

مطالعات اسلامی: فلسفه و کلام، سال چهل و یکم، شماره پیاپی ۸۲/۲،
بهار و تابستان ۱۳۸۸، ص ۱۴۶-۱۱۵

تجلی توحید در نفس انسانی از منظر ابن عربی و ملاصدرا*

مرتضی شجاری

استادیارگروه فلسفه دانشگاه تبریز

Email: mortezashajari@gmail.com

چکیده

دین اسلام بر توحید حق تعالی تأکید می کند و از آنجا که متفکران مسلمان غالباً انسان را خلیفه خدا می دانند که مجلای صفات الهی و دارای صورت الهی است و از طرفی حقیقت انسان را «نفس ناطقه» می دانند، بنابر این نفس انسانی -گرچه قوای متعدد دارد- همانند حق تعالی دارای وحدت است. البته از این توحید نفس تفاسیر متعددی که مبتنی بر مبنای فکری خاص هر متفکری است ارائه شده است. ابن عربی معتقد است چنانکه حق تعالی واحدی است که در کثرات تجلی یافته است و کثرت‌ها نمایشگر وحدت اویند، نفس انسانی نیز واحدی است که در قوای مختلف که بمنزله اسباب و آلات او هستند تجلی کرده است. ملاصدرا رابطه نفس با قوا و افعالش را مانند مسأله توحید افعالی می داند. از نظر وی نفس انسانی، تمام قوای حسی، وهمی، خیالی و عقلی است و هر که عارف به حقیقت وجود و اطوار آن باشد، این مطلب دقیق را خواهد فهمید.

کلیدواژه‌ها: نفس، قوای نفس، افعال نفس، توحید، خلیفه الهی.

مقدمه

در تفکر اسلامی، بحث در مورد «نفس» یا «روح»^۱ منشأ قرآنی دارد. قرآن «روح» را نفعه ای از حق می داند (حجر/ ۲۹)، روح از امر پروردگار است (اسراء/ ۸۵)، و نفس

۱. عده ای از متفکران مسلمان و به خصوص ابن عربی و ملاصدرا واژه «نفس» و «روح» را غالباً به یک معنا به کار برنده اند. ربک: ابن عربی، *فتوحات*، ۴۶۱/۳؛ ملاصدرا، *اسفار*، ۳۰۳-۳۲۴/۸؛ سبزواری، *شرح الاسماء*، ۲۱۱. لاهیجی در شرح گلشن راز می گوید: «عقل و روح که جان است و سر و خفی و نفس ناطقه و قلب یک حقیقتند که به حسب ظهور در مراتب، به واسطه اختلاف صفات، این اسامی مختلف پیدا کرده؛ هر اسمی به اعتبار صفتی خاص» (لاهیجی، *مفاتیح الاعجاز*: ۴).

معمولاً صوفیه برای انسان «لطایف سبعه» ای بدین ترتیب برشمرده اند: طبع، نفس، عقل، قلب (روح)، سر، خفی و اخفی. گاهی نیز سر و خفی را یکی دانسته، قلب و روح را از هم متمایز می کنند... در سیر و سلوک از این هفت مرحله، به عنوان مراحل ترقی و تکامل انسان نام می برند. **مرتبه اول - طبع:** هر انسانی در آغاز تولد، دارای نیروهایی است که به آن طبع می گویند. طبع، تاریک است و ادراک و معرفتی حاصل نمی کند. انسانیت انسان در این است که از مرتبه طبع فراتر رود تا به علم و معرفت که به تعبیر مولوی طالع عیسی است، دست یابد:

ترک عیسی کرده خر پرورده ای	لاجرم چون خر برون پرده ای
طالع عیسی است علم و معرفت	طالع خر نیست ای تو خر صفت
نالۀ خر بشنوی، رحم آیدت	پس ندانی خر خری فرمایدت
رحم بر عیسی کن و بر خر مکن	طبع را بر عقل خود سرور مکن
طبع را هل تا بگرید زار زار	تو از او بستان و وام جان گزار
سال ها خربنده بودی، بس بود	ز آن که خربنده ز خر واپس بود (۵/۲-۱۸۵۰)

مرتبه دوم - نفس: انسان به اعتبار ظهور در عالم ماده در مرتبه «طبع» و به اعتبار تدبیر بدن در مرتبه «نفس» است. اکثر صوفیان با استناد به آیات قرآن برای نفس چهار رتبه بیان کرده اند: اماره، لوامه، ملهمه و مطمئنه.

مرتبه سوم - عقل: انسان به اعتبار تعقل ذات خود و تعقل مبدأ وجود و ملاحظه خود در حال تقیید در مرتبه عقل است. اگر نفس اماره تحت سیطره عقل قرار گیرد به رتبه لوامه و ملهمه و سپس مطمئنه خواهد رسید. معمولاً آثار عارفان، مقصود از «نفس» وقتی بدون قید به کار می رود، نفس اماره است که در مقابل آن، «عقل» قرار دارد. نفس مظهر شیطان و عقل ظهور حقیقت فرشتگی در وجود انسان است:

نفس و شیطان هر دو یک تن بوده اند	در دو صورت خویش را بنموده اند
چون فرشته و عقل که ایشان یک بدند	بهر حکمتهاش دو صورت شدند (۴/۳-۴۰۵۳)

در وجود انسان عادی نفس و عقل دائم در جنگ و ستیزند و سالک باید بکوشد که در وجودش معانی بر نقوش غالب شود:

ور به هردو مایلی انگیخته نفس و عقلی هردوان آمیخته

هردو در جنگند هان و هان بکوش تا شود غالب معانی بر نقوش (۹/۴-۲۷۱۸)

مرتبه چهارم - قلب (دل): انسان به اعتبار مظهریت تامه نسبت به اسمای جلالیه و جمالیه و مظهریت تجلی ذاتی که محصور در حد معین نیست، در مرتبه قلب است. جمیع قوای روحانی و جسمانی از قلب منشعب می شود و از این جهت قلب است که یک آن قرار ندارد، و پیوسته در تقلب است، و همواره در قبض و بسط است، چنانکه مظهر او که عضو لحمانی در بنیه انسانی است، در هر دقیقه چندین بار قبض و بسط دارد و یک آن آرام نیست. لذا قلب مظهر اتم «كُلُّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ» (رحمان/ ۲۹) است (لاهیجی، *مفاتیح*: ۴۹۲):

مطمئنانه بالاترین مرتبه نفس است (فجر/۲۷). در پی آشنایی فیلسوفان مسلمان با اندیشه یونانی و نیز تأکیدی که در احادیث اسلامی بر شناخت نفس وجود دارد، «علم النفس» یعنی خودشناسی که طریق خداشناسی و معادشناسی دانسته شد بسیار مورد توجه فیلسوفان و عارفان مسلمان قرار گرفت.

نیابد زلف او یک لحظه آرام
گهی بام آورد گاهی کند شام (گلشن راز، ب، ۷۷۳)
دل ما دارد از زلفش نشانی
که خود ساکن نمی گردد زمانی (گلشن راز، ب، ۷۷۶)

تقلب قلب از ظهورات الهی و شئون ذاتی است و کمالات روح و کلیات علم همه در این محل به تفصیل بیان می یابند و از این جهت آن را جام جهان نما و برزخ بین ظاهر و باطن گفته اند، انسانیت انسان به دل است که تمام تنزلات و ترقیات و مدارج و معارج فیض وجودی در او است (حسن زاده، انسان کامل از دیدگاه نهج البلاغه، ۷-۱۵۶)

صاحب مصباح الهدایه گوید: «معرفت اوصاف قلب کماهی، متعذر است و عبارت از آن متعسر، به سبب دوام تقلب او در اطوار احوال و ترقی در مدارج کمال؛ و از این جهت او را قلب خوانند. و چون احوال مواهب الهی اند و مواهب او نامتناهی، تقلب و ترقی قلب در مدارج کمال و معارج جمال و جلال ازلی بی نهایت بود» (کاشانی، مصباح الهدایه: ۶۶). لاهیجی در شرح گلشن راز می گوید: «انسانیت انسان به «دل» است؛ چه دل محل تفصیل علم و کمالات روح است و مظهر تقلب ظهورات الهی به شئون ذاتی است و از این جهت مسما به قلب شده» (لاهیجی، مفاتیح الاعجاز: ص ۳).

به بیانی ساده تر، نفس در مرحله کمال خود به مرتبه قلب می رسد و در حقیقت، نفس مطمئنه همان قلب است که در فلسفه، عقل مستفاد نامیده شده است و صوفیه آن را جایگاه عشق می دانند:

گر با غم عشق سازگار آید دل
بر مرکب آرزو سوار آید دل
گر دل نبود کجا وطن سازد عشق
ور عشق نباشد به چه کار آید دل

مرتبه پنجم - سر: انسان به اعتبار روحانیت ذات در مرتبه «سر» است. «سر آن است که حق تعالی پنهان داشته است و خود بر آن اشراف دارد» (سراج، اللمع: ص ۳۰۳). صاحب دررفوائد مرتبه «سر» را فنای نفس در عقل فعال می داند، همچنانکه «خفی» فنا در مقام واحدیت و «اخفی» فنا در مقام احدیت است (آملی، دررفوائد، ۲/۴۱۴). عزالدین محمود کاشانی گوید: «طایفه ای از متصوفه بر آنند که سر لطیفه ای است از لطایف روحانی، محل مشاهدت... و طایفه ای بر آنند که سر نه از جمله اعیان است، بلکه از جمله معانی است و مراد از او، حالی است مستور میان بنده و خدای که غیری بر آن اطلاع نیفتد. گویند بنده را با خدای سری است و سر را سری است که آن را اخفی خوانند، چنانکه نص کلام مجید است که «وَأَنَّ نُجُوهَ أَلْقَوْلِ فَإِنَّهُ يَعْلَمُ السِّرَّ وَأَخْفَى» (طه/۷) سر آن است که جز خدای و بنده بر آن اطلاع ندارد و سرالسر آن که بنده نیز بر آن اطلاع نیابد، مگر عالم السر و الخفیات» (کاشانی، مصباح الهدایه: ۷۱-۷۰).

