

نقش منابع دینی در حکمت متعالیه

خلیل موسوی¹ و ابوالفضل کیاشمشکی²

چکیده

نگرشی که ملاصدرا، حکیم بی‌نظیر شیرازی سده 11 هجری به فلسفه دارد، تا حدودی متفاوت از سایر دیدگاه‌هاست. او فلسفه و حکمت را نردبان رشد و ترقی انسانیت، سکوی پرتاب به سوی خدا و در یک جمله آن را مقدمه تشبیه انسان به آفریدگارش می‌داند (ملاصدرا، 1410، ج 1، ص 20). چنین نگاهی که حکایت از معتقدات راسخ او دارد، در قالب اسفار اربعه عرفانی با مبانی و اصول عقلی استوار شده و نام «حکمت متعالیه» را به خود گرفته است. در حالی که جلال و شکوه خود را مرهون هماهنگی و همسویی با قرآن و سنت دانسته، نفرین خود را نثار فلسفه‌ای می‌کند که قوانینش مطابق با کتاب و سنت نباشد (همان، ج 8، ص 303)؛ بنابراین به یک مکتب متعالی فلسفی در جهان اسلام و فراسوی آن تبدیل شده است. نقش منابع دینی در جایگاه فعلی حکمت متعالیه اگر بیشتر از عرفان، کلام و مکاتب فلسفی مشایی و اشراقی نباشد، قطعاً و یقیناً کمتر نیست؛ زیرا به اذعان پژوهشگران معاصر بسیاری از مسائل مهم و اساسی حکمت متعالیه با الهام و اقتباس از قرآن و روایات وارد این مکتب شده و بر بسیاری دیگر از مسائل و موضوعات، آیات و روایات به عنوان مؤید سایه افکنده‌اند. نگارنده معتقد است نقش اساسی در نشو و نماي حکمت متعالیه از آن منابع اصیل دینی یعنی کتاب و سنت می‌باشد؛ مسائل مهمی چون اصالت وجود، قانون علیت، حرکت جوهری و مباحث الهیات بالمعنی الأخص که پایه و ریشه حکمت متعالیه را تشکیل می‌دهند، از منابع دینی الهام گرفته شده و مباحث پیرامون آنها از آیات و روایات استخراج شده‌اند.

واژگان کلیدی: قرآن، سنت، حکمت متعالیه، اقتباس، استشهاد، ملاصدرا.

تاریخ دریافت: 92/1/29 تاریخ تأیید: 92/2/28

1. دانش‌پژوه دکتری عرفان اسلامی (khalilmusavi@yahoo.com).

2. دانشیار دانشگاه امیرکبیر (akia45@gmail.com).

درآمد

فلسفه که خود به تنهایی نوعی خاص از نگاه به هستی و عالم وجود و آنچه در آن است، می‌باشد، به دنبال شناخت حقایق هستی برآمده تا بدین وسیله حق را از باطل و واقعیت را از سراب دریابد. به عبارت دیگر، فلسفه یک نوع جهان‌بینی به فیلسوف می‌بخشد که در کنار آن جهان‌بینی‌های دیگری وجود خواهد داشت. عرفان اسلامی، کلام و دین هر یک به نوبه خود نگرش خاصی به هستی دارند؛ بنابراین عمده‌تاً ما چهار نوع جهان‌بینی داریم: جهان‌بینی دینی، جهان‌بینی عرفانی، جهان‌بینی کلامی و جهان‌بینی فلسفی. البته این نکته را باید متذکر شد که دین را نمی‌توان در عرض عرفان، فلسفه و کلام دانست، بلکه هر یک از عارف، فیلسوف و متکلم، روش و شیوه خود را منطبق بر دین می‌دانند.

نتیجه اینکه قبل از ظهور و بروز مکتب فلسفی حکمت متعالیه، ما چهار نوع نگرش به هستی داشته‌ایم؛ نگرش دینی، نگرش کلامی، نگرش عرفانی و نگرش فلسفی. حکمت متعالیه را باید ترکیبی از نگرش‌های یاد شده دانست که هر یک به گونه‌ای در شکل‌گیری آن نقش ایفا کرده‌اند. به تعبیر شهید مطهری، حکمت متعالیه نقطه تلاقی جریان‌های فکری پیش از خود است (مطهری، 1372، ج 5، ص 152). البته نباید حکمت متعالیه را یک جریان التقاطی و مرکب از جریان‌های دیگر دانست، بلکه پدیدآورنده آن با استفاده از مشرب‌های دیگر، یک نظام استوار و محکم مستقل به وجود آورده است که در نوع خود بی‌نظیر است.

برای مدعای مذکور می‌توان شواهد بسیاری از آثار *ملاصدرا* و پیروانش به دست آورد؛ فهرست نام‌ها، کتب، آیات و روایات، در پایان نوشته‌های *ملاصدرا*، مخصوصاً اسفار می‌تواند دلیل خوبی بر مدعای مذکور باشد.

در این میان نقش قرآن و سنت، رنگ و بوی خاصی به حکمت متعالیه بخشیده است. در کتاب *فرهنگ اصطلاحات فلسفی ملاصدرا* آمده است:

یکی از مأخذ کار ملاصدرا قرآن مجید است ... ملاصدرا در کتاب اسفار اربعه متجاوز از هزار آیه از قرآن مجید و بیش از دویست حدیث را در موارد مختلف به مناسبت مبحث ذکر و تفسیر کرده است (سجادی، 1386، ص 26).

در یک نگاه سطحی و ابتدایی چنین استنباط می‌شود که به کارگیری این تعداد از آیات و روایات

در یک کتاب فلسفی که استفاده از روش برهانی شرط آن می‌باشد، در مقایسه با سایر کتب فلسفی نادر است؛ ولی کسی که تا حدودی با زندگی و آثار **ملاصدرا** آشنا باشد و به تسلط او بر تاریخ فلسفه و فلاسفه از یک سو و منابع دینی از سوی دیگر آگاه باشد، پی خواهد برد که **ملاصدرا** با سایر فلاسفه تفاوت داشته و به نظر می‌رسد درصدد نزدیک‌نمودن فلسفه به دین بوده است.

او با ذکاوت مثال‌زدنی خویش، پیوند عمیقی میان فلسفه و وحی ایجاد نموده یا به عبارت بهتر، یافته است؛ بدون اینکه خدشه‌ای به روش کار او وارد آمده باشد.

یکی از دانشمندان و محققان معاصر که تحقیقات فراوانی درباره حکمت متعالیه و **ملاصدرا** به انجام رسانده، در این باره می‌فرماید:

مطلب مهم دیگری که باید در اینجا بیان شود، اعتقاد شدید و منطقی او (صدرالمتألهین) به قرآن و حدیث است که نه فقط در حل برخی از مسائل از روح قرآن الهام می‌گیرد و یا با استفاده از حدیث و سنت پیامبر^ص و اهل بیت^ع به ابعاد مسئله فلسفی و کلامی خود گسترش می‌دهد، بلکه در برخی از مسائل، اصل آیات قرآنی را به عنوان مؤید استدلال خود و شاید برای اثبات عقلانیت قرآن می‌آورد (خامنه‌ای، 1383، ص 56).

حق هم همین است؛ زیرا **ملاصدرا** پرورش‌یافته مکتب قرآن و سنت است و در فضایی زیسته و رشد نموده است که تعالیم قرآن و سنت محور زندگی، افکار و تعاملات بوده است. گرچه موافقان او وی را ستوده‌اند و مخالفانش او را در همسودانستن قرآن، عرفان و برهان، نکوهش کرده‌اند و مکتبی به نام مکتب تفکیک در تقابل با حکمت متعالیه ایجاد کرده‌اند.

شهید **مطهری** در آثار خود بارها به این نکته اشاره فرموده‌اند که حکمت متعالیه از قرآن و سنت الهام گرفته و تأثیرات فراوانی پذیرفته است: «حکمت الهی مشرق زمین سرمایه عظیم و گرانبهایی است که در پرتوی اشعه تابناک اسلام به وجود آمده و به بشریت اهداء گردیده است» (مطهری، 1373، ج 1، ص 111).

ایشان در جایی دیگر چنین می‌فرمایند:

حکمای اسلامی، با آشنایی با اصول صحیح برهانی از یک طرف و الهام‌گیری از معارف اسلامی از طرف دیگر، در اثر مجاهدت هزار ساله، موفق شدند «الهیات بالمعنی الاخص» را بر پایه بس استواری بنا کنند (همان، ص 54).

شهید **مطهری** معتقدند که **ملاصدرا** معارف قرآن و سنت را با سایر راه‌های مشاء، اشراق و عرفان مرتبط نمود و تأثیرات قابل توجهی از معارف اسلامی پذیرفت (ر.ک: همان، ج 13، ص 234).

بنابراین شکی نیست که **ملاصدرا** در آثار خودش و همچنین پیروان او تحت تأثیر و نفوذ

تعلیمات اسلامی و با الهام گرفتن از آنها برخی مسائل را وارد فلسفه کرده‌اند که قبلاً نبود و به علاوه در بیان و توجیه و استدلال بعضی مسائل دیگر ابتکاراتی به وجود آوردند که به برخی از این مسائل در این مقال به صورت فهرست‌وار اشاره خواهد شد. اما قبل از اینکه به آن مسائل، تحت دو عنوان «اقتباس و الهام» و «استشهاد» پرداخته شود، جا دارد به پرسشی که درباره متأثر بودن حکمت متعالیه از قرآن و سنت ایجاد می‌شود، پاسخ داده شود.

1. حکمت متعالیه کلام است یا فلسفه؟

با توجه به روشی که در علوم عقلی عموماً و در فلسفه خصوصاً از آن استفاده می‌شود و آن اینکه نباید در آنها غیر از برهان و عقل استفاده شود، حال آیا باید منکر نقش ایجاد قرآن و سنت در تأسیس حکمت متعالیه شویم و یا حکمت متعالیه را از سلک فلسفه خارج بدانیم و آن را چیزی شبیه کلام تلقی کنیم؟

در پاسخ به این پرسش و پرسش‌هایی شبیه آن باید گفت ما نه منکر تأثیر قرآن و سنت بر حکمت متعالیه هستیم و نه حکمت متعالیه را از فلسفه خارج دانسته و به کلام ملحق می‌کنیم، بلکه مانند مؤسس حکمت متعالیه معتقدیم که قرآن و عرفان و برهان از یکدیگر جدایی ندارند:

حاشی الشریعة الحقّة الالهیة البیضاء أن تکون أحکامها مصادمة للمعارف الیقینیة الضروریة و تباً لفلسفة تکون قوانینها غیر مطابقة للکتاب و السنة؛

حاشا که شریعت حقه الهیه که خورشید درخشان است، احکام آن مصادم معارف یقینیه ضروریه باشند و هلاک بر آن فلسفه‌ای که قوانین آن مطابق کتاب و سنت نیست (ملاصدرا، 1410، ج 8، ص 303).

