآیات، ۱۳۶۰: ۱۹۷).

در حالی که به نظر می‌رسد با توجه به اینکه آیه درباره ملائکه‌ای است که در جریان خلقت آدم اعتراض کردند، نمی‌توان اعتراف آن‌ها را که پس از اطلاع از حقیقت آدم و جامعیت او بوده است با ملائکه مهمه که از عالم و آدم خبر ندارند، مقایسه کرد و به حسب ظاهر استشهاد به این آیه نیز جز به مدد تأویل درست نمی‌نماید، علاوه بر اینکه اصل این اعتراض نشان‌دهنده این است که این ملائکه از صنف ملائکه بلندمرتبه نبوده‌اند لذا خداوند در آیه شریفه‌ای که از توییح ابلیس به جهت سجده نکردن بر آدم سخن می‌گوید، می‌فرماید:

﴿مَا مَنَعَكَ أَنْ تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتَ بِيَدِي أَسْتَكْبَرْتَ أَمْ كُنْتَ مِنَ الْعَالِينَ﴾ (ص / ۷۵).

شاهد دیگر بر کم‌توجهی ملاصدرا نسبت به مهیمین و بازخوانی ناقص دیدگاه عرفا در حکمت متعالیه این است که او در آثار خود درباره ملائکه و ماهیت و اصناف آن‌ها مفصل بحث کرده است، اما بحث قابل توجهی درباره هستی‌شناسی مهیمین، اثبات وجود و اوصاف آن‌ها، جایگاه و مرتبه آن‌ها، موضع حکمت متعالیه نسبت به آن‌ها، تبیین فلسفی آن بر اساس اصول و مبانی حکمت متعالیه و تطبیق نتایج حکمت متعالیه با روایات این باب آن گونه که شیوه او در مسائل دیگر است، ارائه نکرده و روح حاکم بر مباحث او در توضیح و تصنیف ملائک بیشتر معطوف به مباحث مطرح در متون شریعت بوده است، گویا او روایات ملائکه مهیمه را در برابر انبوه مسائلی که درباره ملائک در متون شریعت آمده ناچیز می‌دانسته و لذا هیچ وقت با اطمینان خاطر وارد بحث مفصل درباره آن نشده است، بلکه بحث او در این باره بیشتر جنبه استطرادی دارد. او مراتب ملائکه را با استناد به آیات و روایات و ذکر شواهد به تفصیل ذکر کرده است: حاملان عرش، طواف‌کنندگان حول عرش، ملائکه مقرب، جبرئیل، میکائیل، اسرافیل، ملائکه بهشت و جهنم، موکلان بنی آدم، نویسندگان اعمال، مدبران طبیعت و... صدرا حتی درباره ملائکه مقرب مفصل وارد بحث شده و ویژگی‌های آن‌ها را بر اساس آیات و روایات شرح داده است (همو، ۱۳۶۳: ۳۴۷). او به روایات مختلف در توضیح اصناف ملائکه، دعا‌های امام سجاد علیه السلام و خطبه‌های *نهج البلاغه* تمسک کرده و ویژگی‌های ملائک مختلف را شرح می‌دهد (همان: ۳۴۸). همچنین درباره نحوه وجود و آفرینش ملائکه و فعل آن‌ها و تفاوت آن با سایر مخلوقات وارد بحث شده است (همو، ۱۹۸۱: ۱۳۰/۷).

با این وصف چرا درباره ملائکه مهیمه مفصل‌تر بحث نکرده است؟ این سؤالی است که جز به حدس و گمان نمی‌توان پاسخی برای آن یافت. شاید اعتقاد جدی به طرح مفصل مهیمین نداشته، بلکه آن را به نحو ذوقی و استطرادی از عرفا وام گرفته و مطرح کرده است. آیا می‌توان گفت او که صاحب دایرة المعارفی فلسفی است و مسائل مختلف را بارها در کتاب‌هایش تکرار می‌کند، فرصت این کار را نداشته است؟ او که خود عارف است و در مسائل ساده‌تر ادعای کشف و شهود می‌کند، چرا در این مسئله سخنی نگفته است؟ شاید هم منبع مورد اعتمادی در کشف، عقل و نقل برای



تحلیل و بررسی مفصل تر آن‌ها نمی‌دیده است. نظر او در این باره بیشتر به روایات معطوف است و در مواردی که ائمه شیعه به مباحث ملائکه پرداخته‌اند، تصریح به ارواح و ملائکه مهیمه نشده است، اگر طرح این مسئله عمده می‌نمود، باید همان گونه که در کلام پیامبر ﷺ آمده، در سایر روایات ائمه نیز حداقل یک یا دو بار بدان تصریح می‌شد. در کلام امام سجاد علیه السلام (الصحيفة السجادية، ۱۴۱۸: ۴۶؛ مجلسی، بی‌تا: ۲۱۷/۵۶) و حضرت علی علیه السلام (نهج البلاغه، ۱۴۱۴: ۴۱) و روایات جوامع حدیثی همچون بحارالانوار (مجلسی، بی‌تا: ۱/۵۴ و ۳۰۴/۷۴) که مفصل از ملائکه سخن گفته‌اند، به ملائکه مهیمین تصریح نشده است تا جایی که خود صدرا وادار می‌شود برای استنباط ملائکه مهیمه قسمتی از کلام آن‌ها را با توجیه و تأویل به ملائکه مهیمه تفسیر کند؛ مثلاً در عبارت «الروح الذی هو علی ملائكة الحجب والروح الذی هو من أمرک» سعی می‌کند از اطلاق کلمه روح بر این ملائک، مهیمه بودن آن‌ها را استفاده کند و با تفاوت گذاشتن بین ملک که از ماده «ألوکه» گرفته شده و جنبه رسالت و وساطت دارد و روح که جنبه رسالت و وساطت ندارد، چنین نتیجه‌گیری کند که مراد از روح، ارواح مهیمین است که واسطه در فیض نیستند:

قوله «والروح الذی هو علی ملائكة الحجب والروح الذی هو من أمرک» إشارة إلى الأرواح المهیمة الذین یستغرقون فی شهود جمال الأزلية و لیس لهم رسالة من الله إلى خلقه ولهذا سَمَّاهم بالروح ولم یطلق علیهم اسم الملك لأنه مشتق من الألوکه بمعنی الرسالة فکل روح مفارق لا رسالة له فهو لیس بملك وإنما هو روح فقط (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۳: ۳۵۰).

