

«نمونه انگاری نفس آدمی با خدا نزد ملاصدرا»

ناصر مؤمنی\*

مهدی گنجور\*\*

چکیده:

هرچند در قرآن و دیگر کتاب‌های آسمانی و روایات متعدد مثل و مانند از خدای یکتا نفی شده است، اما در عین حال به داشتن مثال توصیف گردیده است. تمثیل نفس به خدا در تعبیر عرفا پررنگ‌تر شده و با عبارت‌های گوناگون به کار رفته است. در این بین ملاصدرا، با بهره‌گیری از آموزه‌های دینی و عرفانی، به نمونه‌انگاری نفس انسانی توجه خاص داشته و در آثار متعدد خود ضمن طرح این مسأله از آن نتایج دوسویه می‌گیرد. از آن جا که نفس آدمی از جهت ذات، صفات و افعال نمونه خدا در نظر گرفته شده است، با شناخت نفس می‌توان خدا را بهتر شناخت، همچنان که با شناخت خدا به خودشناسی و نتایج دیگر می‌توان رسید. نکته قابل تأمل اینکه کاربرد این تلقی توسط ملاصدرا، سنجیده و دقیقاً روشمند است و پیامدهای هستی‌شناختی، انسان‌شناختی و معرفت‌شناختی متعددی در بردارد، به گونه‌ای که به نظر می‌رسد، ارزش تفهیمی و اقتناعی آن در حل برخی از مسائلی فلسفی و اعتقادی، بسی فراتر از استدلال‌های عقلانی باشد و در مواردی حتی جای خالی دلیل عقلی یقین‌آور را پر کرده و یا بر کاستی‌های آن پرده افکنده است.

**واژگان کلیدی:** تمثیل نفس، مثل، مثال، آموزه‌های دینی، تمثیل‌های عرفانی، مقام تشبیه و تنزیه، پیامدها.

\*. استادیار دانشگاه پیام نور، nmomeni83@yahoo.com

\*\* عضو هیئت علمی گروه معارف دانشگاه علوم پزشکی اصفهان، Ganjvar78@gmail.com

[تاریخ دریافت: ۱۳۸۹/۳/۱۸؛ تاریخ تأیید: ۱۳۹۰/۶/۱۹]

## ۱. مقدمه

نفی اعتقاد به مثل و مانند برای خداوند تعالی، در ادیان مقدس مورد تأکید قرار گرفته است. در این میان، دین مبین اسلام، با صراحت، هرگونه مثلی را از حق تعالی نفی می‌کند و آن را نوعی شرک بحساب می‌آورد. «لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ» (الشوری ۱۱) و «وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ» (توحید/۴).

در گفتار معصومان (ع) نیز خدا از هرگونه شباهت با مخلوقات خود منزّه و مبرأ شناخته شده است. امیرمؤمنان علی(ع) می‌فرماید: «هُوَ وَاحِدٌ لَيْسَ لَهُ فِي الْأَشْيَاءِ شَبْهُ وَ أَنَّهُ عَزَّوَجَلَّ أَحَدٌ لَا يَنْقَسِمُ فِي وُجُودٍ وَ لَا وَهْمٍ وَ لَا عَقْلٍ.» (صدوق، ۱۳۸۹ق، باب ۳، ح ۳، ص ۸۴).

اما با این وجود، مشاهده می‌شود انسان که نفخه‌ای از روح الهی شناخته شده است (الحجر/۲۹) و الزمر/۷۲، به‌عنوان «مثال» خداوند و مخلوق بر صورت حق معرفی شده است.<sup>۱</sup> این‌گونه سخنان، به متفکران و عرفای ما جرأت داده است تا با عبارت‌های گوناگون و به تفصیل و ذکر نمونه‌هایی، نفس را همانند خالق خود تلقی کنند و آن‌جا که در حل مشکلی از مشکلات فلسفی و اعتقادی دلیل یقین‌آوری نمی‌یافتند، از این مشابهت استفاده کنند و به این طریق ذهن‌ها را برای پذیرش مسأله آماده نمایند.

پرسشی که در این رابطه مطرح است، این است که چگونه، از طرفی، هرگونه شباهت را نسبت به خدای احد انکار می‌کنیم اما از طرف دیگر آدمی را نمونه خدا می‌دانیم و حتی می‌کوشیم با آموختن فلسفه خود را خداگونه گردانیم؟

پاسخی که داده‌اند آن است که خدا مثال دارد، ولی مثل ندارد. «وَ لَهُ الْمَثَلُ الْأَعْلَىٰ فِي السَّمَوَاتِ وَ الْأَرْضِ» (الروم / ۲۷). در طی بحث‌های بعدی این پژوهش، مشخص خواهد شد که چه تفاوتی بین مثل و مثال وجود دارد!

پیش از ملاصدرا، هم در متون مقدس و هم در زبان اهل فلسفه و عرفان، این نمونه‌انگاری با عبارت‌های متفاوت بیان شده است؛ ولی، صدر المتألهین بیش از دیگران به آن توجه داشته، نتایج نوینی از آن می‌گیرد که در این نوشتار مورد بررسی قرار خواهد گرفت.

## ۲. پیشینه بحث

همان‌گونه که بیان شد، تشابه انسان با خدا، در گفتار بزرگان دین و در آثار اندیشمندان و عرفای اسلامی به وفور یافت می‌شود. در تورات چنین آمده است: «سرآن جام خدا فرمود: انسان را شبیه خود بسازیم، تا بر حیوانات زمین و ماهیان دریا و پرندگان آسمان فرمانروایی کند. پس خدا انسان را شبیه خود آفرید» (سفر پیدایش).

این رویکرد به انسان در دین مسیحیت ادامه یافت و متداول شد و البته به گونه‌دیگری فهمیده شد که در آموزه «تجسد» و «تثلیث» به اوج خود رسید. حتی متفکران مسیحی نیز نفس انسان را صورت خدا یا مظهر الوهیت می‌دانستند. نظریه صورت الهی در نزد دکارت هم به نحوی وجود دارد (اعوانی، ۱۳۷۶، ش ۱۰، ص ۲۴). دکارت در این باره می‌گوید: «اما تنها از این لحاظ که خداوند مرا به صورت و مثال خویش آفریده باشد و من این مماثلت را (که متضمن مفهوم خداست) با همان قوه ادراک می‌کنم که با آن خودم را ادراک می‌نمایم.» (دکارت، ۱۳۶۱، ص ۵۷).

در اصول کافی، از امام صادق (ع)، درباره حدیثی منسوب به پیامبر اکرم (ص)، سؤال می‌شود و امام (ع) در پاسخ می‌فرماید: «آن صورتی مخلوق است که خداوند آن را برگزید و بر سایر صورت‌های گوناگون ترجیح داد و آن را به خود نسبت داد، همان گونه که کعبه و روح را به خود نسبت داده و گفته است: «خأن هام» و «از روحم در او دمیدم» (کلینی، ۱۳۹۳، ج ۱، ص ۲۸۳).

عرفا به این حدیث استناد کرده‌اند (حسن زاده آملی، ۱۳۶۵، ص ۵۳۶ / و قیصری، ۱۳۷۵، ص ۱۱۴۸)؛ چنانکه محی الدین ابن عربی، در بیان منظور از این سخن پیامبر (ص)، به حدیثی قدسی استشهد می‌کند که می‌فرماید: «من شنوایی او هستم که با آن می‌شنود و بینایی او هستم که با آن می‌بیند و...» (حسن زاده آملی، ۱۳۶۵، ص ۲۶۰). وی در این باره گفته است: هر کس خود را بشناسد پروردگارش را شناخته است، زیرا انسان به صورت پروردگارش آفریده شده است. از نظر او خدا نشئه انسانی را به کمال و تمام از حیث روح و جسم و نفس به صورت خود آفرید. به این معنی که خدا انسان را آفرید، درحالی که موصوف به همه اسماء و صفات و رقیقه‌ای از حقیقت الهی است. در واقع هویت الهی در هویت انسان مستتر است و انسان جنبه مرآتی برای ذات احدیت دارد. بنابراین انسان اسم اعظم خداست که جامع جمیع حقایق ایمانی است (قیصری، ۱۳۷۵، ص ۷۹۰).

صورت خلق و حق را واقع	آدمی چیست برزخ جامع
ذات حق و صفات بی چونش	نسخه مجمل است مضمونش
یک صفت نیست از صفات خدا	یک صفت نیست از صفات خدا
(جامی، ۱۹۵۶، ج ۱، ص ۱۲۹)	

عبدالرحمن جامی، عارف و شاعر بزرگ قرن نهم هجری نیز در همین زمینه گفته است :

تلقی عبدالکریم جیلی آن است که جهان محسوس فرع عالم خیال و انسان بواسطه قوه خیال همانند خدا متصف به عنوان خالق است (الجیلی، ۱۴۰۱، ق ۱، ص ۷۸).

به این ترتیب، یکی از آموزه‌های مهم عرفانی آن است که انسان مظهر ذات، صفات و افعال خداوند است و خدا او را به گونه‌ای آفریده است که به منزله آینه‌ای است که ذات و صفاتش را منعکس می‌کند. ابن عربی گفته است: چون خدا می‌خواست خود را ببیند، عالم را آفرید،

اما بدون آفرینش آدم، آفرینش عالم همانند آینه جلانایافته یا همچون شبیح و موجودی بی روح است. بنابراین پس از آن آدم را آفرید. آدمی به منزله چشمی است که خدا بواسطه آن به عالم می‌نگرد. پس انسان کامل دارای مقام و مرتبه جمعی و احاطی است که همه صورالهی در او ظاهر گردیده است (حسن زاده آملی، ۱۳۶۵، ص ۱۳). همین جامعیت انسان نشانه لیاقت او برای احراز مقام خلافت الهی است، زیرا اگر آدم به صورت کسی که او را جانشین خود قرار داد و در آنچه که جانشین او شده است ظاهر نباشد، خلیفه نیست (همان، ص ۲۴). بر همین اساس، خدا خود را برای ما با صفات خودمان وصف کرد. پس هرگاه او را بنگریم، خودمان را دیده‌ایم و چون او ما را بنگرد، او ذات متعین را می‌بیند و در صورت ما ظاهر می‌شود؛ چراکه ما آینه ذات و صفات اویم (همان، ص ۴۵).

