

مطالعات اسلامی: فلسفه و کلام، سال چهل و هفتم، شماره پیاپی ۹۴
بهار و تابستان ۱۳۹۴، ص ۱۱۱-۹۱

تأثیر مبانی فلسفی ملاصدرا در برداشت‌های حدیثی او در حوزه مباحث نفس و معاد*

جلیل قاسمی

دانش آموخته دکتری مدرسی معارف اسلامی دانشگاه فردوسی مشهد

Email: jghasemi28@yahoo.com

عزیزالله فیاض صابری^۱

عضو هیئت علمی بازنشسته دانشگاه فردوسی مشهد

حسن نقی‌زاده

دانشیار دانشگاه فردوسی مشهد

Email: naghizadeh@um.ac.ir

چکیده

صدرالمتألهین شیرازی، مؤسس مکتبی است که به عنوان حکمت متعالیه شناخته می‌شود. وی با بهره‌بردن از میراث سلف خود راه جدیدی را فراروی جویندگان حقیقت گشوده است. یکی از ویژگی‌های مکتب فلسفی او استفاده فراوان از آیات و روایات معصومان(ع) در آثار فلسفی خود می‌باشد. وی براساس مبانی فلسفی که خود موفق به تأسیس آن‌ها شده است، تبیین خاصی از منابع نقلی از جمله روایات ارائه داده است. در این مقاله نخست علت رویکرد ملاصدرا به روایات بررسی شده و سپس با ذکر نمونه‌هایی به تأثیر مبانی فلسفی ملاصدرا در برداشت‌های او از احادیث با محوریت مباحث نفس و معاد پرداخته شده است.

کلیدواژه‌ها: فلسفه و حدیث، ملاصدرا و حدیث، حکمت متعالیه، نفس، معاد.

*. تاریخ وصول: ۱۳۹۱/۰۶/۰۸، تاریخ تصویب نهایی: ۱۳۹۳/۱۲/۰۵.

مقدمه

تاریخ فلسفه اسلامی شاهد ظهور مکتب‌های فکری مختلفی چون مشاء، اشراق، کلام و عرفان بوده است که تا قرن‌های متمادی راه‌هایی جدا از هم را طی کرده‌اند و هر کدام روشی مختلف تلقی می‌شده‌اند تا اینکه به‌وسیله ملاصدرا این راه‌های مختلف با یکدیگر تلاقی پیدا کرده و دگرگونی عمیقی در فلسفه اسلامی صورت گرفت که می‌توان آن را جهشی در این عرصه نامید. به کوشش صدرالمتهلین اختلاف دو مکتب مشاء و اشراق حل شد و مکتبی به وجود آمد که نه تقید به آموزه‌های مشاء داشت و نه به آموزه‌های اشراق. همچنین بسیاری از موارد اختلاف نظر فلسفه و عرفان حل شد و چهره بسیاری از حقایق اسلامی روشن گشت بدون آن که از راه‌های کلامی متعارف بهره گرفته شود. حاصل این تلفیق و تلاقی به وجود آمدن سیستمی فلسفی است با اصول و ارکان خاص خود و با روشی معلوم و مشخص و ابتکاری که یا در کتب پیشینیان اعم از فلاسفه و عرفا مطرح نبوده است و یا طرح شده بوده است ولی ملاصدرا آن‌ها را به گونه‌ای نو مطرح کرده و با سلوک قلبی و ریاضت عرفانی به اثبات آن‌ها پرداخته است.

صدرالمتهلین نام مکتب فلسفی خود را «حکمت متعالیه» گذاشته است. یکی از مهم‌ترین کارهای ملاصدرا در حکمت متعالیه خود استناد به روایات در کنار براهین فلسفی است. ایشان در هر موضوعی مخصوصاً در مباحث نفس و معاد، ابتدا بحث فلسفی کرده و سپس مطالب خود را مستند به روایاتی از حضرت رسول (ص) و ائمه معصومین (ع) می‌نماید. اکنون سؤال این است که علت مراجعه و استناد ملاصدرا به عنوان یک فیلسوف به آیات و روایات چیست؟ و از همه مهم‌تر آیا ایشان با ذهنی خالی و بدون پیش‌دانسته به سراغ روایات می‌رود یا اینکه مبانی فلسفی خاص او در برداشت‌هایش از احادیث مؤثر واقع شده است؟ این مسأله در مورد آیات قرآنی که مورد استناد ملاصدرا قرار گرفته است مورد بررسی قرار گرفته و تاکنون کارهایی صورت گرفته است، اما در خصوص روایات در آثار او کار مستقلاً انجام نشده و این پژوهش از این جهت بی‌سابقه می‌باشد. این نوشتار ابتدا به رویکرد حدیثی ملاصدرا پرداخته و سپس با ذکر نمونه‌هایی از برداشت‌ها و تبیین‌های نامبرده که عموماً از لابلاي مباحث مربوط به نفس و معاد انتخاب شده است، چگونگی و میزان تأثیر مبانی فلسفی ملاصدرا بر نوع برداشت‌های حدیثی او را نشان خواهد داد.

جایگاه آیات و روایات و توجه به آن در نظام فکری صدرا

در نگرش کلی به سیر اندیشه فلسفی به خصوص در دامان متفکران مسلمان می‌توان گفت حرکت آن به سوی هماهنگی بیشتر با دین بوده است. فیلسوفان مسلمان همواره کوشیده‌اند تا با بهره‌گیری از معارف دینی، برغنا‌ی اندیشه‌های فلسفی خود بیفزایند و زوایای تاریک اندیشه خود را روشن‌تر نمایند. این حرکت با ظهور صدرالمتألهین شیرازی به اوج خود رسید و این فیلسوف بزرگ حکمت متعالیه خویش را تجلی‌گاه هم‌آغوشی و همدلی برهان، قرآن و عرفان دانست. (رک: ملاصدرا، الحکمه المتعالیه، ۱/۱۱-۸) مراجعه و استناد ملاصدرا به آیات و احادیث بر این اساس صورت می‌گیرد که او معتقد است بین آن چه که شریعت حقه آورده با معارف یقینی عقلی تضادی وجود ندارد و فلسفه‌ای را که قوانین آن غیر مطابق با کتاب و سنت باشد رد می‌نماید. (همان، ۳۰۳/۸) نبوغ خاص ملاصدرا در این بود که سه راهی را که به حقیقت می‌رسند، یعنی راه وحی و برهان عقلی و تهذیب نفس را با یکدیگر ترکیب کرده و یگانه‌شان نمود. او دیدگاهی اتخاذ کرد که در آن برهان عقلی یا فلسفه با قرآن و احادیث پیامبر(ص) و ائمه(ع) پیوندی تنگاتنگ می‌یافت و این دو نیز به نوبه خود با آراء عرفانی که حاصل کشف و شهود و اشراقات نفوس پاک است، متحد می‌شد. (شریف، ۴۸۰) او در این زمینه ضمن آن‌که در کتاب‌های فلسفی خویش از آیات و روایات بهره گرفت و از شعاع نور کلمات معصومان روشنی یافت، سعی کرد هماهنگی عقل و وحی و حکمت و شریعت را نشان دهد، چنان‌که ایشان در پایان بحث اثبات تجرد نفس در کتاب اسفار اربعه خود می‌فرماید: «فلنذكر ادله سمعيه لهذا المطلب حتى يعلم أن الشرع والعقل متطابقان في هذه المسأله كما في سائر الحكميات...». (ملاصدرا، الحکمه المتعالیه، ۳۰۳/۸) بر همین اساس است که ایشان در مباحث نفس و معاد به حدود یکصد و بیست حدیث استناد یا استشهاد نموده است.