پاسخ تفصیلی به این پرسش مقالی دیگر و مجالی بیشتر می‌طلبد (ر.ک: عبودیت، 1388، ص 64)؛ ولی در اینجا پاسخ اجمالی آن را جهت روشن شدن بحث متذکر شده و می‌گوییم گرچه روش برهانی، مقوم فلسفه و شرط آن است و به عبارتی دیگر، فلسفه، هستی‌شناسی عقلی است، نه مطلق هستی‌شناسی؛ ولی نحوه استفاده از آیات و روایات در حکمت متعالیه به گونه‌ای است که منافی و ناقض شرط مذکور نمی‌باشد؛ زیرا شرط مذکور استفاده از گزاره‌های مستند به قرآن و سنت را در فلسفه، به طور مطلق ممنوع نمی‌دارد، بلکه فقط استفاده از آنها را در مقام داوری و

تعیین صدق و کذب گزاره‌ها منع می‌کند،¹ در حالی که در حکمت متعالیه این چنین نیست. درست در همین جاست که پرسش اصلی ما در این مقاله به ذهن می‌رسد و آن اینکه اگر تأثیر قرآن و سنت بر حکمت متعالیه در مقام داوری نبوده، در چه حیطه‌هایی اثر خود را بر جای گذاشته است؟ پاسخ این پرسش نیاز به بررسی مفصلی دارد که ما تحت عنوان «برخی گونه‌های اثرپذیری حکمت متعالیه از قرآن و سنت» به آن می‌پردازیم.

2. برخی گونه‌های اثرپذیری حکمت متعالیه از قرآن و سنت

همان گونه که پیش از این نیز اشاره شد، فلسفه نگاه عقلانی به هستی و مراتب آن است که جهت موفقیت در این موضوع، از دستاوردهای دیگر علوم نیز بهره می‌گیرد. از سوی دیگر، قرآن کریم و روایات معصومان E سرشار از معارف ناب است که بخشی از آن با موضوعات مطرح در فلسفه همسو و هم‌جهت است. فیلسوفی چون ملاصدرا با استمداد از وحی صریح قرآن و سخنان وحیانی معصومان E، استفاده‌های چشمگیری از این دو منبع غنی نموده است. جهت سهولت کار، ما این برداشت‌ها را تحت دو عنوان «اقتباس و الهام‌گیری» و «استشهاد» بحث می‌کنیم.

2-1. اقتباس و الهام‌گیری

مراد از اقتباس و الهام‌گیری در اینجا بدین معناست که ملاصدرا و به تبع او پیروان مکتب حکمت متعالیه، برخی از قواعد کلی و جزئی فلسفه را مستقیم یا غیرمستقیم، از آیات و روایات استفاده نموده‌اند. مرحوم شهید مطهری در این باره مطلبی دارند که این فرموده ایشان منبع و مأخذ نگاه ما در این بخش شده است:

حکمای اسلامی با الهام از قرآن کریم و کلمات رسول اکرم $\hat{\text{}}$ و ائمه اطهار^ه % توانسته‌اند یک مکتب مستدل و مستحکمی در این زمینه به وجود آورند. کسی که با این مکتب آشنا باشد نمی‌گوید معنی علت نخستین این است که یک شیء خودش پایه‌گذار وجود خودش باشد؛ نمی‌گوید اگر همه چیز را علت نخستین به وجود آورده است، خود علت نخستین را چه چیز به وجود آورده است؟ نمی‌گوید مشکل علت نخستین لاینحل است؛

1. کما اینکه استاد جوادی آملی اینگونه می‌فرماید: «به نظر می‌رسد اشکالی ندارد از آیات و روایات حتی در مقام داوری، به عنوان یکی از مقدمات یقینی برهان استفاده کنیم.»

نمی‌گوید اگر قائل به خدا شویم برای زمان باید ابتدای زمانی قائل شویم؛
نمی‌گوید اگر خدا را اثبات کنیم باید آزادی را نفی کنیم؛ نمی‌گوید یا خدا یا
آزادی و امثال اینها (مطهری، 1373، ج 1، ص 582).

الهام و اخذ از قرآن و سنت می‌تواند چندگونه باشد:

1-1-2. جهت‌دهی در پرداختن به مسائل فلسفی

به نظر می‌رسد مکاتب فلسفی پیش از حکمت متعالیه، در تبیین و تحلیل برخی از مسائل - که
احیاناً از مباحث مشترک میان کلام و فلسفه بوده - توفیق چندانی نداشته‌اند؛ ولی با ظهور حکمت
متعالیه توسط ملاصدرا و نگاه دقیق او به قرآن و سنت می‌توان ادعا کرد که آن مسائل تا
حدودی به حل نهایی خود رسیده‌اند و امروزه سخن اصلی را در این موارد مکتب حکمت متعالیه
می‌زند.

به برخی از این مسائل به عنوان نمونه اشاره می‌شود.

1-1-1-2. الهیات بالمعنی الاخص

شهید مطهری معتقدند در الهیات بالمعنی الاخص، فلسفه اسلامی فوق‌العاده تحت تأثیر مآثر
اسلامی است. البته این تأثیر، تحمیلی نبوده، بلکه الهام‌بخش فلسفه اسلامی شده است؛ یعنی
فلسفه و حکمت اسلامی در عین حال که آزادی خود را حفظ کرده و صرفاً در چهارچوب براهین
عقلی طی طریق کرده است، از کتاب و سنت برداشتها و الهام‌های ذی‌قیمتی داشته است و
همین الهام‌ها سبب شده است که میان الهیات اسلامی و الهیات غیراسلامی اعم از یونانی،
مسیحی، یهودی و... تفاوتی از زمین تا آسمان پیدا شود (ر.ک: همو، 1372، ج 6، ص 1064).

حل مسائل مشکل و صعب، در الهیات بالمعنی الاخص را می‌توان از جمله مسائلی دانست که
گذر زمان در تاریخ فلسفه، به رشد و ترقی آنها کمک شایان کرده است؛ تا اینکه در مکتب
حکمت متعالیه به شیوه و روش خاصی به آن مباحث پرداخته شد که شاید بتوان گفت بی‌سابقه
بوده است و در حل آنها قطعاً از منبع جوشان وحی، الهام گرفته شده است.

نگاهی هرچند کوتاه و گذرا به مباحث مطرح درباره خداوند تبارک و تعالی، ذات و صفات آن
وجود مقدس، در حکمت متعالیه که به شیوه‌ای خاص و هماهنگ با قرآن و سنت، مطرح شده
است، ما را به این نتیجه می‌رساند که جهت‌گیری ملاصدرا و پیروان او در حل این موارد مبتنی
بر قرآن و سنت بوده است. شهید مطهری نقش اصلی را در این‌گونه موارد به کتاب شریف

نهج البلاغه داده و چنین می‌فرمایند:

نهج البلاغه در تاریخ فلسفه شرق سهم عظیم دارد. صدرالمآلهین که اندیشه‌های حکمت الهی را دگرگون ساخت، تحت تأثیر عمیق کلمات علی † بود. روش او در مسائل توحید براساس استدلال از ذات به ذات و از ذات بر صفات و افعال است و همه اینها مبتنی است بر صرف الوجود بودن واجب و آن بر پایه یک سلسله اصول کلی دیگر که در فلسفه عامه او مطرح است بنا شده است (همو، 1379، ج 16، ص 408).

توحید و مراتب آن مخصوصاً توحید افعالی در حکمت متعالیه، از جمله مسائلی است که با استمداد از آیات و روایات بدان پرداخته شده است.

مباحث مربوط به معاد مخصوصاً اثبات معاد جسمانی که در حکمت متعالیه ضمن الهیات بالمعنی الأخص مطرح می‌شود، به نظر می‌رسد هماهنگ و همسو با قرآن و سنت به آنها پرداخته شده است.

شیوه پرداختن و حل مسائل صعب و مشکل نفس انسان؛ مانند تجرد نفس، حدوث نفس و بقای آن از جمله مواردی است که حکمت متعالیه در آن مرهون قرآن و سنت می‌باشد.

2-1-1-2. مبحث علیت در حکمت متعالیه

مبحث علیت یکی از مباحث صعب و مشکل فلسفه است که در مباحث عامه و الهیات بالمعنی الاعم مطرح می‌شود. تحلیل دقیق این مبحث نقش به‌سزایی در حل مسائل مربوطه دارد؛ ولی جامع‌ترین و صریح‌ترین تعبیر اسلامی از قانون علیت و معلولیت و گستره آن، در کلام امیر مؤمنان † آمده است: «کل قائم فی سواه معلول؛ یعنی هر موجودی که قائم به ذات خود نبوده و به غیر متکی است، معلول است» (نهج البلاغه، 1386، ج 186، ص 184)؛ به طوری که تصادف و اتفاق باطل بوده، نظام علی و معلولی حق است (ر.ک: جوادی آملی، 1384، ج 3، ص 178).

از قانون علت و معلول، تحلیل‌های فراوانی صورت گرفته است؛ ولی به نظر می‌رسد ارجاع علیت به «تشان» که نظریه نهایی حکمت متعالیه است، براساس قرآن و سنت و جهت‌گیری از این دو منبع به دست آمده باشد.

در اینجا فقط به برخی از آیاتی که به نظر می‌رسد منشأ و مبنای نظریه تشان شده است، اشاره می‌شود. آیه شریفه «یسئله من فی السماوات و لأرض کلّ یومٍ هو فی شأن» (رحمن: 29) به

صراحت اشاره به این حقیقت دارد که غیر او تبارک و تعالی همه، هرچه هستند شأن و او سبحانه و تعالی ذی شأن است. آیت الله جوادی آملی که خود از پیروان و مفسران به نام حکمت متعالیه می‌باشند، در مورد استفاده نظریه تشان از این آیه شریفه چنین می‌فرمایند:

در آیه مبارکه سوره الرحمن در یک نگاه، چون هرچه در آسمان و زمین است از خداوند سؤال می‌کند، به فعل و کار فراگیر خداوند در همه مراحل پی برده می‌شود و در نگاه ادق از شمول کار خداوند به جلوات مستمر و فراگیر او در همه مراحل و ایام راه برده می‌شود. او چون هر لحظه عطا می‌کند، موجودات پیاپی ظاهر می‌گردند. استفاده‌ای که صدرالمتألهین از آیه سوره الرحمن می‌کند مطابق با نظر ادق است؛ زیرا او کثرت تعینات و اعراض را ناشی از کثرت تشان الهی در مراحل مختلف می‌خواند (جوادی آملی، 1386، ج 2، ص 566).