مرتبه ششم - خفی: انسان به اعتبار این که فانی در وجود نامتناهی است و حقیقت ذاتش غیرمکشوف است، در مرتبه خفی است. «خفی واسطه عالم صفات خداوندی و عالم روحانیت آمد، تا قابل مکاشفات صفات حضرتی گردد و عکس آن اخلاق به عالم روحانیت رساند، تا به شرف «تخلقوا باخلاق الله» مشرف گردد و این را کشف صفاتی گویند» (نجم رازی، مرصادالعباد: ۳۱۵).

مرتبه هفتم - اخفی: انسان به اعتبار فنا در احدیت و بقا به وجود سلطان وجود، در مرتبه اخفی است. «اخفی را به اعتبار اختفای حقیقت او از عارف و غیرعارف اخفی نامند. به نظر می رسد که این اصطلاح از آیه شریفه: «وَأَنَّ نُجُوهَ أَلْقَوْلِ فَإِنَّهُ يَعْلَمُ السِّرَّ وَأَخْفَى» (طه/۷) اخذ شده باشد. اخفی آخرین طور از ترقی و تعالی روان آدمی است.

فیلسوفان مشاء «نفس» را مبدأ آثاری می دانند که از جسم صادر می شود. از نظر ایشان آدمی با مشاهده عالم اجسام متوجه می شود که بعضی از آن‌ها دارای قوه تحریک و تغذیه و تولید مثل هستند (= نباتات) و بعضی علاوه بر این قوا، دارای قوه ادراک و حرکت ارادی می باشند (= حیوانات) و انسان علاوه بر قوای مذکور، قوه تعقل و استدلال نیز دارد. مبدأ آثار این قوا را «نفس» می نامند و از این جا است که معتقد به نفس نباتی، نفس حیوانی و نفس ناطقه شده اند.

عارفانی مانند مولوی و ابن عربی تمام موجودات، جمادات، نباتات و حیوانات را دارای حیات می دانند^۱. اما روح که تجلی اسم باطن حق تعالی است مدبر بدن می- باشد. اجسام، روح مدبر ندارند (ابن عربی، *فتوحات*، ۳/۳۴۶). روحی که تدبیر بدن می کند مانند والی یک ولایت است، مادامی که مدبر بدن است ولایت دارد، گاهی عزل می شود و آن هنگام موت است و گاهی با داشتن ولایت غایب می شود و آن هنگام خواب است (همان، ۲/۶۲).

روح انسان با دارا بودن قوای متعدد، واحد است. ابن عربی و ملاصدرا با اختلافی که در تبیین این مطلب دارند، « وحدت نفس» را پرتوی از توحید حق تعالی می دانند. در این مقاله کوشش شده است با اشاره ای به توحید حق تعالی، اختلاف

۱. مولوی در این باره می گوید:

سنگ بر احمد سلامی می کند	کوه یحیی را پیامی می کند
ما سمیعیم و بصیریم و خوشیم	با شما نامحرمان ما خامشیم (مثنوی، ۳/۱۹ و ۱۰۲۰)
نطق موجودات در عالم خیال و به لسان حال نیست، بلکه در عالم حس و به لسان ذات است. این معنا لطیف است و کسانی که در حجاب کثیف هستند، قادر به درک آن نیستند. باید پرده برافتد تا معنی درک شود (ابن عربی، عنقاء مغرب: ۶۰).	
چون شما سوی جمادی می روید	محرم جان جمادات چون شوید
از جمادی عالم جانها روید	غلغل اجزای عالم بشنوید
فاش تسبیح جمادات آیدت	وسوسه تأویلها نریایدت
چون ندارد جان تو قندیلها	بهر بینش کرده ای تأویلها (مثنوی، ۳/۱۰۲۱-۱۰۲۴).

ملاصدرا و ابن عربی در وحدت نفس انسان با توجه به مبانی خاص ایشان بررسی شود.

۱. توحید حق تعالی

توحید مهم‌ترین اصل اعتقادی پیروان ادیان ابراهیمی است و پیامبر اسلام (ص) دعوت خویش را با ندای توحید آغاز کرد: «قولوا لا إله إلا الله تفلحوا». متفکران مسلمان برای توحید اقسامی مانند ذاتی، صفاتی و افعالی بیان کرده و به تدقیق در معنای آن پرداخته‌اند، عارفان توحید را تنها در یگانه دانستن حق تعالی ندانسته و آن را امری پویا تصویر کرده‌اند. به باور عارفان در سیر مدارج کمالی، هر کس فراخور حال و مقام خود، بهره‌ای از توحید دارد. در این سیر، سالک از آغاز تا انتها، در پی تقرب بیشتر به حقیقت توحید است.

۱-۱. توحید در عرفان ابن عربی

از نظر ابن عربی هر یک از کائنات و از جمله انسان دارای دو جهت هستند: لاهوتی و ناسوتی. از جهت اول هر موجودی خدا است یعنی چیزی جز جلوه و ظهور خداوند نیست و از جهت دوم مخلوق خداوند است. به تعبیری، هر موجودی از جهت دوم حادث و از جهت اول ازلی است و لذا ابن عربی در مورد انسان گفته است: «فهو الإنسان الحادث الأزلی» (ابن عربی، *فصوص*: ۵۰). بنابر آیه قرآن، خداوند هم ظاهر است و هم باطن. ابن عربی ظهور خداوند را در همه اشیا می‌داند، ظهوری که از فهم اکثر انسان‌ها مخفی است.

در تعریف هر چیزی باید ظاهر و باطن آن را بیان کرد، چنان‌که فیلسوفان در تعریف انسان «حیوان ناطق» می‌گویند که حیوان، ظاهر انسان و ناطق باطن او است. اما ابن عربی باطن انسان را از اسم باطن، و ظاهر انسان را از اسم ظاهر خداوند می‌داند.

بنابراین، تعریف انسان مثالی است بر این‌که چگونه در تعریف اشیا صفات ظاهر و باطن خداوند داخل می‌شود:

«خداوند در هر مخلوق، ظهوری دارد: او ظاهر در هر مفهومی است و مخفی از هر فهمی است مگر از فهم کسی که عالم را صورت و هویت او می‌داند. او اسم ظاهر است، چنانکه در معنا، روح آنچه ظاهر شده است، می‌باشد. پس او [اسم] باطن هم هست که نسبت آن به صورت‌های عالم که ظهور یافته‌اند مانند نسبت روح مدبر به صورت است. مثلاً در حد انسان، ظاهر و باطن او اخذ می‌شود و همچنین در حد هر چه که قابل تعریف است. خداوند محدود به هر حدی است، و صورت‌های عالم تحت ضبط و احاطه در نمی‌آید و حدود هر یک از آن صورت‌ها دانسته نیست مگر به اندازه صورتی که هر داننده را دست داده است. به همین جهت حد حق تعالی مجهول است؛ زیرا که حد او را نتوان دریافت مگر آن که حد همه صورت‌ها معلوم شود و این محال است. پس حد حق تعالی نیز محال باشد» (همان: ۶۸).

بنابراین، تعریف خداوند مجموع تعریف‌های همه اشیا است؛ زیرا در تعریف هر چیزی ظاهر و باطن آن را باید بیان کرد. باطن خداوند «ذات احدی» است و ظاهر او، عالم با تمام آنچه که در آن است. پس تعریف خداوند، تمام تعریفات موجودات را دربر می‌گیرد اما از آن‌جا که موجودات عالم غیر متناهی و غیر قابل احاطه هستند، تعریف خداوند محال است.

۱-۱-۱. توحید الوهی و توحید وجودی: ابن عربی در *التدبیرات الالهیه* توحید

را بر دو قسم می‌داند: توحید احدیت که توحید عامه مردم است و به تعبیر وی توحیدی صحیح است که بر اصلی فاسد مبتنی است و دیگر توحید فردانیت که توحید محمد(ص) و موسی(ع) و عارفان مسلمان است. این توحید، توحیدی صحیح و مبتنی بر اصلی صحیح است (ص ۱۹۹).

سید حیدر آملی توحید احدیت را توحید الوهی و توحید فردانیت را توحید وجودی می‌داند. از نظر وی توحید الوهی توحیدی ظاهری و مربوط به شریعت است که آن را توحید انبیا هم می‌توان نامید؛ زیرا پیامبران مردم را به عبادت الهی مطلق از میان اله‌های مقید دعوت می‌کنند، چنان‌که در آیه کریمه می‌فرماید: «قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ تَعَالَوْا إِلَى كَلِمَةٍ سَوَاءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ» (آل عمران/۶۴) و نیز: «أَجْعَلِ الْآلِهَةَ إِلَهًا وَاحِدًا إِنَّ هَذَا لَشَيْءٌ عَجَابٌ» (ص/۵). اما توحید وجودی توحید باطنی و حقیقی است که دعوت بندگان به مشاهده وجود مطلق از میان وجودهای مقید است، چنان‌که در قرآن فرموده است: «أَرْبَابٌ مُتَّفَرِّقُونَ خَيْرٌ أَمِ اللَّهُ الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ» (یوسف/۳۹). این توحید «توحید اولیا» نامیده می‌شود (آملی، *مقدمات*: ۳۵۵).