ملاک و معیار فهم روایات از نظر ملاصدرا

ملاصدرا معتقد است احادیث نیز مانند آیات قرآن به دو نوع محکم و متشابه تقسیم می‌گردند اما به نه نظر وی، روش صحیح در برخورد با متشابهات این است که باید الفاظ را بر مفهوم نخست خود وانهاد و در آن‌ها تصرف نکرد. اما باقی نهادن الفاظ بر معانی خود باید با تحقیق این مفاهیم و تجرید آن‌ها از امور زائد همراه باشد و عادت نفس به شکلی مخصوص

که معنا غالباً به همان صورت در ذهن متمثل می‌شود، نباید باعث احتجاب از روح معنای لفظ شود. پس در این روش مفاهیم و معانی اصلی الفاظ بدون انصراف از معانی اولیه باقی می‌ماند ولی درباره آن‌ها تحقیق و معانی آن‌ها از امور زائد تجرید می‌شود. (ملاصدرا، تفسیر القرآن الکریم، ۱۵۰/۴؛ مفاتیح الغیب، ۷۳)

ملاک ملاصدرا در پذیرش حدیث درستی محتوای حدیث است که اگر مورد تأیید اهل کشف باشد پذیرفته می‌شود، هر چند سند آن ضعیف باشد. به همین جهت هنگام بیان یکی از روایات می‌گوید: «لقد ورد فی حدیث نبوی صحیح عند اهل الکشف- وان لم یثبت طریقہ عند اهل النقل لضعف الراوی- انه (ص) قال: لولا تزید فی حدیثکم و تمزیج فی قلوبکم لرایتم ما اری و سمعت ما اسمع.» (ملاصدرا، تفسیر القرآن الکریم، ۱۳۲/۷)

صدرالمتألهین در جایی از شرح خود بر اصول کافی پس از بررسی سندی روایتی که ضعف شدید آن را نتیجه می‌دهد براساس همین مبنا یعنی صحت محتوای آن از صحیح بودن روایت دفاع کرده و مهم‌تر آن که این قاعده را درباره تمام روایات اصول معارف و مسائل توحیدی تسری داده است. در پایان همان روایت آورده است: «این حدیث اگر چه به خاطر حضور ضعف در آن ... دارای ضعف سندی است، با این حال این امر در صحت مضمون روایت ضرری نمی‌رساند، زیرا مضمون آن از پشتوانه برهان عقلی برخوردار است. همچنین است حکم بسیاری از احادیث که در اصول معارف و مسائل توحید و موارد دیگر وارد شده است.» (ملاصدرا، شرح اصول کافی، ۲۲۰/۱)

تأویل احادیث به نظر ملاصدرا

در نظر ملاصدرا سخنان معصومان نیز همانند آیات قرآن دارای ظاهر و باطن و تفسیر و تأویل است. زیرا انسان معصوم انسان کاملی است که تمام درجات و مراتب وجود را شهود نموده و نسخه بدل عالم هستی است و همان‌طور که وجود مقدسش دارای ظاهر و باطن است که ظاهر آن بین مردم و بر روی زمین و باطن آن در عرش اعلیٰ نزد خداست، سخن او نیز دارای ظاهری و باطنی است و هر بطنی از آن نیز دارای بطن دیگر است. (همان، ۱۷۰/۱)

بنابراین ملاصدرا معتقد است نباید فقط به ظاهر کلام معصومان (ع) بسنده کرد. وی کسانی را که فقط بر ظواهر تکیه کرده و بر آن جمود می‌ورزند تخطئه کرده، آنان را از دریافت حقایق کلام وحی بی‌نصیب می‌داند (ملاصدرا، الشواهد الربوبیه، ۳۷۵) و راه عبور از ظواهر و رسیدن

به باطن و حقیقت کلام معصوم را، تأویل آن می‌داند. او تأویل را مربوط به باطن و تفسیر را مربوط به ظاهر امور می‌داند. در اندیشه ملاصدرا هرگونه شناختی که توجه به باطن امور نداشته باشد، سطحی و غیرواقعی قلمداد می‌گردد. وی با شیوه تأویل به تلفیق عقل و نقل و در برخی موارد حل تعارض میان آن‌ها می‌پردازد به گونه‌ای که آثار او مشحون از تأویلاتی متناسب با مبانی فلسفی اوست. بعضی از مهم‌ترین این مبانی عبارتند از: اصالت وجود و تشکیک در مراتب آن، ذومراتب بودن حقیقت وجود، حرکت جوهری، اتحاد عاقل و معقول و تجرد قوه خیال.

اکنون به ذکر نمونه‌هایی از استنادات حدیثی و تبیین‌ها و برداشت‌های او که مبتنی بر اصول فلسفی او می‌باشد می‌پردازیم. اگرچه همه تفسیر و تبیین‌های ملاصدرا در هنگام استناد به احادیث به گونه‌ای متأثر از مبانی فلسفی اوست، اما در برخی موارد این موضوع نمود و ظهور بیشتری دارد که مواردی از آن ذکر می‌شود:

۱- برداشت از حدیث بر مبنای اصالت وجود و تشکیک در مراتب آن

آ- عن رسول الله (ص): «إن هذه النار غسلت بسبعين ماء ثم انزلت»^۱

به عقیده صدر المتألهین آنچه که تحقق بالذات دارد و قوام اشیاء به آن می‌باشد وجود است و تحقق و واقعیت عینی بالذات اختصاص به وجود دارد و با قطع نظر از وجود، هیچ چیزی در عالم ذهن و خارج تحقق نمی‌یابد و همه اوصاف و آثار اشیاء برخاسته از وجود بوده و همه موجودات بنا بر درجه هستی‌شان از کمالات برخوردارند. حقیقت وجود مشکک و دارای مراتب و درجات گوناگون است. این مراتب از مبدأ اول (واجب الوجود) آغاز و به ماده نخستین پایان می‌پذیرد. میان این دو مرتبه مراتب بسیار زیادی از وجودات قرار دارند. بر اساس این تشکیک که مبتنی بر اصالت وجود است، چون در جهان واقع جز وجود چیز دیگری واقعیت ندارد، بنابراین هم ما به‌اشتراک و هم ما به‌الامتياز موجودات به وجود باز می‌گردد. از این رو وجود حقیقت واحد و در عین حال، دارای مراتب گوناگون است. (ملاصدرا، الحکمه المتعالیه، ۱/۳۷-۳۵)

تبیینی که ملاصدرا از این حدیث ارائه می‌دهد، مبتنی بر مبانی او در قول به تشکیک در مراتب وجود و قول به کثرت و تنوع عوالم وجود و تدریجی بودن نزول حقایق است. توضیح

۱. همانا این آتش به هفتاد آب شسته شده سپس نازل گردیده است. (زید ابن علی، ۴۱۶، با این عبارت آمده است: قال علی(ع): نارکم هذه جزء من سبعین جزء من نار جهنم)

اینکه لازمه قول به تشکیک در وجود قول به تعدد و تکثر مراتب هستی است، یعنی خلقت جهان (ماسوی الله) از مبدأ اعلی یعنی خداوند شروع شده و عوالم متعددی از عالی به دانی و از مجرد صرف به مادی آفریده شده‌اند. ملاصدرا ذومراتب بودن مراتب هستی را پذیرفته است و در موارد مختلف آن‌ها را چهار مرتبه دانسته: مرتبه الوهیت، عقول، نفوس و طبیعت. اما نظر نهائی وی این است که بعد از مرتبه الوهیت بنا به تشکیک در وجود عالم ممکنات به سه مرتبه کلی عقل، مثال و حس قابل تقسیم است. این مراتب وجودی از لحاظ شدت و ضعف وجودی و شرافت و خست یکسان نیستند، مرتبه عقل، از وجودی قوی‌تر و شدیدتر نسبت به مراتب پایین‌تر خود یعنی مرتبه مثال و طبیعت برخوردار است و تمام کمالات مراتب مادون خود را به نحو اعلی و اشد دارد. مرتبه مثال نیز واسطه بین دو مرتبه عقل و طبیعت است و در نهایت عالم طبیعت از پایین‌ترین مرتبه وجودی برخوردار می‌باشد. این حدیث شریف نیز بنا بر برداشت او اشاره به این حقیقت دارد که این آتش طبیعی تنزل یافته آتش عقلی است، یعنی آتش دنیایی مانند همه حقایق عالم طبیعت ابتدا از وجود عقلانی برخوردار بوده و سپس با نزول به عالم مثال، از وجود مثالی برخوردار شده و سپس به صورت نار عالم طبیعت وجود پیدا کرده است (ملاصدرا، الحکمه المتعالیه، ۷۳/۹) و همین نار در مرتبه‌ای بالاتر و در قوس صعود به صورت آتش قیامت کبری، ظهور و بروز خواهد کرد که به گفته رسول خدا (ص) خداوند آن را علامتی قرار داده است تا انسان در این دنیا با دیدن آن به یاد شدت حرارت آن در روز قیامت بیفتد و عظمت و شدت آن را درک کند. (ملاصدرا، تفسیر سوره واقعه، ۱۹۹)