همچنین آیه شریفه «كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ» (قصص: 88) نیز اشاره به این دارد که جز وجه الله، همه چیز هالک و نابود است و بر مبنای وحدت شخصی وجود نیز ماهیت و مفهوم هر دو در اینکه هیچ کدام از ذوات عینی نیستند، مشترک می‌باشند و از امور عینی و واقعی که شهود عارف از آنها متأثر شود و یا آنکه عقل و حس حکیم آنها را دریابد، نیستند، بلکه ممکنات به حسب ذات خود باطل هستند و ماهیت آنها ازلاً و ابداً هالک و فانی بوده، تنها ذات حق است که دائماً و سرمداً موجود می‌باشد (ر.ک: جوادی آملی، 1386، ج 2، ص 137).

3-1-1-2. وحدت شخصی وجود

گرچه بحث از وجود و لوازم آن در مکتب مشایی و اشراقی طبق مبانی آن دو مکتب، مطرح بوده؛ ولی دستاوردهای چشمگیری نداشته است. این مبحث در حکمت متعالیه با طرح اصالت و تشکیک در وجود آغاز شده و نهایتاً به وحدت وجود ختم می‌شود.

نظریه وحدت شخصی وجود که در عرفان نظری مخصوصاً عرفان نظری ابن عربی مطرح است و موافقان و مخالفان زیادی دارد، نظریه نهایی و رهاورد مکتب حکمت متعالیه می‌باشد (ر.ک: یزدان‌پناه، 1389، ص 159). ملاصدرا در ابتدای اسفار به این موضوع اشاره کرده تا ذهن متعلم حکمت متعالیه را آماده نماید:

و مما يجب أن يعلم أن إثباتنا لمراتب الوجودات المتكثرة و مواضعنا فی مراتب البحث و التعليم علی تعددها و تكثرها لا ینافی ما نحن بصدد من ذی قبل إن شاء الله من إثبات وحدة الوجود و الموجود ذاتاً و حقیقة کما هو مذهب الاولیاء و العرفاء من عظماء أهل الكشف و الیقین و سنقیم

البرهان القطعی علی أن الوجودات و إن تکثرت و تمايزت إلّا أنها من مراتب تعینات الحقّ الاول و ظهورات نوره و شؤونات ذاته؛ لا أنها أمور مستقلة و ذوات منفصلة (ملاصدرا، 1410، ج 1، ص 71).

مفهوم این بیان **صدرالمتألهین** این است که اگر ما در مراحل و مواقع مختلف اسفار، از کثرت تشکیکی وجود سخن به میان می‌آوریم، به حسب مراتب تعلیم و تعلّم و به لحاظ رعایت حال متعلّمان است و گرنه آنچه ما درصدد آنیم، همان وحدت شخصی وجود و موجود ذاتاً و حقیقتاً است که موافق با مذهب اولیا و عرفای الهی و مطابق با مشهود بزرگان از اهل کشف و یقین می‌باشد. از نظریه وحدت شخصی وجود تفاسیر و تحلیل‌های متفاوتی صورت گرفته که برخی از آنها باطل و برخی مورد تأیید عقل و نقل می‌باشد. علامه **رفیعی قزوینی** چهار تقریر متفاوت از این نظریه ارائه داده‌اند (رفیعی قزوینی، 1376، ص 127). در یکی از این تقریرها به مختار حکمت متعالیه اشاره کرده و چنین می‌فرماید:

سوم: آنکه مراد، وحدت شخصیه وجود است لیکن نه مثل معنی اول که کثرت وجودات و حقایق ممکنات را باطل و بی‌هوده بداند بلکه در عین اینکه وجود را واحد بالشخص دانسته، کثرت و تعدّد و اختلاف انواع و آثار آنان را هم محفوظ دانسته‌اند و گویند این وحدت از غایت وسعت و احاطت، منافات با کثرت واقعیه ندارد که وحدت در عین کثرت و کثرت در عین وحدت می‌باشد و تمثیل کنند این معنی را به نفس ناطقه انسان که واحد شخصی است؛ زیرا که مسلماً هر فردی یک شخص بیست و لیکن در عین حال با قوای نفس از ظاهره و باطنه از مشاعر و مدارک و از قوای طبیعیّه از هاضمه و نامیه و مؤلده متحد می‌باشد که نفس عین قوای خود و قوا عین نفس ناطقه هستند (همان، ص 129).

به نظر می‌رسد قرآن و سنت، نظریه وحدت وجود را رد نکرده، بلکه شواهد فراوانی می‌توان از آیات و روایات به دست آورد که حکایت از این دارند که این نظریه با الهام از آنها اتخاذ شده است (ر.ک: جوادی آملی، 1387، ج 3، ص 378).

در اینجا جهت اثبات مدعا تنها به یک آیه اشاره کرده؛ ولی تفصیل آن را می‌توان در کتب مربوطه یافت (ر.ک: یزدان‌پناه، 1389، ص 150): «هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ؛ أَوَّلُ و آخِر و پیدا و پنهان اوست و او به هر چیز داناست» (حدید: 3). همان‌گونه که در نگاه اول می‌توان پی برد، سیاق آیه مفید حصر است؛ یعنی تنها اوست که به وصف «اولیت»، «آخریت»، «ظهور» و «بطون» موصوف می‌شود. این معنا با ادعای نظریه «وحدت شخصی وجود» مطابق است که تمام هستی براساس این نظریه، جلوه‌گاه حق می‌باشد و تمام کثرات و

تعینات و مواظن وجود، اسمای حق‌اند. علامه طباطبایی در تفسیر این آیه، نخست با بیانی ساده و عمومی، این آیه را تفسیر می‌کند؛ ولی در اثنای بحث با اشاره‌ای لطیف به نظریه وحدت وجود می‌پردازند که چه‌بسا بگوییم اسمای چهارگانه‌ای که در این آیه به آنها پرداخته شده، همگی بر احاطه وجود حق بر همه اشیا دلالت دارند (طباطبایی، 1381، ج 19، ص 254).

این چند نمونه را ذیل عنوان «جهت‌دهی در پرداختن به مسائل» ذکر کردیم تا بگوییم که جهت‌گیری خاص حکمت متعالیه در بحث از آن مسائل براساس قرآن و سنت بوده است.

2-1-2. طرح مسائل جدید در فلسفه

صدرالمتألهین در حکمت متعالیه، به جای اصالت ماهیت، «اصالت وجود» مطرح بود؛ ولی در اصالت وجود توقف نکرده و به «وحدت تشکیکی وجود» رسید و از آنجا نیز گذر کرده و به «وحدت شخصی وجود» نائل شد، توفیق حکمت متعالیه در صعود به این مراتب و مراحل، مرهون معارف بلند قرآن و سنت است.

در این قسمت ابتدا به این سیر صعودی حکمت متعالیه در آیات قرآن اشاره می‌کنیم تا مشخص گردد که قرآن چگونه می‌تواند الهام‌بخش حکمت متعالیه باشد و در ادامه به برخی از قواعد جزئی‌تر حکمت متعالیه که از قرآن و سنت الهام گرفته شده‌اند، پرداخته و شواهدی را بر مدعای خود اقامه خواهیم کرد.

2-1-2-1. طرح اصالت وجود با استفاده از آیه نور

«اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ» (نور: 35)؛ بعضی از مفسران و متکلمان، اطلاق کلمه نور به معنای نور حسی را بر خدا در این آیه جایز ندانسته و آیه را از باب مجاز و تشبیه، معنا و تأویل کرده‌اند. کلمه «نورالسَّموات» را بعضی به صیغه ماضی باب تفعیل، یعنی «نورالسَّموات والارض» و بعضی دیگر به صیغه اسم فاعل همان باب یعنی «منورالسَّموات والارض» دانسته‌اند.

این افراد با پرهیز از اطلاق نور بر خدا، در حقیقت، نور را منور معنی کرده‌اند. یعنی «الله ذو نورالسَّموات» و یا «صاحب نورالسَّموات» بنابر مجاز در حذف و نور را نیز احياناً به معنی حق و هدایت دانسته‌اند (ر.ک: ملاصدرا، 1372، ج 4، ص 349).

صاحبان این اقوال و نظار، با این‌گونه تفسیرنمودن آیه نور، مورد خطاب و عتاب صدرالمتألهین قرار گرفته‌اند و بنابر رأی حکیمان این حکیم یگانه و فرزانه، هیچ‌یک از این مفرها و تأویل‌ها چاره کار نیست، بلکه در تفسیر این آیه شریفه، باید از حیث قرائت و تفسیر به اصل آیه

بازگردیم و چنین بگوییم که اگر او تبارک و تعالی منور است، لازمه‌اش آن است که او سبحانه و تعالی نور بالذات باشد. تا او نور بالذات و محض نور و نور صرف نباشد، نمی‌تواند منور غیر باشد (ر.ک: همان، ص 355).

ذات نایافته از هستی‌بخش	چون تواند که بود هستی‌بخش
خشک ابری که بود ز آب تهی	ناید از وی صفت آب دهی
هر چه آن را بُود از بود نشان	گر بود منحصر اندر امکان
لازم آید که نیاید به وجود	هیچ موجود در این عرصه بود
نقش بی‌خامه نقاش که دید	نغمه بی‌زخمه مطرب که شنید
ناید از ممکن تنها چون کار	حاجت افتاد به واجب ناچار
او به خود هست و جهان هست بدو	نیست دان هر چه نیبوست بدو

(جامی، 1391، ص 111)

سخن و استفاده ملاصدرا زمانی روشن‌تر می‌شود که بدانیم در حکمت متعالیه، نور غیرحسی مساوق با وجود در نظر گرفته شده است.

ملاصدرا ضمن اینکه اطلاق نور باطنی و غیرحسی، را بر خداوند تبارک و تعالی حقیقت می‌داند، نور غیرحسی را با وجود مساوق دانسته است، بر این اساس، در حکمت متعالیه، میان کلمه نور و وجود، تساوی مفهومی و تساوق مصداقی برقرار است. وجود و نور در ظرف عین و ذهن قلمرو واحد دارند و هر دو از یک حقیقت خبر می‌دهند، گرچه در وجود لفظی مختلف‌اند.

والحق أن حقيقة «النور» و «الوجود» شيء واحد و وجود كل شيء هو ظهوره، فعلى هذا يكون وجود الاجسام أيضاً من مراتب النور ... ألهمهم الله بها. فعلى هذه القواعد يكون معنى قوله: اللهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ بمنزلة معنى قولهم: «نور الانوار» و «وجود الوجودات» لما علمت أن حقيقة كل شيء هو وجوده الذي هو نوريته؛

واقعیت آن است که حقیقت و اصل نور و وجود یک چیز بوده و وجود هر شیئی عبارت از ظهور و نمایانی آن می‌باشد؛ بنابراین وجود اجسام نیز از مراتب نور است؛ بنابراین معنی فرموده حق تعالی که: «اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ» است، مطابق است با معنی گفتار آنان که گفتند: خداوند نور الانوار (اصل و حقیقت نورها) و وجود الوجودات (اصل و حقیقت تمام هستی) است، چون می‌دانی که اصل و حقیقت هر شیئی عبارت است از وجود او که همان جنبه و جهت نوریت آن شیء است (ملاصدرا، 1372، ص 353).