این برداشت از متون جز به پشتیبانی ذوق و سلیقه مستند نیست و به نظر می‌رسد که نمی‌توان از اطلاق روح بر برخی ملائک به صورت قطعی چنین نتیجه‌گیری نموده و ملائکه مهیمه را مصداق آن دانست. روح معانی مختلف داشته و به صورت متعدد بر ملائکه اطلاق شده است، همچنین اطلاق ملک بر مهیمین نیز زیاد است و در اصل روایات نیز مشاهده کردیم که بارها تعبیر به ملائکه مهیمین شده بود. به نظر می‌رسد امثال این تطبیقات در حد توجیه و تأویل است و استحکام لازم برای بحث فلسفی را ندارد، همان طور که توجیه‌های بعدی او که برخی از فرازهای روایت را بر نفوس فلکی

حمل می‌کند، خالی از ضعف نیست و بر اساس آرای مشاء در نفس فلک و نظریات حاکم بر ذهن او ارائه گردیده است:

وقوله **إِنِّي** «وعلى الروحانيين» إلى قوله «بتمام وعدك» إشارة إلى الملائكة العقلية الواسطة في سلسلة أسباب الوجود بينه وبين ملائكة السماء ولهذا قال وأسكنتهم بطون أطباق سماواتك فإنّ بطون أطباق السماوات هي نفوسها المحركة لها إذ لكل نفس فلکي جوهر عقلي مفارق مسكنه قلب ذلك الفلك ونفسه الناطقة (همان).

در نهایت شاید بتوان سکوت احتیاط‌آمیز او را به خاطر اشکالاتی دانست که درباره ارواح مهیمه وجود داشته است. بررسی و سنجش ارواح مهیمه در ترازوی قواعد فلسفی و عرفانی و بیان تفصیلی اشکالات و تعارضات مهیمین با مبانی فلسفی و عرفانی جای تأمل ویژه دارد و باید در بحثی جدا و تحقیقی منفرد طرح و پی‌گیری گردد و احتمالاً به جهت همین اشکالات بوده که صدرا ترجیح داده است همانند بسیاری از فلاسفه متأخر درباره تبیین تفصیلی ارواح مهیمه سکوت کند:

روی این اشکالات و وجود این قبیل ایرادات سبب شده است که متأخرین در باب مهیمه ساکت شوند (ابن ترکه، ۱۳۶۰: ۱۰۳).

### نتیجه‌گیری

مبدأ طرح ملائکه مهیمه روایات است با صورت‌ها و قالب‌های متفاوت، در منابع شیعی و سنی و در حد تواتر معنوی. البته معنای روایات، منحصر در گفتار عرفا یا فلاسفه نیست، تفسیرهای درست دیگری را نیز برمی‌تابد و با توجه به تفاوت تعابیر و ویژگی‌های مهیمین در روایات باید تفسیری منطقی و معقول و وجه جمع مناسبی برای آن‌ها پیدا کرد. شاید این ملائک از سنخ عقول و مجردات تام باشند و تعابیر خلاف مجرد از باب تنزیل و تشبیه و شاید موجودات مجرد مثالی در مراتب پایین‌تر عالم و دارای صورت باشند. نیز ممکن است محتوای روایات حاکی از چند دسته از ملائکه و مربوط به مراتب مختلف عالم باشد و لزومی ندارد که این ملائک در یک مرتبه و از یک سنخ و از سلسله طولی عالم خارج باشند. اشاره به علم و قضای الهی در روایات به عنوان مرتبه قبل از ارواح مهیمه، مؤید این است که اولاً مهیمین خارج از سلسله عالم

نیستند و قبل از آنها قضا و علم الهی قرار گرفته است و ثانیاً بنا بر اصطلاح حکما به ویژه حکمت متعالیه، عقول جبروتی که قضای فعلی خداوند هستند و مسبوق به علم الهی می‌باشند، بر مهیمین تقدم وجودی دارند.

قرار دادن ملائکه مهیمه در یک سنخ محذورات بیشتری دارد، با برخی قواعد عقلی فلسفی و روایات تعارض دارد، می‌توان برخی از این ملائکه را در مرتبه مثال قرار داد و دهشت و هیمان را تعبیری کنایی از توجه و فنای در ذات دانست. به اعتقاد ما بر فرض پذیرش اصل مسئله، در این زمینه باید روایات اصل و محور و مورد توجه قرار گیرند و تفسیر حکما و عرفا را می‌توان به عنوان تبیین عقلانی یا عرفانی این واقعیت در صورتی که منطبق بر ضوابط و معیارهای تفسیر و تأویل باشد، پذیرفت.

پس از روایات، ارواح مهیمه در هستی‌شناسی عرفانی، تبیین وجودی پیدا کرده است. البته تعابیر عرفا در مرتبه وجودی و تقدم و تأخر آنها نسبت به عقل اول مختلف است. به نظر می‌رسد اختلافی که در اصل روایات مطرح کردیم، اجازه قطعیت به دیدگاه‌های عرفا را نداده است و این خود مؤید دیگری بر این ادعاست که منشأ اصلی مسئله ارواح مهیمه روایات بوده است نه کشف و شهود عرفا. با این تبیین حتی اختلاف گفتار ابن عربی نیز که گویا ناظر به متون دینی بوده محملی مورد قبولی پیدا می‌کند. به هر حال می‌توان گفت که عرفا توانسته‌اند ارواح مهیمه را در نظام تفکر عرفانی خود تبیین هستی‌شناسانه نمایند و آنها را بر اساس مبانی خود در ظهور و تجلی حق توضیح دهند. اما در فلسفه، ملاصدرا را باید تنها فیلسوفی دانست که از ارواح مهیمه در فلسفه خود سخن گفته است. البته تبیین فلسفی و وجودشناسی آن دغدغه مهمی برای او نبوده است و او آن گونه که بایسته است وارد بحث جدی و جامع در این باره نشده است. بیانات صدرا درباره ملائکه مهیمه با سخنان عرفا در صورت و محتوا یکی است و در مباحث او مطلب جدیدی در خور حکمت متعالیه دیده نمی‌شود. او در مشایعت عرفا نیز دقت کافی از خود نشان نداده و برخی مباحث آنها را تغییر داده است. همچنین مهیمین را در ترتیب صدور هم‌ردیف عقول به شمار آورده است و به عقول جبروتی تفسیر کرده است که این سخن نیز با اشکالات جدی مواجه است. ملاصدرا از ارواح مهیمه به عنوان بحثی جنبی و استطرادی استفاده می‌کند و شاید این کار را هم