ملاصدرا همین حدیث را براساس نظریه خود در مورد مُثُل و جایگاه آن در مراتب وجود تبیین کرده است. به عقیده وی برای هر نوع طبیعی، حقیقتی عقلی و صورتی مفارق در عالم حقایق عقلی و مُثُل الهی وجود دارد که حکمای ربانی آن را ارباب انواع می‌نامند که به عقیده آن‌ها صور علم الهی و ملک موکل به اذن الله و حافظ اشخاص آن نوع در عالم صور مفارق و مُثُل عقلی الهی بوده که نسبت آن صور به اشخاص طبیعی، نسبت اصل به فرع و نور به سایه می‌باشد. بنابراین این نار عالم طبیعت نیز مثالی عقلی در عالم مفارقات داشته و مرتبه تنزل یافته همان نار عقلی می‌باشد. وی در این باره می‌فرماید:

«و قد حققنا فی غیر هذا الكتاب أن لكل نوع جسمانی فرداً روحانیاً فی عالم الامر، فالنار الجسمانیة التی هی فی هذا العالم شرر من نار قهر الله المعنویة بعد تنزلها فی مراتب کثیره» (ملاصدرا، المبدأ و المعاد، ۵۰۷)

ب- عن الرسول (ص): «لی مع الله وقت لایسعی فیه ملک مقرب و لانبی مرسل»^۲
 به عقیده ملاصدرا برای حقایق وجودی، انحاء و درجات و مقامات مختلفی از وجود است که هرچه این درجات و مقامات بالاتر و شریف‌تر باشد، نحوه وجود آن‌ها قوی‌تر و احاطه آن‌ها به ماسوی و آثار وجودی آن‌ها بیشتر شده تا اینکه به مقامی برسند که همه نقائص در آن مقام از ساحت وجودی آن‌ها زائل شده و کثرت به وحدت تبدیل و همه موجود به وجود واحد و معلوم به علم واحد خواهند بود. به همین جهت وی این سخن حضرت رسول (ص) را ناظر به این حقیقت می‌داند که انسان به عنوان یکی از حقایق وجودی، در ذات و گوهر خود در تحول و سیلان است و به واسطه این حرکت در جوهر و ذات خود می‌تواند از مرتبه طبیعت به مرتبه تجرد مثالی و سپس به تجرد عقلی و در نهایت به مقام والاترین مخلوقات نایل شود. پس این حدیث شریف بیانگر این حقیقت است که وجود حضرت ختمی مراتب سه گانه طبیعی، نفسانی و عقلی را پشت سر گذاشته و به مقامی رسیده است که رسیدن به آن در توان هیچ ملک مقرب یا نبی مرسل نیست. (ملاصدرا، الحکمه المتعالیه، ۶/۲۸۵؛ تفسیر القرآن الکریم، ۲/۲۴۴)

با توجه به ذومراتب دانستن وجود و امکان تحول جوهری نفس انسانی در مراتب کمال است که ملاصدرا اختلاف و تفاوت نفوس را نه به واسطه عوارض و حالات (آنچنان که مشائین قائلند)^۳ بلکه ذاتی آن‌ها می‌داند و نفس نبی خاتم و ابوجهل را در یک درجه نمی‌داند و معتقد است که روح ختمی نبوی (ص) از جنس سایر ارواح نیست و جوهر نفس نبی اکرم بر حسب هویت تامه‌اش، اشرف و از جهت قوت و کمال شدیدتر و از حیث جوهر و ذات نورانی‌تر و نیرومندتر از جواهر نفوس آدمی است چنانچه خود می‌فرماید: «لی مع الله وقت لایسعی فیه ملک مقرب و لانبی مرسل». (ملاصدرا، اسرارالآیات، ۱۴۴؛ الحکمه المتعالیه، ۸/۲۴۵)

۲- برداشت بر مبنای حرکت جوهری و اشتداد در وجود

الف- عن الرسول (ص): «یحشر الناس علی وجوه مختلفه؛ یحشر الناس علی وجوه تحسن

۲. مرا با خداوند وقتی است که نه ملک مقرب و نه نبی مرسل در آن جا ندارد. (مجلسی، ۱۸/۳۶۰)

۳. از نظر ابن سینا نفس نبوی با نفس انسان‌های دیگر تفاوت ذاتی و جوهری ندارد و جنس روح هیچ انسانی، غیر از دیگران نیست و آنچه باعث تفاوت نفوس از یکدیگر می‌شود عوارضی خارج از ذات نفس است که لاحق آن می‌شوند و همه نفوس به یک اندازه می‌توانند در راه کسب کمالات تلاش کنند، بنابراین یک نفر از این میان می‌تواند به عنوان نبی دارای ممیزات و مشخصاتی گردد که سایر نفوس از آن بی‌بهره‌اند. (رک: ابن سینا، التعلیقات، ۱۱۲)

عنده القرده و الخنازیر؛ يحشر الناس علی صور اعمالهم»^۴

از جمله افکار بسیار ارزنده صدرالمتألهین اثبات حرکت جوهری است. به اعتقاد او نه تنها ظواهر و نمودهای طبیعت همواره در حال تغییر بوده و دارای حرکت می‌باشند، بلکه ذوات و جواهر آنها نیز در حرکتند. این حرکت، حرکتی اشتدادی است که از مراتب ضعیف به سوی مراتب قوی و به صورت تکاملی صورت پذیرفته و جوهر اشیاء در این سیر، تحول ذاتی می‌پذیرد.

صدرالمتألهین این‌گونه احادیث را مربوط به تناسخ ملکوتی (تجسم اعمال) می‌داند که در این قسم از تناسخ، نفس بعد از ترک بدن دنیایی و مفارقت از آن با بدنی اخروی محشور می‌شود که آن بدن اخروی با اوصاف اخلاقی و ملکاتی که در طول زندگی دنیایی کسب کرده متناسب است. در واقع نفس در نشئه دیگر به حسب ملکات و عادات اخلاقی که به صورت اخروی گردیده تغییر پیدا می‌کند. (ملاصدرا، الحکمه المتعالیه، ۶/۹-۴) ایشان درسایه پذیرش اصل حرکت جوهری و اشتداد وجودی نفس به تبیین این احادیث پرداخته است بدین معنی که قول و فعل آدمی مادام که در عالم حرکات مادی قرار دارند، بهره‌ای از بقا و ثبات ندارند اما در نفس تأثیری از خود به جای می‌گذارند و چنانچه این اقوال و اعمال تکرار شوند به دلیل همین تکرار و اشتداد وجودی تبدیل به صورتی جوهری و ملکه راسخ در نفس می‌شوند که مبدأ حصول آثار خاص آن در عالم آخرت می‌شوند. «فإن تکرر الافاعیل کما مر یوجب حدوث الملکات و کل ملکه تغلب علی الانسان، تتصور فی القیامه بصوره تناسبها». (ملاصدرا، الحکمه المتعالیه، ۲۲۷/۹) بنابراین کارهایی که انسان انجام می‌دهد در ابتدا «حال» است ولی بعد بر اثر تکرار و اشتداد در وجود به «ملکه» تبدیل می‌شود و همین ملکات است که نحوه حشر انسان‌ها را در عالم آخرت به صورتی نورانی و زیبا یا حیوانی و سبعی رقم می‌زند.

ب- عنہ (ص): «أبیت عند ربی یطعمنی و یسقینی»^۵

ملاصدرا در کتاب المبدأ و المعاد این سخن منتسب به حضرت رسول(ص) را در ضمن دلیل سوم از دلایل سه‌گانه خود در موضوع استقلال نفس از بدن و تمایز ذاتی آن دو و در

۴. مردم(در روز قیامت) به صورت‌های مختلف محشور می‌شوند.(اسحاق ابن راهویه، ۱۸۰/۱؛ با عبارت: علی وجوههم آمده است)؛ مردم در قیامت با چهره‌هایی محشور می‌شوند که میمون‌ها و خوک‌ها در برابر آن نیکو چهراند؛ مردم در قیامت متناسب با صورت‌های اعمالشان محشور می‌شوند. (این دو حدیث را به رغم جستجوی زیاد در منابع حدیثی نیافتیم، البته مضمون آن در برخی از متون حدیثی و تفسیری آمده است؛ رک: طبرسی، مجمع البیان، ۱۰/۶۴۲)

۵. نزد پروردگازم بیتوته می‌کنم و او مرا اطعام کرده و سیراب می‌سازد. (احمد ابن حنبل، ۲/۲۵۳، با این عبارت آمده است: إني لست مثلكم انی اظل عند ربی فیطعمنی و یسقینی)