دلیلی که سید حیدر برای انحصار توحید در این دو قسم می‌آورد این است که توحید در مقابل شرک است و شرک منحصر در دو قسم می‌باشد: یکی شرک جلی که همان شرک به حسب ظاهر است؛ یعنی عبادت بت‌ها؛ و دیگر شرک خفی یا شرک به حسب باطن که مشاهده غیرحق با حق تعالی است. شرک اول در مقابل توحید الوهی و شرک دوم در مقابل توحید وجودی است.

ظهور تمام انبیا از آدم (ع) تا محمد (ص) برای دعوت به توحید الوهی و نجات مردم از شرک جلی بوده است و ظهور جمیع اولیا از شیث (ع) تا مهدی (ع) برای دعوت مردم به توحید وجودی و نجات از شرک خفی است. همان‌گونه که اگر کسی بت را بپرستد در ظاهر کافر است و حکم اسلام بر او جاری نیست، اگر کسی غیر خدا را مشاهده کند مبتلا به شرک خفی و در باطن مشرک و ملحد خواهد بود، حتی اگر این غیر وجود خود شخص باشد. این است معنای مصراع معروفی که می‌گوید: «وجودک ذنب لایقاس به ذنب»؛ وجود تو گناهی است که قابل مقایسه با هیچ گناهی نیست (همان، ۳۵۵/۷).

۱-۱-۲. اقسام توحید وجودی: توحید وجودی به سه قسم: توحید ذاتی، توحید صفاتی و توحید فعلی تقسیم می شود. توحید ذاتی عبارت است از ظهور حق تعالی به صورت تمام موجودات ممکن که از آنها به مظاهر و مرایا تعبیر می شود. موحد حقیقی در توحید ذاتی کسی است که تنها یک ذات را منزله از جمیع اعتبارات مشاهده کند. توحید صفاتی عبارت است از مشاهده صفت واحد که ساری در تمام موصوفات است، سریانی مانند سریان آفتاب در اجسام و سریان ارواح در اجساد. توحید فعلی عبارت است از مشاهده فعل واحد که از یک فاعل صادر شده و در مظاهر مختلفی ظاهر گشته است (همان، ۳۶۰/۸).

۲-۱. توحید در فلسفه ملاصدرا

ملاصدرا خداوند را بسیط حقیقی می داند. لازمه این سخن آن است که هیچ کمالی را نمی توان از خداوند سلب کرد و هیچ نقصی را نمی توان به او نسبت داد. خداوند از هرگونه ترکیبی، حتی ترکیب از وجدان و فقدان، مبراً است؛ یعنی وجود محض است و هیچ عدمی در او راه ندارد و لذا «کل الاشیاء» است. کائنات با همه تکثر و تمیزی که دارند، مراتب تعینات حق اول و ظهورات نور او و شئون ذات او هستند. این، توحید خواص است: «لا إله إلا الله توحید عوام است و لا هو إلا هو توحید خواص» (ملاصدرا، *ایقاظ النائمین*: ۴۷). «الله أكبر» که به معنای بزرگتر بودن خداوند از توصیف است، دلالت بر توحید خاص یعنی سعه و حیطة حق تعالی بر کائنات دارد؛ زیرا نسبت حق با آنها چون شیء و سایه است و نه مانند شیء و شیء (سبزواری، *اسرار الحکم*: ۶۴۹).

ملاصدرا بر این باور است که توحید خاص، مرتبه حق الیقین یعنی رسیدن به این مقام است که «لا مؤثر فی الوجود الا الله»، و این که وجود یک حقیقت است و آن عین حق تعالی است و این که ماهیات امکانیه را وجود حقیقی نیست و موجودیت آنها

به انصباع نور وجود است و تنها حقیقت وجود است که ظاهر در همه مظاهر و ماهیات و مشهود در همه شئون و یقینیات است، بلکه وجود حق به حسب تفاوت مظاهر و تعدد شئون و تکثیر حیثیات آن، سبب نمود ممکنات است و این مظاهر و شئون تأسل وجودی ندارند و بالجمله تعدد و تکثر و تکرار در مظاهر و مریای وجود است، نه در ذات وجود (ملاصدرا، *اسفار*، ۳۳۸/۲).

۲. نفس انسان و وحدت آن از نظر ابن عربی

۱-۲. شناخت نفس: معرفت به خداوند، غایت قصوای عارف در سیر و سلوک نظری و عملی است. ابن عربی تنها راه شناخت خداوند را شناخت نفس می داند (ابن عربی، *فصوص: ۶۱ و فتوحات*، ۱۰۱/۳). در فلسفه، بحث شناخت نفس تنها در بخش طبیعیات و به صورت کلی که لازمه علم حصولی است، بیان شده است. اما عارفان فقط در پی شناخت خویش هستند. این شناخت با بحث استدلالی حاصل نمی شود، بلکه به تعبیر مولوی باید «یار بینش شد»:

جان شو و از راه جان، جان را شناس یار بینش شو، نه فرزند قیاس

(*مثنوی*، ۳۱۹۲/۳).

عارفان تنها با نفس خود انس دارند؛ زیرا ذات حق تعالی شناخته شدنی نیست و ایشان از خداوند غیر از صورتی که خود برآند نمی بینند (ابن عربی، *فتوحات*، ۵۴۱/۲).

۲-۲. رابطه نفس و بدن: از دیدگاه ابن عربی، صفت «تدبیر» برای روح ناشی از ارتباط ذاتی بین ارواح و ابدان است که تابعی از ارتباط حق با مخلوقات می باشد (قیصری، *شرح فصوص: ۱۹۸*)^۱. چنانکه اعیان ممکنات در حال عدم ثابت و ازلی اند و

۱. بابا افضل کاشانی در یکی از رباعیات خود به خوبی این معنی را بیان کرده است:

حق جان جهان است و جهان جمله بدن اصناف ملائکه حواس این تن
افلاک و عناصر و موالید اعضاء توحید همین است و دگرها همه فن (بابا افضل، رباعیات: ۱۵۹).

حق تعالی دائماً مدبر آنها است، بدن نیز هیچ‌گاه از روح جدا نخواهد شد گر چه ابن عربی مانند اکثر صوفیان هدف از تربیت روح را تجرید آن از اتصال به بدن می‌داند، اما به صراحت بیان می‌کند که غیرممکن است روح به‌طور کامل مجرد از بدن شود. روح هنگامی که به واسطه مرگ بدن مادی را رها می‌کند، مشغول تدبیر بدن خیالی می‌گردد و در هیچ عالمی هرگز تدبیر بدن را رها نخواهد کرد (ابن عربی، فتوحات، ۶۲/۲). بدن که گاهی جسم، جسد، هیكل، شیخ، مرکب و صورت نامیده می‌شود (همان، ۲۸۲/۲)، محلی است که روح آثار خود را در آن ظاهر می‌سازد. صورت به معنایی که فیلسوفان مشائی به‌کار می‌برند و همراه با ماده است، در سخنان ابن عربی کمتر به‌کار رفته است. از نظر وی بدن صورت روح و روح معنای بدن است. ارتباط بین این صورت و معنا - یعنی بدن و روح - متقابل است و هر یک آثاری در دیگری به‌جای می‌گذارد، همان‌گونه که عالم با حق تعالی چنین ارتباطی دارد. هنگامی که اطاعت امر او کنیم از ما راضی می‌شود و هنگامی که مخالفت امر او کنیم بر ما غضب می‌گیرد، هنگامی که دعا کنیم اجابت می‌کند، دعا اثر او و اجابت اثر ما است (همان، ۳۱۵/۳).

۲-۳. صورت الهی: ابن عربی انسان را صورت حق و کامل‌ترین هستی در میان هستی‌های جهان (=الکون الجامع) می‌داند (ابن عربی، فصوص: ۴۸-۴۹). نفس ناطقه انسانی چون دارای صفات الهی مانند علم و قدرت و صفات کونی مانند تحیز و تجسم است و نیز دارای معانی کلی و معانی جزئی می‌باشد، مظهر اسم جامع الهی است و لذا برزخ صفات الهی و صفات کونی است و به‌واسطه این برزخیت به بدن تعلق گرفته است؛ زیرا برزخ چیزی است که صفت دو طرف در او جمع باشد، طرفی که روحانی محض است و منزّه از زمان و مکان و تغییر است و طرفی که جسمانی

صرف است و محتاج به زمان و مکان و تغییر است. لذا انسان «خلیفة الله» می باشد (قیصری، شرح فصوص: ۹۷۲-۹۷۱).

