

نقش منابع دینی در حکمت متعالیه

خلیل موسوی^۱ و ابوالفضل کیاشمشکی^۲

چکیده

نگرشی که **ملاصدرا**، حکیم بی‌نظیر شیرازی سده ۱۱ 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، ۱۴۱۰، ج ۱، ص ۲۰). 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 ۸، ص ۳۰۳)؛ 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: ۹۲/۶/۲۹ تاریخ تأیید: ۹۲/۸/۲۸

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

۲. 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، ۱۳۷۲، ج ۵، ص ۱۵۲). 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، ۱۳۸۶، ص ۲۶).

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 (صدرالمآلهین) 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 ﷺ و اهل بیت ﷺ 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، ۱۳۸۳، ص ۵۶).

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، ۱۳۷۳، ج ۱، ص ۱۱۱).

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 بالمعنی‌الخاص» را بر پایه بس استواری بنا کنند (همان، ص ۵۴).

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 ۱۳، ص ۲۳۴). 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.

۱. 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 الحقة الالهية البيضاء أن تكون أحكامها مصادمة للمعارف اليقينية الضرورية و تباً لفلسفة تكون قوانينها غير مطابقة للكتاب 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، ۱۴۱۰، ج ۸، ص ۳۰۳).

پاسخ تفصیلی به این پرسش مقالی دیگر و مجالی بیشتر می‌طلبد (ر.ک: عبودیت، ۱۳۸۸، ص ۶۴)؛ 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،^۱ 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.

۲. 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 علیهم‌السلام 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 علیهم‌السلام، 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.

۲-۱. 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 صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم و ائمه

۱. 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».

اطهار^۱ 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؛ 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، ۱۳۷۳، ج ۱، ص ۵۸۲).

الهام و اخذ از قرآن و سنت می‌تواند چندگونه باشد:

۱-۱-۲. 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.

۱-۱-۱-۲. 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، ۱۳۷۲، ج ۶، ص ۱۰۶۴).

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 می‌فرماید:

نهج البلاغه در تاریخ فلسفه شرق سهم عظیم دارد. صدرالمآلهین که اندیشه‌های حکمت الهی را دگرگون ساخت، تحت تأثیر عمیق کلمات علی^{علیه السلام} 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 الوجودبودن واجب و آن بر پایه یک سلسله اصول کلی دیگر که در فلسفه عامه او مطرح است بنا شده است (همو، ۱۳۷۹، ج ۱۶، ص ۴۰۸).

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.

۲-۱-۲. 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^{علیه السلام} 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، ۱۳۸۶، ج ۱۸۶، ص ۱۸۴)؛ به طوری که

تصادف و اتفاق باطل بوده، نظام علی و معلولی حق است (ر.ک: جوادی آملی، ۱۳۸۴، ج ۳، ص ۱۷۸).

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 «یَسْئَلُهُ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ» (رحمن: ۲۹) به صراحت اشاره به این حقیقت دارد که غیر او تبارک و تعالی همه، هرچه هستند شأن و او سبحانه و تعالی ذی‌شأن است. آیت‌الله 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، ۱۳۸۶، ج ۲، ص ۵۶۶).

همچنین آیه شریفه «كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ» (قصص: ۸۸) 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 هیچ‌کدام 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، ۱۳۸۶، ج ۲، ص ۱۳۷).

۳-۱-۲. 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، ۱۳۸۹، ص ۱۵۹). 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 في مراتب البحث و التعليم على تعددها و تكثرها لا ينافي ما نحن بصده من ذي قبل إن شاء الله من إثبات وحدة الوجود و الموجود ذاتاً و حقيقة كما هو مذهب الاولياء و العرفاء من عظماء أهل الكشف و اليقين و سنقيم البرهان القطعي على أن الوجودات و إن تكثرت و تمايزت إلنا أنها من مراتب تعيينات الحق الاول و ظهورات نوره و شؤونات ذاته؛ لا أنها أمور مستقلة و ذوات منفصلة (ملاصدرا، ۱۴۱۰، ج ۱، ص ۷).