تحت تأثیر همان گرایش و منش خاص خود که آشتی دادن میان فلسفه و عرفان بوده است، انجام داده باشد. او اگرچه بارها به صورت تفصیلی در آثار خود از ملائک، نحوه وجود و ویژگی‌های آن‌ها سخن گفته است، هیچ وقت به طور جدی وارد تحلیل هستی‌شناسانه مهیمین نشده است بلکه بحث ارواح مهیمه را به همان شکل عرفانی وام گرفته و سخن جدیدی در این باره ارائه نکرده است. او تلاشی برای اقامه برهان و استدلال بر اثبات اصل وجود آن‌ها، هستی‌شناسی، جایگاه و مرتبه آن‌ها، موضع حکمت متعالیه نسبت به آن‌ها، تبیین فلسفی آن بر اساس اصول و مبانی حکمت متعالیه و تطبیق نتایج حکمت متعالیه با روایات این باب آن گونه که روش او در مسائل دیگر است، ارائه نکرده است.

بنابراین برخورد صدرا با مسئله ملائکه مهیمه از این جهت دچار نقد و اشکال جدی است و یافتن علت سکوت او در این باره و پاسخ ندادن به ابهاماتی که وجود دارد، سؤالی است که نمی‌توان پاسخ قطعی بدان داد. گویا او روایات ملائکه مهیمه را در برابر انبوه مسائلی که درباره ملائک در متون شریعت آمده ناچیز می‌دانسته و از این رو هیچ وقت به طرح مفصل مهیمین در حکمت متعالیه اقدام نکرده است. شاید هم منبع مورد اعتمادی در کشف، عقل و نقل برای تحلیل و بررسی مفصل تر آن‌ها نمی‌دیده است؛ زیرا در سایر روایات ائمه علیهم‌السلام در جوامع حدیثی به ملائکه مهیمین تصریح نشده است تا جایی که خود صدرا وادار می‌شود برای استنباط ملائکه مهیمه قسمتی از کلام آن‌ها را با توجیه و تأویل به ملائکه مهیمه تفسیر کند و در نهایت شاید بتوان سکوت احتیاط‌آمیز او را به خاطر اشکالاتی دانست که درباره ارواح مهیمه وجود داشته است؛ اشکالاتی چون تعارض با قاعده الواحد و خروج مهیمین از سلسله طولی آفرینش، تعارض با علم حضوری مجرد به خود و عاقل و معقول بودن آن، تعارض با وجوب ضرورت یافتن آنچه به امکان عام بر مجرد ممکن است، تعارض با قواعد حکمت متعالیه همچون مساوت علم با وجود و شدت یافتن ادراک با شدت یافتن مرتبه وجود و نظایر این اشکالات که تحقیق و بررسی تفصیلی آن‌ها فرصت بیشتر و مجالی دیگر می‌طلبد.

## کتاب شناسی

۱. نهج البلاغه، گردآوری سید رضی، قم، هجرت، ۱۴۱۴ ق.
۲. الصحیفة السجادية، قم، الهادی، ۱۴۱۸ ق.
۳. آملی، سیدحیدر، تفسیر المحيط الاعظم و البحر الخضم، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۴۲۲ ق.
۴. ابن ابی حاتم، عبدالرحمن بن محمد، تفسیر القرآن العظیم، تحقیق اسعد محمد الطیب، عربستان سعودی، مکتبه نزار مصطفی الباز، ۱۴۱۹ ق.
۵. ابن ترکه، صائبن الدین علی بن محمد، تمهید القواعد، تصحیح سیدجلال الدین آشتیانی، تهران، وزارت فرهنگ و آموزش عالی، ۱۳۶۰ ش.
۶. ابن عربی، محی الدین، الفتوحات المکیه، بیروت، دار صادر، بی تا.
۷. همو، عقلة المستوفی، لیدن، چاپخانه بریل، ۱۳۳۶ ق.
۸. همو، فصوص الحکم، قم، الزهراء، ۱۳۷۰ ق.
۹. ابن کثیر، اسماعیل بن عمرو، تفسیر القرآن العظیم، تحقیق محمدحسین شمس الدین، بیروت، دار الکتب العلمیه، ۱۴۱۹ ق.
۱۰. تفتازانی، سعدالدین، مختصر المعانی، قم، دار الفکر، بی تا.
۱۱. جامی، عبدالرحمن، نقد النصوص فی شرح نقش الفصوص، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۷۰ ش.
۱۲. جنیدی، مؤیدالدین، شرح فصوص الحکم، بی جا، بی تا.
۱۳. حجازی، سیدمهدی و همکاران، درر الاخبار، قم، دفتر مطالعات تاریخ و معارف اسلامی، ۱۴۱۹ ق.
۱۴. حلّی، حسن بن علی بن داود، رجال ابن داود، تحقیق سیدمحمدصادق آل بحر العلوم، مطبعة الحیدریه، ۱۳۹۲ ق.
۱۵. خوارزمی، تاج الدین حسین بن حسن، شرح فصوص الحکم، تهران، مولی، ۱۳۶۸ ش.
۱۶. سیوطی، جلال الدین عبدالرحمن، الدرر المشور فی تفسیر المأثور، قم، کتابخانه آیه الله مرعشی نجفی، ۱۴۰۴ ق.
۱۷. شعیری، تاج الدین، جامع الاخبار، قم، رضی، ۱۴۰۵ ق.
۱۸. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، اسرار الآیات، تصحیح محمد خواجوی، تهران، انجمن حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۶۰ ش.
۱۹. همو، الحکمة المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۹۸۱ م.
۲۰. همو، الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه، تصحیح سیدجلال الدین آشتیانی، مشهد، مرکز الجامعی للنشر، ۱۳۶۰ ش.
۲۱. همو، المبدأ و المعاد، تصحیح سیدجلال الدین آشتیانی، تهران، انجمن حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۵۴ ش.
۲۲. همو، المظاهر الالهیه فی اسرار العلوم الکمالیه، مقدمه سیدمحمد خامنه‌ای، تهران، بنیاد حکمت صدرا، ۱۳۸۷ ش.
۲۳. همو، ایقاظ النائمین، مقدمه محسن مؤیدی، بی جا، انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران، بی تا.
۲۴. همو، تفسیر القرآن الکریم، قم، بیدار، ۱۳۶۶ ش.
۲۵. همو، زاد المسافر، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۸۱ ش.
۲۶. همو، شرح الهدایة الاثیریة، تصحیح محمدمصطفی فولادکار، بیروت، مؤسسه التاریخ العربی، ۱۴۲۲ ق.