از نظر ابن عربی، موجودات عالم هر کدام مظهري از مظاهر حق تعالی می باشند و هر اسم الهی از حق تعالی مظهر می طلبد و سرّ ایجاد عالم حب الهی به ظهور و بروز ذات و به عبارت دیگر، رؤیت جمال و کمال خویش در آئینه غیر با همه اسما و صفات خود می باشد (ابن عربی، فصوص: ۴۹). از جمله اسما الهی اسم اعظم (= الله) است که جمیع صفات حق را در بر دارد. این اسم نیز مظهر می طلبد و مظهر این اسم حائز کمالات تمامی مظاهر دیگر می باشد و چون کمال رؤیت ذات با مشاهده ذات در حال اتصاف به تمام اسما و صفات و مشاهده لوازم آن‌ها به نحو تفصیل و ظهور حاصل می شود، بنابر این در بین مراتب و مظاهر عالم مظهري که آئینه تمام نما بوده و یکجا حکایتگر همه کمالات و اسامی جمال و جلال الهی باشد وجود دارد. این آئینه تمام نما انسان است، نه موجودات دیگر؛ چرا که دیگران هر کدام تنها گوشه ای از کمالات حق را می نمایانند (ابن عربی، فتوحات، ۱۳۱/۲).

بنابراین، چنان که مولانا جلال الدین مولوی می گوید:

آدم اصطرلاب گردون علوست وصف آدم مظهر آیات اوست
هرچه در وی می نماید عکس اوست همچو عکس ماه اندر آب جوست
(۳۱۳۸/۶-۳۱۳۹)

انسان نسخه جامع است (ابن عربی، کتاب التجلیات: ۱۱)، آنچه در عالم کبیر است و آنچه در حضرت الهیه است در او جمع است. بنابراین، هم حادث است و هم قدیم و هم حق است و هم خلق (شعرانی، بی تا، ۲۰/۱)، او کون جامع و اکمل مجالی حق و مظهر اسم اعظم است (قیصری/۳۵۹)، به اعتبار ربوبیت خود نسبت به خلق و اتصافش به صفات الهی، حق است و به اعتبار مظهریتش نسبت به حق، عبد است:

«فکل ما سوی الانسان خلق الا الانسان فانه خلق و حق» (ابن عربی، فتوحات، ۳۹۶/۲). پیامبر اسلام (ص) فرمود: «ان الله خلق آدم علی صورته» (مجلسی، ۱۱/۴). ابن عربی از این حدیث استنباط می کند که خداوند عین هویت و حقیقت انسان است: «هرکس خود را با این معرفت بشناسد پروردگارش را شناخته است؛ زیرا خدا او را به صورت خویش آفریده است. بلکه او عین هویت و حقیقت انسان است» (ابن عربی، فصوص: ۱۲۵).

همین صورت الهی داشتن فصل مقوم انسان است و تعریف فیلسوفان از انسان به «حیوان ناطق» صحیح نمی تواند باشد؛ زیرا «نطق در کل عالم ساری است و به رغم آن که آن را فصل مقوم انسان قرار داده و او را حیوان ناطق نامیده اند، مختص انسان نیست... حد انسان فقط صورت الهی است. کسی که این حدش نباشد انسان نیست، بلکه حیوانی است که در صورت، شبیه ظاهر انسان است» (ابن عربی، فتوحات، ۱۵۴/۳).
۲-۴. قوای نفس: نفس انسان دارای قوای متعددی است که بعضی از آنها ظاهری و بعضی باطنی اند. عارفان در تعداد قوای نفس با فیلسوفان مشائی اختلافی ندارند، اما در اصلی ترین قوه نفس که حقیقت انسان به آن است با مشائیان اختلاف شدیدی دارند. فیلسوفان عقل را که خصوصیت آن درک کلیات است، وجه ممیزه انسان از حیوانات دیگر می دانند و در تعریف انسان «حیوان ناطق» را به کار می برند. اما از نظر عارفان آن صورت الهی که انسان را از حیوانات جدا می کند «قلب» است در فارسی به آن «دل» می گویند:

حق همی گوید نظرمان بر دل است نیست بر صورت که آن آب و گل است
 تو همی گویی مرا دل نیز هست دل فراز عرش باشد نی به پست (۲۲۴۴/۳-
 ۲۲۴۵).

غزالی تن را مملکت دل می داند. «دل» برای معرفت خدا از طریق معرفت به صنع خدا یعنی عالم آفریده شده است و قوای مختلف مانند لشکرهای دل است: «پس معرفت صید وی (دل) است، و حواس، دام وی است، و کالبد وی را مرکب است و حمال دام وی است. پس وی را به کالبد بدین سبب حاجت افتاد... و جمله این لشکرهای ظاهر و باطن همه به فرمان دلند، و وی امیر و پادشاه همه است: چون زبان را فرمان دهد، بگوید؛ چون دست را فرمان دهد، بگیرد؛ چون پای را فرمان دهد، برود؛ و چون چشم را فرمان دهد، بنگرد؛ چون قوت تفکر را فرمان دهد، بیندیشد» (غزالی، *کیمیای سعادت*، ۱/۱۸ و ۱۹).

از نظر ابن عربی، قلب رئیس بدن، مورد خطاب الهی و عقلی است که خدا را تعقل می کند. از آنجا که قلب حقیقت انسان است، ابن عربی در موارد متعددی واژه های «نفس ناطقه»، «روح» و «قلب» را به یک معنا به کار می برد. در حدیث قدسی آمده است: «ماوسعنی ارضی و لاسمائی ولکن وسعنی قلب عبدی المومن» (مجلسی، ۳۹/۵۸)^۱. ابن عربی وسعت قلب انسان را به اندازه اقیانوسی بی ساحل می داند: «علم به نفس، نزد عالمان به آن، دریایی بی کرانه است» (ابن عربی، *فتوحات*، ۳/۱۲۱).

۲-۵. **تجلی توحید خداوند:** ابن عربی بر مبنای وحدت وجود تمام موجودات را تجلی حق می داند. در فقره ای از فصوص الحکم در تفسیر آیه کریمه « ادعونی استجب لکم» (سوره الغافر، ۶۰) بیان می کند که داعی عین مجیب است و داعیان گوناگون نسبت به حق تعالی همانند اعضای بدن نسبت به زید هستند (پی نوشت؟؟؟) «معلوم ان زیداً حقیقة واحدة شخصية، و ان یده لیست صورة رجله و لارأسه و لاعینه و

۱. مولوی در معنای این حدیث شریف می گوید:

گفت پیغمبر که حق فرموده است من ننگنجم در خم بالا و پست
در زمین و آسمان و عرش نیز من ننگنجم این یقین دان ای عزیز
در دل مؤمن بگنجم ای عجب گر مرا جویی در آن دلها طلب (متنوی، ۱/۲۶۵۳-۲۶۵۵).

لا حاجبه فهو الكثير الواحد: الكثير بالصور، الواحد بالعین» (ابن عربی، *فصوص*: ۱۸۳ و ۱۸۴). چنان‌که حق تعالی واحدی است که در کثرات تجلی یافته است و کثرت‌ها نمایشگر وحدت او هستند و به قول حافظ:

از خلاف آمد عادت بطلب کام که من کسب جمعیت از آن زلف پریشان کردم
(حافظ، ۶۴۰).

نفس انسانی نیز واحدی است که در قوای مختلف که بمنزله اسباب و آلات او هستند تجلی کرده است. ابن عربی در *فصوص الحکم حکمت* قرار دادن موسی (ع) را در تابوت و انداختن وی در دریا، این می‌داند که تابوت، ناسوت موسی است یعنی موسی کنایه از نفس ناطقه انسان و تابوت کنایه از جسم انسان است و دریا اشاره دارد به علمی که به واسطه این جسم برای او حاصل شده است و آن علم از طریق قوای فکری و حسی و خیالی حاصل می‌شود و این قوا تنها به واسطه وجود این جسم عنصری به انسان عطا شده است، و چون نفس در این جسم حاصل شد و مأمور به تصرف در او و تدبیر وی شد خداوند برای نفس این قوا را آلات و ابزار قرار داد تا بدانچه که خداوند اراده کرده است دست یابد (ابن عربی، *فصوص*: ۱۹۸).

بنابراین، که حق تعالی باطنی دارد و ظاهری «هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ» (حدید/۳)، انسان نیز که جلوه کامل حق است باطنی دارد و ظاهری؛ باطن انسان، نفس ناطقه او است و ظاهر انسان، تجلی نفس ناطقه در قوای مختلف است. پس انسان نیز همانند حق تعالی واحد و کثیر است. وحدت که از حقایق الهی است با ظهور در اجزای بدن انسان احکام خود را که پیش از آن در متن احکام تعیینات امکانی مخفی و مستور بوده است، آشکار می‌کند و بلکه در حقیقت، انکسار احکام کثرت که در تماس همه جانبه اجزای بدن حاصل می‌شود موجب می‌گردد تا وحدت که در متن کثرات مستور مانده بود، در پوشش نفس واحد، ظاهر شود و با پیدایش نفس

حقیقی، هر یک از اجزای بدن نیز احکام و جوی خود را که در زیر احکام امکانی عناصر جزئی مستور بودند، آشکار می نمایند و بدین ترتیب عناصر در پرتو وحدت حقیقی در قالب اعضای مختلف، قوای گوناگونی را که منشأ افعال متنوع هستند، قبول می نمایند (ترکه، تمهید: ۲۳۱).