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 تعلم و به لحاظ رعایت حال متعلمان 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، ۱۳۷۶، ص ۱۲۷). 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 تعدد 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 بیش نیست و

لیکن در عین حال با قوای نفس از ظاهره و باطنه از مشاعر و مدارک و از قوای طبیعی از هاضمه و نامیه و مولده متحد می‌باشد که نفس عین قوای خود و قوا عین نفس ناطقه هستند (همان، ص ۱۲۹).

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، ۱۳۸۷، ج ۳، ص ۳۷۸).

در اینجا جهت اثبات مدعا تنها به یک آیه اشاره کرده؛ ولی تفصیل آن را می‌توان در کتب مربوطه یافت (ر.ک: یزدان‌پناه، ۱۳۸۹، ص ۱۵۰): «هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ؛ اول و آخر و پیدا و پنهان اوست و او به هر چیز داناست» (حدید: ۳). 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 مواطن وجود، اسمای حق‌اند. علامه طباطبایی در تفسیر این آیه، نخست با بیانی ساده و عمومی، این آیه را تفسیر می‌کنند؛ ولی در اثباتی 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، ۱۳۸۱، ج ۱۹، ص ۲۵۴).

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.

۲-۱-۲. 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.

۲-۱-۲. طرح اصالت وجود با استفاده از آیه نور

«اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ» (نور: ۳۵)؛ 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 «نور السَّمَاوَاتِ» را بعضی به صیغه ماضی باب تفعیل، یعنی «نور السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ» و بعضی دیگر به صیغه اسم فاعل همان باب یعنی «منور السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ» دانسته‌اند. این افراد با پرهیز از اطلاق نور بر خدا، در حقیقت، نور را منور معنی کرده‌اند. یعنی «الله ذو نور السَّمَاوَاتِ» و یا «صاحب نور السَّمَاوَاتِ» بنابر مجاز در حذف و نور را نیز احیاناً به معنی حق و هدایت دانسته‌اند (ر.ک: ملاصدرا، ۱۳۷۲، ج ۴، ص ۳۴۹).

صاحبان این اقوال و انظار، با این‌گونه تفسیر نمودن آیه نور، مورد خطاب و عتاب صدر المتألهین 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 ۳۵۵).

ذات نیافته از هستی‌بخش	چون تواند که بود هستی‌بخش
خشک ابری که بود ز آب تهی	ناید از وی صفت آب دهی
هرچه 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 هرچه نیبوست بدو

(جامی، ۱۳۹۱، ص ۱۱۱)

سخن و استفاده *ملاصدرا* زمانی روشن تر می شود 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 می داند، 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 می دهند، گرچه در وجود لفظی مختلف اند.

والحقَّ أن حقیقة «النور» و «الوجود» شیء واحد و وجود کل شیء هو ظهوره، فعلى هذا يكون وجود الاجسام أيضاً من مراتب النور ... ألهمهم الله بها. فعلى هذه القواعد يكون معنى قوله: الله نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ بمنزلة معنى قولهم: «نور الانوار» و «وجود الوجودات» لما علمت أن حقیقة كل شیء هو وجوده الذی هو نوریته؛

واقعیّت آن است که حقیقت و اصل نور و وجود یک چیز بوده و وجود هر شیئی عبارت از ظهور و نمایانی آن می باشد؛ 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 می دانی که اصل و حقیقت هر شیئی عبارت است از وجود او که همان جنبه و جهت نوریت آن شیء است (ملاصدرا، ۱۳۷۲، ص ۳۵۳).

همان گونه که آیه شریفه اصالت را به نور داده و از طرفی حکمت متعالیه نور و وجود را مساوی و مساوق یکدیگر، می داند و همانطور که از ذیل کلام *ملاصدرا* نیز مشخص و روشن است، اصالت با نور است که همان وجود باشد؛ پس به گونه ای می توان منبع اتخاذ نظریه اصالت وجود را الهام گیری از این آیه شریفه دانست.