البته از دیدگاه ابن عربی، مقام عظمای خلیفه الهی در مرتبه عالی، متعلق به انسان کامل است و انسان‌های دیگر از این مقام بی‌بهره‌اند (قیصری، ۱۳۷۵، ص ۴۰۲). از سخنان او چنین برمی‌آید که او روح انسان را بالقوه جامع کمالات الهی می‌داند. اما این ترکه (۸۳۰ هـ ق) اسماء الهی را در همه انسان‌ها بالفعل تلقی می‌کند. او گفته است: از بین همه مظاهر و مرایا، انسان بیشترین توان را برای اظهار حقایق اسماء، اعم از الهی و کیانی دارد. پس حقایق اسماء الهی در نهاد هر انسانی وجود دارد و انسان از هر موجود دیگری برای درک آن‌ها توانا تر است. حضور همه حقایق به معنای فعلیت آن‌ها در انسان است (ابن ترکه، ۱۳۷۲، ص ۵۶۵).

سید حیدر آملی (قرن ششم هجری)، با استناد به احادیثی از پیامبر اسلام (ص)، مانند «خداوند آدم را به صورت خود آفرید» و «خدا چیزی را شبیه تر به خود از آدم نیافرید» و «صورت انسانی بزرگ‌ترین حجت خدا بر خلقش است»، نتیجه گرفته است که انسان به حسب صورت وجودی با خدا انطباق دارد. به همین مناسبت امیرمؤمنان علی (ع) فرموده است: «من وجه خدا، دست خدا، پهلوی خدا، من اول، من آخر، من ظاهر، من باطن و... هستم». پیامبر (ص) نیز فرمود: «کسی که من را ببیند، خدا را می‌بیند» (آملی، ۱۳۵۲، ج ۱، ص ۴۴۱).

البته، عرفا حقیقت نفس انسانی را، همانند وجود حق تعالی، دارای مقام تشبیه و تنزیه می‌دانند. به اعتبار باطن، ذات مجرد تام و عاری از حدود و قیود و مبرا از خواص و مواد است و به اعتبار ظهور و سریان در قوای جسمانی متصف به احکام مواد و اجسام و محل تغییر، انفعال و تجدد است.<sup>۲</sup>

شیخ اشراق، در بیان چگونگی علم خدا به ما سوای خود، آن را به دیدن انسان تشبیه می‌کند و علم خدا به اشیاء را مانند ابصار که به مجرد اضافه و ظهور شیء برای چشم است، تلقی کرده است (شهرزوری، ۱۳۷۹، ص ۳۸۷).

از بین اندیشمندان غربی، نظریات لایبنیتس، اکهارت، لاک و بارکلی در این باره قابل توجه است. لایبنیتس، نفس آدمی را این گونه معرفی کرده است: «به تنهایی خود الوهیت کوچکی را تشکیل می‌دهد» و کل جهان را در خود به نمایش می‌گذارد. از آن جا که «نفس تصویر خداست،

بنابراین نمایانگری آن از بقیه کامل‌تر است. او در برخی از آثار خود، نفس را روگرفتی ناقص از خدا می‌داند.<sup>۳</sup>

او در کتاب «منادولوژی» دربارهٔ مشابهت وجودی نفس با خدا گفته است: «نفوس علاوه بر آن که تصویر عالم وجودی مخلوقاتند تصویر عالم الهی یا خالق طبیعت هم هستند» (بند ۸۳ به نقل از دیباجی، ۱۳۷۸).

اکهارت، در تفسیر این آیهٔ تورات که «خدا آدم را به صورت خود آفرید»، تشابه بین حضور خدا در همهٔ خلقت و حضور نفس در همهٔ اعضای بدن را این گونه بیان می‌کند: «خدا در همهٔ مکان‌ها حضور دارد و در هر مکانی بطور کامل حضور دارد. نفس نیز چنین است. . . همهٔ اعضای بدن محل نفس هستند» (کاکایی، ۱۳۸۰، ص ۱۰۲).

"دنسی" در کتاب مقدمه‌ای بر بارکلی می‌نویسد: در سنت عقلانی‌ای که مشترک بین لاک و بارکلی است، انسان به صورت خدا آفریده شده است. این سخن را همه درست می‌دانستند، اما درستی آن بیشتر به روح انسان مربوط می‌شد، تا جسم او. یعنی قوای عقلانی انسان از روی قوای عقلانی خدا ساخته شده است. بخصوص علم انسانی، اگر اصولاً قابل دسترس باشد، از همان نوعی است که خدا دارد. با این تفاوت که علم خدا بی‌نهایت است و او خیلی بیشتر از ما می‌داند. ولی وقتی ما به علم واقعی دست می‌یابیم، دقیقاً همان چیزی را داریم که خدا دارد و اگر حالتی نتواند خداگونه باشد، معرفت واقعی بشمار نمی‌آید و ما در برخی حوزه‌ها می‌توانیم به این حالت خداگونه دست یابیم (Dancy, 1987: p.79-80).

اگر انسان به صورت خدا آفریده شده است، پس بهترین حالت ممکن برای ما چیزی مانند خدا بودن است، وگرنه به صورت خدا بودن پوچ خواهد بود. از نظر بارکلی مسلماً علم با واسطه هرگز نمی‌تواند با علم بی‌واسطه یکسان تلقی شود و باید همیشه ناقص‌تر از آن باشد و در علم اخیر، همیشه ممکن است جهان به گونه‌ای غیر از آن بوده باشد که به نظر می‌رسد. بنابراین علم ما ناقص‌تر از علم خداست و نمی‌تواند معرفت کامل و واقعی باشد.

به همین مناسبت، بارکلی به ایده آلیسم توجه می‌کند. زیرا از نظر او معرفت کامل فقط در جایی قابل تحقق است که ممکن نباشد اشیاء به گونه‌ای غیر از آنچه می‌نمایند وجود داشته باشند. این امکان تنها در صورتی به طور کامل فراهم می‌شود که ظهور اشیاء با وجود آن‌ها یکی باشد. یعنی آنچه در ذهن حضور دارد یا ظاهر می‌شود، همان طبیعت شیء باشد.

رابطه اشیاء با خدا، این گونه است و بر اساس تبیین بارکلی، ما هم می‌توانیم چنین رابطه‌ای با اشیاء داشته باشیم. ما هم می‌توانیم نوعی معرفت به اشیاء داشته باشیم که به اندازه علم خدا مستقیم است. پس معرفت ما به وجود اشیاء و چگونگی آن‌ها، دست کم در این مورد، همانند معرفت خدا است و ما می‌توانیم معرفت کامل و واقعی داشته باشیم. این نگرش می‌تواند یکی از عوامل توجه بارکلی به ایده آلیسم باشد. از نظر او، تصورات حسی ما، همان تصوراتی هستند که در ذهن و علم خدا وجود دارند و از این رو، متعلقات حالات ادراکی ما، همان متعلقات حالات ادراکی خدا

هستند. طبق تبیین بارکلی از ادراک، حواس واسطه و عایق بین ما و جهانی که مشاهده می‌کنیم نیستند و در این حالت کاملاً به شیء واقعی احاطه داریم و دقیقاً آن را نزد ذهن خود داریم. در چنین حالتی، برای علم به حضور آن شیء به هیچ چیز زایدی نیاز نداریم (Ibid: p. 139 - 149).

### ۳. استناد ملاصدرا به نظرات دیگران

صدرالمتألهین، در این رابطه، سخت تحت تأثیر اندیشه‌های حکما و عرفای سابق و همزمان خود، به ویژه آرای ابن عربی است. او در کتاب/سفار- از فتوحات مکیه (باب ۳۶۱) - نقل می‌کند که انسان کامل خلیفه خدا است و بر مثال او آفریده شده است. ابن عربی حدیثی را از پیامبر(ص) در باره اهل بهشت به این مضمون نقل می‌کند که فرشتگان نزد اهل بهشت می‌آیند و پس از سلام، نامه‌ای از پروردگار به آن‌ها می‌دهند که در صدر آن نامه خطاب به آن‌ها چنین آمده است: «از زنده قیوم به زنده قیوم». سپس در آن نامه نوشته شده است: «من به شیء می‌گویم، باش (کن)، پس می‌شود و امروز تو را به گونه‌ای خلق کردم که به شیء می‌گویی باش، پس می‌شود». پیامبر(ص)، در دلیل حدیث مزبور می‌فرماید: هیچ یک از اهل بهشت این کلمه را به زبان نمی‌آورد مگر آن که هرچه را اراده می‌کند، به مجرد گفتن «باش»، موجود می‌شود. ابن عربی سپس گفته است: هنگامی که قدرت انسان کامل را با سایر قدرتها مقایسه می‌کنیم، می‌بینیم که قدرت او بر هر قدرتی برتری دارد. قدرت انسان کامل که به مقام خلافت رسیده است، در تمام عوالم و نشسته‌های مادی و مجرد نافذ خواهد بود و این شمول و عمومیت تنها به انسان کامل داده شده است که حامل سر الهی است.<sup>۴</sup>

آنچه غیر از انسان در عالم هستی است، همگی جزئی از انسان کامل و او کل آن‌ها است. خداوند برای هیچ موجودی از موجودات جهان، حق امر و نهی و مقام خلافت الهی و قدرت بر ایجاد هر چیزی را قرار نداده است، مگر برای انسان کامل<sup>۵</sup> (صدرالمتألهین، ۱۴۱۰ق، ج ۸، ص ۱-۱۴۰). ملاصدرا تحت تأثیر اندیشه‌های ابن عربی، خلیفه خدا را آینه‌ای می‌داند که خدا همه اشیاء را بواسطه آن می‌بیند و خدا با همه اسماء در آن تجلی می‌کند. البته، گویا این خلیفه را پیامبر(ص) می‌داند که هر کس او را بشناسد، خدا را خواهد شناخت (همان، ج ۷، ص ۲۱).

وی از غزالی نیز سخنی را در شرح این حدیث که «خدا آدم را به صورت خود آفرید» و این که انسان جامع عالم است و بنابراین جمال عالم، جمال خدا و صورت جمال اوست، نقل کرده است (همان، ج ۹، ص ۱۸۱). او پس از نقل سخن غزالی چنین می‌گوید: اگر این همانندی بین انسان و خدا نبود، انسان با شناخت خود قادر به شناخت پروردگارش نبود. نفس از طریق این مشابَهت، پروردگارش را می‌شناسد (همو، ۱۳۶۹، ص ۳۶۷). او رابطه نفس با قوای خود را به نسبت خدا با فرشتگان تشبیه کرده، می‌گوید: این نظری است که بسیاری از اندیشمندان بزرگ از قبیل مؤلفان رسائل اخوان الصفا آن را پذیرفته‌اند (همو، ۱۴۱۰، ج ۸، ص ۱۳۹).

