

رویکرد حکمت صدرایی

به تفسیر قرآن

علیرضا دهقانپور، دانش‌آموخته سطح چهار حوزه علمیه و دانشجوی دکتری مبانی نظری اسلام در دانشگاه باقرالعلوم (ع)

چکیده

ملاصدرا، محصول حرکت جوهری بدن است. با توجه به قوای نفس تعداد درهای بهشت و جهنم، تعداد ملائکه دوزخ و معیار جزای اعمال توجیه خاصی مییابد.

گرچه همه آثار صدرالمতألهین حاکی از ارتباط تنگاتنگ قرآن و برهان است، اما تفسیر او در میان دیگر آثارش مزیت ویژه‌یی در رهیافت قرآنی دارد. این نوشتار چگونگی راهیابی حکمت صدرایی به پیشگاه تفسیر قرآن را مورد بررسی قرار داده است. دقت در مواضع تلاقی تفسیر و فلسفه – بعنوان وجه تمایز تفسیر او از سایر تفاسیر – میتواند تأثیر فلسفه در تفسیر را پیش چشم ما قرار دهد.

کلیدواژگان

تفسیر	قرآن
تأویل	تفسیر عقلی
اصالت وجود	حکمت متعالیه
حرکت جوهری	تشکیک وجود

ملاصدرا دوپایه اساسی تفسیر را نقل صریح و کشف تام میدانند؛ از این‌روی نه جمود بر لفظ را میپسندد و نه فراموشی آن را، بلکه با حفظ ظاهر به مشاهده حقایق و بطون معانی میپردازد. در این مقاله اصول حکمت متعالیه و چگونگی بکارگیری آنها در تفسیر قرآن بیان شده است. رویکرد ملاصدرا به توحید نورخداوندی، عدم انفعال در رحمت الهی و اشکال شرور، با توجه به اصالت و تشکیک وجود است. در حرکت جوهری بحث معاد و تبدل انواع تشریح میشود. بعقیده وی، انسانها براساس حرکت جوهری خود به انواع مختلفی تقسیم میشوند. معنای صراط، علت موت، رجوع به خداوند و راز خلود در جهنم از جمله مواردی هستند که بر مبنای حرکت جوهری طرح گشته‌اند. نفس نیز در نظر

مقدمه

صدرالمتألهین تأویل را یک ضرورت در تفسیر قرآن میدانند. او دستیابی به عمق معانی و بطنهای قرآنی را تأویل مینامد. تأویل فرورفتن در اعماق معانی و دیدن پشت پرده ظواهر به یاری عقل یا اشراق است. یک مفسر واقعی ناگزیر است که از راه عقل یا شهود و مکاشفه یا تجربه‌های دیگر بدان لایه‌ها دست یابد! پس تأویل قرآن، نه تنها مخالف ظاهر نبوده بلکه مکمل آنست. معانی ظاهری چون پوسته مغز معانی را پوشش داده‌اند. بعبارت دیگر، تفسیر معنای متن

۱. خامنه‌ای، سیدمحمد، «اصول تفسیری و هرمنوتیک قرآنی نزد ملاصدرا»، خردنامه صدر، شماره ۱۸، ۱۳۷۸، ص ۶۸-۶۹.

■ تفسیر

معنای متن است

و تأویل حرکت در بطن؛

از اینرو هر مرتبه دانی نسبت به

مرتبه عالی تفسیر و مرتبه عالی

نسبت به مرتبه دانی تأویل

محسوب میشود.



زیرا وی دو منبع اساسی برای تفسیر قائل است: نقل صریح و کشف تام. بنابراین روش ملاصدرا مبتنی بر دو اصل است؛ یکی اجتناب از صرف تقید به معنای ظاهری و دیگری اجتناب از فراموشی یا انکار معنای ظاهری.^۲

بنظر ملاصدرا عمده مانع درک حقایق قرآن اغترار به ظواهر اخبار و اکتفاء به علوم جزئیة و احکام فرعیة است که باعث انکار علوم ربانی و حکمت الهی میشود.^۳ کسی که فقط در الفاظ قرآن و نکات ادبی و بدیعی آن بیانید و بدین ترتیب از مقاصد اصلی آن همچون معارف الهی و اسرار مبدأ و معاد باز ماند،

۲. ر. ک صدر المتألهین، تفسیر القرآن الکریم، قم، انتشارات بیدار، ج ۷، ص ۱۹۴؛ ج ۲، ص ۱۵۷؛ همو، مفاتیح الغیب، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ۱۳۸۶، ج ۱، ص ۱۳۶.

۳. همو، تفسیر القرآن الکریم، ج ۳، ص ۲۹۸.

۴. همان، ج ۴، ص ۱۶۶.

۵. همان، ج ۲، ص ۱۵۷.

۶. همو، سه رساله فلسفی، قم، دفتر تبلیغات حوزه علمیه قم، ۱۳۷۸، ص ۲۸۲.

۷. نصر، حسین، صدر المتألهین شیرازی و حکمت متعالیه،

ترجمه حسین سوزنجی، تهران، دفتر پژوهش و نشر سهروردی، ۱۳۸۲، ص ۲۰۸-۲۱۱؛ صدر المتألهین، تفسیر القرآن الکریم، ج ۴، ص ۱۶۲.

۸. صدر المتألهین، تفسیر القرآن الکریم، ج ۶، ص ۱۰-۱۱.

است و تأویل حرکت در بطن؛ از اینرو هر مرتبه دانی نسبت به مرتبه عالی تفسیر و مرتبه عالی نسبت به مرتبه دانی تأویل محسوب میشود.^۲ صدر المتألهین شرایطی را برای تأویل ذکر میکند که میتوان آنها را در دو شرط عمده خلاصه کرد:

۱. شرایطی که به شخص مفسر مربوط میشود و آن تقرب به درگاه قدس الهی است که حاصل نمیشود مگر با ریاضت، عبادت، زهد، خشوع، صبر، نماز، تجرید ذهن از خواطر، سد ابواب مشاعر، توغل در الهیات و رهایی از زندان مادیات.^۳

۲. شرایطی که به شیوه تأویل مربوط میشود. بعقیده ملاصدرا خطر تأویل بدون توجه به ظواهر قرآنی، بمراتب بیشتر از جمود بر ظواهر است. وی میگوید: اقتضای دیانت، آنست که اعیانی که در قرآن و حدیث آمده تأویل نشود مگر به صورتی و هیئتی که ذکر شده است بلکه به ظاهر اکتفاء شود، مگر آنکه شخص از کسانی باشد که خداوند حقایق و معانی را بر او مکشوف ساخته است. چنین فردی نیز بعد از مکاشفه نباید صورت اعیان را باطل کند؛ زیرا که این از شرایط مکاشفه است. پس الفاظ قرآن نباید حمل بر مجاز و استعارات بعید شود، همانطور که نباید جنت، نار، صراط، حور و قصور بر مجرد معنی بدون صورت تأویل شوند.^۴

ملاصدرا شرط صحت تأویل را موافقت با کتاب و سنت شمرده^۵ و در قانونی کلی میگوید: «کل تأویل ینافی التفسیر فلیس بصحیح.»^۶ یعنی هر تأویلی که با تفسیر ظاهر قرآن منافات داشته باشد، باطل است. صدر المتألهین گرچه فیلسوفی اهل تعقل است اما وقتی به قرآن میرسد عقل را کافی ندانسته و تزکیه نفس را برای دریافت معنای باطنی لازم می شمارد؛