هماهنگی اعضای انسان تابع هماهنگی قوای او و همسویی قوای وی تابع نزاهت روح و تجرد نفس او است. نسبت نفوس مجرد به ابدان خود، نسبت صورت به ماده است؛ یعنی ترکیب نفوس با ابدان، ترکیب عرض و موضوع نیست، بلکه ترکیبی حقیقی است. نسبت وحدانی نفس با بدن در انسان، رقیق و ظل وحدت حقیقی است. بنابراین، چنان که ابن عربی می گوید، روح انسان که به توحید حق تعالی اقرار دارد، خود نیز امری واحد است و تکثر اعضا و قوای بدن خللی در توحید نفس انسانی ندارد (ابن عربی، فتوحات، ۶۹۰/۲).

۳. ملاصدرا و وحدت نفس

ملاصدرا تحت تاثیر ابن عربی و با بهره گیری از قواعدی که در حکمت متعالیه خویش به اثبات رسانده است، تفسیری جدید از وحدت نفس ارائه می دهد. این قواعد عبارتند از: حرکت جوهری، ربط محض بودن معلول، بسیط حقیقی تمامی اشیا (بسیط الحقیقه کل الاشياء). نتیجه ای هم که بدست می آید چنین است: نفس در عین واحد بودن تمام قوی است (النفس فی وحدتها کل القوی).

۳-۱. حرکت جوهری و ارتباط نفس و بدن: یکی از نتایج حرکت جوهری

که ملاصدرا آن را به اثبات رسانده، این است که نفس در حدوث جسمانی است؛ یعنی ابتدا ماده جسمانی وجود دارد و نفس به تدریج از خلال ماده و حرکت جوهری آن پدیدار می شود (ملاصدرا، اسفار، ۱۱۲/۹). بر این اساس، تعلق نفس به بدن از قبیل تعلق

پادشاه به کشور و ناخدا به کشتی نیست، یعنی جنبه تدبیر ندارد، بلکه نفس صورت نوعیه و فصل مقوم بدن است و هر دو به یک وجود موجودند. به تعبیر دیگر، از آنجا که نفس صورت بدن است و ترکیب ماده و صورت اتحادی است، ترکیب نفس و بدن نیز اتحادی می‌باشد، نه انضمامی (همان، ۲۸۲/۵).

نتیجه دیگری که از حرکت جوهری حاصل می‌شود این است که بدن چیزی جز مرتبه نازل نفس نیست. انسان یک حقیقت است که دارای مراتب گوناگون می‌باشد. بدن در مرتبه روحانی، نفس است و نفس در مرتبه جسمانی، بدن می‌باشد. به تعبیر صاحب منظومه حکمت:

فأعور جسمها شبهها كما يحدها الذی نزهها
لم تتجاف الجسم إذ تروحت ولم تجاف الروح إذ تجسدت

(سبزواری، شرح منظومه، ۱۱۳/۵).

۲-۳. حقیقت معلول: وجود به دو قسم مستقل و رابط تقسیم می‌شود. وجود رابط (فی غیره) مانند معنای حرفی هیچ استقلال ندارد، قائم به غیروعین ربط است و دارای ماهیت نمی‌باشد. ملاصدرا معلول را نحوه ای خاص از تعینات علت و مرتبه ای معین از تجلیات آن می‌داند (ملاصدرا، اسفار، ۳۶۳/۲)؛ زیرا علیت و معلولیت در وجود است و وجود معلول عین ربط به علت است. به تعبیر دیگر، ملاصدرا تحت تاثیر ابن عربی علیت را نه به آن معنا که در فلسفه مشائی است بلکه به معنای تجلی و ظهور به-کارمی برد. در فلسفه اصالت وجود ملاصدرا، ماهیت اعتباری است و لذا جعل به آن تعلق نمی‌گیرد؛ یعنی نه علت واقع می‌شود و نه معلول از طرفی وقتی وجودهای محدود عین ربط به علت حقیقی و جلوه ای از جلوه های او هستند، تمام موجودات تجلی صفات او می‌باشند (همان، ۲۹۲/۲) و از آنجا که نفس انسان به صورت حق تعالی آفریده شده است، قوای نفس از مظاهر و شئون نفس هستند.

۳-۳. **خلافت الهی:** درآیه ای از قرآن انسان خلیفه خدا بر روی زمین معرفی شده است (بقره: ۳۰). ملا صدرا در تفسیر آن بیان می کند که حکم سلطنت ذات ازلی و صفات والای واجب اقتضا می کرد مملکت الوهیت را بسط دهد و با ظاهر کردن مخلوقات و محقق ساختن حقائق و مسخرساختن اشیا پرچم ربوبیت را بر افرازد. این امر، بدون واسطه محال است چون ذات حق قدیم است و مناسبتی بعید بین عزت قدم و ذلت حدوث می باشد. لذا خداوند جانشینی برای خویش در تصرف و ولایت و حفظ و رعایت قرار داد. این جانشین رویی به قدم دارد و از حق استمداد می جوید و رویی به حدوث دارد که به خلق مدد می رساند. حق تعالی او را خلیفه خویش در تصرف ساخت و کسوت تمام اسما و صفات خود بر او پوشاند. حق، این خلیفه را «انسان» نامید؛ زیرا با رابطه جنسیت و واسطه انسیت میان او و خلق انس واقع می شود. حق تعالی به حکم اسم «ظاهر» و «باطن» خود، حقیقتی باطنی و صورتی ظاهری برای او قرار داد تادر ملک و ملکوت تصرف کند (ملا صدرا، تفسیر، ۳۰۲/۲).

به وضوح آشکار است که ملاصدرا در این تفسیر شدیداً متأثر از ابن عربی است. وی همانند ابن عربی انسان را نسخه الهی (ملاصدرا، اسرارالآیات: ۴۹۸)، دارای جامعیت کبری (ملاصدرا، تفسیر، ۶۹/۳) و عالم صغیر می داند، چنانکه عالم، انسان کبیر است (ملاصدرا، اسفار، ۱۸۰/۷). ملا صدرا به دلیل تعلق خاطری که به تفکر فلسفی دارد، همین مضامین را به زیبایی با اصطلاحهای فلسفی توضیح داده است. به اعتقاد وی عوالم کلی وجود سه تا است: اولین نشئه عالم مادیات است که حادث و کائن و فسادپذیرند. نشئه میانی عالم صور مقداری و محسوسات صوری است که عاری از ماده است، این عالم «مثال» نام دارد و سومین نشئه عالم صور عقلی و مثل مفارق می باشد. انسان حقیقتی است که بالقوه این عوالم و نشئات در او جمع اند، به این دلیل که انسان دارای سه مشعر است: مشعر حس که مبدأش طبع است، مشعر

تخیل که مبدأ آن نفس است و مشعر تعقل که مبدأ آن عقل می باشد. در ابتدای خلقت، نفس انسانی بالقوه در این سه نشئه بوده است. سپس ملا صدرا با استفاده از آیات قرآنی «وَقَدْ خَلَقْنَاكَ مِنْ قَبْلُ وَلَمْ تَكُ شَيْئًا» (مریم/۹) و «هَلْ أَتَى عَلَى الْإِنْسَانِ حِينٌ مِنَ الدَّهْرِ لَمْ يَكُنْ شَيْئًا مَذْكُورًا» (انسان/۱) بیان می دارد که انسان قبل از تحققش، در مکن امکان بوده و لذا قوه کمالات را داشته است و بنابر این در اصل وجود و کمالاتش متحرک است و به تدریج از مراحل ضعف به مراتب کمال می رسد (همان، ۲۲۸/۹ و ۲۲۹).

بدین ترتیب انسان ذاتی است که مجموعه ای از تمام آنچه را که در عالم هست، به وجه استعداد و قوه دارا است. هر جنسی از اجناس موجودات و هر طبقه ای از طبقات و هر عالم از عوالم عقلی و مثالی و طبیعی، در ابتدا ناقص و مستعد استکمال هستند و هر ناقصی به کمال خویش مشتاق است و لذا انسان چون دارای مجموع نقصانهای اشیا است مشتاق چیزی است که جامع جمیع کمالات باشد. جمیع کمالات، به وجه تام، تنها در حق تعالی موجود است. بنابر این حق تعالی برای معشوق بودن احق است و بعد از حق، مجموع عالم، یعنی انسان کبیر، که مشتمل بر مظاهر اسما و صفات حق است مستحق عشق و ورزیدن است، و بعد از این دو، چیزی جز انسان شخصی (= عالم صغیر جزئی) که بالقوه یا بالفعل جمیع مشاعر و قوی را دارا است، مستحق محبوب بودن نیست و لذا در بین کائنات به جز شخص انسانی، چیزی که عشق و اشتیاق در آدمی بر افروزد، به طوری که قرار و صبر را بزداید و بیداری شبانه و غم و حزن و گریه را بر انگیزد، موجود نیست؛ زیرا در شخص انسانی مشاعر و قوای تمام محبوبها جمع است و غیر از انسان، مخلوقی چنین نیست هر یک از اجزای عالم تنها یک قوه و اشتیاق دارند؛ زیرا یا معقول هستند که لذتی غیر از عقل ندارند و یا محسوس صرف که لذت آنها حسی است. این محسوس مثلاً اگر از باب

رنگ و نور باشد تنها چشم لذت می برد و اگر از باب صوت و حرف باشد تنها گوش لذت می برد. اما در انسان مفردات و مرکبات اشیا و جواهر و اعراض نه گانه و روحانیات مانند ملائکه قوی و جسمانیات مانند جوارح و اعضا و خلاصه تمام نعمت-های ظاهری و باطنی که در ملک و ملکوت وجود دارند تحقق دارد (ملاصدرا، *اسفار*، ۱۸۰/۷ و ۱۸۱).