ملاصدرا، با نقل نظریات شیخ اشراق درباره علم حضوری و اشراقی و با تمثیل علم نفس با علم خدا، نتیجه می‌گیرد که ادراک نفس نسبت به بدن، وهم، خیال و حس خود و آن چه از اجزای بدن و قوای آن موجود است، همگی به اضافه اشراقی است و قوت ادراک نفس به اندازه تسلط و اشراق آن به هر یک از آن‌هاست (همان، ج ۶، ص ۲۵۰-۲۴۹). در ادامه، علم اشراقی نفس را دلیل و نشانه علم اشراقی خدای تعالی می‌داند و می‌گوید: «هرگاه علم اشراقی برای نفس درست باشد، به طریق اولی برای خدا نیز درست است» (همان، ص ۲۵۲). ملاصدرا، ضمن پذیرفتن نظریه شیخ اشراق، معتقد است که علامه طوسی نیز از وی پیروی کرده است.<sup>۶</sup>

او از *انطولوجیا* نیز نقل می‌کند که نفس اولین مثالی است که در آن فضائل باری تعالی ظاهر است و این چنین واجب است که از آن بر نفس افزوده شود (ملاصدرا، ۱۴۰۴ق، ص ۸۶). وی تأکید می‌کند که خداوند در صورت انسان از راز خود چیزی را به ودیعت نهاد که در هیچ چیزی آن را قرار نداد. زیرا او عالم صغیر مطابق با عالم کبیراست (همان، ص ۱۲۲).

#### ۴. نظریات صدر المتألهین

در نظر صدرالحکماء، نفس نسخه مختصر مطابق با کتاب عالم کبیر است که بدست خدای رحمان نوشته شد. پس باید به افعال مشاعر و قوای نفس انسانی که خدا آن را از جهت ذات، صفت و فعل، مثال خود آفرید، نگریست و در این سخن خداوند متعال: «وَفِي أَنْفُسِكُمْ أَفَلَا تُبْصِرُونَ» تأمل کرد. آنگاه مشخص می‌شود که فعل هر قوه و حس کننده‌ای همان فعل نفس است (ملاصدرا، ۱۴۱۰، ج ۳، ص ۳۷۷).

در شرح *الهدایه*، علاوه بر حدیث معروف «خدا انسان را بر صورت خود آفرید»، این حدیث را نیز آورده است: «خداوند هیچ چیزی را شبیه‌تر به خود از آدم نیافرید». سپس توضیح می‌دهد که اطلاق «صورت بر ذات معنوی واجب به این خاطر است که این ذات، عقل و عاقل و معقول بالفعل و بری از آمیختگی با قوه است و لفظ صورت جز بر خدا اطلاق نمی‌شود، زیرا او صورت کل وجود است (همو، ۱۳۱۳ق، ص ۲۱۳). چنان که حکیم شعرا سروده است:

عقل عقلست و جان جانست او / آنچه زو برتر است آنست او

این حکیم متأله، براین باور است که حدیث «خدا انسان را بر صورت خود آفرید» و به روایت دیگر «خدا انسان را بر صورت رحمان خلق کرد»، بدون شک از پیامبر (ص) روایت شده است. مقصود از "صورت" در اینجا عبارت است از نسبت معنوی و ترتیب عقلی. اگر بین نفس انسانی و پروردگار او هیچ شباهتی نبود، از شناخت آن، شناخت خدا لازم نمی‌آمد. پس نفس در ذات، صفات و افعال با خدا همانندی و شباهت دارد. اینک باید بررسی شود که چگونه نفس در ذات، صفات و افعال با خداوند مشابهت دارد؟

**مشابهت نفس با خدا از جهت ذات:** نفس از مکان و محل و جهت و جسم، مجرد است. نه جسم است نه عرض و نه قابل اشاره حسی. نه به این عالم و بدن اتصال دارد و نه از آن جداست. نه داخل در جهان است و نه خارج از آن. اینها همه از صفات تقدیسی خدا هستند.

**مشابهت نفس از جهت صفات:** خداوند نفس را موجود زنده، دانا و توانا، شنوا و بینا آفرید. در این جهان جسمانی بواسطه آلات و اعضای جسمانی مانند سخن گفتن با زبان، دیدن با چشم، شنیدن با گوش و... عمل می‌کند و این نهایت شباهت نفس در این نشئه با پروردگار است. اما درنشئه باطن، همه موجودات در ذات نفس، بدون این که نیازی به اعضا و آلات مابین با ذات داشته باشد، حاصل است (همو، ۱۳۶۹، ج ۳، ص ۴-۶۳۲). در ادامه وجه شباهت نفس با خداوند، از **جهت فعل** را نیز توضیح می‌دهد.<sup>۷</sup>

**مشابهت نفس از جهت فعل:** در نظر صدرالمتألهین، نفس فعال و علمش انشایی است و این خلاقیت و فعال بودن نفس که یکی از نظرات ابتکاری این حکیم معروف است، به نحوی با اضافه اشراقی خداوند نسبت به افعالش تشابه دارد. از نظر او خداوند نفس آدمی را چنان آفریده است که همانند خود می‌تواند صورت‌های پنهان از حواس را، بدون مشارکت مواد، در عالم خود ابداع کند و حتی شخص عارف، توان این را دارد که با همت خود عین اشیاء خارجی را ایجاد کند (همو، ۱۳۶۳، ص ۵۹۸). از نظر صدر، خداوند نفس انسانی را چنان آفریده است که توانا بر ابداع صورت‌های باطنی غایب از حواس است که وجودشان عین حصول آنها است نزد خود، پس نفس انسانی فی‌ذاته دارای عالمی است خاص به خود که همه موجودات نزد آن حاضرند و عیناً آنها را مشاهده می‌کند. علم نفس به آن صورت‌ها عین قدرت آن است بر آنها و این از آن جهت است که خدای تعالی خلاق همه موجودات است و خدا انسان را بر مثال خود آفریده است در ذات و صفات و افعال. به این دلیل خدا نفس را مثال خود آفریده است که معرفت نفس مرقمات و نردبان معرفت خود او باشد (همو، ۱۳۶۲، ص ۴-۴۵۳).

مشابهت نفس انسان با خدا به حسب ذات، صفات و افعال به وفور در دیگر آثار ملاصدرا به چشم می‌خورد.<sup>۸</sup> وی در کتاب اسفار گفته است: «گوش، چشم، و دست و پای کسانی که به اخلاق خدا آراسته شده‌اند، آنها تجلی حق است» (همو، ۱۴۱۰، ج ۹، ص ۸۲).

## ۵. مشابهت از جهت انشاء و ایجاد

ملاصدرا پس از تبیین مشابهت نفس انسان به خدا، به اصل مهمی اشاره می‌کند که پایه بسیاری از نتایج و پیامدهای فلسفه اوست و آن خلاقیت و انشاء نفس است، همانگونه که خداوند خالق و منشیء است.

در نظر صدرالمتألهین، خداوند نفس انسانی را به گونه‌ای آفریده است که توانا بر ایجاد صورت اشیاء درعالم خود است. زیرا آن از سنخ ملکوت و عالم قدرت است و فاعلیت آن همانند فاعلیت



حقیقی است. بنابراین از جهت ذات، صفت و فعل بر مثال باری تعالی ایجاد شده است (همو، ۱۳۶۲ الف، ص ۲۶ - ۲۵). ملاصدرا در جای دیگر می‌گوید: خداوند نفس انسانی را به گونه‌ای خلق کرد که توانایی ایجاد صورت‌های اشیای مجرد و مادی را دارد، زیرا آن از سنخ ملکوت و عالم قدرت است و ملکوتیان توانایی ابداع صورت‌های عقلی قائم به ذات خود را دارند و همچنین می‌توانند صورت‌های حادث قائم بر ماده را ایجاد کنند. همان گونه که صورت‌های همه موجودات به حصولی شدیدتر از حصول برای خودشان یا قابلشان، نزد خدا حاضرند و قیام آن‌ها به خداوند قیامی حلولی و ناعتی نیست<sup>۹</sup> (همو، ۱۴۱۰، ج ۱، ص ۲۶۵). او بر این باور است که نفس انسانی دارای عالمی خاص در ذات خود است و در آن جواهر و اعراض مفارق و مادی و... موجودند و این بخاطر آن است که خداوند خلاق همه موجودات است و نفس بر مثال ذات خدا آفریده شده است، تا معرفت نفس نردبان معرفت خدا باشد. همان گونه که خدا مجرد از ماده و مکان و جهات است و دارای قدرت و علم و اراده و حیات و سمع و بصر است، نفس نیز آنچه را بخواهد، خلق می‌کند و آنچه را اراده کند برمی‌گزیند (همان، ج ۱، ص ۲۶۵).

در تفسیر آیه ۳۰ از سوره بقره که در آن خداوند به فرشتگان می‌گوید: من بر روی زمین، انسان را جانشین خود قرار می‌دهم، گفته است: خداوند انسان را خلیفه خود در تصرف قرار داد و لباس همه اسماء و صفات خود را بر او پوشاند. خداوند، به حکم اسم ظاهر و باطن خود، حقیقتی باطنی و صورتی ظاهری برای او قرارداد تا بتواند در ملک و ملکوت تصرف کند (همو، ۱۳۶۶، ج ۲، ص ۳۰۲).

در رساله "خلق الاعمال" گفته است: «اگر خواهان مثالی برای دانستن چگونگی صدور افعال انسان هستی، آن‌ها عین فعل خدا هستند. به فعل حواس و قوای نفس ناطقه که خدا آن را، از حیث ذات و صفت و فعل، مثال خود آفرید بنگر.» (همو، ۱۳۷۵، ص ۲۸۷).

در مواردی نیز قوه وهم و خیال انسان را در خالقیت مثال قدرت الهی دانسته، با در نظر گرفتن چگونگی توانایی انسان در صقع خیال و توانایی نفس در آنچه ایجاد می‌کند، قدرت الهی را تصدیق می‌کند (همو، ۱۴۱۰، ج ۹، ص ۳۸۰-۱).