۲۷. همو، *مفاتیح الغیب*، تصحیح محمد خواجهوی، تهران، مؤسسه تحقیقات فرهنگی، ۱۳۶۳ ش.

۲۸. فرغانی، سعیدالدین سعید، *مشارق الدراری*، تعلیق سیدجلالالدین آشتیانی، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۹ ش.

۲۹. فناری، محمد بن حمزه، *مصباح الانس*، تصحیح محمد خواجهوی، تهران، مولی، ۱۳۷۴ ش.

۳۰. قونوی، صدرالدین، *مفتاح الغیب*، تصحیح محمد خواجهوی، تهران، مولی، ۱۳۷۴ ش.

۳۱. قیصری رومی، محمد داوود، *شرح فصوص الحکم*، تحقیق سیدجلالالدین آشتیانی، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۵ ش.

۳۲. کاشانی، ملافتح الله، *منهج الصادقین فی الزام المخالفین*، تهران، کتاب فروشی محمدحسن علمی، ۱۳۳۶ ش.

۳۳. کاشفی سبزواری، حسین، *جواهرالتفسیر*، تهران، میراث مکتوب، بی تا.

۳۴. کلینی، محمد بن یعقوب، *الکافی*، تهران، اسلامی، ۱۳۶۲ ش.

۳۵. مجلسی، محمدباقر، *بحار الانوار الجامعة لدرر اخبار الائمة الاطهار*، تهران، اسلامی، بی تا.

۳۶. میدی، احمد بن ابی سعد، *کشف الاسرار و عدة الابرار*، تهران، امیرکبیر، ۱۳۷۱ ش.

# ترجمه چکیدهها

## موجز المقالات

### دراسة وثيقة انتساب رؤية التناسخ إلى السهرورديّ وزكريّا الرازيّ معوّلة على الآثار

- السيد مرتضى الحسيني الشاهروديّ (أستاذ بجامعة فردوسي بمشهد)
- أمير الراستين (طالب بمرحلة الدكتوراه بفرع الفلسفة والحكمة الإسلاميّة)

من المعلوم أنّ الاعتقاد بالتناسخ لا بناءً متقنًا له عند الفلاسفة المسلمين، فعدد القائلين به ضئيل جدًا. وفي تلك الظروف، رؤية الفيلسوفين والمفكرين الإيرانيين لافتة للانتباه أكثر من غيرهما. فأحدهما يُعدّ مؤسس حكمة الإشراق والآخر الطيب والفيلسوف المنتمى إلى مدينة رى. فلا يخفى على أحد دور زكريّا الرازيّ كأحد رواد رؤية التناسخ في تاريخ التفكير الإسلاميّ. من جهة أخرى، المكانة المرموقة التي كسبها السهرورديّ في التفكير الإسلاميّ ووجهات النظر المتنوعة الناجمة من آرائه وكلماته، سببت إسناده أقاويل وآراء كثيرة ومختلفة إليه. ولكن بعد الخوض في آراء هذين المفكرين ودراستهما نصل إلى صحة إسناده التناسخ إلى الرازيّ وإنكاره من ناحية شيخ الإشراق. فإنّ الرازيّ يرى للنفوس الحيوانية تناسخًا صعوديًا كما يقبل للنفوس الإنسانية أحد قسمي التناسخ أي

التناسخ المتشابه والنزولي على شكل مانعة الخلو. بينما السهروردي يضعف ويفند أدلة القائلين بالتناسخ وعبر عرض واستخدام أطروحة جديدة للمعاد الجسماني المتمحورة على تسليم عالم المثال، يمحو ويزيل الدوافع نحو قبول التناسخ.

المفردات الرئيسة: التناسخ، السهروردي، زكريا الرازي.

## طريقة تعامل المعرفة العقلية والعرفانية عند ملا صدرا في علم المعرفة

□ عليّ الحقيّ (أستاذ مشارك بجامعة فردوسي بمشهد)

□ سيّدة سمية الحسيني (طالبة بمرحلة الدكتوراه بفرع الحكمة المتعالية)

بالرغم من أنّ هيهنا ميزات وفوارق بين المعرفة العقلية والعرفانية في كيفية وصولها إلى المعرفة، فأحدهما تستغل الاستدلال العقليّ بينما الأخرى تستخدم الشهود والمكاشفة، إلاّ أنّهما لا تعتبران مقولتان مستقلتان بل لا مجال للشكّ في أنّ بينهما تعامل وتعاط قطعاً. فمن وجهة نظر ملا صدرا الشهود المحض العاري من الاستدلال لا يكفي إطلاقاً. وعلى صعيد آخر، فإنّ ما وصل إليه ملا صدرا عن طريق البرهان، قد وجدته بعينه الشهودية والكاشفة. كما لا ريب أنّه من ناحية، العقل عاجز عن الوصول إلى كنه الأشياء وواقعها ويامكاننا أن نصل إلى صقع الأشياء وحققتها عبر العرفان. ومن ناحية أخرى، العقل المحض والبحث لا ينكر الكشف والشهود ويكون معياراً وضابطاً لتعيين الصواب والخطأ. يبدو أنّ نظرية علم المعرفة عند ملا صدرا في جميع حقلها تتضمّن مسألة اتّحاد العاقل والمعقول؛ فإنّ ملا صدرا عبر تلفيق هذه النظرية والاشتداد الوجوديّ للنفس في مسيرة الحركة الجوهرية، يدعى غاية التعامل والتعاطى بين المعرفة العقلية والشهودية.