۳-۴. **بساطت نفس:** نفس انسان همانند حق تعالی دارای وحدت و بساطت است. ملاصدرا بعد از این که علیت را به تجلی و ظهور باز می گرداند، به اثبات قاعده «بسیط الحقیقه کل الاشیاء» می پردازد؛ قاعده ای که در عرفان نظری مقام تفصیل در اجمال نامیده شده است. در این قاعده بیان می شود که خداوند در عین بساطت تمام کمالات را دارا است؛ زیرا خارج از واجب تعالی چیزی نیست تا کمالی داشته باشد (همان، ۳۶۸/۲). به همین طریق نفس انسان با این که بسیط است تمام قوا است.

ملاصدرا در فصلی مستقل در کتاب شریف *اسفار* در مورد قاعده «النفس فی وحدتها کل القوی» بحث کرده و براهین متعددی بر این قاعده اقامه کرده است (همان، ۲۲۱/۸-۲۲۹). از نظر وی، نفس علی رغم این که قوای ادراکی و تحریکی متعددی دارد از وجود واحدی برخوردار است و مدرک حقیقی و محرک حقیقی همان نفس است و قوای نفسانی، مراتب شئون وجود واحدی را تشکیل می دهند (همان، ۲۲۱/۸).

نفس دارای مراتب طولی متعددی است که هر یک کامل تر از مرتبه مادون خود می باشد. مرتبه عالی نفس همان مرتبه عقلانی است که به اعتبار آن، نفس مدرک حقیقی مفاهیم کلی و معقولات به شمار می آید. مرتبه متوسط آن مرتبه خیالی است که ادراک صور خیالی از سوی نفس به اعتبار این مرتبه انجام می پذیرد و در انتها مرتبه نازل حسی و طبیعی نفس قرار دارد. بنا بر این، ضرورتی ندارد که نفس

وجودهای متعدد داشته باشد. بلکه داشتن مراتب متعدد برای استناد افعال مختلف به نفس کفایت می کند.

این مراتب متعدد به واسطه حرکت جوهری به تدریج برای نفس حاصل می شود و لذا یافتن مراتب عالی به معنای از دست دادن مراتب مادون و کمالات مربوط به آنها نیست، بلکه هر مرتبه متمم مرتبه قبلی است. به عبارت دیگر، هر مقدار که نفس در حرکت تکاملی جوهری خود پیشتر می رود، سعه وجودی بیشتری می یابد، به این معنا که وجود آن، در عین حفظ مراتب پیشین، واجد مراتب جدیدتری که مکمل مراتب قبلی اند، می گردد. مثلاً نوع حیوان صورت متکامل و پیشرفته همان نوع نباتی است و لذا هیچ یک از کمالات نباتی در مرتبه حیوانیت مفقود نیستند و نوع نباتی نیز مرتبه کامل تری از انواع معدنی به شمار می آید.

بنابراین، نفس انسانی صورت کمالی تمام انواع حیوانی، نباتی و عنصری است و لذا از جهت مراتب نباتی و حیوانی خود مبدأ حقیقی افعال ادراکی و تحریکی مشابه با افعال نبات و حیوان است و به اعتبار مرتبه عقلی خود مبدأ افعال متمایزی همچون ادراک کلیات می گردد و به هر تقدیر، در همه این افعال مبدئیت حقیقی از آن نفس انسانی است، بدون آنکه مقتضی تکثر وجودی نفس باشد: «فالانسان بالحقیقة کل الاشیاء النوعیة، و صورته صورة الكل منها» (همان، ۲۲۳).

ملا هادی سبزواری در منظومه حکمت همین معنا را چنین بیان می کند:

النفس فی وحدتها کل القوی و فعلها فی فعله قد انطوی

او در توضیح می گوید: «نفس در وحدت خود که ظل وحدت حقه واجب الوجود است در مقام کثرت در وحدت و وحدت در کثرت کل قوی است و فعل قوا در فعل نفس منطوی است؛ یعنی در حقیقت، نفس است که متوهم و متخیل و حساس و محرک و متحرک است و نفس است که اصل محفوظ در قوا است و قوام تمام قوا به

نفس است» (سبزواری، شرح منظومه: ۳۱۴). بنابراین از نظر ملاصدرا و پیروانش قوای نفس از معلومات نفس نیستند. بلکه نفس، دارای وحدت حقه ظلیه است که دارای شئون و اطوار و مظاهر مختلفی است؛ یعنی نفس در عین دانی بودن عالی است و در عین عالی بودن دانی است.

ملاصدرا در *اسفار* بعد از نقل قول از ابن سینا در مورد نفس و قوای آن و این که قوا جدای از نفس انسانی و ابزار و آلات نفس هستند و هیچ یک از این قوا نفس انسانی نیست، بلکه نفس چیزی است که دارای این قوا است، بر این قول اشکال می‌گیرد و می‌گوید: «نفس انسانی تمام این قوا (حسی، وهمی، خیالی و عقلی) است و هر که عارف به حقیقت وجود و اطوار آن باشد، این مطلب دقیق را خواهد فهمید» (ملاصدرا، *اسفار*، ۸۲/۹-۸۴). مقصود این است که نفس اصل محفوظ در قوا است و قوای نفس مراتب ظهور نفس هستند چنان که حقیقت وجود که حق تعالی است بسیط است و تمام اشیا مراتب ظهور او هستند: «بسیط الحقیقة کل الاشیاء» (همان، ۱۰۰/۶)، نفس انسانی نیز بسیط و جامع تمام شئون و قوای خویش است.

۳-۵. وحدت نفس، تجلی توحید خداوند: ملاصدرا رابطه نفس با قوا و افعالش را مانند مسأله توحید افعالی می‌داند. از نظر وی قول حکما به رابطه علی بین موجودات با سخن اهل تحقیق در توحید افعالی و این که در حقیقت «مؤثر» در تمام افعال، فقط خداوند است «لا مؤثر فی الوجود الا الله» هیچ منافاتی ندارد. در مورد نفس نیز این گونه است، می‌توان همه افعال نفسانی را به خود نفس نسبت داد و می‌توان هر کدام از افعال را فعل قوه خاصی از نفس دانست و لذا هر کس حقیقت نفس و رابطه آن را با افعالش درک کند و دریابد که انتساب افعال نفسانی به قوا مانع انتساب حقیقی آن (در مرتبه ای بالاتر) به خود نفس نیست، به راحتی حقیقت توحید افعالی

را درک خواهد کرد، که پیامبر(ص) فرمود «من عرف نفسه عرف ربه» (همان، ۸ / ۲۲۳-۲۲۴).

به اعتقاد فیلسوفان مشائی، نفس از آن جا که مجرد است، تنها کلیات را درک می کند و چون انسان مدرک جزئیات نیز می باشد، بنابر این باید قوای ادراکی دیگری وجود داشته باشد که امور جزئی را درک کنند و چون جزئیات مادی هستند قوای مدرک جزئیات باید قوایی باشند جسمانی که منطبع در محلی مادی باشند (ابن سینا، *شفا*: ۲۷-۳۱). اما صدرالمتألهین اثبات می کند که ادراک جزئیات توسط مراتبی از مراتب خود نفس انجام می پذیرد و دیگر وجهی برای در نظر گرفتن قوایی مستقل از نفس نخواهد بود. دلیل ملاصدرا چنین است: «شکی نیست که نفس از یک وجود واحد شخصی برخوردار است که تعلق تدبیری به بدن دارد. این نفس نمی تواند مدبر بدن کلی باشد؛ زیرا در این صورت عقل مفارق (مجرد تام) خواهد گشت و نسبتش باتمام بدن ها مساوی خواهد بود. بنابراین، نفس مدبر بدن جزئی است و تدبیر یک چیز بدون ادراک آن محال است و لذا صورتی از بدن جزئی در نزد نفس حاضر است و در نتیجه نفس علاوه بر ادراک کلیات قادر بر ادراک جزئیات نیز می باشد. به عبارت دیگر، نفس موجود واحدی است که شئون گوناگونی دارد و یک شأن آن درک کلیات و شأن دیگرش درک جزئیات است» (ملاصدرا، *شفا*، ۸ / ۲۲۵).

۴. مقایسه میان دیدگاه ابن عربی و ملاصدرا

ابن عربی و ملاصدرا هر دو، به «وحدت شخصی» وجود باور دارند و هر دو انسان را خلیفه الهی، جلوه کامل و ظهور تام آن حقیقت می دانند. از نظر ایشان حقیقت انسان نفس ناطقه است و لذا نفس انسانی همانند حق تعالی واحد است. اما در معنای نفس و ارتباط آن با قوای خود بین ابن عربی و ملاصدرا اختلاف وجود دارد.