وی در *الشواهد الربوبیه* می‌گوید: قوه خیال انسان محل تجلی الهی و موطن تصورات و انعکاس صورت‌های خیالی و به بیان دیگر قادر بر تصویر اقسام مختلف تخیلات است و بنابراین با قوه قاهره الهی مشابهت دارد و نمایانگر عالم قدرت الهی است. جز این که این قوه خیال در آخرت ظاهر و در دنیا باطن است (همو، ۱۳۶۲ الف، ص ۳۳۴).

این خلاقیت و قدرت انشایی که به نفس و قوه خیال نسبت داده می‌شود در آثار عرفا مورد تأکید قرار گرفته و صدر المتألهین در این زمینه بیشتر و امدار اندیشه‌های آن‌هاست.<sup>۱۰</sup>

## ۶. لوازم و نتایج نظریه "نمونه‌انگاری نفس"

آنچه در این نوشتار اهمیت دارد، کاربرد این تمثیل و استفاده‌هایی است که این حکیم متأله از آن در فهمیدن و فهماندن برخی از مسائل فلسفی برده است. در اینجا چند مورد از شاخص‌ترین نتایج عملی تشابه نفس به خداوند مطرح می‌شود تا معلوم شود چرا ملاصدرا بیش از دیگران برای علم‌النفس و مشابهت نفس با خداوند ارزش قائل است!

### ۶-۱. وحدت وجودی نفس با قوای خود

از مسائلی که در نفس‌شناسی مورد توجه فلاسفه قرار گرفته است، مسأله قوای نفس و چگونگی ارتباط آن‌ها با آن است. نظیر صدر المتألهین در این خصوص آشکارتر از دیگران است. او، در عین اعتقاد به تعدد و تکثر قوا، همه را تحت پوشش واحدی قرار می‌دهد و هیچ یک را متمایز و مستقل از نفس نمی‌داند و با ذکر دلایلی نظریه خود را به کرسی اثبات می‌نشانند. بحث تفصیلی در این باره و بیان تفاوت دیدگاه او با اندیشمندان دیگر و به ویژه فخر رازی نوشتاری جداگانه را می‌طلبد. در اینجا فقط مواردی از کاربرد تمثیل نفس به خداوند برای تفهیم بهتر این نظریه بیان می‌شود.

از نظر او فعل هر قوه و حس کننده‌ای، همان فعل نفس است. مثلاً همان گونه که دیدن فعل چشم و شنیدن فعل گوش و... است؛ بدون شک فعل نفس نیز هست. به این معنی که نفس عیناً در چشم، قوه بینایی، در گوش، قوه شنوایی، در پا، قوه راه رفتن و... است که به واسطه آن چشم می‌بیند، گوش می‌شنود و پا راه می‌رود. همان گونه که در حدیث قدسی آمده است که من گوش او هستم که با آن می‌شنود و چشم او هستم که با آن می‌بیند و... بنابراین در عین وحدت نفس و تجردش از بدن و قوا و اعضای آن، هیچ عضوی از اعضای بدن از نفس بیگانه نیست و هیچ قوه‌ای چه مدرک و چه محرک مابین با آن نیست. به این معنی که قوا هویتی غیر از نفس ندارند، زیرا وحدت نفس نوعی از وحدت است که اهل کشف و شهود آن را می‌دانند و هویت آن سایه هویت الهی است. به این ترتیب، نفس دارای وحدت جامع همه هویت‌های قوا و مشاعر اعضا است و هویت سایر قوا و اعضا در هویت آن مستهلک است و اینیت آن‌ها تحت الشعاع هویت و اینیت آن است (همو، ۱۴۱۰، ج ۶، ص ۸-۳۷۷).

در رساله "خلق الاعمال" نیز همین مضامین دیده می‌شود. در آن رساله آمده است که با وجود تجرد و تنزه نفس از بدن و قوای آن، هیچ جزئی از اجزای بدن، چه عالی و چه پست از آن خالی نیست؛ چرا که نفس هویت احدی عقلی جامع سایر قوا و اجزاست و بر آن‌ها احاطه دارد و بر آن‌ها چیره است. شروع آن‌ها از نفس است و نهایت‌شان نیز به سوی آن، همان گونه که آغاز و آن جام نفس و همه موجودات از سوی خدا است (همو، ۱۳۷۵، ص ۹-۲۷۸).

در جای دیگری، پس از بیان یکی از دلایل قاعده مزبور، می‌گوید: ممکن است به این استدلال اشکال شود که اگر مدرک محسوسات نفس است، پس نفس همان قوه حساس است و اگر مدرک صورتهای خیالی نفس است، پس نفس همان قوه خیال است و... در نتیجه جوهر واحدی باید هم

عقل باشد، هم وهم، هم خیال، هم حس و هم محرک. در این حالت نفس باید هم مجرد باشد و هم مادی. او پاسخ می‌دهد که چنین ملازمه‌ای اشکال ندارد، بلکه براساس حرکت جوهری نفس، غیر از این نخواهد بود. به این صورت که نفس آدمی تمامی کمالات مراتب مادون از جسمانیت، نباتیت و حیوانیت را دارد و صورت آن کلیه فعلیت‌های آن مراتب را به نحو جمعی دربردارد. اگر پرسیده شود که اگر نفس خود فاعل همه ادراک‌ها و افعال است، پس چه حاجت به فرض و اثبات قوا؟ پاسخ آن است که این مسأله دقیقاً همانند توحید افعالی است. زیرا گفته می‌شود که در عالم هستی جز خدای واحد مؤثری نیست.

در این جا نیز فعل در مقام ظهور است که به فاعل نسبت داده می‌شود نه در مقام کنه ذات، و حفظ مراتب و شئون، دراستناد افعال و ادراکات امری لازم است، زیرا نفس در عین آن که حقیقت بسیطی است، دارای شئون و مراتب متعددی است که در هر مرتبه‌ای که تجلی می‌کند، امری متناسب با همان مرتبه از آن سر می‌زند. چنان که در توحید افعالی شرور و آفات عالم را بدون لحاظ واسطه‌ها نمی‌توان به واجب تعالی نسبت داد و نمی‌شود بدون در نظر گرفتن اختلاف مراتب، ادراک و فعل عقل را به قوه شهوت یا لامسه نسبت داد و بالعکس (همو، ۱۴۱۰، ج ۸، ص ۲۲۳-۲۲۱). از این رو، قوا مظاهر و مجالی کنه ذات نفسند و با توجه به پاسخ‌های صدرای می‌توان نتیجه گرفت که نفس از جهتی قواست و از لحاظ دیگر عین آن‌ها نیست. همین نسبت بین خداوند و مظاهر طبیعت برقرار است.

صدرا در پاسخ به این اشکال نیز که با توجه به آنچه گفته شد، نیازی به اثبات این قوا نیست و راه اثبات آن قوا، بسته خواهد شد، از همانندی نفس با خدای تعالی کمک می‌گیرد و به این طریق، نشان می‌دهد که آنچه فخرزاری گفته است، نادرست است. پاسخ او این است که رابطه نفس با قوای خود همچون رابطه خدا با جهان، رابطه طولی و عیناً مانند مسأله توحید افعالی است. همان گونه که قول به ترتیب وجود و صدور اشیا، منافاتی با این اعتقاد که مؤثر حقیقی در همه اشیا خدا است، ندارد؛ نفس نیز در عین وحدت، دارای شئون بسیار متفاوت است که فیلسوف و حکیم باید به این شئون آگاهی داشته باشد، تا در عین اعتقاد به وحدت نفس، جایگاه هر یک از قوا را نادیده نگیرد.

سپس یادآور می‌شود که معرفت نفس از جهت ذات و فعل، نردبان معرفت ذات و فعل خدا است. پس کسی که بداند نفس جوهری عاقل، متوهم، متخیل، حساس، متحرک، شام، ذائق، لامس و نامی است، می‌تواند بفهمد که هیچ مؤثری در وجود نیست، مگر خداوند تعالی (همان، ص ۲۵۵). از همین رو، حکیم سبزواری متذکر می‌شود که خداوند نیز در عین وحدت، کل عالم است، جز این که وحدت اوحقه حقیقه و وحدت نفس انسان، وحدت ظلیه است (سبزواری، ۱۳۶۱، ص ۲۴۵ و ۲۴۲).

آنچه در این ارتباط حائز اهمیت است، توجه به روش‌شناسی ملاصدرا در توجیه و تبیین نظریه مزبور (النفس فی وحدتها کل القوی) است و نشان می‌دهد که او به گونه‌ای روشمند این قاعده را تبیین و

تثبیت کرده است و تفاوت ظریف نظر او با رأی فخررازی که در مواردی وجود قوا را انکار کرده، در همین است که صدرا علاوه بر اتکا بر مبانی هستی‌شناختی، مانند اصالت وجود و وحدت تشکیکی آن، که در موارد زیادی از آن‌ها استفاده کرده است، در اینجا دو پشتوانه مبنایی برای رأی خود ارائه کرده و با مهارت، دیدگاه خاص خود را تحکیم می‌بخشد. آن دو پشتوانه عبارتند از: ۱. نظریه حرکت جوهری نفس ۲. تشابه نفس با خدا. آن جا که توضیح می‌دهد نفس حقیقتی واحد است و در عین وحدت و بساطت، درجات و نشئه‌های گوناگون دارد و قواچیزی جز شئون نفس نیستند، نتیجه می‌گیرد که چون نفس جوهری است قدسی و مجرد از ماده و از سنخ ملکوت، از این رو، دارای وحدت جمعی، همانند وحدت و جامعیت الهی یا ظلّ وحدت الهی است و همه مراتب و قوای حیوانی، نباتی و طبیعی را در بر می‌گیرد. کمال جوهریت و تمامیت وجود آن، این صورت‌ها و قوای متعدد را شامل می‌شود و معنی همه این‌ها با همه کثرت و تعدد آثارشان، به وجود واحد در نفس به گونه‌ای بسیط و لطیف موجود است. نفس انسانی همچون خداوند با علو ذات و صفای جوهر و تجرد خود، خود را در همه شئون و مراتب مختلف، به صورت‌های گوناگون نشان می‌دهد و در هر جا به صورت خاصی جلوه می‌کند (ملاصدرا، ۱۳۶۳، ص ۴-۵۳۳ / و همو، ۱۴۱۰، ج ۸، ص ۵-۱۳۴). نتیجه آن که نفس نسخه مختصر مطابق با کتاب عالم کبیر است که به دست خدای رحمان نوشته شده است و جمیع حقایق عالم در آن نقش بسته و آینه‌ای است که کل جهان در آن منعکس است. اما به زبان فلسفی، انسان جهانی است معقول، موازی و مشابه با کل جهان عینی. با سعه وجودی، در یک آن، هم به مرتبه حواس و آلات طبیعی نزول می‌کند و هم به مرتبه عقل فعال و بالاتر صعود می‌نماید. با تنزل به منازل قوا و اعضا، حکم آن همان حکم قوا است و با بازگشت به ذات و جوهر خود، در عین وحدت، همه است.<sup>۱۱</sup>

و این گونه صدرا المتألهین، با اتکا بر نظریه وحدت وجودی نفس با قوا و تمثیل انسان به خدا، هم منظور حکما از شباهت فیلسوف به جهان عینی و حتی تشبیه او به خدا را آفتابی می‌کند و هم انسان‌شناسی عرفا یعنی سعه وجودی انسان و عالم صغیر بودن او را نشان می‌دهد و برای آن پشتوانه عقلی می‌یابد. او اینچنین می‌فهماند که آدمی می‌تواند آینه خدا باشد و در زمین خلیفه او شود.