المفردات الرئيسة: المعرفة العقلية، المعرفة العرفانية، العلم الحسوليّ، العلم الحضورى.

## نظرة مقارنة حول وثيقة «المصادر المعرفية»

### ودورها في نظام ملا صدرا وابن العربيّ الفكريّ

□ رضا رضا زادة (أستاذ مساعد بجامعة إيلام)

□ سمية المنفرد (طالب بمرحلة الدكتوراه بفرع الفلسفة والكلام الإسلاميّ)



لا مجال للشكّ في أنّ دراسة ماهيّة ولَمِيّة تركيب المصادر الثلاث وهى العقل والشهود والوحي في الفلسفة الصدراتيّة ونظام ابن العربيّ الفكرى تؤول إلى أن تكون نتائج وثمرات هذا التحليل أثمر وأفعل. فبالرغم من أنّ ابن العربيّ فى وجهة نظره فى علم المعرفة قد جعل القلب وإنجازاته مبدأً رئيسًا، إلّا أنّه يرى للعقل دورًا هامًا وفاعلاً جدًّا. فهو يستخدم الوحي إلى جانب العقل والشهود كمبدأ أساس فى علم المعرفة. أمّا ملام صدرًا فإنّه مع قبول هذه المناهج الثلاث العقلية والقلبية والوحيانية يرى أنّ ههنا حقول خاصة لكلّ منها وهذا على نحو العامّ والخاصّ المطلق أو من وجه الجارى بينها، لكنّه لن يرتأى أن يكون بين مجالاتها المشتركة أىّ تعارض وتناف إطلاقًا. مع ذلك كلّه، فمستوى أهميّة كلّ واحد من هذه المناهج الثلاث وفى الرؤية المتناظرة، متفاوتة دون أدنى ريب. وفى نهاية الجولة، نُضيف أنّ العقل فى عرفان ابن العربيّ يكون قابلاً للتجليات الإلهية ليس إلّا، فهو كفاعل يزيل الحدود ويقبل القيود؛ وهذا بمعنى أنّ فاعليته ومولديته تكون محدودة ومتناهية. بينما فى الحكمة المتعالية الصدراتية العقل فى سبيل كسب المعارف وفى عملية الحركة الجوهرية للنفس وتعاليتها وبلوغها إلى عالم العقل الكلىّ، فى ضمن المشاهدة والشهود قادر على الفاعلية والصدور أيضًا.

المفردات الرئيسة: ملاءصدا، ابن العربيّ، المصادر المعرفية، العقل، الشهود، الوحي.

### النفس الرحمانىّ فى ضوء الحكمة المتعالية

□ مهديّ الزمانىّ

□ أستاذ مشارك بجامعة پیام نور

تطرقت الدراسة الراهنة وعبر استخدام الأسلوب التحليلى والتوصيفى إلى بيان مبادئ وثمار وجهة نظر ملاء صدرًا حول النفس الرحمانىّ. فهو يرى أنّ الإنسان أعلى وأفضل آية لله سبحانه وتعالى وسمات هذا الإنسان وخصائصه ليست إلّا مظهرًا ومرآة لتجلى الكمالات الإلهية. وعليه، كما نفس الإنسان يوجد فى الخارج وعبر الاجتياز عن مخارج الحروف أصواتًا وكلمات عدّة فكذلك النفس الرحمانىّ كفيض وجودىّ، يوجد حقائق الممكنات فى العالم، ومع وحدة هذا الفيض وبساطته، يكون منبعًا لتحقيق الكلمات الإلهية فى عالم التجلىّ، الكلمات التى لا يمكن إحصاءها كثرةً وعددًا. كلمة «كُن»،

هي أول كلمة طرقت إلى سمع الممكنات، وبهذا البيان قد وُجد العالم من الكلام والكلمة فقط، بل هو عين الكلام وأقسام وأنماط موجودات العالم منطبقاً على المراتب والمقامات الثمان والعشرين الناجمة من النَّفس الرحمانى. كما يرى ملاً صدرنا النفس الرحمانى و«الوجود المنبسط» أمراً واحداً وفريداً، الوجود الذى شموله للموجودات يعتبر كظّل سائد عليها بأسرها وفى جميع الحالات والشؤون ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى رَبِّكَ كَيْفَ مَدَّ الظِّلَّ﴾. من جانب، هو قازن النَّفس الرحمانى مع «الحقّ مخلوق به» و«حقيقة الحقائق» ويرى أنّ تحقّقه يتعلّق بمرتبة الأحديّة وحضرة الأسماء وأحديّة الجمع. والجدير بالذكر أنّ عدداً من أتباع ملاً صدرنا قالوا بأنّ النَّفس ومرتبة العماء أمر واحد ويعبّر عنهما فى لسان الشريعة بالنور المحمّدى. على صعيد آخر، يرى ملاً صدرنا أنّ النفس الرحمانى عبارة أخرى عن ما يُسمّونه أهل العرفان بالمادّة الكليّة وهباء وعنقاء لكنّه يفرق بكثير من المادّة الأولى وهيولى الأولى الواردة فى كلمات الفلاسفة. كما يرى ملاً صدرنا أنّ كلمات الحكماء اليونانيين الكبار حول مادة الموادّ إشارة رمزيّة إلى هذا الوجود الفيضى والانساطى الذى ينطبق على سعة الرحمة الامتنائيّة فى الاسم الإلهى «الرحمان».

المفردات الرئيسة: النَّفس الرحمانى، الحكمة المتعالية، ملاً صدرنا، الوجود المنبسط، المادّة الكليّة، الرحمة الامتنائيّة.