او سزاوارتر به مثل قرآنی «يحمل اسفارا»^۹ است تا کسی که از الفاظ و معانی چیزی نداند اما معترف به عجز و قصور خود باشد.^{۱۰}

صدرالمتألهین در توصیه‌ی عملی میگوید یا مؤمنی باش که بدون تأویل در ظواهر قرآن به ایمان و تصدیق آن اکتفاء میکند و یا عارفی راسخ باش که در تحقیق معانی قرآن، با مراعات ظواهر آن، به مشاهده حقایق میپردازد.^{۱۱} ملاصدرا معتقد است بهترین روش تفسیر قرآن اینست که همانگونه که قرآن بصورت وحی، طی مراحل از جهان عقول به عالم نفوس و مثال و سپس به جهان مادی (فیزیکی) آمده و معانی آسمانی چهره عوض کرده و صورت الفاظ زمینی به خود گرفته است، مفسر نیز برای درک اعماق قرآن همان راه را طی کند؛ یعنی ابتدا از معانی ظاهری، آغاز و سپس با ترک حواس جسمانی و استمداد از حواس باطنی و حتی با رها کردن موقت کالبد (خلع بدن) و استفاده از قدرت روح به ملکوت سفر کند و حقایق قرآنی را از راه مکاشفه، بصورت زلال و بدون حجاب مشاهده کند. بنابراین ملاصدرا قرآن را جلوه‌گاه جهان وجود و حاوی غیبت و شهود میداند:

بعبارت دیگر، هرمنوتیک ملاصدرا چهار قرن جلوتر از اروپا، تفسیر متن را از عرصه الفاظ به پدیده‌های عالم کشاند. همانگونه که امروز برخی، تفسیر متون را معادل شناخت پدیده‌های روان‌شناختی، جامعه‌شناختی و تاریخی میدانند، او نیز تفسیر قرآن را معادل تفسیر جهان و انسان و حقایق پنهان و آشکار دانسته است.^{۱۲}

البته باید توجه داشت که صدرالمتألهین برخلاف هرمنوتیک جدید، هیچگاه واقع‌نما نبودن متن و حمل الفاظ بر مجرد تخیل و تمثیل را نپذیرفته و بر افرادی

■ صدرالمتألهین در توصیه‌ی عملی میگوید یا مؤمنی باش که بدون تأویل در ظواهر قرآن به ایمان و تصدیق آن اکتفاء میکند و یا عارفی راسخ باش که در تحقیق معانی قرآن، با مراعات ظواهر آن، به مشاهده حقایق میپردازد.

همچون قفال و زمخشری و بیضاوی که عرش و کرسی را تمثیلی از قدرت دانسته و آن را خالی از واقعیت دینی دیده‌اند، شوریده و میگوید؛ حق اینست که الفاظ بر ظاهر خود باقی بمانند؛ زیرا که ترک ظواهر به مفاسد بزرگی چون سفسطه و تعطیل و عدم اعتقاد به معاد جسمانی، عذاب قبر، صراط، حساب، بهشت و جهنم می‌انجامد. البته اگر در موردی حمل بر ظاهر با اصول صحیح دینی منافات داشت، باید علم آن را به راسخین در علم ارجاع داده و برای فهم آن از انوار نبوت و ولایت بهره جوییم.^{۱۳} روح قرآن را تنها اولو الالباب با علوم لدنی - نه علوم اکتسابی - درک میکنند.^{۱۴}

۹. آیه ۵ سوره جمعه: «مَثَلُ الَّذِينَ خُمِلُوا التَّوْرَةَ ثُمَّ لَمْ يَحْمِلُوهَا كَمَثَلِ الْجِمَارِ يَحْمِلُ أَسْفَارًا؛ مثل کسانی که تورات به آنها عرضه شد اما آن را تحمل نکردند مثل الاغی است که کتابهایی را به پشت میکشد».

۱۰. صدرالمتألهین، تفسیر القرآن الکریم، ج ۷، ص ۱۸۵.

۱۱. همان، ص ۱۶۸ (با تلخیص).

۱۲. خامنه‌ای، «اصول تفسیری و هرمنوتیک قرآنی نزد ملاصدرا»، ص ۶۷ - ۶۸.

۱۳. صدرالمتألهین، تفسیر القرآن الکریم، ج ۴، ص ۱۵۶ - ۱۶۰ (با تلخیص).

۱۴. همو، الاسفار الاربعه، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ۱۳۸۰، ج ۷، ص ۵۵.

حکمت متعالیه و تفسیر قرآن

چنانکه اشاره شد یکی از روشها و مبانی تفسیری ملاصدرا استفاده از اصول و مبانی فلسفه در تفسیر است. در ادامه برای روشنتر شدن بحث به برخی موارد که ملاصدرا از اصول فلسفی در تفسیر استفاده کرده است، اشاره میشود.

الف) اصالت وجود

بعضی از مواردی که ملاصدرا در تفسیر خود به اصالت وجود اشاره میکند بشرح زیر است:

۱. صدرالمآلهین در تفسیر سوره حمد^{۱۵} در اعتراض به فخر رازی که میخواهد در فضای فکر ماهوی، توحید اخص الخواص را اثبات کند، بحث مفصلی در اصالت وجود مطرح میکند. فخر رازی به نقل از غزالی توحید را سه قسم میکند:

الف - توحید عوام که «لا اله الا الله» است.
ب - توحید خواص که «لا اله الا هو» است.
ج - توحید اخص الخواص که «لا هو الا هو» است.

وی که این قول را پسندیده است، در صدد اثبات آن با قرآن و برهان بر می آید. او در برهان خود، ضمن رد اصالت وجود، تأثیر و تأثر را در محور ماهیت قرار داده و میگوید؛ فاعل و مؤثر در ماهیت اثر کرده و آنرا را ایجاد میکند. بدون تأثیر قدرت فاعل ماهیت و وجودی در کار نیست. این معنای «لا هو الا هو» است؛ یعنی هیچ تحقیقی برای حقایق نیست مگر با اثربخشی او.

ملاصدرا بعد از نقل کلام رازی میگوید اوج پرواز توحید خاصی، بلندتر از آنست که گرفتار تار عنکبوت شود. وی سپس به اثبات اصالت وجود و استدلال بر توحید خاصی (نفی مشارکت در وجوب)

و توحید اخصی (نفی مشارکت در وجود) میپردازد.
۲. مسئله شرور همواره از جهات مختلف مورد بحث بوده است: شر چیست؟ چگونه شر در عالم وجود یافته است؟ آیا شرور مخلوق خدا بوده و به او انتساب دارند؟ و سؤالاتی دیگر از این دست.

صدرالمآلهین براساس مبنای فکری خود، انتساب شرور به خدا را رد میکند و میگوید که مطابق اصالت وجود، آنچه خداوند عطا میکند، وجود است اما از آنجا که وجود در مراتب مختلف از شدت و ضعف برخوردار است، هر مرتبه‌یی از وجود ماهیت خاص خود را دارد. بعبارت دیگر، اختلاف ماهیات ناشی از تنزلات وجود است. بنابراین نقایص و اختلافات نوعیه و جنسیه مربوط به ماهیات است و چون جعل به ماهیت تعلق نمیگیرد و تنها وجود است که از باری تعالی فیض گشته، پس نقایص و شرور نیز هیچ انتسابی به حق تعالی ندارند.^{۱۶}

۳. «كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ اِلَّا وَجْهَهُ»^{۱۷} هلاک عبارت از عدم استحقاق وجود است، پس امکان ذاتی که وصف ماهیات و ممکنات است مترادف هلاکت میباشد. آنچه از هلاکت و عدم استثناء شده، وجه الهی است که وجوب و فعلیت وجود میباشد.^{۱۸}

ب) تشکیک وجود

مواردی که در تفسیر صدرالمآلهین از تشکیک وجود استفاده شده بدین شرح است:

۱. چگونه رحمن و رحیم (از اسماء و صفات الهی) درباره حق تعالی اطلاق میشوند؟ آیا خداوند متعال

۱۵. همو، تفسیر القرآن الکریم، ج ۱، ص ۴۷ - ۶۳.