نتیجه بقاء نفس بعد از فنای بدن آورده است. مسلم است که منظور آن حضرت در این حدیث، ظرف مکانی و طعام و شراب مادی نبوده بلکه منظور ایشان چیزی جز معرفت، عشق و نورانی شدن با انوار غیب نمی‌باشد. ملاصدرا این مقام والای معنوی را مربوط به مرحله‌ای از سیر استکمالی نفس می‌داند که در آن نفس به کلی از ماده و تعلقات آن جدا گشته و به مرتبه استقلال در وجود می‌رسد. مرتبه‌ای که سایر نفوس انسانی نیز با سلوک عرفانی می‌توانند به درجاتی از آن برسند و از بدن و ابزارآلاتی بدنی استغنا یابند. (ملاصدرا، المبدأ و المعاد، ۴۲۸)

مبنای سخن ملاصدرا در برداشت او از این حدیث، نظریه او در باب حرکت جوهری نفس و اشتداد تدریجی آنست به این معنی که او نیاز نفس به بدن را تنها در حدوث و نه بقای آن می‌داند و معتقد است نفس در اثر حرکت جوهری از بدن مجرد می‌شود و به مجرد تام می‌رسد، یعنی در بقا نیازی به بدن ندارد. بنابراین تعلق نفس به بدن در ابتدای حدوث متفاوت از نحوه تعلق آن پس از گذر از این مرحله است، بدین صورت که نفس صرفاً برای کسب کمالات ثانویه نیازمند بدن است. بنابراین به باور ملاصدرا زمانی که نفس در مسیر کمال خود رشد کرد و به مرحله‌ای رسید که می‌تواند وجودی مستقل و قائم به ذات، بدون نیاز به بدن و استفاده از قوای آن داشته باشد از تعلق به بدن مستغنی شده و دیگر این تعلق در نفسیت او راهی ندارد. (ملاصدرا، الحکمه المتعالیه، ۳۹۳/۸) از سخنان ملاصدرا به دست می‌آید که نفس وجودی است با دو بعد: از جهت تعلق و تصرف در بدن جوهری جسمانی است و از جهت ذات جوهری است مجرد که پس از مرگ نیز به وجود تجردی خود ادامه می‌دهد.

۳- برداشت بر مبنای ظهور ماهیت واحده به وجودات مختلف

الف- عن رسول الله (ص): «هل تدرن فیماذا نزلت «فإن له معیشه ضنکاً»؟ قالوا: الله ورسوله اعلم، قال: عذاب الکافر فی قبره أن یسلط علیه تسعه و تسعون تیناً، هل تدرن ما التین؟ تسعه و تسعون حیه، لکل حیه تسعه رؤوس ینهشونه و یلحسونه و ینفخون فی جسمه الی یوم یبعثون»^۶

مبنای ملاصدرا در تبیین این حدیث، چگونگی ظهورات و آثار گوناگون اعمال و صفات نفسانی در نشئات مختلف می‌باشد. وی در این باره می‌فرماید:

۶. رسول خدا (ص) فرمود: آیا می‌دانید این آیه - پس همانا برای او زندگی سختی خواهد بود- در مورد چه کسانی نازل شده است؟ گفتند: خداوند و رسولش داناترند، فرمود: این آیه در مورد عذاب کافر در قبرش نازل شده که نود و نه اژدها بر او مسلط می‌شوند، آیا می‌دانید اژدها چیست؟ نود و نه مار که هر مار نه سر دارد که شخص کافر را می‌گزند و می‌لیسند و تا روز قیامت در جسمش می‌دمند. (ابویعلی الموصلی، ۵۲۲/۱۱)

«إن لكل صفة راسخه او ملكه نفسانية ظهوراً خاصاً فی كل موطن و نشأه، فقد يكون لصوره واحده آثار مختلفه فی مواطن مختلفه». (ملاصدرا، الشواهد الربوبیه، ۳۲۹) به عقیده وی، هر ماهیتی در هر نشئه‌ای دارای آثار و خواص همان عالم و نشئه است ولی همان ماهیت می‌تواند در عوالم و نشئات دیگر به وجود دیگری ظهور پیدا کند، مثلاً تنین در این حدیث نبوی که هر یک از آن‌ها نه سر دارند، حب دنیا است که اصل و منشأ آن صفات مذمومی چون حقد، حسد، ریا، تکبر و حب جاه و مال می‌باشد که در عالم آخرت به صورت مار گزنده ظهور پیدا کرده و باعث آزار شخص کافر می‌شوند. وی برای تقریب به ذهن اینکه ماهیت واحده می‌تواند در مواطن مختلف ظهوراتی متفاوتی داشته باشد، صفت غضب را مثال می‌زند و می‌گوید:

وقتی خشم و غضب برافروخته می‌شود، خون به جوش و رگ‌ها به جنبش درمی‌آید، رخسار سرخ و بدن گرم می‌شود. غضب که از صفات نفسانی بوده و در روح که باطن و ملکوت آدمی می‌باشد، موجود است آثار و لوازمی، مانند حرکت خون، سرخی صورت، حرارت بدن و... دارد که از عوارض و ویژگی‌های اجسام مادی است. وقتی این عوارض و آثار جسمانی از این صفت نفسانی در این جهان، این‌گونه پدید می‌آید، دیگر جای شگفتی نیست که این صفت نفسانی در جهان دیگر به صورت آتش دوزخ، ظاهر و مجسم شود. (همان، ۳۳۰)

با این مثال‌ها ملاصدرا اختلاف ظهورات و تجلیات یک حقیقت و ماهیت را در عوالم مختلف به ذهن نزدیک می‌سازد. از نظر ملاصدرا همه صفات و ملکات انسانی مانند سایر حقایق وجودی در عوالم مختلف دارای آثار و جلوه‌های گوناگون است، لذا صفات نفسانی این جهانی در عوالم دیگر به صورت روح و ریحان یا به صورت مار و کژدم یا خوردن مال یتیم به صورت فروبردن آتش سوزان در درون خود، می‌تواند مجسم گردد.

ب- عن ابی عبدالله(ع): «الصراط هو الطريق الی معرفه الله و هما صراطان، صراط فی الدنیا و صراط فی الآخره»^۷

ملاصدرا احادیث مربوط به صراط از مواقف عالم آخرت را نیز بر همین مبنا تبیین کرده است. صراط بر دو نوع است: صراط دنیا و صراط آخرت. وی آنچه که در برخی روایات از آن تعبیر به صراط مستقیم در دنیا شده است را همین حرکت تشریعی انسان در مسیر و جاده شریعت و عمل به احکام آن و تخلق به اخلاق و اعتقاد به عقاید آن می‌داند؛ اما همین حقیقت

۷. صراط همان طریق معرفت خداوند است و صراط دو نوع است، صراطی در دنیا و صراطی در آخرت. (شیخ صدوق، معانی الاخبار، ۳۳)

غیر محسوس در دنیا در عالم آخرت و مواقف آن براساس امکان ظهور ماهیات به صورت وجودی مختلف، به شکل پلی که یک سر آن بر موقف و سر دیگر آن بر بهشت است و در زیر آن جهنم قرار دارد، ظهور و بروز پیدا می‌کند. صدرا این حقیقت را چنین بازگو می‌کند: «هذا الصراط يظهر يوم القيامة للابصار على قدر نور اليقين للمارين عليه الى الآخرة» (ملاصدرا، الحکمه المتعالیه، ۲۸۶/۹) این مبنای ملاصدرا در کتب شارحان آراء او با وضوح بیشتری آمده است. مرحوم فیض کاشانی در بیان وحدت صراط دنیا و آخرت و ظهور اخروی آن می‌فرماید: «من أن صور الحقایق تختلف بحسب اختلاف النشآت و المواطن» (فیض کاشانی، علم اليقين فی اصول الدین، ۱۱۷۹/۲) و حکیم سبزواری می‌فرماید: چون هر معنی را صورتی و هر حقیقتی را رقیقتی است، پس دانستی که صراط حق، اینجا راه و روش است در افعال و احوال و اخلاق و علوم و معارف و در آخرت ... ظاهر خواهد شد طریقی ممتد و جسری بر روی جهنم بعید القعر و اهل محشر راهروان بر آن به سوی جنت» (سبزواری، ۳۵۷)

۴- برداشت بر مبنای نفی وجود نفوس قبل از ابدان به نحو کثیر

عن الرسول (ص): «كنت نبياً و آدم بين الماء و الطين؛ الارواح جنود مجنده، فما تعارف منها ائتلف و ما تناكر منها اختلف»^۸

ملاصدرا مانند سایر حکمای اسلامی نفس را حادث می‌داند اما برخلاف آن‌ها که نفس را روحانیه‌الحدوث می‌دانند وی آن را جسمانیه‌الحدوث می‌داند که ابتدا وجودی مادی و طبیعی داشته و سپس با تحول در ذات و حرکت جوهری خود از مرز عالم ماده گذشته و به تدریج و با اشتداد در وجود به مرز تجرد مثالی و عقلی می‌رسد. ملاصدرا معتقد است نفس قبل از خلقت ابدان وجود ندارد و تنها وجودی که می‌توان برای آن در نظر گرفت وجود و حیاتی جمعی و اجمالی نزد علتش یعنی عقل می‌باشد.