۴-۱. از نظر ابن عربی منشأ هر نفس یا روحی، روح الهی است که از آن جهت که خداوند آن را به خود منسوب کرده است «وَفَقَّحْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي» (حجر/۲۹) «روح مضاف» نامیده می شود و ابن عربی آن را «روح یائی» نیز می نامد (ابن عربی، فتوحات، ۵۶۸/۲). این روح همان «نفس واحده» ای است که آدم و فرزندانش از آن خلق شده اند (همان، ۲۷۲/۲). ابن عربی ارواحی را که از روح الهی ایجاد شده اند غالباً «ارواح جزئی» و روح الهی را «روح کل» یا «روح کلی» یا «الروح الكل المنفوخ منه فی الصور» (همان، ۴۶۱/۳) می نامد. ارواح جزئی کثیرند و روح کل واحد است. این اجسام هستند که به واسطه استعدادهای مختلف خود روح واحد را کثیر می کنند، همان گونه که پنجره های مختلف باعث کثرت نور خورشید می شوند. پس روح در اشخاص نوع انسان یکی است؛ یعنی روح زید همان روح عمرو و بقیه اشخاص این نوع است و اختلاف در آن ها به واسطه قابل های مختلف است (همان، ۱۸۱/۳).

اما ملاصدرا نفس را صورت بدن و ترکیب آن دو را اتحادی می داند. از نظر او هیچ گونه تغییری بین نفس و بدن وجود ندارد، مگر به نحوی از اعتبار و در تحلیلی عقلی. بر مبنای حرکت جوهری، جوهر جسمانی مدام در حال حرکت و سریان است و از جسم، بواسطه این حرکت، نفس حادث می شود (ملاصدرا، سفار، ۳۳۰/۸). به عبارت دیگر نفس جوهر مستقلی است که نخست به صورت جسم ظاهر می شود و آن گاه از طریق حرکت جوهری به نفس نباتی، نفس حیوانی و سرانجام نفس ناطقه انسانی تبدیل می شود: «در ابتدا که نفس بر ماده بدن افاضه می شود صورتی جسمانی مانند صورت محسوس و صورت خیالی است و در ابتدای امر صورتی عقلانی نیست؛ زیرا محال است که از صورتی عقلی و ماده ای جسمانی یک نوع جسمانی مانند انسان ایجاد شود» (همان، ۳۳۰/۳).

۴-۲. ابن عربی برای حق تعالی دو قسم احدیت بیان کرده است: یکی «احدیت عین» یا «احدیت ذات» و دیگری «احدیت کثرت». اولی، احدیت حق از حیث ذات خود می باشد که غنی مطلق است و دومی، احدیت از حیث اسمای الهی است که موجب ظهور کائنات می شود (ابن عربی، *فصوص*: ۹۰ و ۱۰۵). ملاصدرا «احدیت ذات» را با عبارت «وحدت حقه حقیقه» و «احدیت کثرت» را با قاعده «بسیط الحقیقه کل الاشیاء» تبیین می کند. از نظر وی وحدت حق تعالی، وحدت عددی نیست؛ یعنی وجود صمد حق را که وجود مطلق و مطلق وجود است، نه مبدأ متصور است و نه منتهی و نه ثانی، تا ثانی را ضد و ندّ و شریک و مثل و از این قبیل اعتبار کنیم.

به باور ابن عربی، این دو قسم از احدیت، در انسان نیز که صورت الهی دارد تجلی یافته است. انسان به دلیل سعه وجودی و این که مظهری از مظاهر حق تعالی است، شخص واحدی است که مراتب و مقامات گوناگونی دارد، از مرتبه عنصری یعنی شهادت مطلق تا مرتبه غیب الهی را شامل می شود و همچون حق تعالی در حالی که واحد است متصف به اضداد می شود. مثلاً مکانی و زمانی است، در عین حالی که مجرد از آنها است. قیصری در شرح *فصوص* بیانی زیبا دارد: «در مقام روحت، حال حقایق و علوم کلیه ات را بنگر. آیا آنها را از یکدیگر ممتاز می یابی یا آن حقایق و علوم کلیه را از عین روحت ممتاز می یابی (چنین نیست و آنها ممتاز نیستند). تا این - که آن حقایق و علوم کلیه به مقام قلب نازل شوند. پس آن گاه از یکدیگر ممتاز شوند و هر کلی به جزئیات و مصادیق خود در آید. سپس در مقام خیال، مصور شود و به سان محسوس ظاهر گردد سپس در حس ظاهر شود. پس اگر این امور را در خویشتن یافتی و آگاه شدی و هدایت گشتی آن کسی را که بر صورت او هستی که «خلق الله آدم علی صورته» می یابی» (قیصری، *شرح فصوص*: ۵۸۴-۵۸۵).

از بیان قیصری می توان مراتب و مقامات انسان را به دست آورد: انسان الهی، انسان قلبی (یا به تعبیر ملاصدرا انسان عقلی)، انسان خیالی (و یا مثالی) و انسان طبیعی. انسان در مرتبه طبیعی از خود خبر می دهد که در این مکان یا این زمان است، و در مرتبه مثالی در عالم برزخ با اولیا و انبیا محشور می شود و در مرتبه عقلی از خود خبری می دهد که در ملکوت سیر می کند و دارای مکاشفات قلبی است و به حسب اصل الهی از خود خبر می دهد که « لی مع الله وقت لایسعی فیه ملک مقرب و لانبی مرسل » (مجلسی، ۳۹/۵۸). روح انسان قادر است که با غلبه بر طبیعت خود و به تسخیر در آوردن آن به اوصاف حق تعالی متخلق گردد و به مقامی و رای مجردات تام و رتبه فوق خلافت کبرای الهی برسد؛ یعنی صاحب رتبه وحدت حقه حقیقه ظلیه گردد (فناری، مصباح الانس: ۱۰۰). این مقام، مقام فنا در توحید ذاتی است که تنها حق تعالی و بندگان کامل او به کیفیت آن آگاه هستند (قیصری، شرح فصوص: ۱۴۳).

تفاوت ملاصدرا با ابن عربی در تبیینی است که بر این مطلب بر اساس حرکت جوهری دارد: انسان در آغاز خلقت، جسم است و مانند بقیه اجسام از ماده و صورت ترکیب یافته است. اجسام دائماً در حرکت جوهری هستند و به سوی غایات خویش روانند. انسان در میان طبایع گوناگون عالم دارای خصوصیتی است مخصوص به خود و آن خصوصیت این است که گاهی فردی از افراد آن از پست ترین درجات و مراتب به عالی ترین مراتب ارتقا می یابد، در عین این که هویت شخصی او به واسطه نفس ناطقه اش باقی است. انسان از آغاز کودکی تا زمانی که به سن رشد و بلوغ صوری برسد انسان بشری و انسان طبیعی است و به عبارت دیگر انسان اول است. سپس در این مرحله از وجود به تدریج تصفیه و تلطیف و تهذیب می شود و هر لحظه گامی به سوی کمال برمی دارد تا وارد نشئه و مرحله دیگری به نام نشئه نفسانی و اخروی گردد و این چنین انسانی بر حسب این نشئه اخروی « انسان نفسانی » و انسان ثانی است و

دارای اعضای نفسانی است که در این مرحله از وجود محتاج به مواضع متفرق و منفصل از یکدیگر نیستند، چنان‌که این اعضا هنگامی که در ماده بدن انسان طبیعی بودند هر کدام در موضع مخصوص از بدن متمرکز بودند؛ زیرا حواس پنجگانه در وجود انسان طبیعی از یکدیگر جدا و منفصل هستند و محتاج به اعضای مختلفند، به طوری که موضع حس باصره موضع حس سامعه نیست و موضع حس ذائقه موضع حس شامه نیست و بعضی از این حواس بیش از دیگران رهین تجزیه و تفرقه و تعلق به ماده است، مانند قوه لامسه که در تمامی بدن انبساط یافته و این قوه نخستین درجات و مراتب حیوانیت است و لذا هیچ حیوانی خالی از این قوه نیست، بر خلاف وجود نفسانی و نشئه ثانی که حواس پنجگانه در این نشئه از وجود، با وجود جمعی وحدانی موجود می‌باشند و وحدت و جامعیت آن‌ها در این مرحله از وجود بیشتر و شدیدتر است، به طوری که همگی در حس واحد مشترکی جمع می‌شوند. حکم قوای محرکه نیز چنین است. قوای محرکه در عالم طبیعی از یکدیگر جدا و منفصلند و هر یک در عضو مخصوصی متمرکز است. بعضی در کبد و بعضی در دماغ و بعضی در قلب و بعضی در بیضتین قرار گرفته و بعضی دیگر در اعضای دیگری. ولی همین قوا در وجود انسان نفسانی اخروی همگی در محل واحدی مجتمعند و چون انسان از وجود نفسانی گامی فراتر نهاد و وارد نشئه عقلانی و عقل بالفعل گردید این چنین انسانی بر حسب این وجود، «انسان عقلی» و اعضای او همگی اعضای عقلی اند که ما آن را انسان ثالث می‌خوانیم (ملاصدرا، *اسفار*، ۹/۹۶ و ۹۷).

از نظر ملاصدرا، بدن در معرض تبدل و تغییر است و نفس ثابت و باقی است.