## ۶-۲. تجرد نفس

درباره این که آیا نفس امری جسمانی یا مجرد و مستقل از ماده است، بحث‌های زیادی شده است. طرفداران تجرد نفس دلایلی آورده و مخالفان به رد و نقض آن‌ها پرداخته‌اند. نکته قابل توجه در این نوشتار آن است که صدرا، پس از بیان حدیث «هر کس نفس خود را بشناسد، خدای خود را می‌شناسد» و احادیثی از این قبیل، نتیجه می‌گیرد که نفس همانند خدا، مجرد از جسمانیت و ماده است (همو، ۱۳۶۲، ب، ص ۳۵۴).

### ۶-۳. جامعیت انسان

انسان‌شناسی خاص صدرالمتألهین، از بحث‌هایی است که به عنوان یکی از نتایج مبانی نفس‌شناختی او، بخصوص حرکت جوهری نفس واتحاد عالم و معلوم، باید بیشتر مورد کاوش قرار گیرد. آن چه در این مبحث مورد توجه است، جامعیت انسان است از آن جهت که ظلّ وحدت الهی است. آنچه از بحث پیشین نتیجه می‌شود آن است که انسان دارای هویت یگانه و ذاتی دارای نشئات و مقامات است که هستی آن از پایین‌ترین منازل آغاز می‌شود و به درجه عقل و معقول می‌رسد. این نظریه بر اساس نظریه حرکت جوهری نفس که آن نیز مبتنی بر نظریه اصالت وجود و تشکیک آن می‌باشد قابل تبیین است و همچنان که آشکار شد به واسطه تمثیل نفس به وجود حق نیز می‌توان آن را تفهیم کرد.

از این رو، صدرالمتألهین مدعی است که نفس انسانی از آن جا که جوهری قدسی و از سنخ ملکوت است، دارای وحدت جمعی همانند و سایه وحدت الهی است و هرگاه به موطن اصلی خود باز گردد، ذاتاً قوه عاقل و در عین حال متضمن حیوانیت از مرتبه تخیل تا احساس و در واقع آخرین مرتبه حیوانی است.

به عبارت دیگر، انسان در حد ذات، حقیقتی است وحدانی که، در عین وحدت و بساطت، دارای درجات و مقامات گوناگون است. از پست‌ترین مراتب یعنی جمادی، آغاز و به بالاترین درجات روحانی یعنی تعقل و ادراک عقلی می‌رسد. چرا که آن جوهری است قدسی و مجرد از ماده و از سنخ ملکوت. آن آیت عظمای الهی و نمونه‌ای است از ذات الوهیت و به تنهایی جامع جمیع مراتب انسانی و مقامات حیوانی و گیاهی است و در هر مرتبه از بالاترین تا پایین‌ترین مرتبه، عین همان مرتبه است (همو، ۱۴۱۰، ج ۲، ۲۲۵ / و همو، ۱۳۶۲ الف، ص ۸-۲۲۷).

در ذات احدیت کلیه اسماء و صفات، در عین کثرت و اختلاف در معنی و مفهوم، با آن متحدند. زیرا طبق قاعده بسیط الحقیقه کل الاشياء، واجب الوجود در عین وحدت و بساطت مطلق، مشتمل بر حقیقت وجودی همه موجودات عالم علوی و سفلی و مادی و مجرد است. نفس که مثال خداوند است نیز، با وجود وحدت و بساطت خود، مشتمل است بر همه بدن و آنچه از اعضا و جوارح و قوا و آلات و صورت‌های گوناگون در آن است و همگی به نحو بساطت و وحدت در آن موجودند (همو، ۱۴۱۰، ج ۸، ص ۱۲۱ / و ج ۶، ص ۸-۳۷۷).

خلاصه آن که، نفس انسانی همانند خداوند، بسیط و در عین حال با هر چیزی عین همان است و با بساطت و وحدت خود مشتمل بر همه بدن و آنچه از اعضا و جوارح و قوا و آلات و صورت‌های گوناگون در آن است.

علاوه بر این، نظریه تعدد نوع انسانی، مبتنی برشمول و بساطت نفس، فعال بودن آن، اتحاد عالم و معلوم و نظریه حرکت جوهری نفس است که هر یک را با تشبیه نفس به خدای تعالی، بهتر تبیین کرده است. این نظریه باید در مبحثی جداگانه تبیین شود.

**۶-۴. معرفت‌شناسی**

تمثیل نفس به خداوند، به سهم خود می‌تواند نقش به‌سزایی در فهم و حل برخی از مسائل مربوط به معرفت‌شناسی داشته باشد و اذهان را برای درک بهتر آن‌ها آماده کند. از این رو، ملاصدرا با تکیه بر آن، منظور خود را به بهترین وجه بیان می‌کند که در اینجا چند مورد مطرح می‌شود:

**۶-۴-۱. ابداعی بودن ادراک**

چنان‌که بیان شد (در بحث مشابهت از جهت انشاء و ایجاد) از نظر صدرالمتألهین، نفس آدمی فعال و علم او انشایی است و این خلاقیت و فعال بودن نفس که یکی از نظرات ابتکاری این حکیم معروف است، به نحوی با اضافه اشراقی خداوند نسبت به افعالش تشابه دارد. از نظر او خداوند نفس آدمی را چنان آفریده است که همانند خود می‌تواند صورت‌های پنهان از حواس را بدون مشارکت مواد، در عالم خود ابداع کند و حتی شخص عارف توان این را دارد که با همت خود عین اشیاء خارجی را ایجاد کند (همو، ۱۳۶۳، ص ۵۹۸).

حاصل این تشابه آن است که نسبت نفس به ادراک‌های حسی و خیالی خود، نسبت فاعل مخترع و به ادراک‌های عقلی، نوعی اضافه اشراقی است و به این طریق، بسیاری از مشکلات وجود ذهنی و معضلات مربوط به علم و معرفت حل می‌شود (همو، ۱۳۶۲ الف، ص ۳۲-۳۱ و همو، ۱۴۱۰، ج ۱، ص ۲۹۲-۲۸۸).

**۶-۴-۲. علم حضوری و اشراقی**

با توجه به بحث‌های فوق‌الذکر، بدست آمد که نفس انسانی که عالمی شبیه به مملکت خدای خود است، همه مثال‌های جواهر و اعراض مجرد و مادی را به علم حضوری و شهود اشراقی مشاهده می‌کند. همین‌طور اگر بتوانیم علم حضوری نفس را درک کنیم، درک علم حضوری خداوند به اشیاء برایمان آسان می‌شود، چرا که این علم در خدا به نحو اعلی و اتم موجود است و همان‌گونه که حق تعالی مجردات عقلی را به اشراق حضوری درک می‌کند، به امور مادی نیز به اشراق حضوری علم دارد.

**۶-۴-۳. بیرون‌نمایی علم**

آنچه در فعال بودن نفس و صدوری و حضوری بودن علم مهم است این است که، از نظر صدرالمتألهین، نفس می‌تواند با حس ملکوتی خود که بی‌نیاز از استعدادهای مادی است صورت‌هایی را ایجاد کند که واقعی هستند و عین عالم خارجند. در این حالت، ایجاد نفوس عین

ادراک آن‌ها و علمشان عین فعل، و افعالشان عین شهودشان خواهد بود. (همو، ۱۳۶۲، ص ۷ - ۴۹۶ / و ۱۴۱۰، ج ۹، ص ۱۷۸).

البته چنین حالتی برای نفوس گرفتار در امور مادی، کمتر حاصل می‌شود و صورت‌هایی که در این عالم مادی ایجاد می‌شوند، ضعیفند و آثار مطلوب خارجی بر آن‌ها مترتب نیست و پیوسته در حال تجدد و دگرگونی هستند؛ ولی آنگاه که لحظه‌ای از تعلقات و اشتغال ماده و مادیات رها می‌شوند، به ذات ملکوتی خود که فیاض صورت‌ها و مخترع آن‌هاست، با حواسی که در ذات خود، سوای از حواس جسمانی و مشارکت ماده دارند، می‌توانند صورت‌هایی را ایجاد و مشاهده کنند که نفس‌های دیگر از ادراک آن ناتوانند (همان، ص ۴۹۶ و ۱۴۱۰، ج ۹، ص ۱۷۷). بنابراین، هر گاه نفس از علایق مادی تجرد یا بد و به کمال برسد، به عالم عقلی که صورت کل نزد خدای تبارک و تعالی است، تشبه می‌یابد.

از آن جا که هر نفسی مثال خدا است، هر نفس فطرتاً صلاحیت شناخت حقایق اشیاء را دارد، ولی چندین عامل بیرونی وجود دارند که مانع انکشاف حقایق و معرفت واقعی نفس هستند. این موانع عبارتند از: ۱- نقصان جوهر ذات نفس، مانند نفس کودکان. ۲- خبث جوهر ذات نفس و ظلمت ذات آن، مانند شهوات و گناهان. ۳- عدول نفس از حقیقت مطلوب. ۴- حجاب تقلید. ۵- جهل به مبانی و اصول معرفت‌ها و روش استفاده از آن‌ها. هر گاه این موانع و حجاب‌ها رفع شوند، صورت ملک و ملکوت و هیأت وجود، همان گونه که واقع است، در آن تجلی می‌کند. به همین خاطر است که ادراک نفوس با یکدیگر متفاوت است (همو، ۱۳۶۲، ص ۶ - ۴۲۵ / و ۱۴۱۰، ج ۹، ص ۹ - ۱۳۶).