ملاصدرا نظریه افلاطون در قدم نفس و روایاتی را که بر وجود ارواح قبل از ابدان دلالت دارند بدین صورت توجیه می‌کند که منظور این روایات از سابقه قبلی نفوس، وجود جمعی آن‌ها در عالم مفارقات و مجردات تام است آن گونه که هر معلولی در مرتبه علت خویش حضور دارد. وجود نفوس در این عالم به نحو کثرت و استقلالی است ولی وجودشان قبل از ابدان به نحو وحدت و به حسب کمال علت آن‌ها است و معلوم است که کامل بودن علت،

۸. من نبي بودم در حالیکه هنوز آدم (ع) میان آب و گل بود (ابن سعد، ۱/۱۴۸)؛ ارواح لشگریانی مجتمع بوده‌اند، پس ارواحی که یکدیگر را می‌شناختند، اینجا با هم انس و الفت دارند و ارواحی که با یکدیگر ناآشنا بودند، اینجا با یکدیگر اختلاف دارند. (شیخ صدوق، امالی، ۲۰۹)

همراه بودن معلول را با خود لازم دارد. پس ممکن است منظور روایات از خلق ارواح قبل از ابدان این باشد که نفوس قبل از تعلق به بدن در عالم مفارقات عقلی خلق شده‌اند منتهی نه با وجودهای کثیر و جزئی بلکه با یک وجود واحد جمعی و عقلانی زیرا کثرت افرادی یک نوع به واسطه عوارض مفارق تحقق می‌پذیرد و عروض عوارض مفارق نیز تابع عروض سبب و استعدادی است که به وسیله ماده و مادیات محقق می‌شود در حالیکه عالم مجردات فاقد ماده و استعداد است. (ملاصدرا، الحکمه المتعالیه، ۳۳۱/۸-۳۳۴) بنابراین ملاصدرا مضمون این احادیث را که دلالت بر وجود نفوس بشری با تعینات جزئی قبل از بدن دارند را نمی‌پذیرد، زیرا نفس را با وجود تعلق آن مربوط به همین عالم و برآمده از جسم با حرکت جوهری و سیر استکمالی تدریجی آن می‌داند.

با توجه به اینکه ملاصدرا وجود قبلی نفوس را به نحو جزئی نمی‌پذیرد و سابقه قبلی نفوس را در حد وجود جمعی عقلی می‌داند، بنابراین به نظر وی منظور از وجود قبلی نفوس وجود جمعی آن‌ها در عالم عقول و به نحو بسیط خواهد بود نه وجود جزئی و شخصی. به عقیده ملاصدرا نفوس فقط دو نحوه وجود می‌توانند داشته باشند: وجود عقلی و وجود تعلقی. اگر نفوس با همین وجود تعلقی و جزئی قبل از ابدان وجود داشته باشند، محالاتی لازم می‌آید مانند اینکه اگر نفوس قدیم باشند لازم می‌آید جوهر آنها کامل بوده و تعلق آن‌ها به ابدان امری بیهوده باشد به این معنا که از آغاز پیدایش خود تمام کمالات را دارا بوده و نیازی به استکمال نداشته باشند، یا اینکه لازم می‌آید نوع آن منحصر در فرد باشد زیرا قدیم بودن نفس مستلزم تجرد آن است و هر مجردی نوع منحصر به فرد است، یا اینکه اگر نفوس قبل از ابدان وجود داشته باشند لازم می‌آید قوای آن به صورت معطل و غیرقابل استفاده باقی بماند در حالیکه براساس حکمت الهی تعطیل محال است. به دلیل همین محالات است که ملاصدرا ظاهر روایاتی را که دلالت بر وجود قبلی نفوس قبل از ابدان دارند نپذیرفته و آن‌ها را توجیه و تأویل می‌نماید.

البته بعضی از پیروان معاصر حکمت متعالیه این تأویلات را نپذیرفته‌اند. علامه طباطبائی معتقد است که تكثر ارواح که در این نوع احادیث از آن سخن رفته است، را می‌توان به عالم مثال نسبت داد. ایشان می‌فرمایند: در این روایات اقرار و انکار و نوعی خوبی و بدی در آن موطن اثبات شده است در حالیکه در عالم تجرد تام و نور محض، در طرف تنزل هستی هیچ شری وجود ندارد؛ در نتیجه این موطن پس از عالم تجرد (محض) خواهد بود و چون پیش از

این ثابت گشت که موطن مزبور قبل از عالم طبیعت است مشخص می‌شود که آن موطن، همان عالم مثال می‌باشد. (طباطبائی، ۱۳۸) آیه الله مصباح یزدی معتقد است ظاهر این گونه روایات مقتضی نوعی کثرت واقعی است که با ادعای وجود وحدانی و جمعی ارواح که ملاصدرا در تأویل این دسته احادیث آورده همخوانی ندارد. (مصباح یزدی، ۲۲۸-۲۲۴)

۵- برداشت بر مبنای قول به صور مفارق عقلی و مثل افلاطونی

- فی الحدیث النبوی: «الناس معادن کمعادن الذهب و الفضة»^۹

به عقیده ملاصدرا این حدیث نبوی به تقدم وجود نفوس در معادن ذوات آن‌ها یعنی عقول مفارقه‌ای که خزائن علم الهی می‌باشند اشاره دارد و کیفیت این وجود متقدم همان‌گونه که بارها اشاره می‌کند عبارت است از وجود عقلی و تجردی نفوس نه وجود تعلقی آن‌ها؛ یعنی همان توجیهی که در مورد سخن افلاطون و احادیث قبلی ذکر آن رفت. پس به نظر او معادن در این حدیث شریف یعنی مبادی وجود نفوس در عالم علم الهی که عبارتند از صور مفارقه عقلیه و صور مفارقه عقلیه از نظر ملاصدرا همان مثل الهیه‌اند که افلاطون قائل به آن‌هاست. (ملاصدرا، الحکمه المتعالیه، ۲۸۹/۸) مبنای ملاصدرا در این برداشت نظریه مثل افلاطونی است که ملاصدرا بر خلاف فلاسفه مشاء آن را پذیرفته و بر وجود آنها اقامه برهان کرده است. به نظر وی مثل افلاطونی عبارت است از عقول مجردی که از آن تعبیر به مثل نوریه نیز کرده است. مثل نوریه، مرتبه اعلائی حقایق وجودی در عالم مثال و طبیعت‌اند و وجودات طبیعی هریک مثالی در عالم عقول دارند که از وجودی شریف و وحدانی برخوردار بوده که حافظ انواع طبیعی شمرده می‌شوند. به نظر ملاصدرا نفس انسانی نیز از این قاعده مستثنی نبوده و دارای وجودی عقلی در عالم عقول می‌باشد که به نظر او در این حدیث با کلمه «معادن» به آن اشاره شده است. اما به نظر می‌رسد منظور حدیث بررسی حال دنیایی انسان‌ها و تفاوت‌های ذاتی آنها از لحاظ توانایی‌ها و ارزشهای درونی آن‌هاست و حمل محتوای حدیث بر گذشته آن‌ها از نظر اینکه به نحو وحدت موجود بوده‌اند یا کثرت با ظاهر حدیث سازگار به نظر نمی‌رسد. برفرض که حدیث با سابقه و کینونت قبلی انسان‌ها تطبیق داده شود باز هم با برداشت ملاصدرا هماهنگ نخواهد بود زیرا ملاصدرا می‌خواهد وحدت نفوس را در گذشته آن‌ها ثابت کند اما این حدیث سخن از تفاوت انسان‌ها (ذهب و فضه) می‌گوید و اینکه اساساً انسان‌ها متفاوت آفریده شده‌اند حال در گذشته یا اکنون.