به تعبیر دیگر، انسان «ثابت سیال» است، در طبیعت خود سیال و در گوهر روح خود ثابت است. روح انسان با حرکت جوهری دائم در ترقی و تکامل است و به واسطه این حرکت می‌تواند از مرتبه طبیعت به مجرد برزخی (یا مثالی) و سپس به مجرد عقلی و

در نهایت به مقام فوق مجرد یعنی مقام الهی که هیچ حد و محدودیت و ماهیتی ندارد نائل شود:

«و انها بحت وجود ظل حق عندی و ذا فوق التجرد انطلق»
(سبزواری، بی تا: ۳۰۸)

سبزواری در *اسرارالحکم* به زیبایی بیان کرده است: «نفس انسانیّه، چون هیکل توحید است، پس چنان که حق تعالی را مرتبه احدیت و واحدیت است که در مرتبه احدیت، نه «اسم» و نه «رسم» و اسمای حسنی، من حیث المفاهیم الکثیرة، مسلوب است، نه من حیث التّحقّق که همه به یک تحقّق متحقّق هستند. در مرتبه واحدیت گفته اند: «جائت الکثرة کم شئت»؛ یعنی: کثرت، به حسب مفاهیم اسما و صفات و لوازم اسما و صفات- که اعیان ثابتات هستند- و صور علمیه تفصیلیّه «لم یزلیّه» اند، به صور ما لا یزالیّه- کما مرّ- همچنین، نفس قدسیّه را مقام آیت احدیت است که لطیفه خفویّه، بل اخفویّه باشد، و مقام آیت و احدیت که لطیفه سرّیه، بل خفویّه باشد. در این مقام، صادق است مفاهیم: «الحي»، «العالم»، «القادر»، «المريد»، «السامع»، «الباصر»، «التناطق»، الی آخر اظلة الاسماء، اعنی: به نحو ظلالیت از برای حیّ قیوم علیم قدیر مرید، بالعناية السّمیع البصیر المتکلم» (*اسرارالحکم*: ۳۱۹).

«چنان که او را «کثرت در وحدت» بود و «وحدت در کثرت»، و مراد به اول: کثرت، ما هی علیه ماهیات اشیا، در علم عنائی پیش از وجود آنها بود، و به دوّم: ظهور قدرت و رحمت و اسعه و اشراق نور او بر ماهیات امکانیه، هر یک به حسب قابلیت که: «اللّه نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ» (نور/۴۵). همچنین، هیکل توحید را، «کثرت در وحدت» است، در مقام لطیفه اخفویّه که دارای همه قوا و صور است که: «النّفس فی وحدتها، کلّ القوی»، این دارایی است کلّ را به نحو ابسط و اوحّد و اتمّ، و نیز «وحدت در کثرت» و این است که در بیانش بودیم که اشراق نفس است که تابیده بر همه قوا و

مبادی، و او است «عقل» و «مدرک» و «محرک» و او را است با هر شأنی، شأنی، بدون تجافی از معانی معانی شامخ المبادی و او است اصل محفوظ. چون مفتوح العینین باشی، بینی که همه وجود و آثاری که در این سواد اعظم واقع است، از او است» (همان: ۳۲۰).

نتیجه‌گیری

۱. انسان، «خليفة الله» و نفس ناطقه انسانی «ظل الله» است. تجلی توحید ذاتی حق تعالی که در اصطلاح ابن عربی «احدیت ذات» و به بیان ملاصدرا «وحدت حقه حقیقه» است در انسان «مقام خلافت کبری» و «وحدت حقه ظلیه» نامیده می شود.
۲. حق تعالی در عین وحدت تمامی اشیا است. ابن عربی این امر را با «احدیت کثرت» بیان کرده و ملاصدرا آن را با قاعده «بسیط الحقیقه کل الاشياء» به اثبات رسانده است. ابن عربی و ملاصدرا با اختلافی که در تبیین مطلب دارند بر این باورند که این توحید یعنی «توحید صفاتی» حق تعالی در نفس انسان متجلی است.
۳. توحید افعالی به معنای «لامؤثر فی الوجود إلا الله» که همان «احدیت فعل» است نیز در نفس انسانی تجلی کرده است؛ زیرا فعل هر قوه ای از قوای انسان چیزی جز فعل نفس انسان نیست.

منابع

- آملی، سیدحیدر؛ *جامع الاسرار و منبع الانوار*، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۶۸.
- _____؛ *المقدمات من کتاب نص النصوص فی شرح فصوص الحکم*، به کوشش هنری کرین و...، تهران: توس، ۱۳۶۷.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله؛ *الشفاء، الطبيعيات*، چاپ الاب قنواتی و...، قاهره، ۱۹۶۰م.
- ابن عربی، محی الدین؛ *اصطلاحات الصوفیه در رسائل ابن عربی*، هند: جمعیه دایرة المعارف الاسلامیه، ۱۳۶۷ق.
- _____؛ *التدبیرات الالهیه فی اصلاح المملكة الانسانیة*، همراه با دو کتاب انشاء الدوائر و عقلة المستوفز، لیدن: ۱۳۶۶ق.
- _____؛ *عقلاء مغرب*، مصر: مکتبه محمد علی صبیح، بی تا.
- _____؛ *الفتوحات المکیه*، چاپ عثمان یحیی، قاهره: الهیئة المصریة العامة للکتاب، ۱۹۷۲م.
- _____؛ *الفتوحات المکیه*، بیروت: دارصادر، بی تا.
- _____؛ *فصوص الحکم*، همراه با تعلیقات ابو العلاء عقیفی، بیروت: دار الکتب العربی، ۱۴۰۰ق.
- _____؛ *کتاب التجلیات*، در رسائل ابن عربی، حیدرآباد: جمعیه دایرة المعارف العثمانیة، ۱۹۳۸م.
- بابا افضل کاشانی؛ *رباعیات*، به تصحیح سعید نفیسی، تهران: فارابی، ۱۳۶۳.
- ترکه، صائن الدین علی بن محمد؛ *تمهید القواعد*، به کوشش سید جلال الدین آشتیانی، تهران: انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۶۰.

جیلی، عبد الکریم؛ *الانسان الكامل فی معرفة الاواخر و الاوائل*، به کوشش ابو عبد الرحمن صلاح بن محمد عویضه، بیروت: دار الکتب العلمیه، ۱۴۱۸ق.

حسن زاده آملی، حسن؛ *انسان کامل از دیدگاه نهج البلاغه*، تهران: بنیاد نهج البلاغه، ۱۳۶۵.

_____؛ *عیون مسائل النفس*، تهران: امیرکبیر، ۱۳۷۱.

سبزواری، ملاهادی؛ *اسرار الحکم*، تهران: کتابفروشی اسلامی، ۱۳۶۲.

_____؛ *شرح الاسماء و شرح دعاء جوشن الکبیر*، به کوشش نجفقلی حبیبی، تهران: دانشگاه تهران، ۱۳۷۵.

_____؛ *شرح المنظومه*، تهران: دارالعلم، بی تا.

_____؛ *شرح المنظومه*، به تصحیح و تعلیقات حسن زاده آملی، تهران: نشر ناب، ۱۴۱۶ق.

سراج طوسی، ابونصر؛ *اللمع*، تحقیق عبدالحلیم محمود، قاهره: مکتبه الثقافه الدینیة، ۲۰۰۲م.

شعرانی، عبد الوهاب؛ *الیواقیت و الجواهر*، قاهره: بی تا.

غزالی، ابوحامد محمد؛ *کیمیای سعادت*، به کوشش حسین خدیو جم، تهران: مرکز انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۶۱.

_____؛ *مشکاه الانوار*، به کوشش ابوالعلاء عفیفی، قاهره: الدارالقومیة للطباعة و النشر، ۱۹۶۴م.

فرغانی، سعید الدین سعید؛ *مشارق الدراری*، شرح تائیه ابن فارض، به کوشش سید جلال الدین آشتیانی، دانشگاه مشهد، ۱۳۵۷.

فناری، محمد بن حمزه؛ *مصباح الانس*، به کوشش محمد خواجهوی، تهران: مولی، ۱۳۷۴.

- قیصری، داود؛ *شرح فصوص الحکم*، به کوشش جلال الدین آشتیانی، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۵.
- کاشانی، عبدالرزاق؛ *مصباح الهدایه و مفتاح الکفایه*، به کوشش عفت کرباسی ودکتر محمد رضا برزگر خالقی، تهران: زوار، ۱۳۸۵.
- لاهیجی، شمس الدین محمد؛ *مفاتیح الاعجاز فی شرح گلشن راز*، به کوشش محمد رضا برزگر خالقی و عفت کرباسی، تهران: زوار، ۱۳۷۱.
- مجلسی، محمدباقر؛ *بحار الانوار*، بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۴۰۳ق.
- ملاصدرا، صدر الدین محمد شیرازی؛ *اجوبه المسائل*، در مجموعه رسائل فلسفی صدر المتألهین، به کوشش حامد ناجی اصفهانی، تهران: حکمت، ۱۳۷۸.
- _____؛ *اسرار الآیات*، به کوشش محمد خواجوی، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۶۳.
- _____؛ *اسفار، الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة*، بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۹۹۰م.
- _____؛ *تفسیر القرآن الکریم*، به کوشش محمد خواجوی، قم: بیدار، ۱۳۶۶.
- _____؛ *رساله شواهد ربوییه*، در مجموعه رسائل فلسفی صدر المتألهین، به کوشش حامد ناجی اصفهانی، تهران: حکمت، ۱۳۷۸.
- _____؛ *المبدأ و المعاد*، به کوشش سید جلال الدین آشتیانی، انجمن فلسفه ایران، ۱۳۵۴.
- _____؛ *مفاتیح الغیب*، به کوشش محمد خواجوی، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۶۳.
- مولوی، جلال الدین؛ *مثنوی معنوی*، به کوشش نیکلسون، تهران: امیر کبیر، ۱۳۶۳.

نجم رازی؛ *مرصادالعباد*، به اهتمام محمدامین ریاحی، تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب،

۱۳۵۲.