نتیجه آن که، عقل هیولانی بالقوه عالم عقلی است که شایستگی تشبه به مبدأ اول را دارد و بنابراین نفس در این مرتبه می‌تواند معقولات و مراتب آن‌ها را بدست آورد. پس این عقل، بالقوه عالم عقلی است که شایستگی این را دارد که همه حقایق را ادراک کند و صورت کل موجودات در آن حصول یابد (همو، ۱۴۱۰، ج ۳، ص ۹-۳۶۸).

درست است که نفس انسانی مثال خداوند و علم آن حضوری و شهودی است، ولی علم و معرفت نفوس با توجه به کمال و نقص آن‌ها و مواجهه با موانع فوق الذکر، متفاوت و دارای درجات است. هر چه از ماده دورتر و از قیود و غواشی آن مجردتر باشند، شعور و احاطه بیشتر دارند و نسبت به معلومات جامع‌تر خواهند بود (همان، ج ۲، ص ۸-۲۲۷ / ج ۶، ص ۲۵۲ و ۱۳۶۳، ص ۲۶۵). به همین دلیل، صدرا شرط علم واقعی برای نفس را تجرد از عالم ماده خاکی دانسته و تأکید کرده است که تنها انسان کامل است که مظهر جمیع صفات خدا و جامع همه کمالاتی است که در عوالم و مراتب هستی وجود دارند (همو، ۱۳۶۶، ج ۲، ص ۱۱۴).

بارکلی بر مبنای این تشابه، رابطه بین ذهن و جهان مادی را مستقیم تلقی می‌کند که مطابق با آن، ظواهر همان واقعیت‌ها هستند و اشیاء همان هستند که به نظر می‌رسند و دقیقاً آن گونه‌اند که ظاهر می‌شوند (Dancy:1987,p.149). ممکن است گمان رود که بارکلی با این نظریه بهترین تبیین از

واقع‌نمایی و کاشفیت علم را ارائه کرده است و از این جهت حتی از ملاصدرا نیز پیشی گرفته است، ولی باید توجه داشت که این کاشفیت، بر پایه ای سست، یعنی انکار اصل واقعیت‌های مادی استوار است و با نگاه دقیق، نه تنها نمی‌تواند بیرون‌نمایی علم را استحکام بخشد، بلکه اندک امیدی را که از فلسفه‌های دیگر انتظار می‌رفت، منتفی می‌سازد.

### ۶ - ۴ - ۴. اتحاد عالم با معلوم

مسأله اتحاد فاعل شناسایی با معلوم خود مسأله ای است که از دیرباز طرفداران و مخالفان بزرگی داشته و هر یک کوشیده‌اند، به طرق مختلف، درستی نظر خود را نشان دهند. آنچه در این جا مورد نظر است، این است که صدرالحکما، برای اثبات حقانیت نظر خود، نفس را به وجود خدای تعالی تشبیه کرده است.

از نظر او این که یک وجود مصداق مفهوم‌های متعدد و متغایر باشد قابل انکار نیست، همچنان که ذات الهی، به وجود احدیت خود، مصداق معانی اسماء و صفات متعدد است، بدون آن که شائبه کثرت در ذات احدیت لازم آید. از این، لازم می‌آید که هر گاه یک عاقل دارای معقول‌های متعدد باشد، وجود آن عیناً وجود آن معقول‌ها باشد، بدون تغایر و تکثر در وجود. به همین گونه است حال جوهر حساس و قوه خیالی (همو، ۱۳۷۵، ص ۷۳).

ملاصدرا، در پاسخ به این اشکال ابن سینا که اگر دو چیز با هم متحد شوند، در این صورت، یا یکی از بین می‌رود و یا هر دو باقی می‌مانند که هر دو حالت با اشکال مواجه است، می‌گوید: هر دو موجودند به وجود واحد و این که معانی متغایری به یک وجود وجود داشته باشند، امکان پذیر است. مانند نفس انسانی که با بساطت خود، جوهر موجود، عاقل، قادر، محرک، سمیع، بصیر و حی است. بلکه ذات احدیت واجب که مصداق همه معانی کمال و صفات نیکوی الهی است، به وجود واحد موجود است (همو، ۱۴۱۰، ج ۳، ص ۳۲۶).

در باره فخر رازی و اشکال‌های او به مسأله اتحاد عاقل و معقول گفته است: «این فاضل با وجود کثرت تعمقش در مباحث، فرق بین مفهوم شیء و وجود آن را نفهمیده و پنداشته است که مغایرت در مفهوم، عین مغایرت در وجود است و توجه نکرده است که صفات ذاتی و کمالی خدای تعالی، مانند علم و قدرت و اراده و حیات و سمع و بصرش همگی یک ذات و هویت و وجودند؛ همین طور وجوب و وجود و وحدت خدا همگی یک حقیقتند، بدون اختلاف عقلی، خارجی و تحلیلی. همچنین شکی نیست که ذاتیات یک شیء، مفهوم‌های متعددی هستند و با این وجود، همه به یک وجود موجودند، بخصوص در بسیط خارجی، هر چند که در ظرف عقل متحدند (همان، ص ۳۴۹).



## ۶ - ۴ - ۵. وجود بودن ادراک

صدرالمتألهین حقیقت ادراک و کلاً وجود ذهنی را وجود مجرد از کدورت‌ها و شائبه‌های مادی می‌داند که همانند وجود، مندرج در هیچ مقوله‌ای نیست و به این ترتیب بسیاری از مشکلات وجود ذهنی حل می‌شود. این نظریه باید در گفتاری مستقل مورد بررسی و ارزیابی قرار گیرد. آنچه در این جا مورد توجه است این است که او این رأی معرفت‌شناختی را با اتکای بر تشابه نفس با خدا نیز توجیه می‌کند. با دقت در این تشابه، می‌توان واقع‌نمایی علم و ادراک رانیز بدست آورد. زیرا بر اساس این تمثیل، ادراک عیناً نظیر تجلی و اشراق نور وجود حق تعالی بر ممکنات است و بنابراین، علم عبارت است از ظهور و ثبوت معلوم در نفس یا ذهن (همان، ج ۶، ص ۱۵۰ / ج ۸، ص ۱۶۱). حقیقت علم عبارت است از نفس حصول و وجود مطلقاً؛ بنابراین هر چه موجود باشد، برای آن چه که نزد آن وجود دارد، معلوم است (همو، ۱۳۶۳، ص ۱۰۹) و همان گونه که گفته شد، وجود هر اندازه که از ماده دورتر باشد، نسبت به معلوم‌ها، جامع‌تر است و شعور و احاطه بیشتری دارد (همان، ص ۲۶۵). یکی از عوامل تفاوت نفس‌ها در ادراک، همین بهره‌مندی و عدم آن از تجرد و شدت و ضعف در وجود است.

از آن جا که در نظر صدرالمتألهین ماده و لوازم آن مانع ادراکند، در حالی که شرط ادراک و شناسایی، وحدت و حضور است، بنابراین هر اندازه که وجود از ماده و لوازم مادی مجردتر باشد، حضور و شهود و در نتیجه، علم و ادراک بیشتر تحقق دارد. با نگاه به حقیقت افتراقی جسم، می‌توان نتیجه گرفت، علم و ادراک که عین وحدت و حضور است، مساوق با وجود و وجود، مساوق با علم است (همو، ۱۴۱۰، ج ۳، ص ۸-۲۹۷). پس عالم اجسام معلوم بالعرض است، و نفس مجرد همانند خالق هستی، به صورت مماثل آن‌ها هستی و معنی می‌بخشد (همان، ص ۲۹۹).

محقق سبزواری نیز برای این که نشان دهد که علم کیف نیست، بلکه وجود است، از نوعی تمثیل نفس به خدای تعالی استفاده کرده است، می‌گوید: همان گونه که محقق دوانی معتقد است، علم کیف نیست، زیرا آن وجود منبسط از نفس بر همه ماهیت‌هایی است که در عقل، وهم، خیال و حس مشترک است. آن عبارت است از اشراق نفس بر ماهیت مشرق به ازای وجود منبسط بر ماهیت‌های عوالم جبروت، ملکوت و ناسوت و آن فیض خدا و اضافه اشراقی اوست. پس همان گونه که فیض اقدس خدا در هر موجودی به حسب آن است و در ذاتش نه جوهر است و نه عرض، همین طور، اشراق نفس در ذات هر چیزی، نه جوهر است و نه عرض، مگر به تبع ماهیت‌های معلوم (همان، ج ۳، ص ۳۱۱، پاورقی).

## ۷. تفاوت "مثال" با "مثل"

از نظر صدرا اشتباه برخی از اهل نظر نسبت به سخن سالکان راه حقیقت، مانند بایزید بسطامی که به هنگام سکر گفته است: «سُبْحانی ما أعظم شأنی» و سالک دیگر که گفته است: «لَیسَ فی

جَبَّتِي سَوَى اللَّهِ» و عدم درک رازی که در سخن حلاج نهفته است، به دلیل درک ناقص و نادرست مماثلت نفس با خدا و این حقیقت است که نفس آدمی برصورت خدای جهان آفریده شده است. او می‌گوید: پس از آن که کشف کردند که نفس ناطقه دری از درهای ملکوت است و به گونه‌ای نادرست بر اسرار و آثار آن آگاه شدند، آن را به خدا تشبیه کردند. از همین جاست که حلولیه و مسیحیان، گمراه و سرگردان شدند و برای بشر نوعی الوهیت قائل شدند و نتوانستند ماهیت آن را درست درک کنند (همو، ۱۳۶۳، ص ۴۹۵). به همین مناسبت، بطور مکرر گفته است که خدا مثل ندارد ولی مثال دارد.<sup>۱۲</sup>

چه تفاوتی بین مثل و مثال وجود دارد؟ با دقت در آنچه تا کنون بیان شد، معلوم می‌شود که «مثل» اولاً مربوط به شباهت جسمانی است و مسلماً خدا جسم و جسمانی نیست تا از این جهت همانند داشته باشد. ثانیاً در آن جایی است که تفاوت در مصداق‌ها نادیده گرفته شود. اما «مثال» نوعی مدل‌انگاری و نمونه‌ای غیرجسمانی از اصل است که به نحوی آن اصل را نشان می‌دهد. بنابراین اولی خلاف اعتقاد توحیدی است ولی دومی هیچ منافاتی با آن ندارد، بلکه برای درک معنی اوصاف خدا، ناگزیر، باید آن‌ها را از طریق اوصاف انسانی بفهمیم. هر چند مصداق‌های قدرت، حیات و... در انسان و خدا بسیار متفاوتند با این وجود، از لحاظ معنا و مفهوم بین صفات انسان و خدا تفاوتی وجود ندارد.