۹. مردم معدن‌هایی هستند مانند معدن‌های طلا و نقره. (کلینی، الکافی، ۱۷۷/۸)

ملاصدرا در جایی دیگر این خزائن و عقول مفارقه را حقایقی می‌داند که همه صور عالم جسمانی رقائق آن، محسوب می‌شوند و رابطه این حقایق با رقائق آن‌ها، رابطه اصل با فرع و متبوع با تابع خود است و تنزل آن‌ها در قالب اجرام و صور جسمانی، به نحو احاطه و شمول بر مراتب مادون آن‌ها می‌باشد نه انتقال و تجافی. با این بیان می‌توان گفت که بنابراین از نظر ملاصدرا وجود نفس پیش از بدن، وجود حقیقت قبل از رقیقت است و نفوس بشری در عالم طبیعت، صورت‌های تنزل یافته و رقیقه آن حقیقتی هستند که در عالم علم الهی و عقول مفارقه، بالاصاله تحقق دارد. (ملاصدرا، همان، ۱۲۶/۸)

۶- برداشت بر مبنای اتحاد عاقل و معقول

- عن رسول الله (ص): «یحشر الناس علی نیاتهم»^{۱۰}

براساس مضمون این حدیث، علاوه بر افعال و اعمال ظاهری، نیات و افکار نیز در سرنوشت اخروی انسان دخیل‌اند. ملاصدرا این امر را براساس نظریه خود در باب اتحاد عاقل و معقول تبیین می‌کند. بدین صورت که او علم را نه از مقوله اضافه و نه محمول بالضمیمه بلکه نحوه وجود می‌داند که حصول آن به نحو اتحاد با جوهر عالم صورت می‌گیرد. یعنی انسان در هنگام علم به حقیقتی با همان علم و اعتقاد و اندیشه خود متحد شده و حقیقت او به همان شکل درمی‌آید. اگر اندیشه و نیت او نیک باشد، باطن او نیز نورانی و اگر اعتقاد او باطل باشد، باطن او نیز ظلمانی می‌شود و با همین صورت‌های باطنی محشور می‌شود. بنابراین می‌توان به این حقیقت اذعان داشت که تجسم اعمال علاوه بر رفتارهای ظاهری، شامل اعمال غیر ظاهری مانند نیات و افکار و اعتقادات نیز می‌شود. (جوادی آملی، ۳۲۳)

۷- برداشت بر مبنای رابطه علت و معلول

- قال النبی (ص): «من عرف نفسه فقد عرف ربه»^{۱۱}

ملاصدرا این حدیث را مکرر در آثار فلسفی و تفسیری خود آورده (به عنوان نمونه رک: الحکمه المتعالیه، ۳۷۷/۶؛ ۲۱/۷؛ التفسیر القرآن الکریم، ۴/ ۴۱؛ ۳۳/ ۷) و توجه او بیشتر به وجود ظلی و مثالی داشتن نفس است که بی‌اختیار انسان را متوجه صاحب مثال یعنی خداوند می‌کند و راهی استوار می‌شود در شناخت او.

مبنای فلسفی ملاصدرا در وساطت نفس برای شناخت رب را می‌توان با توجه به مباحث

۱۰. مردم (در روز قیامت) براساس نیت‌هایشان محشور می‌شوند. (کلینی، الکافی، ۲۰/۵)

۱۱. هرکس خودش را بشناسد پروردگارش را شناخته است. (ابن ابی جمهور، عوالی اللئالی، ۱۰۲/۴)

وی در تفسیر خاصی که از رابطه علت و معلول ارائه می‌دهد به دست داد. ملاصدرا وجود معلول را عین ربط نسبت به علت می‌داند و از طرفی علم معلول به علت را حضوری می‌داند. به عقیده ملاصدرا معلول، نظر به ذات خود، عین فقر، وابستگی و انتساب به علت است و در مقام ذات هیچ استقلالی از خود ندارد و نمی‌توان تصور کرد که در خارج دو چیز ذاتاً مستقل از هم وجود داشته باشند و سپس رابطه علیت و معلولیت بین آنها برقرار شده باشد، این به معنای وجود مستقل معلول نسبت به علت خواهد بود در حالی که در معنای معلولیت، وابستگی و عدم استقلال نهفته است. معلول ذاتاً وابسته به علت و ذاتش همان ارتباط با علت است. بنابراین اگر کسی ذاتش که عین ربط به حق تعالی است را بشناسد، یقیناً خدای خود را خواهد شناخت. معنای اینکه اگر کسی خود را بشناسد، خدای خود را خواهد شناخت، این است که چون وجود نفس عین ربط به خداوند است پس شهود نفس همان شهود پروردگار خواهد بود. اگر انسان واقعیت خود را بشناسد، از آنجا که چیزی جز تعلق به خداوند متعال نیست و حقیقت مستقلی ندارد، خدا را قطعاً خواهد شناخت زیرا انسان موجود ممکن فقیری است که فقر و نیاز عین ذات اوست پس اگر ذات عین نیاز خود را بشناسد، یقیناً حق را خواهد شناخت و اگر خود را نشناسد و فراموش کند خدای خود را نیز فراموش خواهد کرد. به عقیده ملاصدرا خداوند مثل را از خود نفی کرده است نه مثال را و انسان مثال خداوند در ذات و صفات و افعال و خلیفه او در زمین است و هر انسانی که به این معنا علم پیدا کند و خود را بشناسد، رب خویش را نیز خواهد شناخت. (ملاصدرا، تفسیر القرآن الکریم، ۳۸/۶)

۸- برداشت براساس تجرد قوه خیال

- «القبر اما روضه من ریاض الجنه او حفره من حفر النیران»^{۱۲}

صدرالمتألهین برخلاف فیلسوفانی چون ابن‌سینا^{۱۳} که قوه خیال را مانند سایر قوا موجودی مادی و در نتیجه فانی به فنای بدن می‌دانستند و قوه عاقله را تنها قوه مجرد به شمار می‌آوردند، خیال را قوه‌ای مجرد به تجرد مثالی و باقی به بقای نفس می‌داند. خیال جوهری است که در عین ارتباط با بدن و عالم جسم در ذات خود مجرد است و در عالمی متوسط میان طبیعت و مفارقات عقلی محض قرار دارد. (ملاصدرا، الحکمه المتعالیه، ۴/۷۵)

ملاصدرا این حدیث را که در مورد عذاب قبر از پیامبر(ص) وارد شده را با توجه به

۱۲. قبر انسان یا باغی از باغ‌های بهشت است یا حفره‌ای از حفره‌های جهنم. (شیخ طوسی، ۲۸)

۱۳. رک: الاشارات و التنبیها، ۲/۳۷۷؛ النفس من کتاب الشفاء، ۲۵۹

دیدگاه خود در مورد نقش قوه خیال در سرنوشت اخروی هر انسانی تفسیر می‌کند زیرا به عقیده او هنگامی که روح از بدن عنصری مفارقت می‌کند قوه خیال را که بالذات مدرک معانی جزئی و صور جسمانی است را با خود به همراه می‌برد. نفس مفارقت یافته از بدن انسان، با وجود این قوه مدرک جزئیات همراه خود، ذات خود را که از دنیا مفارقت کرده و صورتی که از هیئت بدنی خود در ذکر او باقی مانده را تخیل می‌کند و خود را عین انسانی که در قبر است توهم نموده و بدن خود را مقبور می‌یابد و الم و رنج‌هایی را که به آن می‌رسد بر سبیل عقوبات حسیه به نحوی که در شرایع صادق وارد شده است ادراک می‌نماید و این همان عذاب قبر است و اگر انسانی سعادت‌مند باشد ذات خود را با صورتی ملائم و قرین با صورتی ادراک می‌کند که وعده آنرا داده‌اند یعنی جنات و انهار و حدائق و غلمان و حورعین و کأس معین و این ثواب قبر است.

به عقیده صدرالمتألهین اثبات معاد جسمانی در گرو اثبات ادراکات جزئی داشتن نفس پس از مفارقت از بدن است و بقای ادراکات جزئی پس از مرگ فقط در سایه قول به تجرد و بقای قوه خیال ممکن است زیرا در این صورت جهت جزئیات نفس حفظ شده و انسان اخروی دارای حواس جزئی نظیر دیدن و شنیدن و ... خواهد بود و از طریق آن‌ها ثواب و عقاب جسمانی را درک خواهد کرد.