## البرهان الوجودى ونقدها ناظرًا إلى مبادئ ملاً صدرنا

□ السيد حميد طالب زادة (أستاذ مشارك بجامعة طهران)

□ رحمة الله كريم زادة (طالب بمرحلة الدكتوراه بفرع الفلسفة والكلام الإسلامى)

البرهان الوجودى لآنسلم الذى يعتبر برهاناً سبقياً وعن طريق مفهوم الوجود وعلى أساس وجهة نظر أفلاطون ملازم لحقيقة الوجود، هذا البرهان يروم إثبات الله تعالى. وتجدر الإشارة إلى أنّ آنسلم يعرض عن هذا البرهان تقريرين اثنين: أحدهما أنّ مفهوم الله مفهوم لا يمكن تصوّر مفهوم أعظم منه، فطبعاً لا بدّ وأن يكون هذا المفهوم موجوداً فى الخارج وإلا لا يمكن تصوّر أعظم مفهوم للوجود. ثانيهما أنّ مفهوم الله مفهوم ضرورى على وجه لا يمكن تصوّر عدمه، وعليه لا بدّ وأن يكون موجوداً فى الخارج وإلا يكون عدمه قابلاً للتصوّر، وهذا خلف. وقد أورد «جولينو» إشكاليين على هذا الاستدلال: أحد

الإشكاليين أنه لا يكون عندنا تجربة عن مفهوم الوجود وعليه غير قابل للتصوّر. وثانى الإشكاليين أنه لو كان هذا البرهان صائبًا ووجيهًا، فيلزم علينا إثبات كل أمر غير معقول فى الخارج. لكن الإشكال الرئيس الذى أورده آكوئيناس على أنسلم هو أن أنسلم يظن أن الوجود الخارجى لله، ذو أثر فى تكبير المفهوم الذهنى لله والحال أن مفهوم أكبر شىء قابل للتصوّر والذى يُرجى أن يكون ذو وجود خارجى ليس أكبر من زمن لا تحقّق خارجى له. وعليه، لا أثر للتحقّق الخارجى لشىء فى تكبير مضمونه المفهومى. الإشكال الرئيس على أنسلم معوّلاً على رؤية ملا صدرا يتركّز على الأمور التالية وهى: ردّ وجهة نظر أنسلم حول المفاهيم الكليّة، الخلط بين الضرورة المنطقية والضرورة الفلسفية، الخلط بين المفهوم والمصدق، والحمل الألوئى والشائع وكذلك سراية حكم المفهوم إلى المصدق. المفردات الرئيسة: البرهان الوجودى، أنسلم، ملا صدرا، تصوّر أكبر موجود، المفهوم الذهنى، الوجود العيّن.

## دور النظرة الوجودية لملا صدرا إلى العلم فى تعالى النفس

□ محمّد مهديّ المشكاتى (أستاذ مساعد بجامعة إصفهان)

□ مريم فخر الدينى (طالبة بمرحلة ماجستير بفرع الفلسفة الإسلامية)

فى المادّة الراهنة وبعد لمحة سريعة إلى التعريف الإبداعى الذى عرضه ملا صدرا للعلم، نرى أنه كيف يعرض صورة جديدة من تعالى النفس الوجودى فى الفلسفة الإسلامية. وذلك عبر استخدام مبادئ كـ «أصالة الوجود» و«مراتب الوجود التشكيكية» و«الحركة الجوهرية» وضمن رؤيته الوجودية إلى العلم. وعلى أساس هذه الرؤية تتعيّن المرتبة الوجودية للنفس وذلك معوّلة على درجتها الوجودية كما تتعيّن المرتبة الوجودية للنفس فى درجة إدراكها. وعليه، كلّ أحد فى مراتبه الإدراكية تبلغ إلى تعاليه الوجودى وتتمّ هذه على وتيرة خاصّة وهى أن الدرجات السافلة للإدراك يكون محملاً ومرفقاً ببلوغ النفس إلى الدرجات العالية للعلم، ثمّ تتلوها المراتب الشديدة للوجود والكمال. كما ندرس مباحث أخرى كالعلم الحقيقى وغير الحقيقى و«موضوعية العلم» أو «طريقة العلم». النتيجة الهامة التى نستنتج من هذه الدراسة هى أنه حينما الوصول إلى أعلى درجة الكمال والتعالى رهين لأشدّ مرتبة الإدراك أى المعقول، فمن الواضح جدًّا كما كانت درجة المعقول

أعلى وأشرف، وبالتالي تُسبب تعالى النفس شيئاً فشيئاً. وبهذا يظهر أنّ تعقل الله سبحانه وتعالى وأفعاله وكذلك تعقل الكتب السماوية والأنبياء سيوصل نفس الإنسان إلى أعلى الدرجات الوجودية. وهذا هو المبحث الذى يشار إليه تحت باب «مكانة المعرفة» بالله تعالى والأنبياء والأئمة المعصومين عليهم السلام الذى ورد فى القرآن الكريم والروايات. المفردات الرئيسة: ملأ صدرا، النفس، العلم، التعالى، الكمال، التعقل.

### الملائكة المهيمّة فى النصوص الدينية والعرفانية والحكمية

□ السيد محمد الموسوى البايقى (أستاذ مساعد بالجامعة الرضوية للعلوم الإسلامية)

□ غلامعلی المقدم (طالب بمرحلة الدكتوراه بفرع الفلسفة والكلام الإسلامى)

من المعلوم أنّ النصوص الوحيانية والتعاليم المعرفية للشريعة تكون مصدراً أولاً لتأملات المفكرين ويعتبر كمنبع ملهم لهم فى شتى أنواع العلوم. ولا ريب أنّ هذه الإشارات والهمسات قد تكون مفيدة وثمرية فى سبيل إيصال الرؤى والأفكار إلى الواقع ومن الواضح أنّ لتخصيبتها بركات وثمرات قيمة. ولا مجال للشك فى أنّ من شروط ورود وقبول كلّ موضوع، فى أى نظام فكرى، هو استطاعة هذا النظام أن يبين، مركزاً على مبادئه وأصوله، بياناً وجودياً ومعرفياً وأن يعرض توضيحاً منطقيّاً وملائماً مع مبادئه الأخرى. ففى تلك الصورة تتسجم وتلتهم المعارف والمفاهيم الدينية وسيكون تبيينها الوجودى والمعرفى أمراً ميموناً ومباركاً. فالأرواح والملائكة المهيمّة من هذه الموضوعات التى وردت فى الروايات أولاً، ثمّ قبلها العرفاء وبيّنوا ماهيتها ومرتبها. وهذا ملأ صدرا الذى اقتفى العرفاء فى ذلك وذكر هذه المسألة فى نظامه الفكرى المسمى بالحكمة المتعالية. استهدفت الدراسة الحالية وضمن استخدام الأسلوب التوصيفى والتحليلى وعبر دراسة ومعالجة مقارنة للملائكة المهيمّة فى الروايات والعرفان والحكمة المتعالية وعرض وجه جمع مناسب لتلك المسألة ولقد بيّنت ونقدت نمط معالجة الحكمة المتعالية لهذه المسألة وأومأنا أنّ ملأ صدرا مع تعرّضه للملائكة المهيمّة فى الحكمة المتعالية، إلّا أنّه ذكرها استطراداً ولم يرد بياناً وجودياً لائقاً بهذه المسألة متمحوراً على مبادئه الفلسفية.