البته باید گفت و بر آن تأکید کرد که این مهم به دست نمی آید مگر اینکه الهامی دیگر از

سوی خداوند تبارک و تعالی صورت گیرد. چنانچه *صدرالمتألهین* به این امر اذعان دارد:
 إني قد كنت شديد الذبّ عنهم في اعتبارية الوجود و تأصل الماهيئت 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 الماهيئت المعبر عنها في عرف طائفة من أهل الكشف واليقين بالاعيان الثابتة ما شمت رائحة الوجود (همو، ۱۴۱۰، ج ۱، ص ۴۹).

همانا من در مسئله اعتباری بودن وجود و اصیل بودن ماهیت، به شدت از آنان (طرفداران اصالت ماهیت) دفاع می‌کردم؛ تا اینکه پروردگار 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 تشآن، به وحدت شخصی وجود رسیده و وحدت در عین کثرت به اثبات می‌رسد (ر.ک: جوادی آملی، ۱۳۸۶، ج ۱، ص ۴۹۳).

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: ۸۸) 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، ۱۳۷۲، ص ۸۹).

همچنین *ملاصدرا* امانت را در آیه «إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ» و «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: ۷۲) وجود دانسته و چنین می‌گوید:

الانسان من حیث هو انسان فهو فی الترقی دائماً من وجود الی وجود
آخر و من نشأة الی [نشأة] اخی و لیس بثابت 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 می‌باشد؛ وجود نزد او به امانت گذاشته شده است که در روز لقاء پروردگار آن را به صاحبش بر می‌گرداند (ملاصدرا، ۱۳۷۵، ص ۳۶۱).

ملاصدرا می‌گوید: «گویا عارف شیرازی یعنی حافظ به امانت وجود، در این بیت اشاره

کرده است.»

این جان عاربت که به حافظ سپرده دوست روزی رخس ببینم و تسلیم وی کنم
(شیرازی، ۱۳۷۳، ص ۳۵۲).

۲-۱-۲-۲. 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 می‌گوید ما تحقیق کردیم و برای ما محقق شد که پنج مقوله موضوع حرکت‌اند؛ 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 حادث‌اند به حدوث زمانی و ذاتی و در عین حال ماهیت و تشخیص اشیاء با وجود تعاقب صور منحفظ است (ر.ک: سجادی، ۱۳۸۶، ص ۱۹۹).

صدر المتألهین مأخذ و منبع الهام نظریه حرکت در جوهر را تدبر در آیات قرآن و تفکر در احادیث ائمه اطهار علیهم‌السلام می‌داند:

لا شيء من الاجسام والجسمانيات المادية، فلكياً كان أو عنصرياً، نفساً
كان أو بدناً، إلا و هو متجدد الهوية غير ثابت الوجود والشخصية، مع
برهان لاح لنا من عند الله لاجل التدبر في آيات الله تعالى و كتابه العزيز
(ملاصدرا، ۱۴۲۰، ص ۱۲۰ / همان، ص ۲۴).

همه اجسام و جسمانیات مادی، فلکی باشد یا عنصری، نفس باشد یا بدن، ذات‌شان متجدد و وجود آنها متصرم است و از تدبر 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.

قولك هذا إحداهن مذهب لم يقل به حكيم، كذبٌ و ظلمٌ فأول حكيم
قال في كتابه العزيز هو الله سبحانه و هو أصدق الحكماء (همو، ۱۴۱۰،
ج ۳، ص ۱۱۰ / همو، ۱۳۷۸، ص ۵۹).

سخن تو که تجدد در جواهر 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 تَحْسَبُهَا جَامِدَةً وَ هِيَ تَمُرُّ مَرًّا سَحَابًا؛ کوهها را می‌بینی و آنها را ساکن و جامد می‌پنداری، در حالی که مانند ابر در حرکتند» (نمل: ۸۸).

«... بَلْ هُمْ فِي لُبْسٍ مِنْ خَلْقٍ جَدِيدٍ؛ ولی آنها (با این همه دلایل روشن) باز در آفرینش جدید تردید دارند!» (ق: ۱۵). 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 *رسالة الحدوث* ذکر کرده است (ر.ک: همان).