کسانی مانند ملارجب علی تبریزی و قاضی سعید قمی، که به این نکته توجه نداشتند، قائل به اشتراک لفظی بین اوصاف خدا و انسان شده‌اند. واضح است که آن‌ها مفهوم و مصداق را با هم در آمیخته‌اند.

ملاصدرا، پس از نقل روایت‌هایی که بیانگر مشابَهت نفس با خدست، نتیجه می‌گیرد که نفس ذاتاً همانند خدا مجرد از ماده و علایق جسمانی است. «همه این احادیث مشعرند به شرف نفس و جلالت آن و قرب آن به پروردگارش، به حسب ذات و صفات و مفارقت از علایق اجرام و علایق اجسام» (همو، ۱۳۶۲، ص ۳۵۴ و ۴۵۴).

با همه این تفصیلات، او پس از بیان اقسام توحید در ذات، صفات و افعال و نفی هر گونه مشارکت برای خدا، هر گونه محل و حلول را، آن گونه که نصرانیان باور دارند، و اتحاد را، چنان که صوفیان ناآگاه به آن معتقدند، نفی می‌کند. او نادرست‌ترین قول و توهم را نسبت دادن خدای تعالی به همه جهان، همچون نسبت دادن نفس به بدن دانسته است. زیرا نسبت بین نفس و بدن، نه مانند نسبت صانع به دکان و ابزارش است، نه نسبت علت و معلول، و آنچه به وسیله ابزار کار می‌کند، خالق ابزار نیست، نفس نمی‌تواند خالق بدن باشد، نفس به بدن نیاز دارد ولی خدای مبدع عالم نیازی به ماسوا ندارد. نفس و بدن یک نوع طبیعی را فراهم می‌کنند که بین آن دو ترکیب اتحادی وجود دارد؛ در حالی که حق تعالی وجود تام است و نمی‌تواند به وسیله چیزی کامل شود (همو، ۱۴۱۰، ج ۶، ص ۱۰۹ - ۱۰۸).

این نگرش در مقام تنزیه خداوند است. در این مقام نسبت خدا به جهان حتی همانند نسبت هیچ علتی به معلول خود نیست. به قول مولای متقیان (ع)، احدی‌المعنی است و هیچ انقسام وجودی، وهمی و حتی عقلی در ساحت مقدس او راه ندارد (صدوق، ۱۳۹۸ ق، ص ۸۴). در عین حال در مقام تشبیه نسبت او به جهان هستی به منزله نسبت نفس به قوای آن است، با این قید که خدا نیازی به موجودات جهان ندارد و به وسیله آن‌ها استکمال نمی‌یابد، ولی نفس به قوای خود نیاز دارد و به واسطه آن‌ها استکمال می‌یابد. در هر صورت، نقصان‌های نفس را نمی‌توان به واجب تعالی نسبت داد (همان، ص ۸-۳۷۷ و همان، ص ۱۰۸، تعلیقه سبزواری). به همین دلیل ملاصدرا، آن‌جا که نفس را به عنوان مثال خدای تعالی معرفی می‌کند، بر تفاوت بین حقیقت و مثال تاکید دارد (ملاصدرا، ۱۳۶۲ الف، ص ۲۶ - ۲۵).

دیدگاه صدرا، به‌عنوان یک حکیم مسلمان، با نگرش غالب فیلسوفان مسیحی که نتوانسته‌اند کاملاً خود را از نوعی اعتقاد به تجسد در مشابَهت نفس به خدا برهانند، با وجود شباهت‌ها، تفاوت‌های معناداری دارد. به عنوان نمونه، لایب‌نیِتس، اگر چه هنگام بیان مشابَهت با خدا، متذکر می‌شود که خدا موجودی فراتر از نفس است، در عین حال نسبت خدا به نفوس را همانند نسبت پدر به فرزندانش معرفی می‌کند (دیباچی، ۱۳۷۸، ص ۳۵).

در رساله «در باب طبیعت»، عبارت «نفس پاره‌ای از نفخه الهی است» را بیان کرده است که در آن تشبیه سلطه خدا بر طبیعت به سلطه نفس بر بدن، گویای آن است که فهم مسائل و مطالب در نظریه او راجع به ذات و صفات خدا دقیقاً باید از طریق مدل‌انگاری نفس، معادل‌سازی شده باشد (همان، ص ۴۰).

اکهارت نیز، بر خلاف آنچه از ملاصدرا بیان شد، گفته است: «بهترین تمثیلی که برای وحدت خدا و نفس می‌توان یافت، رابطه نفس و بدن است. آن دو آنچنان با هم متحدند که همان طور که بدن بدون نفس هیچ کاری نمی‌تواند آن‌جا دهد، نفس نیز بدون بدن نمی‌تواند کاری کند. خدا همان نسبتی را با نفس انسان دارد که نفس نسبت به بدن دارا است.» (کاکایی، ۱۳۸۰، ص ۱۰۴)؛ با این وجود او متذکر شده است که نفس در عین این که در همه قوا حضور دارد، از همه آن‌ها متعالی است (همان، ص ۱۰۷). آشکار است که ایشان بین دو مقام تشبیه و تنزیه، متزلزل شده‌اند. حکما و عرفای مسلمان نیز در توضیح رابطه خدا و جهان از تمثیل رابطه نفس و بدن استفاده کرده، شناخت نفس و ارتباط آن با بدن را راهگشای شناخت چگونگی ارتباط خدا با جهان می‌دانند، اما دو مقام تشبیه و تنزیه را با هم در نیامیخته‌اند.

قیصری حقیقت نفس انسانی را، همانند وجود حق، دارای مقام تشبیه و تنزیه می‌داند. به اعتبار باطن ذات، مجرد تام و عاری از احکام حدود و قیود و مبرا از خواص اجسام و مواد است و به اعتبار ظهور و سریان در قوای جسمانی، متصف به احکام مواد و اجسام و محل تغییر و انفعال و تجرد است (قیصری، ۱۳۷۵، ص ۸۰۵).

محی الدین ابن عربی گفته است: «چگونه نفست، بدنت را تدبیر می کند؟ آیا داخل در آن است یا خارج از آن؟ یا نه داخل است و نه خارج؟ به عقلت رجوع کن...» (فتوحات مکیه، ج ۳، ص ۱۰۵). مضمون آنچه از محی الدین نقل شد، به وفور در آثار ملاصدرا و سبزواری مشاهده می شود که به مواردی از آن ها در همین نوشتار اشارت شده است.<sup>۱۳</sup> در این سخنان باید به دو مقام تشبیه و تنزیه توجه داشت و حساب هر یک را از دیگری جدا کرد.

صدرالدین، به صراحت، هر گونه مشارکت، حلول، اتحاد و همانندی خدا با نفس، نسبت به بدن را که برخی از نصرانیان و صوفیه به آن گرفتار شده اند رد کرده است و حکیم سبزواری یاد آور می شود که هر چند نفس اصل قوام بدن است و بدن به حیات نفس زنده، با این وجود، نه داخل در آن است و نه خارج از آن. به همین نحو جهان به حیات خدا زنده و به قیومیت او پا برجاست و در عین حال نه داخل در آن است و نه خارج از آن. خدا هرگز مانند نفس نیاز به اشیاء ندارد، حادث نیست و منفصل نمی شود. (سبزواری، ۱۴۱۰، ج ۶، ص ۳۰۸ / ملاصدرا، ۱۳۶۳، ص ۴۵۹).

این حکیم بزرگ آن جا که نفس انسانی را، همانند خداوند، زنده قیوم معرفی می کند، باز متذکر می شود که خدا بالذات حی قیوم است؛ نفس ناطقه اما بالغیر این گونه است (همان، ج ۸، ص ۱۴۰). او در توضیح این که چرا نفس مثل خدا نیست، بلکه مثال اوست، پس از بیان چگونگی مثال بودن آن، یادآوری می کند که نفس در عین حال، در وجود و قوام ضعیف است و بنابراین، آنچه از افعال و آثار خاص از نفس به وجود می آید، در نهایت ضعف وجودی است؛ بلکه صورت های عقلی و خیالی صادر از نفس، هر چند در ماهیت با وجودهای خارجی صادر از باری تعالی یکسانند، در واقع اما سایه ها و شبیهای آن ها هستند. البته از نظر او برخی از تجردیافتگان و اهل عروج، به دلیل شدت اتصال به عالم قدس و کمال توانایی می توانند چیزهایی را در عالم خارج ایجاد کنند که بر آن ها آثار عینی مترتب می شود. ولی آن ها نیز نسبت به افعال الهی ناچیزند (همان، ج ۱، ص ۶ - ۲۶۵ و نک: ۱۳۶۲، ص ۶ - ۴۵۵).

## نتیجه

پس از بررسی سیر تاریخی نظریه نمونه انگاری نفس، معلوم می شود که صدرالمتألهین، حساب ویژه ای روی آن باز کرده و برای حل و تفهیم مسائل زیادی از جمله یگانگی نفس با قوای خود، انسان شناسی و مسائل مربوط به معرفت شناسی، مانند فعال بودن نفس و صدور بودن علم، حضوری و اشراقی بودن ادراک و بیرون نمایی آن، اتحاد عالم و معلوم و وجود بودن معرفت آدمی به آن استناد کرده، به گونه ای سنجیده و روشمند آن را بکار برده است. از این رو باید مسأله تمثیل نفس را به عنوان یکی از مبانی نفس شناختی ملاصدرا بحساب آورد.