المفردات الرئيسة: الأرواح المهيمّة، الملائكة المهيمّة، الحكمة المتعالية، العرفان، الفلسفة.



way of dealing of transcendent philosophy with the ecstatic angels in this paper in a descriptive-analytic way and we have shown that even though Mulla Sadra has not propounded the ecstatic angels in transcendent philosophy, his dealing with this issue is digressive and has not given for it an appropriate ontological explanation on his philosophical foundation.

**Key words:** *Ecstatic spirits, Ecstatic angels, Transcendent philosophy, Gnosticism, Philosophy.*

God, Prophets and Imams in the Quran and traditions.

**Key words:** *Mulla Sadra, Soul, Knowledge, Transcendent, Perfection, Intellectualization.*

## Ecstatic Angels

### in Religious, Gnostic and Philosophical Texts

- *Seyyed Muhammad Musavi Baygi (Assistant professor of Razavi University)*
- *Gholamali Muqadam (A PhD student of Philosophy & Islamic Theosophy)*

**R**evealed texts and epistemic teachings of Shariah can be as the raw material of thinking for intellectuals and as an inspirational motivation for them in different sciences. These teachings remarks have been much beneficial in directing thought to the reality and their fertility has brought together useful blessings and fruits. The condition of entrance and acceptance of a subject in an intellectual system is that it can explain it ontologically and epistemologically on its principles and foundations and give a logical explanation for it and consistent with its other principles. It is in this case that the religious teachings and concepts be organized in a coherent way and their existential and cognitive explanation is valuable and auspicious. Ecstatic spirits and angels is one of these issues that has been first propounded in traditions and then accepted by Gnostics and explained its essence and degree by them. Following them, Mula Sadra has propounded it in the intellectual system of transcendental philosophy. Comparative studying about ecstatic angels in tradition, Gnosticism and transcendent philosophy and giving an appropriate summing up, we have explained and criticized the

## The Role of Existential Attitude of Sadra to the Knowledge in Transcending of the Soul

- *Muhammad Mahdi Meshkati (Assistant professor of University of Isfahan)*
- *Maryam Fakhrodini (An M.A student of Islamic Philosophy)*

**G**lancing at the Mulla Sadra's initial definition of the knowledge in this paper, we explain that how he has presented a new image for the existential ascending of the soul in philosophy based on using principles such as "principality of existence", "Its analogical gradation", and "substantial motion" and also based on his existential attitude to "knowledge". According to this theory, the gradations of the perfection of human being will be specified on his existential gradation and the existential gradation of the soul will be determined by its grade perception. Therefore, every person will achieve existential ascendance in his grads perception in such a way that the lower grades of the perception become a place for the upper grades of the knowledge and consequently the higher grades of the existence and perfection. Then, issues such as real and unreal knowledge and the "being relevant" or "instrumental" will be considered. However, the prominent result that can be achieved from this discussion is that: If reaching to the highest grade of perfection and transcendent depends on having the highest grade of perception, namely intellect, whatever the intelligible has the more existential grade the more perceiving it has of the soul. For this reason, thinking about God, His attributes and acts, Books and prophets of God reach human soul to the highest existential degree. That is the fact that has come under the title of the place of "knowing"



Ontological argument of Anselm is an a priori argument that proves the existence of God through the concept of existence which on the base of Plato idea it is identical with the real existence. Anselm has given two versions of this argument: one is that the concept of God is a concept that nothing greater than it can be thought, so this concept must be in the external world, otherwise it won't be the greatest concept that can be conceived. The second one is that the concept of God is a necessary concept that its non-existence is inconceivable. So it must be in the external world, otherwise its non-existence is conceivable and it is a contradiction. Gaunilo has two objections on this argument: one is that we have no experience of the concept of God, so it is inconceivable. The second is that if this argument is correct, we must be able to prove every non-intelligible thing in the external world. The main objection of Aquinas is that Anselm believes that the external existence of God impress on becoming greater of the mental concept of God, while the concept of greatest conceivable thing that has real existence is not greater than when it has not real existence. Objective realization of a concept in the external world has no role in becoming greater its conceptual content. The fundamental objection of Anselm's argument is the rejection of his ideas about universal concepts, confusing between logical and philosophical necessity, confusing between concept and reality, and between primary predication and common predication, and identifying them with each other in their rules.

**Key words:** *Ontological argument, Anselm, Mulla Sadra, Conceiving the greatest thing, Mental concept, Mental existence.*

the ears of contingents and in such a way the world has just emerged from words but rather it is identical with the words and all kinds of existents of the world are correspondent to their twenty eighth degrees and positions of in merciful breath. Mulla Sadra thinks that merciful breath is identical with “unfolded existence”, an existence that its comprehensiveness is widespread like a shadow over the body of all beings: “Have you not considered your Lord, how He extends the shade?” Mulla Sadra has compared the merciful breath to the “right of creator of the creatures” and “reality of realities” and says that its fulfilling concerns to the grade of uniqueness, plane of Names and oneness of union. Some of the followers of Mulla sadra have also identified it with the “Ama” which is interpreted in the language of Shariah into Muhammadian light. On the other hand, Mulla Sadra regards the merciful breath another interpret for what the Gnostics has called universal matter, phoenix and notes. Of course, it is different with the prime matter or primary matter in philosophy. He introduces the sayings of the great Greek philosophers about prime matter as a symbol for this existential and unfolded emanation that corresponds to the expanding grateful mercy in divine name “Al-Rahman”.