ملاصدرا در *رسالة 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 علیه السلام و یک خبر از حضرت علی علیه السلام ذکر کرده است:

«و منها قوله علیه السلام: «الدنيا دار زوال وانتقال» و منها قول أمير المؤمنين علیه السلام في قوله - تعالى -: «وَجَاءَتْ كُلُّ نَفْسٍ مَعَهَا سَائِقٌ وَ شَهِيدٌ» (ق: ۲۱)، «سائق يسوقها إلى محشر و شاهد يشهد عليها بعملها» (همان، ص ۶۱).

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

۳-۲-۱. قاعده بسیط‌الحقیقه

قاعده معروف و مشهور «بسيط‌الحقیقه کل‌الاشیاء و لیس بشیء منها» از شاهکارهای فلسفی به حساب آمده و از ابتکارات *صدرالمتألهین* و حکمت متعالیه به شمار می‌رود، این قاعده پایه و اساس حل بسیاری از مسائل الهیات واقع گردیده است، البته *صدرالمتألهین* 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 نمی‌دانند (ر.ک: ملاصدرا، ۱۴۱۰، ج ۶، ص ۱۱۰).

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 بسيط الحقيقة...، و منها أن واجب الوجود ليس حالاً في شيء... و من ههنا يثبت 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 بجمع مباحث العلم الالهي؛

جميع معارف ربوبی و مسائل معتبر در علم توحيد 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، ۱۳۷۲، ج ۴، ص ۸۸).

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 «صمد» می‌دانند؛ زیرا صمد به معنای «پُر» است و اگر موجودی واجد همه کمال‌های هستی بوده و فاقد چیزی از آنها نبود صمد است، برخلاف موجود

ممکن که در هر مرتبه‌ای قرار گیرد فاقد برخی از کمال‌های وجودی بوده و از این جهت آجوف است نه صمد (ر.ک: جوادی آملی، ۱۳۸۶، ص ۵۰).

استاد سید جلال‌الدین آستینانی 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 علیه السلام باشد. «عَنْ هِشَامِ بْنِ الْحَكَمِ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام أَنَّهُ قَالَ لِلزَّنْدِيقِ حِينَ سَأَلَهُ مَا هُوَ؟ قَالَ هُوَ شَيْءٌ بَخْلَافِ الْأَشْيَاءِ أَرْجِعُ بِقَوْلِي إِلَى إِبْتِاتِ مَعْنَى وَ أَنَّهُ شَيْءٌ بِحَقِيقَةِ الشَّيْئِيَّةِ» (کلینی، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۲۳۶) 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 آستینانی، در توضیح این حدیث شریف می‌فرمایند:

اولیای محمدیین، حق اول را وجود صرف و هستی محض بدون ماهیت و بسیط‌الحقیقه و احدی‌الذات می‌دانند. بنابر روایت منقول از رئیس فرقه جعفریه در کافی، حق تعالی بسیط‌الحقیقه 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، ۱۳۷۸، ص ۱۷).

همان‌گونه که مشخص است، این قاعده از دو قسمت تشکیل شده، قسمت اول «بسیط‌الحقیقه» 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 الهام‌بخش آنها می‌باشند.

به هر حال همین اندازه از گفتار، مدعای ما را که استفاده این قاعده مهم از قرآن و سنت

باشد، به اثبات می‌رساند.

۲-۱-۲-۴. حدوث جسمانی و بقای روحانی نفس

در مسئله نفس و کیفیت وجود و پیدایش آن عقاید گوناگونی وجود دارد (ر.ک: جوادی آملی، ۱۳۸۲، ص ۳۱۸)؛ ولی قول حکمت متعالیه، یعنی اینکه نفس را جسمانیة الحدوث دانسته، آخرین قول و مؤید به عقل و نقل می‌باشد.

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

علامه جوادی آملی در این باره می‌فرماید:

آنچه صدرالمتألهین در علم النفس طرح می‌کند با آنچه حکمای اشراق و حکمای مشاء طرح کرده‌اند فاصله‌های فراوان دارد. در یک جلسه خدمت حضرت استاد علامه طباطبایی عرض کردم: شما هرچه نوشته‌اید، 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، ۱۳۸۷، ج ۳، ص ۳۴۷).