همان گونه که آیه شریفه اصالت را به نور داده و از طرفی حکمت متعالیه نور و وجود را مساوی و مساوق یکدیگر، می‌داند و همانطور که از ذیل کلام **ملاصدرا** نیز مشخص و روشن است، اصالت با نور است که همان وجود باشد؛ پس به گونه‌ای می‌توان منبع اتخاذ نظریه اصالت وجود را الهام‌گیری از این آیه شریفه دانست.

البته باید گفت و بر آن تأکید کرد که این مهم به دست نمی‌آید مگر اینکه الهامی دیگر از سوی خداوند تبارک و تعالی صورت گیرد. چنانچه **صدرالمتألهین** به این امر اذعان دارد:

إني قد كنت شديد الذب عنهم في اعتبارية الوجود و تأصل الماهية
حتى أن هداني ربي و انكشف لي انكشافاً بيناً أن الامر بعكس ذلك و
هو أن الوجودات هي الحقائق المتأصلة الواقعة في العين و أن
الماهية المعبر عنها في عرف طائفة من أهل الكشف واليقين بالاعيان
الثابتة ما شمت رائحة الوجود (همو، 1410، ج 1، ص 49).

همانا من در مسئله اعتباری بودن وجود و اصیل بودن ماهیت، به شدت از آنان (طرفداران اصالت ماهیت) دفاع می‌کردم؛ تا اینکه پروردگارم مرا هدایت فرمود و کشف آشکاری برایم اتفاق افتاد، به اینکه قضیه برعکس است و وجودات هستند که حقایق اصیل واقع در عین - و خارج - را تشکیل می‌دهند.

از آنجایی که مصادیق نور غیرحسی همچون نور حسی و ظاهری، مراتب حقیقت مشککه است؛ یعنی واقعیت خارجی نور دارای تکثری است که ما به الاختلاف آنها به ما به الاتفاق آنها بازگشت می‌نماید. طبعاً مساوق آن یعنی وجود نیز چنین خواهد بود و از اینجا است که پی به وحدت تشکیکی وجود برده می‌شود و در نهایت با تحلیل مسئله علیت و ارجاع آن به تشان، به وحدت شخصی وجود رسیده و وحدت در عین کثرت به اثبات می‌رسد (ر.ک: جوادی آملی، 1386، ج 1، ص 493).

باز هم برای ادعای فوق - که الهام‌گیری اصالت وجود از قرآن کریم باشد - می‌توان از تفاسیر **ملاصدرا** شواهدی به دست آورد، تا پی برده شود که به گونه‌ای می‌توان سرنخ‌هایی از اصالت وجود در منابع دینی به دست آورد؛ به عنوان نمونه **صدرالمتألهین** در تفسیر «کل شیء هالک إلا وجهه» (قصص: 88) هلاکت را عبارت از عدم استحقاق وجود دانسته و امکان ذاتی که وصف ماهیت و ممکنات است مترادف هلاکت می‌شمارد؛ تنها آنچه در آیه شریفه از هلاکت و عدم استثناء شده، وجه الهی است که وجوب و فعلیت وجود می‌باشد (ملاصدرا، 1372، ص 89).

همچنین **ملاصدرا** امانت را در آیه «إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الْإِنْسَانُ إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا»؛ ما امانت را بر

آسمانها و زمین و کوهها عرضه داشتیم، آنها از حمل آن سر برتافتند و از آن هراسیدند اما انسان آن را بر دوش کشید او بسیار ظالم و جاهل بود» (احزاب: 72) وجود دانسته و چنین می گوید:

الانسان من حیث هو انسان فهو فی الترقی دائماً من وجود الی وجود
آخر و من نشأة الی [نشأة] اخرى و لیس بتایب علی مرتبة منه،
فکان الوجود امانة فی یده یؤدیه یوماً الی اهله: و هو یوم لقاء الله تعالی
والوصول الیه؛

از آنجا که انسان، موجود متحولی است که دائماً در ترقی از وجودی به
وجود دیگر می باشد؛ وجود نزد او به امانت گذاشته شده است که در روز
لقاء پروردگار آن را به صاحبش بر می گرداند (ملاصدرا، 1375، ص 361).

ملاصدرا می گوید: «گویا عارف شیرازی یعنی حافظ به امانت وجود، در این بیت اشاره کرده است».

این جان عاریت که به حافظ سپرده دوست روزی رخس ببینم و تسلیم وی کنم
(شیرازی، 1373، ص 352).

2-1-2. حرکت جوهری

فلاسفه و حکما، پیش از ظهور حکمت متعالیه به وسیله **صدر المتألهین**، بر این باور بودند که حرکت تنها در چهار مقوله: کم، کیف، وضع و این جریان دارد؛ ولی **ملاصدرا** می گوید ما تحقیق کردیم و برای ما محقق شد که پنج مقوله موضوع حرکت اند؛ و علاوه بر مقولات عرضی مزبور، در متن جوهر، حرکت هست و طبایع مادی و نفوس متعلق به طبایع بدنی همه بالذات و در ذات خود در تجدداند و تمام هویات جسمانیه، اعم از بسایط و مرکبات، صور و مواد، فلکیات و عنصریات همه در تجدداند و صفات و لوازم آنها نیز به تبع آنها دائماً در تجددند و حادث اند به حدوث زمانی و ذاتی و در عین حال ماهیت و تشخیص اشیاء با وجود تعاقب صور منحفظ است (ر.ک: سجادی، 1386، ص 199).

صدر المتألهین مأخذ و منبع الهام نظریه حرکت در جوهر را تدبر در آیات قرآن و تفکر در احادیث ائمه اطهار^ع می داند:

لاشیء من الاجسام والجسمانیات المادیة، فلکیاً کان أو عنصریاً، نفساً
کان أو بدناً، إلا و هو متجدد الهویة غیر ثابت الوجود والشخصیة، مع
برهان لاح لنا من عند الله لاجل التدبر فی آیات الله تعالی و کتابه العزیز
(ملاصدرا، 1420، ص 120 / همان، ص 24).

همه اجسام و جسمانیات مادی، فلکی باشد یا عنصری، نفس باشد یا بدن، ذاتشان متجدد و وجود آنها متصرم است و از تدبیر در آیات قرآن و تفکر در کتاب عزیز، تجدد اجسام بر من معلوم گردید.

ملاصدرا پس از طرح حرکت در جوهر، در جواب کسانی که این نظریه را بدعت می‌شمارند، می‌گوید: اولین حکیمی که قائل به حرکت در جوهر شده است، خداوند تبارک و تعالی می‌باشد. قولک هذا إحداث مذهب لم یقل به حکیم، کذب و ظلم فأول حکیم قال فی کتابه العزیز هو الله سبحانه و هو أصدق الحکماء (همو، 1410، ج3، ص110 / همو، 1378، ص59).

سخن تو که تجدد در جوهر مذهب جدیدی است که تاکنون کسی از حکما به آن قائل نبوده است، ستمکاری و دروغگویی است برای آنکه خداوند تبارک و تعالی، نخستین حکیمی است که در کتاب آسمانی به آن تصریح کرده است و او راستگوترین حکما است.

سپس **ملاصدرا** آیاتی را که دلالت بر حرکت جوهری دارند، نقل می‌کند، اولین آیه‌ای که ذکر می‌کند این آیه است: «وَتَرَى الْجِبَالَ تَحْسِبُهَا جَمِدًا وَ هِيَ تَمْرٌ مَرَّ السَّحَابِ؛ کوهها را می‌بینی و آنها را ساکن و جامد می‌پنداری، در حالی که مانند ابر در حرکتند» (نمل: 88).

«... بَلْ هُمْ فِي لَبْسٍ مِنْ خَلْقٍ جَدِيدٍ؛ ولی آنها (با این همه دلایل روشن) باز در آفرینش جدید تردید دارند!» (ق: 15). این دومین آیه‌ای است که **ملاصدرا** آن را مأخذ نظریه حرکت جوهری می‌داند و آیات دیگری از این قبیل که هم در اسفار و هم در رساله الحدوث ذکر کرده است (ر.ک: همان).

ملاصدرا در رساله الحدوث بعد از بیان آیات، می‌گوید، در میان احادیث نبوی اخبار فراوانی است که بر تجدد طبایع و تبدل امثال، تصریحاً و یا تلویحاً دلالت دارند و بعد از آن یک خبر الهی و دو خبر نبوی [^] و یک خبر از حضرت علی [†] ذکر کرده است:

«و منها قوله [^]: «الدُّنْيَا دَارُ زَوَالٍ وَانْتِقَالٍ» و منها قول أمير المؤمنين [†] في قوله - تعالی - : «وَ جَاءَتْ كُلُّ نَفْسٍ مَعَهَا سَائِقٌ وَ شَهِيدٌ» (ق: 21)، «سائق يسوقها إلى محشر و شاهد يشهد عليها بعملها» (همان، ص61).

از آن احادیث است قول پیامبر اسلام [^] که فرمود: دنیا خانه زائل شدن و انتقال از آن است و از جمله آن احادیث، فرمایش حضرت علی [†] است، درباره این آیه شریفه «آن روز که همراه هرکسی گواه و سوق‌دهنده‌ای است» فرمودند: سوق‌دهنده‌ای که تا صحنه رستاخیز او را می‌کشاند و شاهده‌ی که بر اعمال او گواهی می‌دهد.

3-2-1. قاعده بسیط الحقیقه

قاعده معروف و مشهور «بسیط الحقیقه کل الاشیاء و لیس بشیء منها» از شاهکارهای فلسفی به حساب آمده و از ابتکارات صدر المتألهین و حکمت متعالیه به شمار می‌رود، این قاعده پایه و اساس حل بسیاری از مسائل الهیات واقع گردیده است، البته صدر المتألهین در کتاب اسفار، درک و فهم حقیقت این قاعده را از غوامض علوم الهی دانسته و آن را جز برای کسانی که از سوی حق تعالی به سرچشمه علم و حکمت بار یافته‌اند، قابل فهم نمی‌داند (ر.ک: ملاصدرا، 1410، ج 6، ص 110).