۹- برداشت براساس اینکه هویت انسان در هر دو عالم به نفس اوست

- عن الرسول (ص): «إن ضرس الكافر يوم القيامة مثل احد؛ اهل الجنة جرد مرد»^{۱۴}

ملاصدرا معتقد است هویت هر شیء مرکب از ماده و صورت، به صورتش است نه به ماده‌اش و نسبت ماده به صورت، نسبت نقص به تمام است و ناقص به تمام محتاج است ولی تمام به ناقص احتیاجی ندارد. از طرفی دیگر وی رابطه نفس و بدن را رابطه ماده و صورت می‌داند یعنی نفس صورت است برای ماده بدن. نتیجه این می‌شود که پس هویت انسان و تشخیص او نیز به صورتش یعنی نفس اوست هر چند ماده او یعنی بدن و اعضای بدن او و مواد تشکیل دهنده آن از تولد تا هنگام پیری او تغییر یابند. همین حکم در مورد بدن اخروی انسان نیز جاریست و اگر بدن اخروی انسان از نظر شکل و اندازه تغییری کند ضرری به تشخیص انسان نمی‌زند زیرا همان‌گونه که گفتیم ملاک هویت و تشخیص، نفس است که باقی

۱۴. همانا زندان پیشین کافر در روز قیامت به اندازه کوه احد است (احمد ابن حنبل، ۲۶۲)؛ اهل بهشت جوانانی بی‌مو هستند. (الترمذی، ۸۶۴)

است و تغییر نمی‌کند و نفس در بدن دنیوی و اخروی یکی است. ملاک این همانی نفس است که صورت برای ماده بدن است بنابراین بدن خواه کوچک باشد یا بزرگ، در هر حال در این همانی شخص فرقی ایجاد نمی‌کند. (ملاصدرا، مفاتیح الغیب، ۵۹۹؛ شرح الهدایه الاثیری، ۴۴۵) «و کذا القیاس لو تبدلت صورته الطبیعیه بصوره مثالیه کما فی المنام و فی عالم القبر و البرزخ الی یوم البعث او بصوره اخرویه کما فی الآخره، فأن الهویه الانسانیه فی جمیع هذه التحولات و التقلبات واحده...» (ملاصدرا، الحکمه المتعالیه، ۱۹۰/۹)

با توجه به این سخن، بزرگی دندان شخص کافر در روز قیامت و جوان بودن اهل بهشت که در این حدیث از آن سخن رفته است معنای معقولی می‌یابد زیرا ملاک اینهمانی و تشخیص آنها نفس آنان است و کسی نمی‌تواند بگوید که این افراد اخروی همان افراد دنیوی نیستند، زیرا همانگونه که گفتیم بدن انسان در حال تغییر و تحول است و نقش مهمی در تشخیص انسان در دنیا و آخرت ندارد.

۱۰- برداشت بر مبنای نگاه ویژه او به انسان

آ- عن رسول الله (ص): «إن الله خلق آدم علی صورته»^{۱۵}

به عقیده ملاصدرا انسان در عالم خلقت جایگاه ویژه‌ای دارد و او مظهر اتم اسماء و صفات الهی است و خداوند انسان را مثالی برای ذات و صفات و افعال خود آفریده است زیرا خداوند از مثل منزّه است ولی از مثال منزّه نیست و انسان مثال اعلای پروردگار و آئینه تمام‌نمای صفات جمال و جلال الهی است و به همین دلیل شناخت انسان از خود، می‌تواند مرقاتی باشد برای شناخت ربش. خداوند از چند جهت انسان را شبیه خود قرار داده است: از جهت ذات، که خداوند او را مجرد از اکوان و جهات و احیاز و از جهت صفات که او را دارای قدرت، علم، اراده، حیات، سمع و بصر آفریده و ذات او را به گونه‌ای آفریده که مانند خالق خود می‌تواند آنچه را بنخواهد بیافریند و آنچه را که اراده کند ایجاد نماید. (ملاصدرا، همان، ۲۶۵/۱) بنابراین حدیث شریف «إن الله خلق آدم علی صورته» بیان‌گر این حقیقت است که انسان مستجمع جمیع اسماء و صفات الهی بوده و همه چیز در مرتبه ذات او نهفته است، زیرا او آیت عظمای الهی و جامع نشئات وجودی و مظهر اتم اسماء تشبیهی و تنزیهی است. این مطلب در سخن پیروان حکمت متعالیه نیز آمده است:

ملا محسن فیض کاشانی در مورد مضمون این حدیث می‌گوید: وفي الحدیث المشهور: «إن

۱۵. همانا خداوند انسان را بر صورت خویش آفریده است. (کلینی، ۱۳۴/۱)

الله خلق آدم علی صورته» قیل یعنی خلقه علی صفته حیاً، عالماً، مریداً، قادراً، سمیعاً، بصیراً، متکلماً... اگر سائلی گوید: اطلاق صورت بر الله تعالی چگونه توان کرد؟ جواب گوئیم: به قول اهل ظاهر به مجاز باشد نه به حقیقت که نزد ایشان اطلاق اسم صورت بر محسوسات حقیقت باشد و بر معقولات مجاز. اما نزد این طایفه (محققین) چون عالم با جمیع اجزاء روحانی و جسمانی و جوهری و عرضی خود صورت حضرت الهیه است به تفصیل، پس اضافه صورت به حق، حقیقت بود و به ماسوای او مجاز. اذ لا وجود عندهم للوسوی. (فیض کاشانی، کلمات مکنونه، ۱۳۶-۱۳۵)

امام خمینی (ره) نیز تفسیری مشابه ملامحسن فیض کاشانی از این روایت ارائه می‌کنند. ایشان پس از بیان مقدماتی می‌فرمایند:

انسان کامل مظهر اسم جامع و مرآت تجلی اسم اعظم است، چنان‌که به این معنا در کتاب و سنت زیاد اشاره شده است ... و این مثلث و وجهیت همان است که در حدیث شریف می‌فرماید: إن الله خلق آدم علی صورته. یعنی آدم مثل اعلای حق و مظهر اتم و مرآت تجلیات اسماء و صفات و وجه الله و عین الله و یدالله است. و بالجمه، انسان کامل که آدم ابوالبشر یکی از مصادیق آنست، بزرگترین آیات و مظاهر اسماء و صفات حق و مثل و آیت حق تعالی است. (موسوی خمینی، ۶۳۵)

ب- قال رسول الله (ص): «إن فی الجنة سوقاً یباع فیها الصور»^{۱۶}

برداشت ملاصدرا از این حدیث نیز مبتنی بر مناسبت و مثال بودن انسان برای ذات پروردگار می‌باشد. یکی دیگر از جهات مناسبت انسان و خالقش، اینست که نفس انسانی از سنخ عالم ملکوت و اقتدار است و موجودات ملکوتی قادر بر ابداع صور عقلیه قائم به ذات و تکوین صور کونیه قائم به ماده هستند و همان رابطه‌ای که میان آفریده‌ها و خداوند است، میان معلومات نفس با نفس نیز وجود دارد یعنی همچنان که آفریده‌ها برای باریتعالی به گونه قیام صدوری حاصل‌اند، معلومات نیز برای نفس به گونه قیام صدوری حاصل هستند. به عقیده او این حدیث نیز در صدد بیان همین وجه خالقیت نفس انسانی است و حکایت از لطف الهی در حق بندگان بهشتی او دارد که می‌توانند به اراده خود آنچه را که به ذهن آنها خطور کند و میل آن را داشته باشند، دفعهٔ نزد خود حاضر کنند زیرا نفس انسان سمت خلاقیت داشته و توان

۱۶. همانا در بهشت بازاری است که در آن صورت‌ها به فروش می‌رسند. (احمد ابن حنبل، ۱۵۶/۱ با این عبارت آمده است: إن فی الجنة سوقاً ما فیها بیع و لاشرء الا الصور)

ایجاد صور اشیاء را در ذات خود و به مشیت خود دارد با این تفاوت که صور ایجاد شده در این عالم به دلیل اشتغال نفس به آلات و ابزار بدنی، از وجودی ضعیف برخوردارند، اما در عالم آخرت به دلیل قطع علاقه از عالم ماده و نزدیکی به مبدأ و خالق خود از وجودی قوی برخوردار شده و می‌تواند آنچه را که اراده کند به صرف مشیت خود، ایجاد نماید. (ملاصدرا، تفسیر القرآن الکریم، ۳۵/۷)