۱۶. همان، ج ۴، ص ۱۲۲.

۱۷. قصص، ۸۸.

۱۸. صدرالمآلهین، الاسفار الاربعه، ۱۳۸۳، ج ۱، ص ۱۰۵.

دچار انفعال میشود؟ برای حل این مشکل، بعضی این الفاظ را درباره حضرت حق، حمل بر مجاز کرده و رحمت را انعام تفسیر میکنند. برخی دیگر، اطلاق اسماء را بر خداوند باعتبار غایات میدانند، نه باعتبار مبادی انفعالی؛ یعنی اسماء الهی تنها باعتبار آثار و افعال برخدای متعال اطلاق میشوند.

صدرالمتألهین برمبنای تشکیک وجود، قاعده‌یی کلی بدست میدهد که با آن این معضل بخوبی حل میشود. او میگوید مطابق نظریه تشکیک وجود، موجودات عالم در یک درجه از وجود قرار ندارند. موجوداتی که در درجات نازل واقعد و جسم دارند، با قوه و انفعال و عدم همراهند. از اینرو، فاعلی میان آنها یافت نمیشود، مگر آنکه منفعل است. این انفعال بخاطر نقصان درجه وجودی آنهاست نه اینکه هر فاعلی منفعل باشد. پس در درجات عالی وجود، فاعل بدون انفعال و تأثیر عمل میکند.

ملاصدرا برای توضیح بیشتر مثالی ذکر میکند. طبق قاعده مزبور، قضیه «هر آتشی گرم است» درست نمیباشد؛ زیرا در مراتب بالاتر وجود آتشی یافت میشود که علیرغم سوزان بودن گرم نیست، مانند قوه غضب و نفس و بالاتر از همه قهر الهی.

با این بیان روشن شد که هر رحیمی متأثر و منفعل نیست بلکه تأثر ناشی از خست وجودی و ترکیب مادی فاعل رحمت است و ربطی به رحمت ندارد. خلاصه آنکه، انفعال ناشی از رحمت نیست و مفهوم رحمت متضمن معنای انفعال نمیباشد، بلکه انفعال از ضعف وجودی حاصل میشود.^{۱۹}

۲. در تفسیر آیه نور^{۲۰} و جوهی ذکر شده است. بعضی نور را از باب مجاز به منور تفسیر کرده و برخی دیگر از باب تشبیه، نور را مشبه به دانسته‌اند. صدرالمتألهین وجهی را که مطابق کشف و اشراق

میداند، اینگونه توضیح میدهد که نور «ظاهر بذاته و مظهر لغیره» است؛ یعنی خود ظهور دارد و غیر خود را هم ظاهر میکند، بعبارت دیگر روشن و روشنی بخش است. هر چیزی که این معنا بر او صدق کند، نور است. بنابراین نور محسوس تنها یکی از مصادیق نور است، نه اینکه مفهوم نور منحصر در آن باشد. این بحث در همه الفاظ و معانی چنین است؛ مثلاً «میزان» بمعنای «وسیله توزین» است، خواه حسی و دارای کفه فلزی، خواه معنوی و غیر محسوس.

مطابق بیان مذکور، نور بر خداوند سبحان صدق میکند، چون او «ظاهر بذاته و مظهر لغیره» است. بر همین مبنا، اشراقیون «نور الانوار» را بر ذات حق اطلاق میکنند. نور و وجود یک چیزند و وجود هر چیزی ظهور آن چیز است. از آنجا که نور و وجود دارای تفاوت مراتب و شدت و ضعفند، بالاترین مرتبه نور الهی، سپس انوار عقلیه، نفسیه، کوبیه و عنصریه است. بنابراین «الله نور السموات» بمعنای «الله نور الانوار» است. بعبارت دیگر، الله تعالی در سلسله تشکیکی وجودات در بالاترین درجه است و از او نور دیگر موجودات، یکی پس از دیگری ظهور مییابد.^{۲۱}

۳. «وَجَعَلْنَا مِنَ الْمَاءِ كُلَّ شَيْءٍ حَيٍّ؛ از آب، هر زنده‌یی را حیات دادیم.»^{۲۲} صدرالمتألهین میگوید^{۲۳} آب حقیقی همان رحمت و فیض الهی است که بر همه موجودات پرتو افکنده است. نور وجود از تنها

۱۹. همو، تفسیر القرآن الکریم، ج ۱، ص ۶۸-۶۹.

۲۰. نور، ۳۵: (الله نور السموات والأرض).

۲۱. همان، ج ۴، ص ۳۵۲-۳۵۵.

۲۲. انبیاء، ۳۰.

۲۳. صدرالمتألهین، الاسفار الاربعة، ۱۳۸۱، ج ۶، ص ۱۰۵.

■ در نظام

اصالت وجود

اگر امکان را به وجود

نسبت دادیم و موجود را به

واجب و ممکن تقسیم نمودیم،

دیگر امکان ماهوی نمیتواند

مراد باشد بلکه مراد

«امکان فقری» است.

هستی بخش دارد، عین تعلق، احتیاج و ارتباط به علت است. پس در نظام وجود محور حکمت متعالیه، امکان فقری جای امکان ماهوی را گرفته و تنها ملاک همان نیازمندی به علت است.^{۲۵} در اینجا به برخی موارد که در تفسیر ملاصدرا به امکان فقری اشاره شده است، میپردازیم:

۱. صیغه «رحمان» از مشتقات رحمت برای مبالغه است؛ لذا برای اظهار و بیان مبالغه در کیفیت رحمت میگویند: «یا رحمن الدنيا و الاخره و رحیم الدنيا» زیرا رحمت الهی در آخرت تنها شامل مؤمنین است و از نظر کیفی بالاتر از رحمت عامه الهی است. برای اظهار مبالغه در کمیت رحمت میگویند: «یا رحمن الدنيا و رحیم الاخره» زیرا رحمت الهی در دنیا شامل مؤمن و کافر میشود؛ از اینرو در این موارد از لفظ رحمان به جای رحیم استفاده میشود.

خلاصه آنکه «رحمان» - صیغه مبالغه در رحمت - تنها در مورد کسی صادق است که غایت

۲۴. اسراء، ۴۴.

۲۵. ر.ک طباطبائی، محمدحسین، اصول فلسفه و روش رئالیسم، قم، مؤسسه مطبوعات دارالعلم، بیتا، ج ۳، ص ۸۹ - ۹۱؛ ابراهیمی دینانی، غلامحسین، قواعد کلی فلسفی در فلسفه اسلامی، تهران، مؤسسه مطالعات فرهنگی، ج ۳، ص ۷۱ - ۷۳.