مبتکر این قاعده، در تفسیر آیت الکرسی اذعان می‌دارد و خود اقرار می‌کند که نه تنها این قاعده، بلکه جمیع معارف ربوبی را می‌توان از دو وصف «الهی القیوم» به دست آورد. وی بعد از اخذ معنای حیات در معنای قیوم و بیان این نکته که چرا این دو نام یک اسم شمرده می‌شوند و اینکه این دو از قبیل «بعلبک» جمعاً یک نام تلقی می‌گردند چنین فرموده است:

جميع المعارف الربوبية والمسائل المعتبرة في علم التوحيد ينشعب من هذين الاصلين، منها أن واجب الوجود بسیط الحقیقه... و منها أن واجب الوجود لیس حالاً فی شیء... و من ههنا یشبث ما قاله الحكماء: إن واجب الوجود بالذات واجب الوجود من جميع الجهات... و منها أنه عالم بذاته... و منها... و منها... فظهر أن هذين اللفظين كالمحيطين بجمیع مباحث العلم الالهی؛

جميع معارف ربوبی و مسائل معتبر در علم توحید از این دو اصل (الهی القیوم) منشعب می‌شوند، از آن جمله اینکه واجب الوجود بسیط الحقیقه است.. و باز از آن جمله اینکه واجب الوجود حلول در چیزی نکرده.. و با همین دو اصل ثابت می‌شود قول فلاسفه که گفته‌اند: همانا واجب الوجود بالذات واجب الوجود از جمیع جهات است.. و برخی از اصول و معارف دیگر؛ پس روشن شد که این دو اصل به همه مباحث علم الهی احاطه دارد (همو، 1372، ج 4، ص 88).

از نظر ملاصدرا ارتباط قاعده «بسیط الحقیقه» و دو وصف (الهی القیوم) به این صورت است که؛ بسیط الحقیقه به چیزی اطلاق می‌شود که از هرگونه ترکیب خارجی، عقلی و مقداری مبرا باشد، وقتی چنین بود بسیط الحقیقه غنی مطلق بوده و نیاز به هیچ شیئی ندارد، از طرف دیگر دو وصف (الهی القیوم) با توجه به معنای دقیق وصف قیوم؛ یعنی قائم به خود و مقوم غیربودن، نیز غنا و عدم نیاز خداوند تبارک و تعالی را اثبات می‌کنند.

این نکته نیز ناگفته نماند که برخی از علمای معاصر معتقدند که منشأ قاعده بسیط الحقیقه، اسم مبارک «الله» و نیز «الرحمن» که همه اسمای حسنا را دارا هستند، می‌باشند و برخی دیگر سرچشمه این قاعده مهم را اسم شریف «صَمَد» می‌دانند؛ زیرا صمد به معنای «پُر» است و اگر موجودی واجد همه کمال‌های هستی بوده و فاقد چیزی از آنها نبود صَمَد است، برخلاف موجود ممکن که در هر مرتبه‌ای قرار گیرد فاقد برخی از کمال‌های وجودی بوده و از این جهت اَجَوْف است نه صَمَد (ر.ک: جوادی آملی، 1386، ص 50).

استاد سید جلال‌الدین آشتیانی که به حق ملاصدرای زمان نام گرفته است، معتقد است که منشأ و مأخذ این قاعده مهم، علاوه بر موارد ذکر شده، می‌تواند روایتی منقول از امام جعفر صادق ع باشد. «عَنْ هِشَامِ بْنِ الْحَكَمِ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع أَنَّهُ قَالَ لِلزُّنْدِيقِ حِينَ سَأَلَهُ مَا هُوَ؟ قَالَ هُوَ شَيْءٌ بَخِلَافِ الْأَشْيَاءِ ارْجِعْ بِقَوْلِي إِلَىٰ إِبْثَاتٍ مَعْنَىٰ وَأَنَّ شَيْءٌ بِحَقِيقَةِ الشَّيْئِيَّةِ» (کلینی، 1375، ج 1، ص 236) زندیق پرسید: حقیقت آن خدای یگانه چیست؟ امام فرمود: چیزی است برخلاف هر چیز دیگر که دیدی و درک کردی، گفته مرا به این برگردان که یک معنایی اثبات می‌کند و می‌فهماند که او چیزی است واجد حقیقت هستی ...

مرحوم سید جلال‌الدین آشتیانی، در توضیح این حدیث شریف می‌فرماید:

اولیای محمدیین، حق اول را وجود صرف و هستی محض بدون ماهیت و بسیط الحقیقه و احدى الذات می‌دانند. بنابر روایت منقول از رئیس فرقه جعفریه در کافی، حق تعالی بسیط الحقیقه است. مراد از این کلمه قدسیه که یلوح منها أنوار التحقیق الصادر من مصدر التألّه، شیئیت وجودی است و مراد از حقیقت وجود، تمام هویت ذات است که وجود صرف است که در آن غیر جهت وجود صرف، تحقق ندارد و غیر حق تعالی حقیقت وجود نیست؛ بلکه وجودی است متعین به تعین امکانی که به اعتبار ارتباط با وجود حق موجود و به حسب تعین معدوم است» (ملاصدرا، 1378، ص 17).

همان‌گونه که مشخص است، این قاعده از دو قسمت تشکیل شده، قسمت اول «بسیط الحقیقه» است و صغرای قیاس را تشکیل می‌دهد؛ یعنی ما باید ابتدا یک وجود و مصداق خارجی را به عنوان اینکه حقیقتی بسیط و مبرا از انواع و اقسام ترکیب دارد، به اثبات برسانیم؛ آنگاه براساس این قاعده و قراردادن کبرای قیاس در جای خود، بگوییم او تمام اشیای وجودیه بوده؛ ولی مساوی با هیچ‌یک از آنها نیست.

با توجه به این نگاه، به نظر می‌رسد آیات و روایات در مورد هر دو قسمت نقش اثباتی داشته

و الهام بخش آنها می باشند.

به هر حال همین اندازه از گفتار، مدعای ما را که استفاده این قاعده مهم از قرآن و سنت باشد، به اثبات می رساند.

2-4-2. حدوث جسمانی و بقای روحانی نفس

در مسئله نفس و کیفیت وجود و پیدایش آن عقاید گوناگونی وجود دارد (ر.ک: جوادی آملی، 1382، ص 318)؛ ولی قول حکمت متعالیه، یعنی اینکه نفس را جسمانیة الحدوث دانسته، آخرین قول و مؤید به عقل و نقل می باشد.

این قول از ثمرات مهم و اساسی نظریه حرکت جوهری است، به وسیله قائل شدن به حدوث جسمانی نفس، بسیاری از مشکلات حل می شود از جمله قول به قدم نفس ناطقه، اعتقاد به معاد جسمانی و

علامه جوادی آملی در این باره می فرمایند:

آنچه صدرالمتألهین در علم النفس طرح می کند با آنچه حکمای اشراق و حکمای مشاء طرح کرده اند فاصله های فراوان دارد. در یک جلسه خدمت حضرت استاد علامه طباطبایی عرض کردم: شما هرچه نوشته اید، در حواشی مربوط به اسفار، در کتاب بدایة الحکمه و کتاب نهایة الحکمه، همه فاقد مسائل علم النفس است. علامه پاسخ دادند: ما در این زمینه حرفی برای نوشتن نداریم. مرحوم صدرالمتألهین چیزی را برای گفتن باقی نگذاشت (همو، 1387، ج 3، ص 347).

جسمانیة الحدوث و روحانیة البقاء بودن نفس، به این معنی است که نفس انسان، گرچه به لحاظ وجود عقلی خویش قبل از بدن موجود بود (قبلیت ذاتی، نه زمانی)، لیکن به لحاظ وجود نفسی قبل از بدن موجود نبود؛ چنان که به افلاطونیان منسوب است؛ بلکه همراه بدن پدید می آید، لیکن نه به وجود روحانی و مجرد که منسوب به ارسطوئیان است؛ بلکه در بدو پیدایش خود جسمانی است و در مرحله کمال نهایی اش روحانی و مجرد می گردد (همو، 1384، ج 3، ص 225).

اما اینکه قول حکمت متعالیه چگونه می تواند از قرآن و سنت به دست آید، بیان آن به این صورت است که؛ با رجوع به منابع دینی، با دو دسته از آیات و روایات روبرو هستیم ظاهر برخی از آیات کریمه قرآن با قول به حدوث جسمانی هماهنگ است پس می تواند منبع و مأخذ قول حکمت متعالیه باشد. مانند این آیه شریفه «ثُمَّ خَلَقْنَا النَّطْفَةَ عَلَقَةً فَخَلَقْنَا الْعَلَقَةَ مُضْغَةً فَخَلَقْنَا الْمُضْغَةَ

عِظَامًا فَكَسَوْنَا الْعِظَامَ لَحْمًا ثُمَّ أَنْشَأْنَاهُ خُلُقًا ۚ آخَرَ فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ؛ سپس نطفه را به صورت علقه (خون بسته شده) و علقه را به صورت مضغه (چیزی شبیه گوشت جویده شده) و مضغه را به صورت استخوانهایی درآوردیم و بر استخوانها گوشت پوشانیدیم سپس آن را آفرینش تازه‌ای دادیم پس بزرگ است خدایی که بهترین آفرینندگان است» (مؤمنون: 14 / ر.ک: مصباح یزدی، 1378، ص 340).

ملاصدرا درباره این آیه می‌فرماید:

قوله: ثُمَّ أَنْشَأْنَاهُ خُلُقًا ۚ آخَرَ فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ، إشارة إلى نحو آخر من الوجود، مخالف الذات والحقيقة لما سبق من الاطوار السابقة على الانسانية و هي كلها صور كونية قائمة بالجسم؛ كلام خدای متعال که فرمود: «سپس آفرینش دیگری به او دادیم؛ پس بزرگ است خدایی که بهترین آفرینندگان است»، به نوع دیگری از وجود اشاره دارد که ذاتاً با گونه‌های پیشین که در وجود انسان روی می‌دهد، فرق دارد؛ گونه‌هایی که همه صورت‌های کونی قائم به وجود جسم‌اند (ملاصدرا، 1360، ص 127).

ظاهر این آیه شریفه همانطور که از کلام صدر المتألهین نیز به دست می‌آید؛ آن است که همان موجود مادی را که از خاک و نطفه آغاز شده و به مرحله کمال جنینی رسیده، خلقتی دیگر و صورتی غیر از آنچه قبلاً داشت، بخشیدیم و انسانش ساختیم.

پس در حقیقت، سخن از موجود دوم نیست که آن را مجرد بدانیم و تعلق یافته به موجود مادی اول ببنداریم؛ بلکه از آیه چنین بر می‌آید که خداوند همان بدن را به نشئه دیگری که حیات روحانی و مجرد است و اصل فرموده است و این می‌شود حقیقتی که در مرحله حدوث، مادی بوده و از این مادیت که اضعف مراتب وجود است، به مرتبه ضعیف و از ضعیف به شدید و از شدید به اشد مراتب ممکن، یعنی تجرد انسانی، تحول یافته و این همه راه آمده است (ر.ک: جوادی آملی، 1382، ص 319).