نتیجه‌گیری

از بررسی مجموع برداشتها و تبیین‌هایی که ملاصدرا از این نمونه‌های حدیثی در آثار خود ارائه داده است می‌توان به این نتیجه رسید که اولاً استناد به روایات در دستگاه فلسفی ملاصدرا جایگاه ویژه‌ای دارد و اینکه صدرا با آوردن شواهد نقلی در خلال مباحث فلسفی خود به ویژه در مباحث نفس و معاد، دغدغه اثبات هماهنگی عقل و وحی و زدودن توهم تعارض میان آن دو را دارد تا کسی گمان نکند که حوزه عقل و وحی از یکدیگر جدا بوده و مناسبتی بین آنها نیست و درست است که این دو، به عنوان شیوه‌های کسب معرفت از یکدیگر متمایزند، اما این اختلاف در روش کسب به معنای اختلاف در غایت و مقصود آنها نیست. ثانیاً دیدگاه‌های فلسفی ملاصدرا تأثیر عمیقی بر فهم او از روایات داشته و ایشان با تبیین خاصی که از اصول فلسفی در حکمت متعالیه خود ارائه داده است و استناد و تأیید آنها با احادیث، سعی کرده است این نکته را اثبات کند که در روایات ما مطلبی خلاف عقل و استدلال صحیح یافت نمی‌شود و اگر در مواردی ظاهر بعضی روایات متعارض با براهین عقلی است، این تعارض حقیقی نبوده و قابل حل می‌باشد. بنابراین اگر چه روایات فی نفسه در نظام فلسفه او موضوعیت ندارند و اصل برای او حکمت و برهان فلسفی است، چنان که می‌نویسد: «و أما نحن فلانعمد كل الاعتماد على ما لابرهان عليه قطعياً» (ملاصدرا، الحکمه المتعالیه، ۲۳۴/۹) اما اصول فلسفی او مؤید به کشف و شهود و غیرمخالف با شریعت است. «قد اشرنا مراراً أن الحکمه غیر مخالفه للشرائع الحقه الالهيه، بل المقصود منهما شئ واحد» (ملاصدرا، همان، ۳۲۷/۷) و در نهایت این هر سه هماهنگ باهم و در تعامل با یکدیگر و در رساندن انسان به مقصود مکمل یکدیگرند و بهره‌بردن از هر یک به تنهایی و وا گذاشتن دو راه دیگر نقصانی عظیم شمرده می‌شود. «و لایحمل کلامنا على مجرد المکاشفه و الذوق او تقلید الشریعه من غیر ممارسه الحجج و البراهین و و التزام القوانين، فإن مجرد الکشف غیرکاف فی السلوک من غیر

برهان کما أن مجرد البحث من غير مكاشفه نقصان عظیم فی السیر». (ملاصدرا، همان، ۳۲۶)

منابع

- ابن ابی جمهور، محمد ابن زین الدین، *عوالی اللئالی العزیزیه فی الاحادیث الدینیّه*، قم، دار سیدالشهداء للنشر، چاپ اول، ۱۴۰۵ق.
- ابن بابویه، محمد بن علی، *معانی الاخبار*، تصحیح و تعلیق علی اکبر غفاری، مؤسسه النشر الاسلامی، ۱۳۷۹.
- _____، *الامالی*، قم، مرکز الطباعة و النشر فی مؤسسه البعثة، چاپ اول، ۱۴۱۷ق.
- ابن حنبل، احمد بن محمد، *مسند احمد*، بیروت، لبنان، دار صادر، بی تا.
- ابن راهویه، اسحاق، *مسند ابن راهویه*، المدینه المنوره، مکتبه الایمان، چاپ اول، ۱۴۱۲ق.
- ابن سعد، محمد بن سعد، *الطبقات الکبری*، بیروت، لبنان، دار صادر، بی تا.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله، *الاشارات و التنبیها*، الطبع الثانی، دفتر نشر کتاب، ۱۴۰۳ق.
- _____، *النفس من کتاب الشفاء*، تحقیق آیت الله حسن زاده آملی، قم، دفتر تبلیغات حوزه علمیه ۱۳۷۵.
- _____، *التعلیقات*، حقه و قدم له عبدالرحمن بدوی، قم، مکتب الاعلام الاسلامی، ۱۴۰۴ق.
- ابن مثنی تمیمی، احمد بن علی، *مسند ابی یعلی*، تحقیق حسن سلیم اسد، دمشق، دار المأمون للتراث، چاپ اول، ۱۴۰۷ق.
- ترمذی، محمد بن عیسی، *سنن الترمذی*، تحقیق و تصحیح عبد الرحمن محمد عثمان، بیروت، لبنان، دارالفکر، چاپ دوم، ۱۴۰۳ق.
- جوادی آملی، عبدالله، *مبایذ اخلاق در قرآن*، انتشارات اسراء، ۱۳۷۹.
- خمینی، روح الله، *شرح چهل حدیث*، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، چاپ سوم، ۱۳۷۲.
- زید بن علی، *مسند الامام زید*، بیروت، لبنان، منشورات دار مکتبه الحیاه، بی تا.
- سبزواری، هادی بن مهدی، *اسرار الحکم*، با مقدمه و حواشی حاج میرزا ابوالحسن شعرانی، کتابفروشی اسلامیّه، چاپ دوم، ۱۳۶۲.
- شریف، میان محمد، *تاریخ فلسفه در اسلام*، ترجمه زیر نظر نصرالله پورجوادی، مرکز نشر دانشگاهی، چاپ اول، ۱۳۶۵.
- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، *اسرار الآیات*، مقدمه و تصحیح از محمد خواجوی، تهران، انجمن حکمت و فلسفه، ۱۳۶۰.

- _____، *تفسیر القرآن الکریم*، قم، انتشارات بیدار، ۱۳۶۶.
- _____، *تفسیر سوره واقعه*، ترجمه و تعلیق محمد خواجهوی، انتشارات مولی، چاپ اول، ۱۳۶۳.
- _____، *الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه*، (۹ جلدی)، بیروت، داراحیاء التراث العربی، چاپ سوم، ۱۹۸۱م.
- _____، *شرح اصول کافی*، مصحح محمد خواجهوی، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۶۶.
- _____، *الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه*، با تصحیح و تعلیق و مقدمه سید جلال الدین آشتیانی، چاپخانه دانشگاه مشهد، ۱۳۴۶.
- _____، *المبدا و المعاد*، با مقدمه استاد سید جلال الدین آشتیانی، قم، بوستان کتاب، چاپ اول، ۱۳۸۰.
- _____، *مفاتیح الغیب*، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۶۳.
- _____، *شرح الهدایه الاثیریّه*، مؤسسه تاریخ العربی، ۱۴۲۲ ق.
- طباطبائی، محمدحسین، *رسائل توحیدی*، ترجمه و تحقیق دکتر علی شیروانی، به کوشش سیدهادی خسروشاهی، چاپ اول، مؤسسه بوستان کتاب، ۱۳۸۷.
- طبرسی، فضل بن حسن، *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*، با مقدمه محمد جواد بلاغی، تهران، انتشارات ناصر خسرو، چاپ سوم، ۱۳۷۲.
- طوسی، محمد بن حسن، *الامالی*، قم، دار الثقافه للطباعه و النشر و التوزیع، چاپ اول، ۱۴۱۴ق.
- کلینی، محمد بن یعقوب، *الکافی*، تصحیح علی اکبر غفاری و محمد آخوندی، تهران، دارالکتب الاسلامیه، چاپ چهارم، ۱۴۰۷ق.
- فیض کاشانی، محمد بن شاه مرتضی، *علم الیقین فی اصول الدین*، تحقیق و تعلیق محسن بیدارفر، منشورات بیدار قم، ۱۳۷۷.
- _____، *کلمات مکنونه*، تحقیق و تصحیح علی علیزاده، انتشارات آیت اشراق، چاپ اول، ۱۳۹۰.
- مجلسی، محمدباقر بن محمد تقی، *بحار الانوار الجامعه لدرر اخبار ائمه الاطهار*، دار احیاء التراث العربی، چاپ دوم، ۱۴۰۳ق.
- مصباح یزدی، محمدتقی، *شرح جلد هشتم اسفار*، جزء دوم، تحقیق و نگارش محمد سعیدی مهر، انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۸۰.