وجود حقیقی، ساطع گشت و موجودات را بنحو متفاوت و مشکک ظاهر نمود. سایر صفات وجودی حق، همچون علم و قدرت و حیات نیز مانند وجود بنحو تشکیکی ساری گشته و همه موجودات هر یک به اندازه‌ی از آن بهرهمندند. از اینرو، همه اشیا دارای علم و حیات و تسیحگویی حقدند: «ان من شیء الا یسبغ بحمده؛ چیزی نیست مگر آنکه به ستایش و سپاس خداوند مشغول است.»^{۲۳}

ج) امکان فقری

بنابر اصالت وجود، ضرورت (وجوب بالذات و وجوب بالغیر) مساوی با وجود است و ماهیت از آن بهره‌ی ندارد. اتصاف ماهیت به ضرورت، تنها با مجاز و استعاره قابل توجیه است. بعبارت دیگر ضرورت شأن وجود است؛ زیرا هستی - از آن نظر که هستی است - همواره هست و هرگز نیستی نمیپذیرد. این همان ضرورت و وجوب است.

امتناع چیزی جز عدم نیست؛ زیرا نیستی هستی نمیپذیرد. پس نیستی هرگز به هستی نمیرسد و این همان امتناع است. خلاصه آنکه، وجوب شأن وجود است و امتناع شأن عدم. از اینرو در دار وجود و عدم چیزی به نام «امکان» بمعنای «سلب ضرورت وجود و عدم» نداریم. پس امکان باین معنی، شأن ماهیت است که آنرا «امکان ذاتی و ماهوی» مینامند.

نتیجه آنکه، در نظام اصالت وجود اگر امکان را به وجود نسبت دادیم و موجود را به واجب و ممکن تقسیم نمودیم، دیگر امکان ماهوی نمیتواند مراد باشد بلکه مراد «امکان فقری» است. این امکان که «امکان وجودی» نیز نام دارد را برای اولین بار صدرالمتألهین مطرح نمود. امکان وجودی بمعنای تعلق و وابستگی است، یعنی معلول که وجودی ضعیفتر از علت

رحمت باشد و این معنی یک مصداق بیشتر ندارد و آن حضرت حق تعالی است؛ زیرا براساس امکان فقری که تمام ممکنات از نقص وجودی برخوردارند، خود باید رحمت و سایر کمالات را از جایی دیگر بگیرند. بنابراین صفات کمالیه در حد غایت و نهایت تنها از آن خداست. باید گفت اطلاق حقیقی «راحم» مختص خداست و اطلاق آن درباره غیر خدا، تنها بنحو مجاز صحیح است. ممکن سراپا فقر و نقص، هیچگاه متصف به وجودبخشی نمیشود و شأن او از اعداد تجاوز نمیکند.^{۲۶}

۲. چرا در قرآن کریم انواع خیر و نعمت به خداوند منسوب شده است ولی شرور و آفات به ما بندگان؟^{۲۷} صدرالمতألّهین در پاسخ این سؤال میگوید؛ براساس امکان فقری هیچ معلولی نیست مگر آنکه از نقص وجودی برخوردار است. اگر نبود این نقص وجودی که ناشی از تفاوت درجات وجود است، هیچ فرقی میان علت و معلول نبود. پس شرور همگی منتسب به قصور وجودات هستند و از خداوند که وجود محض و خیر مطلق است جز وجود و خیر صادر نمیشود.^{۲۸}

د) حرکت جوهری

۱. تبدل انواع: بعقیده ملاصدرا^{۲۹} انسان گرچه بلحاظ صورت بشریش یک نوع بیشتر نبوده و تمام اشخاص آن در حقیقت نوعیه مشترکند، اما از نظر قوه نفسانی و صورت باطنی، انسان نه یک نوع بلکه انواع مختلفی دارد، از جنس ملک گرفته تا شیطان و درندگان و بهائم و بدتر از آن. خلاصه نوعی از انواع موجودات یافت نمیشود مگر آنکه انسان میتواند به آن نوع منقلب شود. همانگونه که در قرآن میخوانیم:

ان الذین کفروا من اهل الکتاب والمشرکین فی

نار جهنم خالدین فیها اولئک هم شر البریه ان
الذین آمنوا وعملوا الصالحات اولئک هم خیر
البریه^{۳۰}

مطابق این آیات انسان قابل تبدیل به انواع موجودات است، از شر البریه و بدترین مخلوقات گرفته تا خیر البریه و بهترین موجودات. اما چرا تنها انسان قابل تبدیل به انواع موجودات بوده و از ادنی درجات وجود تا اعلی مراتب آن در تحول و انقلاب است؟

ملاصدرا در پاسخ به این سؤال میگوید:^{۳۱} موجود یا بالفعل من جمیع الجهات است یا بالفعل از بعضی وجوه و بالقوه از بعضی وجوه دیگر ولی موجود بالقوه من جمیع الجهات نداریم. قسم اول مانند حق تعالی و بعضی از ملائکه مقربین. قسم دوم خود دو شق میشود: یکی امکان انتقال از صورتی به صورت دیگر ندارد؛ دیگری امکان انتقال به صورت دیگر را داراست. اولی مانند اجرام سماوی در جوهر و اعراض قاره (کم، کیف و شکل) و دومی مانند اجسام عنصریه. این قسم اخیر خود دوگونه است: در بعضی از اجسام انتقال باسانی انجام میگیرد، مانند جبال و معادن ولی در بعضی دیگر بسختی انتقال صورت میپذیرد، مانند انسان و حیوان. این قسم نیز دو گونه است: در قسمی انتقال حد و نهایت دارد، مانند نبات و حیوان، در قسمی دیگر انتقال حد و نهایت ندارد، مانند انسان. انسان بخاطر ضعف در صورت جمادی، از جمادی به نباتی و حیوانی میرسد و نیز بخاطر ضعف

۲۶. صدرالمتألّهین، تفسیر القرآن الکریم، ج ۱، ص ۶۵-۶۶.

۲۷. «وما یکم من نعمة فمن الله؛ هر نعمتی که به شما رسد

از خداست». نحل، ۵۳.

۲۸. همان، ج ۳، ص ۱۸۴.

۲۹. همان، ص ۶۰-۶۲.

۳۰. بینه، ۶-۷.

۳۱. همان، ج ۲، ص ۳۱۰-۳۱۲.

در نباتیت و حیوانیت به مراتب بالاتر گذر میکند. (خَلِقُ الْإِنْسَانَ ضَعِيفًا)^{۳۲} این ویژگی انسان باعث شد که از میان آسمانها و زمین تنها او قبول امانت الهی کند:

أَنَا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ
وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا
الْإِنْسَانُ.^{۳۳}

توضیح آنکه منشأ انتقال جوهری از ادنی به اعلیٰ سه چیز است: ضعف صورت، نقص ماده و عنایت فاعل. گرچه همه موجودات طالب کمالند اما آنچه موجود را از طلب کمال اعلیٰ باز میدارد، غلبه کمال بالفعل اوست، زیرا فعلیت استعداد کمال بالقوه را باطل میسازد. لذا کواکب که از قویترین صور جرمیه برخوردارند، هیچگاه ماده برای صورتی نمیشوند. اما انسان ضعیفترین صورت حیوانی را داراست؛ همانطور که خداوند در قرآن میفرماید: «خَلِقُ الْإِنْسَانَ ضَعِيفًا». از اینرو انسان نمیتواند نیازهای خود را همچون سایر حیوانات بدون کمک از بیرون بر طرف کند. همین ضعف منشأ انتقال از ادنی به اعلیٰ است؛ زیرا صورت قوی از قبول صورت دیگر امتناع میورزد. بنابراین بودن بین قوه صرف و فعلیت محض، راز حرکت دائمی انسان به اعلیٰ یا اسفل است.^{۳۳}