البته برخی از محققان معاصر قائلند که جسمانیة الحدوث بودن نفس، از آیه یادشده به دست نمی‌آید؛ بلکه این آیه شریفه حداکثر می‌تواند تجرد نفس را به اثبات برساند (ر.ک: فیاضی، 1389، ص 242).

این بود دسته اول از آیات که ظاهراً می‌شود از آنها نظریه حکمت متعالیه را درباره حدوث نفس به دست آورد؛ ولی ظاهر برخی دیگر از آیات و روایات به گونه‌ای است که خلقت نفس پیش از آفرینش بدن را تأیید می‌کنند؛ و معنای آنها این است که خداوند تبارک و تعالی با

پدید آوردن بدن انسان، نفس پیش‌ساخته‌ای را بدان ملحق می‌کند. آیاتی که حاکی از نفخ روح به بدن جسمانی است از این دسته می‌باشند. مانند این آیه شریفه «فَإِذَا سَوَّيْتَهُ وَ نَفَخْتَ فِيهِ مِنْ رُوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ؛ هنگامی که کار آن را به پایان رساندم و در او از روح خود دمیدم، همگی برای او سجده کنید» (حجر: 29 / ص: 72). ظاهر برخی از روایات نیز با این دسته از آیات همانگ می‌باشند، مانند روایتی که روح انسان را به فاصله دو هزار سال قبل از آفرینش بدن موجود می‌داند. «إِنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ قَالَ: خَلَقَ اللَّهُ الْأَرْوَاحَ قَبْلَ الْأَجْسَادِ بِأَلْفِي عَامٍ؛ خداوند تبارک و تعالی ارواح را دو هزار سال قبل از اجساد خلق فرمود» (مجلسی، 1403، ج 58، ص 132).

مرحوم صدر المتألهین، میان این دو دسته جمع کرده، با تقسیم وجود روح به نشئه عقلی و نفسی، مشکل را چنین حل می‌کند که «وجود عقلی نفس»، سابق بر تن است و هیچ ارتباطی با تدبیر بدن، اشراف بر بدن و... ندارد و اساساً این نحوه وجود عقلی، تعلق به بدن نمی‌گیرد؛ از این رو، سبقت وجودی آن بر بدن، تصورپذیر است؛ ولی «وجود نفسی نفس» همان است که با ایجاد بدن و بر اثر حرکت جوهری همراه با تحولات جسمانی حاصل می‌شود (ر.ک: جوادی آملی، 1382، ص 321).

برخی از علما این آیه شریفه را دلیل بر جسمانی بودن حدوث نفس می‌دانند (ر.ک: خمینی، 1376، ج 5، ص 163): «وَ كُنْتُمْ أَمْوَاتًا فَأَحْيَاكُمْ؛ در حالی که شما مردگان (و اجسام بی‌روحي) بودید و او شما را زنده کرد» (بقره: 28).

ایشان آیه یازده سوره مبارکه اعراف را نیز دلیلی دیگر بر این نظریه می‌دانند (ر.ک: خمینی، 1376، ص 336): «وَ لَقَدْ خَلَقْنَاكُمْ ثُمَّ صَوَّرْنَاكُمْ ثُمَّ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ لَمْ يَكُنْ مِنَ السَّاجِدِينَ؛ ما شما را آفریدیم سپس صورت‌بندی کردیم بعد به فرشتگان گفتیم: «برای آدم خضوع کنید!» آنها همه سجده کردند جز ابلیس که از سجده‌کنندگان نبود» (اعراف: 11).

از جمله موضوعاتی که به نظر می‌رسد با الهام و اقتباس از قرآن و سنت، وارد حکمت متعالیه شده باشد، برخی از استدلال‌های موجود در این مکتب است که یا در مکاتب گذشته وجود نداشته و یا به صورت ناتمام از آنها سخن گفته شده است. در این قسمت به ذکر دو نمونه به عنوان شاهد مدعا بسنده می‌کنیم.

1-3-1. برهان صدیقین

برهان صدیقین که ساده‌ترین و کوتاه‌ترین برهان اثبات وجود خداوند تبارک و تعالی به‌شمار می‌رود نخستین بار به وسیله **فارابی** پیشنهاد شد،¹ پس از آن این **بوعلی سینا** بود که با استفاده از برهان امکان و وجوب، در ارائه تقریری از آن توفیق پیدا کرد (ر.ک: ابن‌سینا، 1413، ج 3، ص 54)؛ ولی **ملاصدرا**، پس از اشاره به برهانی که به وسیله **ابن‌سینا** اقامه شده است، آن را برهان صدیقین نمی‌داند؛ زیرا به نظر وی این برهان به مفهوم موجود نظر دارد نه به حقیقت وجود. «هذا المسلك أقرب المسالك إلى منهج الصدیقین و ليس بذلك كما زعم لان هنا يكون النظر إلى حقيقة الوجود و هاهنا يكون النظر في مفهوم الموجود» (ملاصدرا، 1410، ج 6، ص 26).

همانطوری که **فارابی** گفته و **بوعلی** به آن اشاره کرده و **ملاصدرا** نیز بر این امر تصریح دارد، برهان صدیقین ریشه در متون اسلامی دارد و همچنین علما و فلاسفه معاصر رهنمود اولی و الهام‌بخش آن را مضامین اسلامی به‌شمار می‌آورند.

ملاصدرا در کتاب تفسیرش، پس از ذکر چند برهان بر اثبات وجود باری تعالی، درباره برهان صدیقین چنین می‌گوید:

مسلك الصدیقین - الذین یستشهدون بوجود الحق علی وجود الخلق -
أسدّ و أوثق و أشرف و أحکم كما أشار إليه بقوله: «أو لم یکف
بریک أنه علی کل شیء شَهِیدٌ (فصلت: 53 / ملاصدرا، 1372، ج 2،
ص 83).

راه و روش صدیقین - کسانی که به وجود حق تعالی بر وجود مخلوقات او استشهاد می‌کنند - محکم‌تر، راست‌تر، شریف‌تر و استوارتر است. همان‌گونه که خداوند تبارک و تعالی می‌فرماید: آیا کافی نیست که پروردگارت بر همه چیز شاهد و گواه است.

صدر المتألهین آیه شریفه را از این جهت آورده که؛ همان‌گونه که در برهان صدیقین برای

1. ر.ک: عبارت **فارابی** در **فصوص الحکم** چنین است: «لک أن تلحظ عالم الخلق فتری فیہ امارات الصنعة و لک أن تعرض عنه و تلحظ عالم الوجود المحض و تعلم انه لا یدّ من وجود بالذات و تعلم کیف ینبغی [أن یکون] علیه الوجود بالذات؛ تو می‌توانی عالم مخلوقات را نگاه کرده، پس در آن امارات و نشانه‌های صنع را بنگری و تو می‌توانی از عالم مخلوقات اعراض کرده و به عالم وجود محض نگاه کنی و بدانی که ناگزیر باید وجودی بالذات باشد و بدانی که چگونه سزاوار است بر آن وجود، بالذات (فارابی، 1405، ص 62). در ادامه **فارابی** آیه 53 سوره مبارکه فصلت را که قسمتی از آن به برهان صدیقین اشاره دارد، بیان می‌کند.

اثبات وجود باری تعالی نیازی به غیر از وجود نداریم، آیه شریفه نیز این امر را تأیید و تأکید فرموده و بیان می‌دارد که نه تنها چیزی نمی‌تواند شاهد وجود او باشد بلکه این خداوند تبارک و تعالی است که بر همه چیز شاهد و گواه است.

و در ادامه می‌گوید ما در کتب عقلیه خود از این برهان سخن گفته‌ایم (ر.ک: ملاصدرا، 1410، ج 6، ص 13). آنگاه روایاتی را که این برهان در آنها آمده بیان می‌کند؛ اولین روایتی را که می‌آورد این روایت است: «قال أمير المؤمنين † «اعرفوا الله بالله والرسول بالرسالة و اولی الامر بالامر بالمعروف والعدل والاحسان؛ خدا را به خدا بشناسید یعنی آن جناب بر خویش دلالت دارد و در معرفتش احتیاج به سوی غیر نیست و رسول او را به رسالت و پیغمبری بشناسید و بشناسید صاحبان امر و فرمان را یعنی کسانی که خدا اطاعت ایشان را مقرون به اطاعت خود و رسول خود فرموده به معروف و نیکی و عدل و احسان» (صدوق، 1388، ص 442).

خلاصه سخن اینکه حکمای اسلامی از آیه یاد شده و روایتی که بیان شد؛ چنین استفاده کرده‌اند که؛ صدیقین و علمای ربانی، در بدو امر به حقیقت وجود مطلق، نظر می‌کنند و اذعان می‌دارند که وجود، اصل همه اشیاء است و بر حسب اصل حقیقتش، واجب الوجود است؛ اگر امکان و حاجت مشاهده می‌شود، خارج از حقیقت وجود است. سپس بالتفات نظر به لوازم وجوب و امکان، به توحید ذات و توحید صفات و از آن به کیفیت افعال و آثار خدای متعال منتقل می‌شوند؛ بنابراین برهان صدیقین ابتدا در قرآن و سنت جای دارد و سپس از آنجا به فلسفه راه پیدا کرده است.

ناگفته نماند که در سایر متون دینی مانند ادعیه معتبری که از ناحیه اولیای الهی و پیشوایان دینی به ما رسیده است نیز می‌توان جملات صریح و روشنی را یافت که با این طریقه هم‌خوانی کامل دارد به عنوان مثال، امام حسین † در دعای عرفانی عرفه که دارای مضامین بسیار عالی و بلند است به خداوند عرض می‌کند:

كَيْفَ يَسْتَدِلُّ عَلَيْكَ بِمَا هُوَ فِي وُجُودِهِ مُفْتَقِرٌ إِلَيْكَ أَيْكُونُ
لِعَيْرِكَ مِنَ الظُّهُورِ مَا لَيْسَ لَكَ حَتَّى يَكُونَ هُوَ الْمُظْهَرَّ لَكَ مَتَى
غَبَّتَ حَتَّى تَحْتَاجَ إِلَيَّ دَلِيلَ يَدُلُّ عَلَيْكَ وَ مَتَى بَعُدَتْ حَتَّى
تَكُونَ الْأَثَارُ هِيَ الَّتِي تُوَصِّلُ إِلَيْكَ؛

خدایا چگونه می‌شود بر وجود تو، بر آثاری استدلال کرد که خود در اصل وجود و هستی شان محتاج تواند؟ آیا برای غیر تو ظهوری است که برای تو نیست؟ تا او سبب پیدایی و ظهور تو گردد. تو کی از نظرها پنهان و غایب بودی تا نیازمند دلیل و برهان باشی و کی از ما دور بودی تا آثار و

مخلوقات ما را به تو نزدیک سازند (قمی، 1381، ص 508).