**Key words:** *Merciful breath, Transcendental philosophy, Mulla Sadra, Unfolded existence, Universal matter, Grateful mercy.*

## **Ontological Argument of Anselm and Criticizing It on the Foundations of Mulla Sadra**

- *Seyyed Hamid Talebzadeh (Associate professor of University of Tehran)*
- *Rahmatollah Karimzadeh (A PhD student of Islamic Philosophy & Theology)*

truth, Mulla Sadra believes that there is no contradiction in their common territories. However, the degree of the importance of each of these sources in corresponding view of each is different. The intellect in the Gnosticism of Ibn Arabi is just a recipient of divine manifestations and it is in this subjective role that it is limitable, namely that its subjectivity and production become limited and finite. While in Sadrian philosophical system, the reason is in the position of gaining knowledge in the process of substantial motion of the soul and ascending to the world of universal intellect and through intuition, it gains the subjective and emanative power.

**Key words:** *Mulla Sadra, Ibn Arabi, Cognitive sources, Intellect, Intuition, Revelation.*

## **Merciful Breath in the Mirror of Transcendental Philosophy**

□ *Mahdi Zamani*

□ *Associate professor of Payam Noor University*

**I**n this paper, we state the foundations and results of Mulla Sadra's ideas about Merciful Breath in a descriptive-analytic way. Mulla Sadra believes that man is the best sign of God and his characteristics and powers are the appearance of divine perfections. So, as the human breath through passing points of articulation produces various sounds and many words, the merciful breath also like an existential emanation fulfills the possible truth in the world and while it is unique and simple, it is the source of infinite divine words in the world of manifestation. The word "Be" is the first word that splits

reason does not deny the intuition and it can be as a criterion for the correctness and incorrectness of the fact. It seems that the epistemology of Mulla sadra in all its fields has much interrelation with the issue of the unification of the intelligent and intelligible. Combining this theory with the ontological intensity of the soul in the process of the substantial motion, Mulla Sadra claims that there is maximal interaction between rational and intuitive knowledge.

**Key words:** *Rational knowledge, Gnostic knowledge, Conceptual knowledge, Intuitive knowledge, Mulla Sadra.*

## **A Comparative Research about the Authority and the Role of “Cognitive Sources” in the System of Thought of Mulla Sadra and Ibn Arabi**

- *Reza Rezazadeh (Assistant professor of University of Ilam)*
- *Somayyeh Monfared (A PhD student of Philosophy & Islamic Theosophy)*

**R**ecognition of the nature and the reason of the combination three cognitive sources: intellect, intuitive and revelation in Sadraian philosophy and in the system of thought of Ibn Arabi makes more useful the analysis of the cognitive achievement of these two systems. Despite the fact that Ibn Arabi has chosen the heart and its achievement as the principle in his epistemology, he has also regarded an important role for the intellect. He has used revelation as an epistemological foundation in addition to reason and intuition. Confirming the existence of certain territories in the form absolute generality and peculiarity or generality and peculiarity in some respect for rational, heart and revealed methods in reaching to the

because of his various understandings from Razi's words and is the result of different attribution to him. Reviewing the works of these two thinkers and comparing them approve the attribution of reincarnation to Razi and emphasizing on its denial by Shiekh Ishraq. Based on his philosophical foundation, Razi accepts the ascending reincarnation for animal souls and one of two kinds of corresponding reincarnation and descending one for human soul in disjunction negation. In contrary, after weakening the arguments of the parties of the conflict, Suhrawardi wipe out the motivations of acceptance of the reincarnation through initiating a new plan for physical resurrection based on accepting the imaginal world.

**Key words:** *Reincarnation, Suhrawardi, Zakariya Razi.*

## **The Quality of Interaction of Rational and Gnostic Knowledge in Epistemology of Mulla Sadra**

□ *Ali Haghi (Associate professor of Ferdowsi University)*

□ *Seyyedeh Somayyeh Hosseini (A PhD student of Transcendental Philosophy)*

**D**espite differences in way of reaching to the knowledge through rational and Gnostic knowledge which in one of them is through reason and in the other through intuition, they are not two categories separate from each other and they interact with each other. In view of Sadra, the mere intuition without reason is not enough. On the one hand, what the narrator had achieved through reason he has witnessed it with intuition. On the one hand, the reason is not able to percept the real nature of the things and the nature of the things can be achieved by gnosis and on the other hand, the mere

## Abstracts

### Studying the Correctness of Attributing the Issue of the Reincarnation to Suhrawardi and Zakariya Based on Their Works

- *S. Murteza Hosseini Shahrudi (Professor of Ferdowsi University)*
- *Amir Rastin (A PhD student of Philosophy & Islamic Theosophy)*

The problem of “reincarnation” has not had a strong base among Islamic philosophers and the followers of this idea were always the least. Meanwhile, the attitude of the Iranian philosophers and thinkers were more considered than all; one of them was the founder of the philosophy of illumination and the other was a physician and philosopher of Ray. The role of Zakariya Razi as a representative and one of the pioneers of the idea of reincarnation has been shown in Islamic thought and the importance of Suhrawardi position is



## Table of contents

### Researches:

Studying the Correctness of Attributing the Issue of the Reincarnation to Suhrawardi and Zakariya Based on Their Works/ Seyyed Murteza Hosseini Shahrudi & Amir Rastin .....	3
The Quality of Interaction of Rational and Gnostic Knowledge in Epistemology of Mulla Sadra/ Ali Haghi & Seyyedeh Somayyeh Hosseini .....	23
A Comparative Research about the Authority and the Role of “Cognitive Sources” in the System of Thought of Mulla Sadra and Ibn Arabi Reza Rezazadeh & Somayyeh Monfared .....	37
Merciful Breath in the Mirror of Transcendental Philosophy/ Mahdi Zamani .....	57
Ontological Argument of Anselm and Criticizing It on the Foundations of Mulla Sadra Seyyed Hamid Talebzadeh & Rahmatollah Karimzadeh .....	77
The Role of Existential Attitude of Sadra to the Knowledge in Transcending of the Soul Muhammad Mahdi Meshkati & Maryam Fakhrodini .....	101
Ecstatic Angels in Religious, Gnostic and Philosophical Texts Seyyed Muhammad Musavi Baygi & Gholamali Muqadam .....	127

### Translation of Abstracts:

Arabic Translation/ Muhammad Salami .....	151
English Translation/ Rahmatollah Karimzadeh .....	166