ملاصدرا در توضیح و تکمیل بحث میگوید؛ هر جوهری که استعداد حصول صفتی را دارد بواسطه کثرت انفعالات، صورت جوهری مناسب آن صفت در او ایجاد میشود؛ همانگونه که چوب در مجاورت آتش صورت ناری میگیرد و در مجاورت خاک صورت ترابی. نفس انسانی نیز در آغاز آفرینش دارای قوه‌یی است بنام عقل هیولانی که استعداد هر صورت و صفتی را دارد، لذا از هر چیز انفعال مییابد و ملکاتی در او نقش میندند. حال اگر سرو کار شخص با امور

عقلی و معارف الهی بود و با عبادت راه تقرب بسوی خدا را پیمود، جوهر او صورت نوری مثل را میگیرد. اگر شخص غرق لذات دنیوی گشت، صورتی متناسب با شهوت و غضب پیدا میکند. افرادی که در بین دو گروه فوق بر فطرت خود باقی باشند، قابلیت رحمت و مغفرت الهی را داشته و از حور و قصور بهشتی متنعم میشوند.^{۳۵}

بطور کلی نفوس انسانی در قیامت تحت یکی از اجناس چهارگانه سبعی، بهیمی، شیطانی و ملکی واقع میشوند.^{۳۴} هر کدام از این اجناس انواعی دارد و برای هر نوع افراد بشماری هست. سبعیت و بهیمیت ناشی از عمل بوده و از تکرر اعمال سیئه حاصل میشوند. شیطانیت و ملکیت مربوط به علم بوده و از تکرر افعال علمیه ایجاد میشوند. نفس سبعیه (غضبیه) نفسی است که عقل هیولانی او، هیئت سبعی همچون غضب، ستم و برتری جویی به خود گرفته است. چنین نفوسی مطابق هیئت راسخه خود، بشکل یکی از درندگان در می‌آیند. نفس بهیمیه (شهوویه) نفسی است که عقل هیولانی او هیئت بهیمی همچون شهوت، حرص و لذت جویی به خود گرفته است. چنین نفوسی مطابق هیئت حاصل شده، بصورت یکی از بهائم در می‌آیند. نفس شیطانی، نفسی است که هیئت ابلیسی همچون جهل، مکر و استکبار گرفته است. نفس ملکی هم که غرق علوم عقلیه و معارف الهیه و محبت حق گشته است، صورت ملائکه مقربین پیدا میکند. در سوره مائده به سه نفس از نفوس مذکور، یعنی نفوس شهویه و

۳۲. نساء، ۲۸.

۳۳. احزاب، ۷۲.

۳۴. همان، ج ۳، ص ۶۰-۶۲.

۳۵. همان، ج ۴، ص ۲۹۸-۳۰۱ و ۲۹۲.

۳۶. همان، ج ۵، ص ۲۴۹-۲۵۲.

■ بعقیده ملاصدرا انسان گرچه بلحاظ صورت بشریش یک نوع بیشتر نبوده و تمام اشخاص آن در حقیقت نوعیه مشترکند، اما از نظر قوه نفسانی و صورت باطنی، انسان نه یک نوع بلکه انواع مختلفی دارد، از جنس ملک گرفته تا شیطان و درندگان و بهائم و بدتر از آن.



غضبیه و شیطانیه اشاره شده است:

قُلْ هَلْ أَنْتُمْ بِشِرِّ مَنْ ذَلِكَ مَثُوبَةٌ عِنْدَ اللَّهِ
مَنْ لَعَنَهُ اللَّهُ وَعَضِبَ عَلَيْهِ وَجَعَلَ مِنْهُمْ الْفِرْدَۃَ
وَالْخَنَازِيرَ وَعَبَدَ الطَّاغُوتِ أُولَئِكَ شَرٌّ مَكَانًا وَ
أَضَلُّ عَنِ سَوَاءِ السَّبِيلِ.^{۳۷}

صدرالمتألهین اسم اشاره (اولئک) در آخر آیه را به قسم سوم یعنی نفوس شیطانی برمیگرداند و میگوید شقاوت علمی که نصیب نفوس شیطانی است ابدی و مخلد است؛ بخلاف شقاوت عملی نفوس شهویه و غضبیه که احتمال انقطاع آن هست. در اینجا برخی آیات را که بعقیده صدرالمتألهین دلالت بر تبدیل انسان به صور دیگر میکند، می آوریم.^{۳۸}

— آیه یکصد و هفتاد و نه سوره اعراف: «أُولَئِكَ كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ» همانگونه که گذشت، انسانها بلحاظ صورت بشری همه تحت یک نوع هستند اما بلحاظ صورت باطنی تحت انواع گوناگون واقع میشوند. پس این قبیل آیات بلحاظ نشئه آخرت است که روز ظهور حقیقت اشیاء است (يَوْمَ تُبْلَى السَّرَائِرُ)^{۳۹} گرچه اصحاب کشف و شهود صور حقیقی و اخروی را در این دنیا هم مشاهده میکنند.

— آیه شصت و پنج سوره بقره: «كُونُوا قِرَدَةً خَاسِئِينَ»، یعنی بحسب نفس قرده (میمون) شدند ولی بلحاظ

بدن صورت انسان داشتند؛ زیرا تناسخ محال است. اما مسخ حقیقتی غیرقابل انکار است، پس اگر وصفی از اوصاف حیوانات در شخصی رسوخ کرد بگونه‌یی که طبیعت و ذات او شد، هنگام مفارقت نفس از بدن صورتی مناسب همان صفت میگیرد. عبارتی صفت او صورت او میشود.

— آیه بیست و یک سوره جاثیه: «أَمْ حَسِبَ الَّذِينَ اجْتَرَحُوا السَّيِّئَاتِ أَنْ نَجْعَلَهُمْ كَالَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ سَوَاءً مَحْيَاهُمْ وَمَمَاتُهُمْ سَاءَ مَا يَحْكُمُونَ؛ آیا کسانی که مرتکب گناهان شدند چنین میپندارند که زندگانی و مرگ آنها همچون مؤمنین صالح است. این بد پنداری است.» صدرالمتألهین میگوید «جعل» در قرآن بیشتر در ذاتیات استعمال شده است. پس انسان مطابق اعمال و صفاتی که دارد، ذات و جوهر خود را شکل میدهد و صورت نوعیه او در این حرکت جوهری عوض میشود. بر همین اساس روایت نبوی میفرماید: «یحشر الناس علی وجوه مختلفة؛ مردم به صورتهای گوناگون محشور میشوند».

— آیه نوزده یونس: «وَمَا كَانَ النَّاسُ إِلَّا أُمَّةً وَاحِدَةً فَاخْتَلَفُوا». این آیه دلالت دارد که نفوس انسان در ابتدای نشئه دنیایی نوع واحدی بودند، سپس بحسب نشئه اخروی به انواع مختلفی متناسب اعمال خود تقسیم شدند.

— وجود انسان در میان سایر موجودات، از قابلیت تغییر پذیری و ترقی برخوردار است. بنابراین وجود نزد

۳۷. آیه شصت سوره مائده: «ای پیامبر بگو آیا شما را از کسانی که به امر خدا به بدترین کیفر گرفتار شدند با خبر کنم؟ آنهایی که نعت و غضب الهی را برانگیختند و بصورت میمون و خوک درآمدند و آنها که طاغوت را پرستیدند بدتر و گمراهترند. ۳۸. ر. ک. صدرالمتألهین، تفسیر القرآن الکریم، ج ۴، ص ۲۸۱-۲۸۴ و ۳۰۳؛ ج ۵، ص ۲۵۲-۲۵۳.