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 می‌آید، لیکن نه به وجود روحانی و مجرد که منسوب به ارسطوییان است؛ بلکه در بدو پیدایش خود جسمانی است و در مرحله کمال نهایی اش روحانی و مجرد می‌گردد (همو، ۱۳۸۴، ج ۳، ص ۲۲۵).

اما اینکه قول حکمت متعالیه چگونه می‌تواند 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 می‌تواند 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 خَلْقًا 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: ۱۴ / ر.ک: مصباح یزدی، ۱۳۷۸، ص ۳۴۰).

ملاصدرا درباره این آیه می‌فرماید:

قوله: ثُمَّ أَنْشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ، إشارة إلى نحو آخر من الوجود، مخالف الذات والحقیقة لما سبق من الاطوار السابقة على الانسانية و هي كلها صور كونية قائمة بالجسم؛ کلام 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، ۱۳۶۰، ص ۱۲۷).

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 بپنداریم؛ 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، ۱۳۸۲، ص ۳۱۹).

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، ۱۳۸۹، ص ۲۴۲).

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 پدیدآوردن 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 سَوَّيْتُهُ وَ نَفَخْتُ 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: ۲۹ / ص: ۷۲). 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 بِاللَّيْلِ عَامًا؛ خداوند تبارک و تعالی ارواح را دو هزار سال قبل از اجساد خلق فرمود» (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۵۸، ص ۱۳۲).

مرحوم صدرالمتألهین، 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، ۱۳۸۲، ص ۳۲۱).

برخی از علما این آیه شریفه را دلیل بر جسمانی بودن حدوث نفس می‌دانند (ر.ک: خمینی، ۱۳۷۶، ج ۵، ص ۱۶۳): «وَ كُنْتُمْ أَمْوَاتًا فَأَحْيَاكُمْ؛ در حالی که شما مردگان (و اجسام بی‌روحی) بودید و او شما را زنده کرد» (بقره: ۲۸).

ایشان آیه یازده سوره مبارکه اعراف را نیز دلیلی دیگر بر این نظریه می‌دانند (ر.ک: خمینی، ۱۳۷۶، ص ۳۳۶): «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: ۱۱).

۳-۱-۲. طرح استدلال‌های نو

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.

۳-۱-۳-۱. برهان صدیقین

برهان صدیقین که ساده‌ترین و کوتاه‌ترین برهان اثبات وجود خداوند تبارک و تعالی به‌شمار می‌رود نخستین بار به وسیله *فارابی* پیشنهاد شد،^۱ 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، ۱۴۱۳، ج ۳، ص ۵۴)؛ 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 هناك يكون النظر إلى حقيقة الوجود و هاهنا يكون النظر في مفهوم الموجود» (ملاصدرا، ۱۴۱۰، ج ۶، ص ۲۶).

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

۱. ر.ک: عبارت *فارابی* در *فصوص‌الحکم* چنین است: «لك أن تلحظ عالم الخلق فترى فيه امارات الصنعة و لك أن تعرض عنه و تلحظ عالم الوجود المحض و تعلم انه لا يبد من وجود بالذات و تعلم كيف ينبغى [أن يكون] عليه 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، ۱۴۰۵، ص ۶۲). در ادامه *فارابی* آیه ۵۳ سوره مبارکه فصلت را که قسمتی از آن به برهان صدیقین اشاره دارد، بیان می‌کند.

صدیقین چنین می‌گویند:

مسلك الصدّيقين - الذين يستشهدون بوجود الحقّ على وجود الخلق -
أسدّ و أوثق و أشرف و أحكم كما أشار إليه بقوله: «أو لم يكفِ
بربّك أنّه على كلّ شيءٍ شهيدٌ» (فصلت: ۵۳ / ملاحظه، ۱۳۷۲، ج ۲،
ص ۸۳).