همین معنی را، با بیانی موجز و پرمغز، در دعای صباح از زبان امیر مؤمنان علی ^T می‌خوانیم. آن حضرت در ابتدای این دعای زیبا خطاب به ذات حق می‌گوید: «یا من دلّ علی ذاته بذاته» (همان، ص 120) دلالت این جملات بر مسلک صدیقین آن قدر آشکار و روشن است که جایی برای کمترین تردید باقی نمی‌گذارد.

شهید مطهری نیز این برهان قاطع را برگرفته از آیات و روایات دانسته‌اند (ر.ک: مطهری، 1379، ج 16، ص 419). همچنین علامه جوادی آملی این نظر را دارند (ر.ک: جوادی آملی، 1368، ج 6، ص 169).

2-1-3-2. اثبات شعور عمومی موجودات

درک و شعور، برای همه موجودات گرچه در منابع نقلی دین مبین اسلام به وفور یافت می‌شود؛ ولی از جمله مسائلی است که اثبات آن علاوه بر تکیه نمودن به نقل، نیاز به دقت‌های فلسفی و عقلی دارد؛ حکمت متعالیه در این باره گوی سبقت را از دیگران ربوده و با استفاده از قاعده اصالت‌الوجود به اثبات شعور و درک عمومی موجودات پی برده است. طبعاً این موفقیت را مرهون تصریحات و اشارات منابع دینی می‌باشد.

مرحوم صدرالمتألهین درباره واژه «اولوالعلم» در این آیه شریفه «شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ وَالْمَلَائِكَةُ وَأُولُو الْعِلْمِ» (آل عمران: 18) معتقد است که به کاربردن خداوند تبارک و تعالی این کلمه را به این خاطر است که ماسوای واجب تعالی نیز همه دارای علم و شعور و ادراک می‌باشند؛ علت را ایشان براساس اصالت‌الوجود اینگونه بیان می‌دارند:

من أن الوجود علی تفاوت درجاته عین العلم والقدرة والارادة و سائر الصفات الوجودية لكن الوجود فی بعض الاشياء فی غاية الضعف فلا يظهر منه هذه الصفات لغاية قصورها و مخالطتها بالاعدام والظلمات و إلى ذلك أشار تعالی بقوله «وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يَسْبِغْ بِحَمْدِهِ وَ لَكِنْ لَا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ»؛

وجود براساس تفاوت درجاتش عین علم، قدرت، اراده و سایر صفات وجودیه می‌باشد؛ اما چون وجود در برخی از اشیا در نهایت ضعف می‌باشد، پس از آن اشیا، صفاتی که عین وجود هستند نیز در نهایت ضعف ظهور و بروز پیدا می‌کند؛ زیرا این صفات در نهایت قصور و همراه با اعدام و ظلمات در آن اشیا به ودیعت گذاشته شده است؛ به همین خاطر است که خداوند تبارک و تعالی می‌فرماید: «هر موجودی، تسبیح و حمد او می‌گوید ولی شما تسبیح

آنها را نمی‌فهمید» (اسراء: 44 / ملاصدرا، 1410، ج 6، ص 140).

ملاصدرا بیانی دیگر نزدیک به بیان سابق، در اثبات شعور عمومی موجودات دارند که مبتنی بر توحید و با استفاده از آیه شریفه «هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ» (حدید: 3) می‌باشد:

بناء علی قاعدة التوحید ... یجب أن یکون لجميع الاشیاء مرتبة من الشعور، كما أن لكل منها مرتبة من الوجود والظهور لان الواجب الوجود متصف بالحياة والعلم والقدرة والارادة مستلزم لها بل هذه الصفات عينه تعالی و هو بذاته المتصفة بها مع جميع الاشیاء لانها مظاهر ذاته و مجالی صفاته غاية الامر أن تلك الصفات فی الموجودات متفاوتة ظهوراً و خفاء حسب تفاوت مراتبها فی الوجود قوة و ضعف (ملاصدرا، 1410، ج 2، ص 283).

مضمون این گفتار **ملاصدرا** این است، در بحث توحید اثبات می‌شود؛ خداوند سبحان عین علم، قدرت، حیات و اراده است و چون نامتناهی است ذات و اسما و صفات ذاتی او به مصداق کریمه «هو الاول والاخر والظاهر والباطن» در همه اولها و آخرها و در همه ظاهرها و باطنها حضور دارد و همه عالم چیزی جز آیت و ظهور او نیست و بر این مبنا تشکیک در وجود به تشکیک در ظهور و خفا اسما و صفات الهی باز می‌گردد. این استدلال نیز حضور علم و آگاهی را در همه مخلوقات که مظاهر اسما و صفات الهی هستند، اثبات می‌کند.

حکیم سبزواری که از شارحان به نام حکمت متعالیه می‌باشند؛ در این باره نظری خاص دارند و با برداشت از آیات قرآن کریم¹ معتقدند که فاعل به تسخیر برخلاف فاعل به قسر، مخالف با طبیعت خود کاری نمی‌کند بلکه به هدایت و راهبری فاعل خارجی، به وفاق طبع خود عمل می‌نماید؛ مانند آب که مطابق با طبیعت از کوه سرازیر می‌شود و با راهنمایی کشاورز به مزرعه و باغ می‌رسد. فاعل‌های طبیعی نیز در حالی که مطابق با طبیعت خود کار می‌کنند در تحت راهبری و هدایت مدبراتی هستند که در زبان شریعت، ملائکه آسمانها و زمین نامیده می‌شوند. پس آن نظام خاصی که در شواهد یادشده، مشاهده می‌شود، ناشی از آگاهی و هدایت و تسخیر انوار قاهره، ارباب انواع و ملائکه مدبره می‌باشد (ر.ک: جوادی آملی، 1386، ج 1، ص 86).

حضرت آیت الله **جوادی** نیز مهمترین ادله شعور عمومی موجودات را آیات و روایات می‌دانند (ر.ک: همو، 1387، ج 14، ص 702)؛ علاوه بر این دلیل‌های عقلی را با تصریحات نقلی درهم آمیخته‌اند و ذیل چند عنوان به آنها پرداخته‌اند (همو، 1386، ج 2، ص 381-390).

1. در اینجا بیشتر آیاتی مد نظر است که با واژه «سخر» و امثال آن، همه چیز را مسخر خداوند تبارک و تعالی می‌داند.

2-2. استشهاد

واژه استشهاد معمولاً در جایی به کار می‌رود که مخاطب با یک بحث خاص آشنایی کامل نداشته و از طرح آن متعجب شده و یا آن را انکار می‌کند؛ ولی اگر از مواردی که مورد قبول او بوده و آن را بدون چون و چرا می‌پذیرد شاهد مثال و یا مؤیدی ذکر گردد، تعجب و انکار او کاهش یافته و مسئله مورد بحث را خواهد پذیرفت. در آثاری که به حکمت متعالیه پرداخته‌اند، ذکر بسیاری از آیات و روایات از این قبیل می‌باشد.

سخن **ملاصدرا** در برخی از آثارش این امر را تأیید می‌کند:

علومنا هذه ليست من المجادلات الكلامية و لا من التقليدات العامية و
لا من الانظار الحكيمة البحثية والمغالطات السفسطية و لا من
التخيلات الصوفية، بل هي من البرهانات الكشفية التي شهد بصحتها
كتاب الله و سنة نبيه و أحاديث أهل بيت النبوة والولاية والحكمة
(ملاصدرا، 1420، ص 53).

این علوم ما از قبیل مجادله‌های کلامی نیست و همچنین از تقلیدهای عامیانه و یا از دیدگاه‌های حکمی بحثی نیز نیست، همان‌گونه که از مغالطه‌های سفسطی و یا خیال‌پردازی‌های صوفیانه نیز نمی‌باشد بلکه از برهان‌های کشفی است که کتاب خداوند متعال و سنت نبی‌اش و احادیث اهل بیت نبوت، ولایت و حکمت بر صحت آن گواهی می‌دهند.

فهرست آیات و روایات کتاب اسفار **ملاصدرا**، در پایان هر جلد از نسخه 9 جلدی، ما را به استفاده وی از آیات و روایات در مقام استشهاد راهنمایی می‌نماید، در این مورد موضوعات بسیاری را می‌توان مطرح کرد که پرداختن تفصیلی به آنها مجال و مقالی دیگر می‌طلبد؛ و ما به خاطر طولانی‌نشدن بحث تنها سه مورد را به طور خلاصه و از باب نمونه ذکر می‌کنیم.

2-2-1. اعتضاد به نقل، در تفاوت میان اراده خدا و بندگان

ملاصدرا در موقف چهارم جلد ششم اسفار از قدرت مطلقه خداوند تبارک و تعالی بحث می‌کند؛ ضمن این بحث، وارد اراده واجب تعالی و حقیقت آن شده و اختلاف اقوال را در این موضوع پیگیری می‌کند، در پایان به سبک خویش، قول مورد قبولش را بیان کرده و جهت رفع استبعاد از این قول به چند آیه و روایت استشهاد کرده و چنین می‌گوید:

و الايات القرآنية في هذا الباب كثيرة للمتدبرين فيها المتأملين في
معانيها مثل قوله تعالى «وَاللَّهُ الْغَنِيُّ وَ أَنْتُمْ الْفُقَرَاءُ» (محمد: 38)

فهو الغنى من كل جهة عما سواه و ما سواه مقتدر إليه من كل جهة بحسب ذاتها و صفاتها و أفعالها فلو كان له في فعله و جوده قصد زائد أو غرض أو شوق أو طلب طاعة أو ثناء أو مدح لم يكن غنياً من كل جهة عما سواه و مثل قوله تعالى «وإليه يرجع الأمر كله» (هود: 123) و قوله «ألا إلى الله تصير الأمور» (شوری: 53) و أشباه ذلك من الايات الكثيرة جدا فهذه الايات تدل على أنه غاية كل شيء فليس في فعله غاية و غرض سوى ذاته المقدسة فلو كان له إرادة زائدة أو داع و مرجح من خارج له على فعله لم يكن ذاته المقدسة غاية الموجودات و مصير كل الاشياء فعلم من هذه الايات و نظائرها أن إرادته للاشياء عين علمه بها (ملاصدرا، 1410، ج 6، ص 355).

آیات قرآن در این باره برای تدبرکنندگان و تفکرکنندگان در معانی آنها، بسیار است، مثل قول خداوند تبارک و تعالی که می‌فرماید: و خداوند بی‌نیاز است و شما همه نیازمندید. پس او از هر جهت از غیر خودش بی‌نیاز است و غیر او از هر جهت - به حسب ذات و صفات و افعال - بدو نیازمندند، اگر او را در فعل و بخششش قصدی زائد و یا هدف و یا شوق و یا درخواست طاعت و یا ستایش و یا مدحی بود، از هر جهت از غیر خودش بی‌نیاز نبود، چنان که فرموده: تمام کارها به او بازمی‌گردد و باز فرموده است: آگاه باشید! کارها یکسره بدو باز می‌گردد و امثال این، از آیات که جداً فراوان است. این آیات دلالت بر این دارند که او غایت هر چیزی است و در فعلش هیچ غایت و هدفی جز ذات اقدسش نمی‌باشد؛ بنابراین اگر او اراده زائد و یا داعی و مرجعی از خارج بر فعلش باشد، ذات اقدس او غایت موجودات و بازگشتگاه تمام اشیا نخواهد بود، پس از این آیات و امثال آنها دانسته می‌شود که؛ اراده او نسبت به اشیا، عین علم اوست.