۳۹. طارق، ۹.

او همچون امانتی است که باید آن را بعد از طی مراحل به اهل آن باز گرداند. بنظر ملاصدرا «امانت» در این آیه شریفه بر تحول و تبدل نوع انسان دلالت میکند: المراد بالامانة في قوله تعالى «أَنَا عَرْضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَيُّنَ أَنْ يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الْإِنْسَانُ»^{۴۰} الوجود فان كل موجود سوى انسان فله وجود ثابت لا يتحول ولا يتقلب من نشئة الى اخرى ولا من وجود الى [وجود] آخر والانسان من حيث هو انسان فهو في الترقى دائما من وجود الى وجود آخر ومن نشئة الى نشئة اخرى وليس بثابت على مرتبة منه فكان الوجود امانة في يده يؤديه يوما الى اهله و هو يوم لقاء الله تعالى والوصول اليه فكان في هذا المعنى ما قاله العارف الشيرازي:

این جان عاريت که به حافظ سپرده دوست روزی رخس ببینم و تسليم وی کنم^{۴۱}
 ۲. معنای صراط: ^{۴۲}عالم خلق بر خلاف عالم امر، براساس حرکت جواهر مادی در حرکت و انتقال دائم بسر میرسد. غایت همه حرکات ارادی و طبیعی خداوند متعال است؛ زیرا معاد هر موجودی مبدأ اوست و مرجعش همان منشأ او. بنابراین منازل سیر صعودی انسان عکس منازل سیر نزولی اوست. فرق انسان با سایر موجودات اینست که انسان علاوه بر حرکت جبلی از حرکت ارادی نیز برخوردار است. با حرکت جبلی و جوهری، از قوه استعدادیه به صورت طبیعی و سپس به صورت معدنیه و بالاخره به صورت حیوانیه میرسد. در این مرحله انسان توان درک محسوس و حرکت ارادی پیدا میکند. انسان بعد از این مرحله – آخرین درجات صور حسیه – باید درجات صور عقلی را طی کند؛ از عقل منفعل گرفته تا اتصال به

عالم عقلی و یا سقوط به عالم ظلمانی.

بنابراین نفس ابتدا به تکمیل نشئه حسیه میپردازد، سپس به عالم دیگر که اشرف و اقرب الی الله است روی می آورد. این معنای صراط است که انحراف از آن موجب سقوط از فطرت و ورود به جهنم میشود: «انک لتهدی الی صراط مستقیم صراط الله الذی له ما فی السَّمَاوَاتِ وَ مَا فی الْأَرْضِ»^{۴۳}

۳. معنای موت: با توجه به حرکت جوهری مرگ امری طبیعی برای انسان است. این بر خلاف گفته اطباء است که میگویند مرگ بعلت تناهی قوای بدنی و یا عامل خارجی است.

بنابر اصل حرکت جوهری، منشأ پیدایش نفس حرکت مواد و صور مستعد برای طی درجات نباتی و حیوانی و وصول به مقامات انسانی است. بنابراین علت موت حرکت نفس به عالم خود و رجوع به مقامات شایسته اوست. باین معنی که نفس در ابتدای وجود عین مواد و صور حال در آنست، سپس با رسیدن به مقام انسانی تعلق خود را به بدن از دست میدهد. خلاصه آنکه، انسان با تحول دائمی از نشئه‌یی به نشئه دیگر میرود و پس از طی عالم شهادت پا به نشئه عالم غیب میگذارد. با استکمال جسمانی و توجه به نشئه آخرت، کم کم نفس از تدبیر و توجه به بدن منصرف شده تا اینکه بطور کلی رابطه اش با آن قطع میگردد. اینجاست که مرگ رخ میدهد. پس مرگ ارتحال از عالم شهادت به عالم غیب بحسب حرکت

۴۰. احزاب ۷۲.

۴۱. صدر المتألهین، مجموعه رسائل فلسفیه، بیروت، دار احیاء

التراث العربی، ۲۰۰۱م، ص ۳۹۷.

۴۲. همان، ج ۱، ص ۱۰۱ و ۱۱۱؛ همو، الشواهد الربوبیه، تهران،

بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ۱۳۸۲، ص ۳۴۴؛ الاسفار الاربعه،

ج ۹، ص ۳۹۴.

۴۳. شوری، ۵۲ - ۵۳.

ذاتی و جوهری انسان است و عامل آن امری داخلی و جبلّی است؛ همانگونه که قرآن میفرماید: «وَجَاءَتْ كُلُّ نَفْسٍ مَعَهَا سَائِقٌ وَشَهِيدٌ».^{۲۲} این سائق داخلی همان حرکت جوهر انسانی است که او را به نشئه بعدی میراند و مرگ را موجب میشود.^{۲۵}

۴. معنای رجوع به خداوند: آیاتی در قرآن کریم رجوع انسان به خدا را مطرح کرده است، مانند «إِلَيْهِ تُرْجَعُونَ».^{۲۶} فرقه مجسمه به این آیات برای اثبات مکانمند بودن خدا تمسک کرده‌اند. فخررازی در پاسخ به آنها میگوید مراد رجوع به حکم خداوند است. اما صدرالمতألهین سخن هردو را تضعیف کرده و میگوید: رجوع انسان به خداست اما رجوعی که به حرکت جوهری صورت میگیرد؛ زیرا انسان همواره با تحولات جوهری از صورت ترابی به صورت حیوانی و انسانی و از آن به صورت ملکی و مفارق و مافوق آن در حرکت است.^{۲۷}

۵. تفسیر دایه: (مَا مِنْ دَابَّةٍ إِلَّا هُوَ آخِذٌ بِنَاصِيَتِهَا)^{۲۸} ممکنات دو قسمند: ثابت و متحرک.^{۲۹} موجودات عالم امر (عالم قضا و اراده) ثابت و غیرمتحرکند، اما موجودات عالم خلق (عالم تقدیر و فعل) متحرک به حرکت ذاتی دائمیند. پس همه موجودات عالم خلق تحت واژه «دایه» واقع میشوند.^{۵۰}

(و) نفس

وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ سَلَالَةٍ مِّن طِينٍ ثُمَّ جَعَلْنَاهُ نُطْفَةً فِي قَرَارٍ مَّكِينٍ ثُمَّ خَلَقْنَا النُّطْفَةَ عَلَقَةً فَخَلَقْنَا الْعَلَقَةَ مُضْغَةً فَخَلَقْنَا الْمُضْغَةَ عِظَامًا فَكَسَوْنَا الْعِظَامَ لَحْمًا ثُمَّ أَنشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ.^{۵۱}

ملاصدرا میگوید وقتی در این آیات تدبیر می‌کردم، بر قلبم الهام شد که مطابق تعبیر قرآن یک چیز است

■ ملاصدرا میگوید وقتی در این آیات تدبیر می‌کردم، بر قلبم الهام شد که مطابق تعبیر قرآن یک چیز است که از حالی به حال دیگر تبدیل میشود؛ نه اینکه نفس از جای دیگر وارد بدن شود. بنابراین نفس جسمانیة الحدوث و روحانیة البقاء است.