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 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: ملاحظه، ۱۴۱۰، ج ۶، ص ۱۳). آنگاه روایاتی را که این برهان در آنها آمده بیان می‌کند: اولین روایتی را که می‌آورد این روایت است: «قال أمير المؤمنين عليه السلام: «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، ۱۳۸۸، ص ۴۴۲).

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، واجب‌الوجود 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 علیه السلام در دعای عرفانی عرفه که دارای مضامین بسیار عالی و بلند است به خداوند عرض می‌کند:

كَيْفَ يَسْتَدِلُّ عَلَيْكَ بِمَا هُوَ فِي وَجُودِهِ مُفْتَقِرٌ إِلَيْكَ أَيْكُونُ
لِغَيْرِكَ مِنَ الظُّهُورِ مَا لَيْسَ لَكَ حَتَّى يَكُونَ هُوَ الْمُظْهَرُ لَكَ مَتَى
غَيْبَتْ حَتَّى تَحْتَاجَ إِلَيَّ دَلِيلَ يَدُلُّ عَلَيْكَ وَ مَتَى بَعُدَتْ حَتَّى
تَكُونَ الْآثَارُ هِيَ الَّتِي تُوصِلُ إِلَيْكَ؛

خدایا چگونه می‌شود بر وجود تو، بر آثاری استدلال کرد که خود در اصل وجود و هستی‌شان محتاج تو اند؟ 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، ۱۳۸۱، ص ۵۰۸).

همین معنی را، با بیانی موجز و پرمغز، در دعای صباح از زبان امیر مؤمنان علی علیه السلام می‌خوانیم. آن حضرت در ابتدای این دعای زیبا خطاب به ذات حق می‌گوید: «یا من دلّ علی ذاته بذاته» (همان، ص ۱۲۰) 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، ۱۳۷۹، ج ۱۶، ص ۴۱۹). همچنین علامه جوادی آملی این نظر را دارند (ر.ک: جوادی آملی، ۱۳۶۸، ج ۶، ص ۱۶۹).

۲-۱-۳-۲. 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: ۱۸) معتقد است که به کاربرد 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 اصالت الوجود اینگونه بیان می‌دارند:

من أن الوجود على تفاوت درجاته عين العلم والقدرة والارادة و سائر الصفات الوجودية لكن الوجود فى بعض الاشياء فى غاية الضعف فلا يظهر منه هذه الصفات لغاية قصورها و مخالطتها بالاعدام والظلمات و إلى ذلك أشار تعالی بقوله «وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا سَبِّحُ 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: ۴۴ / ملاصدرا، ۱۴۱۰، ج ۶ ص ۱۴۰).

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: ۳) می‌باشد: بناء على قاعدة التوحيد ... يجب أن يكون لجميع الأشياء 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 الاشياء لانها مظاهر ذاته و مجالی صفاته غاية الامر أن تلك الصفات فى الموجودات متفاوتة ظهوراً و خفاء حسب تفاوت مراتبها فى الوجود قوة و ضعف (ملاصدرا، ۱۴۱۰، ج ۲، ص ۲۸۳).

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 کریم^۱ 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 مدیراتی 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، ۱۳۸۶، ج ۱، ص ۸۶).

حضرت آیت الله جوادی نیز مهمترین ادله شعور عمومی موجودات را آیات و روایات می‌دانند (ر.ک: همو، ۱۳۸۷، ج ۱۴، ص ۷۰۲)؛ علاوه بر این دلیل‌های عقلی را با تصریحات نقلی درهم آمیخته‌اند و ذیل چند عنوان به آنها پرداخته‌اند (همو، ۱۳۸۶، ج ۲، ص ۳۸۱-۳۹۰).

۲-۲. 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

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

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، ۱۴۲۰، ص ۵۳).

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 ۹ 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.

۱-۲-۲. 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: ۳۸) فهو الغني من كل جهة عما سواه و ما سواه مفتقر 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 «و إِلَيْهِ يَرْجِعُ الْأَمْرُ كُلُّهُ» (هود: ۱۲۳) و قوله «أَلَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ تَصِيرُ الْأُمُورُ» (شوری: ۵۳) 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، ۱۴۱۰، ج ۶، ص ۳۵۵).