از آن جا که نفس از هر جهت نمونه خدا معرفی شده است، ملاصدرا آن جا که خواسته است در زمینه ذات، فعل و صفات خدا سخن بگوید؛ به نمونه آن یعنی نفس نگریسته است. از این رو، در بسیاری از

موارد به طور معرفت‌شناسانه، صفات الهی از روی نمونه نفس فهم شده‌اند. آنگاه به طور دقیق مسائل مربوط، معادل‌سازی شده و به کمک مبانی دیگر برای حل مسائل خود نفس بکار رفته‌اند. خلاصه آن که در این نمونه‌انگاری، سیر معرفت‌شناسی از نفس به خدا و آنگاه از خدا به نفس ترسیم می‌شود که البته در این نوشتار، سیر دوم بیشتر مورد نظر بوده است.

با تأمل و دقت در بحث‌های مطرح شده، بدست می‌آید که این نمونه‌انگاری دو سویه است، به این معنی که درست است که نفس از جهات مختلف، مثال خدا تلقی شده و بر این مبنای نتایج نوینی در نفس‌شناسی بدست آمده است، اما از سوی دیگر با شناخت نفس نیز می‌توان برخی از اوصاف خداوند را شناخت و در فهم خداشناسی از این نمونه‌انگاری مدد گرفت. بر همین اساس از پیامبر گرامی اسلام (ص)، نقل شده است که هر کس نفس خود را بشناسد خدایش را خواهد شناخت.

با این وجود، آنچه کمتر مورد توجه قرار گرفته است، این است که دلیل این گونه تمثیل چیست و با چه مبنایی قابل توجیه است؟ با مطالعه پیشینه این ایده، به نظر می‌رسد که در درجه اول برگرفته از باورهای دینی و اعتقادی است و بعد کلامی آن پررنگ است و در درجه دوم مبتنی بر مسلمات عرفانی و شهودی است، و آنچه آن را آسیب‌پذیر می‌سازد، همین است که مبنای عقلانی محکم و خدشه‌ناپذیری نمی‌توان برای آن یافت.

البته در نظر حکمای متأله که علاوه بر برهان و استدلال عقلی، به آنچه شرایع دینی آورده‌اند، سخت پای‌بند و از ذوق عرفانی نیز بهره‌مند هستند، قطعیت باورهای دینی و شواهد اعتقادی، به مراتب بیشتر از دلایل عقلی و فلسفی است. صدرالمتألهین، در شرح هدایه، پس از بیان گفتار برخی از عرفا که به نحوی بیانگر تجرد نفس است، می‌گوید: سخنان این بزرگواران در افاده علم قطعی به حقیقت نفس، از براهین عقلی محکم تر و مطمئن‌ترند، زیرا آن‌ها شگفتی‌های احوال نفس و ماهیت و آثار عجیب آن را با ذوق عیان مشاهده کرده‌اند، بدون مزاحمت برهان. بنابراین سخنان متألهان را دست کم نگیر و مپندار که آن‌ها در افاده یقین از برهان‌های اهل بحث و نظر صرف، کمترند.<sup>۱۴</sup>

#### پی‌نوشت‌ها

- ۱- نک: صفحه ۶ همین مقاله (نظریات صدرالمتألهین).
- ۲- برای مطالعه بیشتر در این زمینه رجوع کنید به: قیصری، ۱۳۷۵، ص ۸۰۵.
- ۳- نک: منادولوژی، بندهای ۲۱-۱۸ به نقل از دیباجی، ۱۳۷۸، ص ۳۵.
- ۴- نک: ابن عربی، الفتوحات المکیه، باب ۳۶۱.
- ۵- همچنین بنگرید: ملاصدرا، ج ۹، ص ۳-۱۸۲.
- ۶- نک: ملاصدرا، ۱۴۱۰ق، ج ۶، ص ۲۵۳.

- ۷- در این باره رجوع کنید به: ملاصدرا، ۱۳۶۹، ج ۳، ص ۶-۶۳۴
- ۸- به عنوان نمونه، نک: ملاصدرا، ۱۳۶۲ الف، ص ۲۶-۲۵ و ۱۳۶۶، ج ۶ ص ۳۸ و ۱۳۶۳، ص ۲۶۵/همو، ۱۳۷۵، ص ۲۷۸ و ۱۴۱۰، ج ۸، ص ۲۵۵.
- ۹- همچنین بنگرید به: ملاصدرا، ۱۳۶۳، ص ۴۷۴ و ۱۴۱۰، ج ۸، ص ۱-۱۴۰ و همان، ج ۹، ص ۱۷۷.
- ۱۰- نک: ابن عربی، ۱۳۷۸، ص ۱۸۴ و قیصری، ۱۳۷۵، ص ۶۳۱.
- ۱۱- در این باره بنگرید به: ملاصدرا، ۱۴۱۰، ج ۹، ص ۱۹۰-۱۸۹.
- ۱۲- برای مطالعه بیشتر در این باره مراجعه کنید به: ملاصدرا، ۱۳۶۹، ص ۶۳۲ و ۳۱۲ و ۱۴۱۰، ج ۱، ص ۲۶۵ و ۱۳۶۶، ج ۶ ص ۳۸.
- ۱۳- نک: ملاصدرا، ۱۴۱۰، ج ۶ و ج ۸.
- ۱۴- نک: ملاصدرا، ۱۳۱۳ق، ص ۲۱۳-۲۱۴.

## فهرست منابع

### قرآن کریم

### تورات

- آملی، سیدحیدر. (۱۳۵۲). *المقدمات من کتاب الفصوص*، ج ۱، به اهتمام هانری کربن و عثمان اسماعیل یحیی، تهران. انستیتو ایران.
- ابن ترکه، صائن الدین ابن محمد. (۱۳۷۲ش). *تمهید القواعد*، ترجمه عبدالله جوادی آملی، انتشارات الزهراء.
- ابن عربی، محی الدین. (۱۳۷۸ش). *فصوص الحکم*، شرح حسن زاده آملی، تهران، انتشارات فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- \_\_\_\_\_ *الفتوحات المکیه*، باب ۳۶۱.
- اعوانی، غلامرضا. (زمستان ۱۳۷۶)، *میزگرد تحلیلی فلسفی*، فصلنامه خردنامه صدرا، ش ۱۰.
- جامی، عبدالرحمن. (۱۹۵۶م)، *هفت اورنگ*، ج ۱، مصر.
- الجبیلی، عبدالکریم. (۱۴۰۱ق) *الانسان الكامل فی معرفه الاواخر والاولی*، قاهره.
- حسن زاده آملی، حسن. (۱۳۷۸ش) *ممدالهمم در تشریح فصوص الحکم* ابن عربی، تهران، انتشارات فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۶۵ش). *نصوص الحکم بر فصوص الحکم*، مرکز نشر دانشگاهی
- رجاء.
- دکارت، رنه. (۱۳۶۱). *تأملات در فلسفه اولی*، ترجمه احمد احمدی، مرکز نشر دانشگاهی.

- دیباچی، سیدمحمدعلی. (۱۳۷۸ش). «**رابطه نفس و بدن به عنوان مدل فلسفی رابطه خدا و . . .**». مجموعه مقالات همایش جهانی حکیم ملاصدرا، ج ۵.
- سبزواری، ملا هادی. (۱۳۶۱ش). **اسرارالحکم**، بامقدمه ایزوتسو، انتشارات مولی.
- \_\_\_\_\_ (۱۴۱۰ه ق). **تعلیقات برالحکمه المتعالیه (اسفار)**، ج ۶، و ۸، بیروت، داراحیاء التراث العربی.
- سهروردی، شهاب الدین یحیی. (۱۳۸۰ش) **مجموعه مصنفات شیخ اشراق**، ج ۲، تصحیح و مقدمه هانری کرین، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- هرزوری، شمس الدین محمد. (۱۳۷۹ش). **شرح حکمه الاشراق**، تصحیح حسین ضیایی تربتی، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی (پژوهشگاه).
- صدرالتالین (ملاصدرا). محمدابن ابراهیم شیرازی. (۱۳۶۶ش). **تفسیر القرآن الحکیم**، به کوشش محمد خواجوی، قم، بیدار، ج ۲ و ۶.
- \_\_\_\_\_ (۱۴۱۰ه ق). **الحکمه المتعالیه (اسفار)**، ج ۱، ۲، ۳، ۵، ۶، ۷، ۸ و ۹، بیروت، داراحیاء التراث العربی.
- \_\_\_\_\_ (۱۴۰۴ق). **رساله الحشر**، ترجمه و تصحیح محمد خواجوی، تهران، انتشارات مولی.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۸۷ش). **رساله فی الحدوث (حدوث العالم)**، بنیاد حکمت اسلامی صدرا، چاپ اول.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۶۹ش). **شرح اصول الکافی**، ج ۱ و ۳، تصحیح و ترجمه محمد خواجوی، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۱۳ق). **شرح الهدایه الاتیرییه**، انتشارات دار الخلافه.
- \_\_\_\_\_ (الف ۱۳۶۲ش). **الشواهد الربوبیه**، تعلیق و تصحیح و مقدمه سید جلال الدین آشتیانی، مشهد، مرکز نشر دانشگاهی.
- \_\_\_\_\_ (ب ۱۳۶۲ش). **مبدأ و معاد**، ترجمه احمد حسینی الاردکانی، تهران، مرکز نشر دانشگاهی.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۷۵ش). **مجموعه رسائل فلسفی صدر المتالیهین**، تصحیح حامد ناجی اصفهانی، انتشارات حکمت، چاپ اول.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۶۳ش). **مفاتیح الغیب**، تصحیح محمد خواجوی، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- صدوق، محمدابن علی. (۱۳۹۸ق). **التوحید**، قم، دفتر انتشارات اسلامی.

قیصری، محمد داود بن محمود. (۱۳۷۵ ش). *شرح فصوص الحکم*، مقدمه سید جلال الدین آشتیانی، انتشارات علمی و فرهنگی.

کاکایی، قاسم. (تابستان و پاییز ۱۳۸۰ ش). «*وحدت وجود: تجربه، تعبیر، تمثیل*»، فصلنامه اندیشه دینی.

الکلینی الرازی، ابوجعفر بن اسحاق. (۱۳۹۳ ه ق). *الاصول من الکافی*، شرح علامه محمد باقر کمره‌ئی، تصحیح محمد باقر بهبودی و علی اکبر غفاری، انتشارات کتاب فروشی اسلامیة.

Dancy, Jonathan, (1987) *Berkeley An introduction*, Basil blackwell, oxford and Newyork.



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی  
پرتال جامع علوم انسانی