که از حالی به حال دیگر تبدیل میشود؛ نه اینکه نفس از جای دیگر وارد بدن شود. بنابراین نفس جسمانیة الحدوث و روحانیة البقاء است.^{۵۲} نفس محصول حرکت جوهری است. بدن انسان در حرکت جوهری دارای دو نوع تکامل است؛ یکی تکامل مادی و جسمانی، دیگری تکامل غیرمادی که به نفس و تجرد می‌انجامد. ملاصدرا تحولات و مدارج نفس را دو قسم میداند: ۱- مدارج سابقه که عبارتند از جمادی، نباتی و حیوانی. ۲- مدارج لاحق که تحول نفس به عقل منفعل و بالفعل و فعال و مافوق آنست.^{۵۳} پس نفس در عین بساطت، دارای مراتب وجودی است که بعضی پیش از طبیعت و بعضی مقارن با

۴۴. ق، ۲۱.

۴۵. ر. ک. صدرالمتألهین، تفسیر القرآن الکریم، ج ۱، ص ۱۱۳؛ ج ۷، ص ۴۲۰؛ آشتیانی، سیدجلال‌الدین، شرح بر زاد المسافر، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۱، ص ۲۴۷.
۴۶. بقره، ۲۸.
۴۷. صدرالمتألهین، تفسیر القرآن الکریم، ج ۲، ص ۲۶۸.
۴۸. هود، ۵۶.
۴۹. همان، ج ۳، ص ۳۴۳.
۵۰. همان، ج ۱، ص ۱۱۱.
۵۱. مؤمنون، ۱۲-۱۴.
۵۲. مطهری، مرتضی، مجموعه آثار، ج ۱۳، ص ۲۷۸.
۵۳. صدرالمتألهین، الاسفار الاربعة، ۱۳۸۳، ج ۸، ص ۴۳۲.

طبیعت و بعضی پس از طبیعت میباشد. باین بیان که نفس ناطقه انسان قبل از بدن به وجود عقلانی در علل عقلیه موجود میباشد؛ زیرا علت نفس موجودی تام و کامل الذات است و هیچ معلولی از علت تامه خود منفک نیست. وقتی عناصر اولیه و امتزاج آنها به اعتدال رسید و مرحله عنصری و جمادی و نباتی و حیوانی به حرکت جوهری طی شد، واهب الصور (عقل فعال) که موجودی مفارق و از عالم امر است، نفس ناطقه را افاضه میکند.^{۵۴} بنابراین نفس در ابتدای حدوثش حکم طبایع منطبع در ماده را داشته و در آخرین مراتب جسمانی و اولین مراتب روحانی قرار دارد. مانند جنینی که ابتدا محتاج رحم است اما پس از طی مراحل تکامل، بینای از رحم میشود. نفس نیز در ابتدا جسمانی است سپس با حرکت جوهری متوجه عالم تجرد شده و از تجرد برزخی و عقلی به فوق تجرد میرسد.^{۵۵} بعضی از مواردی که ملاصدرا بحث نفس را در تفسیر خود مطرح نموده بشرح زیر است:

۱. «لَهَا سَبْعَةُ أَبْوَابٍ لِكُلِّ بَابٍ مِنْهُمْ جُزْءٌ مَقْسُومٌ»؛

جهنم را هفت در است که برای هر یک، گروهی از گمراهانی که از شیطان پیروی کرده‌اند تقسیم شده است.^{۵۶} صدرالمتألهین در بیان راز تعداد درهای جهنم میگوید اگر انسان با حواس پنجگانه ظاهری و نیز وهم و خیال بسمت شهوات دنیوی تمایل پیدا کرد، هر یک از مشاعر هفتگانه دری خواهد بود بسوی شهوات که در آخرت بشکل آتش و عذاب ظهور خواهد کرد.^{۵۷} پس از آنجا که جهنم چیزی جز باطن شهوات نیست، اگر مشاعر انسان در خدمت هوای نفس سبب دوری از حق تعالی گردد، در واقع راه ورود به جهنم خواهند بود. از این بیان روشن میشود که اگر مشاعر در خدمت طاعت الهی قرار گیرند،

دری بسوی بهشت خواهند بود. پس راه ورود به بهشت نیز همان مشاعر هفتگانه بعلاوه عقل (قوه درک علوم الهی) میباشد. از اینرو بهشت هشت دروازه دارد.^{۵۸}

۲. «عَلَيْهَا تِسْعَةَ عَشَرَ * وَمَا جَعَلْنَا أَصْحَابَ النَّارِ إِلَّا مَلَائِكَةً؛ نوزده مأمور که همگی از ملائکه هستند بر دوزخ گماشته شده‌اند».^{۵۹} صدرالمتألهین در توجیه تعداد زبانیه - ملائکه مأمور جهنم - میگوید همانگونه که در عالم کبیر تعداد سیارات و ثوابت نوزده تا بوده که به تدبیر عالم مشغولند، در عالم صغیر (انسان) نیز نوزده قوه اصلی وجود دارد که تدبیر نفس نباتی و حیوانی را بعهدہ دارند.^{۶۰} آن نوزده قوه عبارتند از: الف) حواس ظاهری و باطنی که ده قوه‌اند. ب) قوه شهویه و غضبیه؛ ج) قوای نفس نباتی که قوای تغذیه، تنمیه و تولید میباشد. د) چهار قوه که فروع قوه غاذیه‌اند: جاذبه، ماسکه، هاضمه، دافعه. هر یک از این قوای نوزدهگانه میتوانند سبب اشتعال آتش شهوات که باطنشان آتش جهنم است، شوند. پس اسیران هوای نفس هر یک به تناسب اعمال خود، تسلیم یکی از زبانیه‌های نوزدهگانه دوزخ میشوند.

۳. «مَنْ جَاءَ بِالْحَسَنَةِ فَلَهُ عَشْرُ امْتَالِهَا وَمَنْ جَاءَ بِالسَّيِّئَةِ فَلَا يُجْزَى إِلَّا مِثْلَهَا؛ هر که کار نیکی انجام دهد،

۵۴. همان، ص ۳۴۶ و ۳۴۷؛ همو، مفاتیح الغیب، ج ۲، ص ۵۹۹.

۵۵. ر.ک. همو، الشواهد الربوبية، ص ۲۶۶.

۵۶. حجر، ۴۴.

۵۷. همو، الاسفار الاربعة، ج ۹، ص ۴۶۲.

۵۸. ر.ک. مجلسی، محمدباقر، بحار الانوار، بیروت، مؤسسه

الوفاء، ۱۴۰۳ ق، ج ۸، ص ۳۹، ۱۲۱ و ۱۳۱.

۵۹. مدثر، ۳۰ - ۳۱.

۶۰. صدرالمتألهین، الاسفار الاربعة، ج ۹، ص ۵۲۸.

درجات میانی متوقف شود.^{۶۵}

نتیجه و جمع‌بندی

ملاصدرا بهترین روش تفسیر را این میدانند که مفسر ابتدا با شروع از معانی ظاهری و سپس با ترک حواس مادی و استمداد از حواس باطنی و استفاده از شهود، حقایق قرآنی را نظاره کند. از اینرو، او مخاطب تفاسیر خود را اهل الله - کسانی که با تطهیر قلوب خود در معرض نسیم رحمت واقع شده‌اند - معرفی میکند. او در تفسیر آیات بتناسب یکی از اصول فلسفی را مطرح کرده و معنای خاصی از آیه برداشت میکند. او «وجه الله» را در آیه «كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ» وجود میدانند و غیر آن را که ماهیت است، هالک و معدوم می‌شمرد. او شرور را از آنجا که عدمی هستند غیرقابل انتساب به مبدأ وجود میدانند.