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 غیرخودش 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 مرجحی 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.

۲-۲-۲. 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: ۸۵). 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 بازمی‌گردانیم و بار دیگر (در قیامت) شما را از آن بیرون می‌آوریم استشهاد می‌کند» (طه: ۵۵) و در ادامه می‌گوید: حدوث و تجدد به بعضی از نشات نفس انسانی وارد می‌گردد؛ چون نفس انسانی را ترقیات و تحولاتی از نشئه نخستین به نشئه دیگر می‌باشد، در مورد ترقیات نفس از نشئه‌ای به نشئه دیگر به این آیه شریفه استشهاد می‌کند «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: ۱۱). در ادامه می‌افزاید وقتی نفس انسانی، ترقی و تحول یافت و از عالم خلق به عالم امر برانگیخته شد، وجودش وجودی مفارق و عقلی می‌گردد و در آن هنگام نیازمند به بدن و حالات و استعداد بدن نمی‌باشد، پس زایل شدن استعداد بدن از نفس، وی را از جهت ذات و بقا زیانی نمی‌رساند (ر.ک: ملاصدرا، ۱۴۱۰، ج ۸، ص ۳۹۲).

۲-۲-۳. 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 نمی‌باشد؛ ولی تناسخ ملکوتی طبق تعریفی که ملاصدرا از آن ارائه می‌دهد؛ جایز است و نقل نیز آن را تأیید می‌کند. 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، ۱۳۸۹، ص ۴۳۳).

شواهدی را که ملاصدرا از آیات و روایات درباره تناسخ ملکوتی اقامه می‌کند؛ چندین آیه و روایت است، از جمله این آیه شریفه «وَ جَعَلَ مِنْهُمْ الْقِرَدَةَ وَالْخَنَازِيرَ وَ عَبَدَ الطَّاغُوتَ» (مائده: ۶۰) و

آیه دیگری که ذکر می‌کند: «وَنَحْشُرُهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ عَلَىٰ وُجُوهِهِمْ» (اسراء: ۹۷) در ادامه به چندین روایت استشهد می‌کند (ر.ک: ملاصدرا، ۱۴۱۰، ج ۹، ص ۵).

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 بالمعنی الأخص 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.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله؛ الأشارات والتنبيهات؛ ج ۲، بیروت: مؤسسة النعمان، ۱۴۱۳ق.
- آشتیانی، سیدجلال الدین؛ نقدی بر تهافت الفلاسفه؛ ج ۱، قم: انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۸.
- جامی، عبدالرحمن، بر اورنگ سخن (گزیده هفت اورنگ عبدالرحمن جامی) به کوشش یوسفعلی میرشکاک، ج ۱، تهران، انتشارات امیرکبیر، ۱۳۹۱.
- جوادی آملی، عبدالله؛ تسنیم؛ ج ۱، قم: نشر اسراء، ۱۳۸۷.
- جوادی آملی، عبدالله؛ حیات حقیقی انسان در قرآن؛ ج ۱، قم: نشر اسراء، ۱۳۸۲.
- جوادی آملی، عبدالله؛ ریحیق مختوم؛ ج ۳، قم: مرکز نشر اسراء، ۱۳۸۶.
- جوادی آملی، عبدالله؛ سرچشمه اندیشه؛ ج ۲، قم: نشر اسراء، ۱۳۸۴.
- جوادی آملی، عبدالله؛ شرح حکمت متعالیه؛ ج ۱، تهران: انتشارات الزهراء، ۱۳۶۸.
- جوادی آملی، عبدالله؛ عین نضاح تحریر تمهیدالقواعد؛ ج ۱، قم: مرکز نشر اسراء، ۱۳۸۷.
- خامنه‌ای، سیدمحمد؛ حکمت متعالیه و ملاصدرا؛ تهران: انتشارات بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ۱۳۸۳.
- خمینی، سیدمصطفی؛ تفسیر القرآن الکریم؛ ج ۱، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۳۷۶.
- رفیعی قزوینی، سیدابوالحسن؛ غوصی در بحر معرفت (شامل ۲۴ رساله علمی و فلسفی و عرفانی)؛ ج ۱، تهران: انتشارات اسلام، ۱۳۷۶.
- سجادی، سیدجعفر؛ فرهنگ اصطلاحات فلسفی ملاصدرا؛ ج ۲، تهران: وزارت فرهنگ و