در ادامه ملاصدرا برخی از روایاتی را که می‌توان جهت استشهاد بیان کرد ذکر می‌کند که جهت طولانی‌نشدن بحث از ذکر آنها خودداری می‌کنیم.

2-2-2. بقای نفس پس از بدن

در بحث اشکال چگونگی بقای نفس پس از بدن، ملاصدرا معتقد است که نفس انسانی دارای مقامات و نشات ذاتی است که پاره‌ای از آن مقامات و نشات از عالم امر و تدبیر بوده و برخی از عالم خلق و تصویر، آنگاه در ارتباط با اینکه بعضی از مقامات و نشات از عالم امر و تدبیر است؛ به آیه کریمه «قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي؛ و از تو درباره «روح» سؤال می‌کنند، بگو: روح از فرمان پروردگار من است» (اسراء: 85). استشهاد نموده و در مورد اینکه برخی از آنها از عالم

خلق و تصویر است به این آیه کریمه «مِنْهَا خَلَقْنَاكُمْ وَ فِيهَا نُعِيدُكُمْ وَ مِنْهَا نُخْرِجُكُمْ تَارَةً أُخْرَى؛ ما شما را از آن [زمین] آفریدیم و در آن بازمی گردانیم و بار دیگر (در قیامت) شما را از آن بیرون می آوریم استشهد می کند» (طه: 55) و در ادامه می گوید: حدوث و تجدد به بعضی از نشات نفس انسانی وارد می گردد؛ چون نفس انسانی را ترقیات و تحولاتی از نشئه نخستین به نشئه دیگر می باشد، در مورد ترقیات نفس از نشئه ای به نشئه دیگر به این آیه شریفه استشهد می کند «وَ لَقَدْ خَلَقْنَاكُمْ ثُمَّ صَوَّرْنَاكُمْ ثُمَّ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ لَمْ يَكُنْ مِنَ السَّاجِدِينَ؛ ما شما را آفریدیم سپس صورت بندی کردیم بعد به فرشتگان گفتیم: «برای آدم خضوع کنید!» آنها همه سجده کردند جز ابلیس که از سجده کنندگان نبود» (اعراف: 11). در ادامه می افزاید وقتی نفس انسانی، ترقی و تحول یافت و از عالم خلق به عالم امر برانگیخته شد، وجودش وجودی مفارق و عقلی می گردد و در آن هنگام نیازمند به بدن و حالات و استعداد بدن نمی باشد، پس زایل شدن استعداد بدن از نفس، وی را از جهت ذات و بقا زیبایی نمی رساند (ر.ک: ملاصدرا، 1410، ج 8، ص 392).

3-2-2. امکان تناسخ ملکوتی

تناسخ دست کم دو اصطلاح متفاوت دارد: تناسخ مُلکی و تناسخ ملکوتی، تناسخ ملکی براساس عقل و نقل محال بوده و جایز نمی باشد؛ ولی تناسخ ملکوتی طبق تعریفی که ملاصدرا از آن ارائه می دهد؛ جایز است و نقل نیز آن را تأیید می کند. تناسخ ملکوتی یعنی: شکل گرفتن نفس انسانی به صورت مثالی خاصی که مناسب با نیات، ملکات و اعمال اوست. ذکر این نوع از تناسخ از ابتکارات ملاصدرا بوده و تا پیش از وی حداقل به این نام مشهور و معروف نشده است (ر.ک: فیاضی، 1389، ص 433).

شواهدی را که ملاصدرا از آیات و روایات درباره تناسخ ملکوتی اقامه می کند؛ چندین آیه و روایت است، از جمله این آیه شریفه «وَ جَعَلَ مِنْهُمْ الْقِرَدَةَ وَالْخَنَازِيرَ وَ عِبَادَ الطَّاغُوتِ» (مائده: 60) و آیه دیگری که ذکر می کند: «وَ نَحْشُرُهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ عَلِيٍّ وَ جُوهِهِمْ» (اسراء: 97) در ادامه به چندین روایت استشهد می کند (ر.ک: ملاصدرا، 1410، ج 9، ص 5).

نتیجه

به عنوان خلاصه و نتیجه‌گیری پایانی این مقاله می‌گوییم همان‌گونه که در اثنای این تحقیق مشخص شد، برخی از مسائل مطرح در حکمت متعالیه به گونه‌ای هماهنگ با قرآن و سنت می‌باشد، حال این هماهنگی یا در قالب «اقتباس و الهام‌گیری» بوده و یا اینکه در قالب «استشهاد» شواهدی در توجیه آن مسئله، از قرآن و سنت به دست آورده شده است؛ به عنوان نمونه، می‌توان به این موارد اشاره کرد: اصالت وجود، قانون علیت، حرکت جوهری، مباحث الهیات بالمعنی‌الأخص مانند برخی از مسائل مربوط به براهین اثبات ذات و توحید الهی که مبحث توحید و مراتب آن را می‌توان به عنوان خاص‌ترین موضوع در این باره برجسته کرد.



منابع

- * قرآن کریم.
- ** نهج البلاغه.
1. ابن سینا، حسین بن عبدالله؛ الأشارات والتنبيهات؛ ج 2، بیروت: مؤسسة النعمان، 1413 ق.
 2. آشتیانی، سیدجلال الدین؛ نقدی بر تهافت الفلاسفه؛ ج 1، قم: انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، 1378.
 3. جامی، عبدالرحمن، بر اورنگ سخن (گزیده هفت اورنگ عبدالرحمن جامی) به کوشش یوسفعلی میرشکاک، ج 1، تهران، انتشارات امیرکبیر، 1391.
 4. جوادی آملی، عبدالله؛ تسنیم؛ ج 1، قم: نشر اسراء، 1387.
 5. جوادی آملی، عبدالله؛ حیات حقیقی انسان در قرآن؛ ج 1، قم: نشر اسراء، 1382.
 6. جوادی آملی، عبدالله؛ ریحیق مختوم؛ ج 3، قم: مرکز نشر اسراء، 1386.
 7. جوادی آملی، عبدالله؛ سرچشمه اندیشه؛ ج 2، قم: نشر اسراء، 1384.
 8. جوادی آملی، عبدالله؛ شرح حکمت متعالیه؛ ج 1، تهران: انتشارات الزهراء، 1368.
 9. جوادی آملی، عبدالله؛ عین نضاح تحریر تمهیدالقواعد؛ ج 1، قم: مرکز نشر اسراء، 1387.
 10. خامنه‌ای، سیدمحمد؛ حکمت متعالیه و ملاصدرا؛ تهران: انتشارات بنیاد حکمت اسلامی صدرا، 1383.
 11. خمینی، سیدمصطفی؛ تفسیر القرآن الکریم؛ ج 1، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، 1376.
 12. رفیعی قزوینی، سیدابوالحسن؛ غوصی در بحر معرفت (شامل 24 رساله علمی و فلسفی و عرفانی)؛ ج 1، تهران: انتشارات اسلام، 1376.
 13. سجادی، سیدجعفر؛ فرهنگ اصطلاحات فلسفی ملاصدرا؛ ج 2، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، 1386.
 14. شیرازی، حافظ؛ دیوان حافظ (براساس نسخه خلخالی)؛ تصحیح بهاءالدین خرمشاهی؛

- چ 1، تهران: انتشارات نیلوفر، 1373.
15. شیرازی، صدرالدین محمد؛ اسرارالآیات؛ تهران: انجمن حکمت و فلسفه، 1360.
16. شیرازی، صدرالدین محمد؛ الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة؛ چ 4، بیروت: دار احیاء التراث العربی، 1410ق.
17. شیرازی، صدرالدین محمد؛ تفسیر القرآن الکریم؛ چ 2، قم: انتشارات بیدار، 1372.
18. شیرازی، صدرالدین محمد؛ رسالۃ فی الحدوث؛ چ 1، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا، 1378.
19. شیرازی، صدرالدین محمد؛ کتاب العرشیه؛ چ 1، بیروت: مؤسسه تاریخ العربی، 1420ق.
20. شیرازی، صدرالدین محمد؛ کتاب المشاعر؛ چ 1، بیروت: مؤسسه تاریخ العربی، 1420ق.
21. شیرازی، صدرالدین محمد؛ مجموعه رسائل فلسفی صدر المتألهین؛ تحقیق و تصحیح حامد ناجی اصفهانی؛ چ 1، تهران: انتشارات حکمت، 1375.
22. صدوق، محمد بن علی بن بابویه؛ التوحید؛ ترجمه محمد علی سلطانی؛ چ 1، تهران: انتشارات ارمغان طوبی، 1388.
23. طباطبایی، سید محمد حسین؛ المیزان فی تفسیر القرآن؛ ترجمه سید محمد باقر موسوی همدانی؛ چ 15، قم: دفتر انتشارات اسلامی، 1381.
24. عبودیت، عبدالرسول؛ درآمدی به نظام حکمت صدرا؛ چ 2، تهران: سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاهها (سمت)، 1388.
25. فارابی، ابونصر؛ فصوص الحکم؛ چ 2، قم: انتشارات بیدار، 1405ق.
26. فیاضی، غلامرضا؛ علم النفس فلسفی؛ چ 1، قم: انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، 1389.
27. قمی، شیخ عباس؛ کلیات مفاتیح الجنان؛ چ 2، اصفهان: انتشارات ثامن الائمه %، 1381.
28. کلینی، محمد بن یعقوب؛ اصول کافی؛ چ 3، تهران: انتشارات اسوه، 1375.
29. مجلسی، محمد باقر؛ بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار؛ چ 2، بیروت: مؤسسه الوفاء، 1403ق.
30. مصباح یزدی، محمد تقی؛ معارف قرآن؛ چ 2، قم: انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، 1378.

31. مطهری، مرتضی؛ مجموعه آثار؛ ج 1، چ 5، تهران: انتشارات صدرا، 1373.
32. مطهری، مرتضی؛ مجموعه آثار؛ ج 16، چ 3، تهران: انتشارات صدرا، 1379.
33. مطهری، مرتضی؛ مجموعه آثار؛ ج 5 و 6، چ 2، تهران: انتشارات صدرا، 1372.
34. یزدان پناه، سیدیدالله؛ میانی و اصول عرفان نظری؛ چ 2، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، 1389.