مطابق تشکیک وجود، برای وجود مراتبی هست و قیاس مراتب اضعف به اقوی نادرست است. از اینرو میان صفات الهی و انسانی تفاوت وجود دارد. صفات در مراتب اعلا خالی از تأثیر و انفعالنند. پس بنابر فهم تشکیک وجود نیازی به حمل صفات الهی همچون غضب و رحمت بر معنای مجاز نیست؛ زیرا انفعال ناشی از ضعف وجودی است نه ذات آن صفات. در نظام تشکیک وجود آیه «الله نور

۷. «وَجَاءَتْ كُلُّ نَفْسٍ مَعَهَا سَائِقٌ وَ شَهِيدٌ؛ در قیامت هرکس با سوق‌دهنده و گواهی‌دهنده می‌آید.»^{۶۷} نفس دارای دو قوه محرکه و مدرکه است. ملاصدرا «سائق» را بر مبدأ قوای محرکه تطبیق میکند و «شاهد» را بر مبدأ قوای مدرکه.^{۶۸}

۸. ملاصدرا می‌گوید: آیه «ثُمَّ اسْتَوَىٰ إِلَى السَّمَاءِ فَسَوَّاهُنَّ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ»^{۶۹} دلالت دارد به هفت درجه باطنی انسان، یعنی نفس، قلب، عقل، روح، سر، خفی، اخفی.»^{۷۰} توضیح مطلب اینست که خداوند تعالی انسان را از ادنی مراتب خلقت تکامل بخشید و صورتهایی پیاپی به او عطا فرمود تا به مبدأ خود یعنی خدا رجوع کند. (كَمَا بَدَأْنَا أَوَّلَ خَلْقٍ نُعِيدُهُ) این رجوع بدین گونه است که انسان بعد از طی درجات جمادی، نباتی و حیوانی باید درجات آسمان عقل را بپیماید.^{۷۱}

۹. ملاصدرا می‌گوید در آیه شریفه «وَ آيَةٌ لَهُمْ أَنَا حَمَلْنَا ذُرِّيَّتَهُمْ فِي الْفُلْكِ الْمَشْحُونِ وَ خَلَقْنَا لَهُمْ مِنْ مِثْلِهِ مَا يَرْكَبُونَ»^{۷۲} ذریه اشاره به روح انسانی دارد و فُلك (کشتی) اشاره به بدن است که مشحون و پر از قوای مدرکه و محرکه است. این قوا همچون سکان و خدمه کشتی هستند که هرکدام وظیفه خاصی بعهدہ دارند. آیه فوق اشاره به بدن مثالی برزخی نیز دارد؛ زیرا می‌فرماید: «برای آنها مرکبهای دیگری مانند آن آفریدیم.»^{۷۳}

۱۰. ملاصدرا در تفسیر آیه بیست و نهم سوره بقره می‌گوید که انسان غایت اکوان و ثمره افلاک است. هبوط انسان از عالم اعلی و جنت بوده است. آخرین منزل هر متحرکی به حسب ذاتش همان موطن اولش است. پس عروج انسان بسوی عالم اعلی است و در این سیر صعودی از تمام درجات و منازل نزولی عبور میکند. اما چه بسا فردی در سلوک صعودی در

۶۷. ق، ۲۱.

۶۸. صدرالمتألهین، الاسفار الاربعه، ج ۹، ص ۴۳۱.

۶۹. بقره، ۲۹.

۷۰. صدرالمتألهین، تفسیر القرآن الکریم، ج ۲، ص ۲۸۸.

۷۱. انبیاء، ۱۰۴.

۷۲. همانجا.

۷۳. یس، ۴۱ - ۴۲.

۷۴. همو، تفسیر القرآن الکریم، ج ۵، ص ۱۵۶.

۷۵. همان، ج ۲، ص ۲۸۱.

آن، توجیه خاصی پیدا کرده است و آیه‌یی که پاداش نیکی را ده برابر میداند بر طبق قوای دهگانه ظاهری و باطنی تفسیر شده است.

از مطالب فوق میتوان تأثیر نگرش فلسفی ملاصدرا در تفسیر قرآن را نتیجه گرفت. او براساس اصول فلسفی خود، به تفسیری خاص از آیات میپردازد. بیقین، اگر صدرا بدون زمینه فلسفی بسراغ تفسیر قرآن رفته بود از برداشتها خاص او خبری نبود.

السموات» تفسیری روشن مییابد. سماوات بهره‌یی از نور وجود دارند ولی خداوند در بالاترین رتبه وجود است، پس او وجود الوجودات و نورالانوار است.

امکان در نظام فلسفی صدرایی غیر از امکان ماهوی است. با اصالت وجود و رخت بر بستن ماهیت جایی برای امکان ماهوی نماند. امکان وجودی یا فقری، بمعنای تعلق وجود اضعف به وجود اقوی است. مطابق این اصل، اطلاق حقیقی صفات کمالیه تنها

■ ملاصدرا در تفسیر آیات

بتناسب یکی از اصول فلسفی را مطرح کرده و معنای خاصی

از آیه برداشت میکند. او «وجه الله» را در آیه «كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ اِلَّا وَجْهَهُ»

وجود میداند و غیر آن را که ماهیت است، هالک و معدوم می‌شمرد.

او شرور را از آنجا که عدمی هستند غیرقابل انتساب به

مبدأ وجود میداند.

گویا سعی ملاصدرا بر اینست که هماهنگی میان فلسفه و معانی باطنی قرآن را نشان دهد. او میکوشد تا فلسفه و عرفان را با آیات الهی ترکیب کند و البته محصول آن «حکمت متعالیه» است. همت او بر این بوده که در تفسیر فلسفی خود از حقایق دینی فاصله نگیرد؛ از اینرو بر کسانی که بدون حفظ ظواهر به تأویلات دور چنگ میزنند، خرده گرفته و خطر آن را از جمود بر ظواهر بیشتر میداند. بنابراین تفسیر صدر المتألهین را نمیتوان در کنار سایر تفاسیر فلسفی قرار داد؛ زیرا او معتقد است برای تفسیر قرآن باید با حفظ ظواهر الفاظ، با استعانت از مشکات نبوت و امامت و با معرفت عقلانی و شهود روحانی، به مطالعه حقایق آیات پرداخت. اینکه آیا ملاصدرا در عمل بطور کامل موفق به این مهم شده است یا نه، مطلبی است که شایسته توجه محققان بوده و بضاعتی بیشتر و مجالی گسترده‌تر می‌طلبد.

مختص خداست. کاربرد صفاتی همچون رحمان و رحیم برای غیر خداوند مجاز است؛ زیرا غیر او سراسر فقر و نیازند و هیچگاه بطور مستقل منشأ کمالی نخواهند بود. در واقع‌شان آنها از حد اعداد تجاوز نمیکنند.

حرکت جوهری یکی دیگر از اصولی است که ملاصدرا در تفسیر قرآن بسیار از آن استفاده نموده است. او آیاتی را که حکایت از حرکت موجودات و رجوع آنها به غایتی دارند، بر حرکت جوهری حمل میکند. مطابق این اصل، انسانها به انواع گوناگون تبدیل میشوند و لحظه ظهور انواع روز قیامت است. ملاصدرا موت را نتیجه حرکت جوهری میداند نه اثر عوامل طبیعی در بدن؛ یعنی چیزی که انسان را از داخل بسمت آخرت میراند همان حرکت ذاتی اوست.

آیاتی که از تعداد درهای جهنم و ملائکه دوزخ سخن گفته‌اند، مطابق دیدگاه او درباره نفس و قوای