- ارشاد اسلامی، ۱۳۸۶.
- شیرازی، حافظ؛ دیوان حافظ (براساس نسخه خلخالی)؛ تصحیح بهاءالدین خرمشاهی؛ چ ۱، تهران: انتشارات نیلوفر، ۱۳۷۳.
- شیرازی، صدرالدین محمد؛ اسرارالآیات؛ تهران: انجمن حکمت و فلسفه، ۱۳۶۰.
- شیرازی، صدرالدین محمد؛ الحکمة المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه؛ چ ۴، بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۴۱۰ق.
- شیرازی، صدرالدین محمد؛ تفسیر القرآن الکریم؛ چ ۲، قم: انتشارات بیدار، ۱۳۷۲.
- شیرازی، صدرالدین محمد؛ رساله فی الحدوث؛ چ ۱، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ۱۳۷۸.
- شیرازی، صدرالدین محمد؛ کتاب العرشیه؛ چ ۱، بیروت: مؤسسه التاریخ العربی، ۱۴۲۰ق.
- شیرازی، صدرالدین محمد؛ کتاب المشاعر؛ چ ۱، بیروت: مؤسسه التاریخ العربی، ۱۴۲۰ق.
- شیرازی، صدرالدین محمد؛ مجموعه رسائل فلسفی صدرالمتألهین؛ تحقیق و تصحیح حامد ناجی اصفهانی؛ چ ۱، تهران: انتشارات حکمت، ۱۳۷۵.
- صدوق، محمدبن علی بن بابویه؛ التوحید؛ ترجمه محمدعلی سلطانی؛ چ ۱، تهران: انتشارات ارمغان طوبی، ۱۳۸۸.
- طباطبایی، سیدمحمدحسین؛ المیزان فی تفسیرالقرآن؛ ترجمه سیدمحمدباقر موسوی همدانی؛ چ ۱۵، قم: دفتر انتشارات اسلامی، ۱۳۸۱.
- عبودیت، عبدالرسول؛ درآمدی به نظام حکمت صدرایی؛ چ ۲، تهران: سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاهها (سمت)، ۱۳۸۸.
- فارابی، ابونصر؛ فصوص الحکم؛ چ ۲، قم: انتشارات بیدار، ۱۴۰۵ق.
- فیاضی، غلامرضا؛ علم النفس فلسفی؛ چ ۱، قم: انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۸۹.
- قمی، شیخ عباس؛ کلیات مفاتیح الجنان؛ چ ۲، اصفهان: انتشارات ثامن الائمه علیهم السلام، ۱۳۸۱.
- کلینی، محمدبن یعقوب؛ اصول کافی؛ چ ۳، تهران: انتشارات اسوه، ۱۳۷۵.

- مجلسی، محمدباقر؛ بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار؛ ج ۲، بیروت: مؤسسة الوفاء، ۱۴۰۳ ق.
- مصباح یزدی، محمدتقی؛ معارف قرآن؛ ج ۲، قم: انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۷۸.
- مطهری، مرتضی؛ مجموعه آثار؛ ج ۱، چ ۵، تهران: انتشارات صدرا، ۱۳۷۳.
- مطهری، مرتضی؛ مجموعه آثار؛ ج ۱۶، چ ۳، تهران: انتشارات صدرا، ۱۳۷۹.
- مطهری، مرتضی؛ مجموعه آثار؛ ج ۵ و ۶، چ ۲، تهران: انتشارات صدرا، ۱۳۷۲.
- یزدان پناه، سیدیدالله؛ مبانی و اصول عرفان نظری؛ ج ۲، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۸۹.