

تجرد و فوق تجرد (نفس ناطقه از منظر امام خمینی^(س) و ملاصدرا)

عطیه زندیه^۱

چکیده: بحث از تجرد نفس انسانی یکی از مهم‌ترین مباحث در انسان‌شناسی است. در این نوشتار، این مقوله از دیدگاه مؤسس حکمت متعالیه، صدرالمآلهین، و یکی از پیروان مکتب فلسفی او، امام خمینی، مورد بحث قرار گرفته است. نویسنده پس از ذکر مباحث مقدماتی، براهین تجرد نفس را در دو حوزه «براهین عقلی» (در هشت برهان) و «براهین نقلی» (در ۵ برهان) مورد بحث قرار داده است. امام خمینی در براهین عقلی بیشتر بر نظریات ملاصدرا تکیه می‌کند و تنها در بعضی موارد آرای شخصی خود را اظهار می‌دارد. برعکس، ایشان در براهین نقلی، رشته سخن را در دست گرفته و به شرح و تبیین این براهین می‌پردازد. به طور کلی، این دو حکیم، تجرد عقلی نفس ناطقه را که به توسط مشائون اثبات گردیده بود، مورد تأیید قرار می‌دهند. ملاصدرا تجرد برزخی نفس ناطقه را به اثبات می‌رساند و امام خمینی، علاوه بر تبعیت از وی در این موضوع، در براهین نقلی، در مورد مقام فوق تجرد نفس ناطقه بحث می‌کند.

کلیدواژه‌ها: تجرد، فوق تجرد، انسان، نفس ناطقه، عقل، نقل.

مقدمه

یکی از دغدغه‌های اصلی اندیشه بشر در قرون متمادی شناخت «انسان» بوده است. شناخت انسان و شناخت نفس ناطقه او از عمده‌ترین مسائلی است که بر هر شناخت دیگری اشرف است، زیرا در

۱. استادیار پژوهشکده امام خمینی و انقلاب اسلامی. e-mail: zandieh2007@yahoo.com

این مقاله در تاریخ ۱۳۸۶/۷/۲۰ دریافت و در تاریخ ۱۳۸۶/۹/۱۱ مورد تأیید قرار گرفت.

سایه آن معرفت حق تعالی میسر می‌شود. انسان چنان موجود پیچیده‌ای است که تلاش بی‌پایان او، برای شناخت خود، تنها برگی از صحیفه وجود او را ورق زده است. تاکنون، مباحث گسترده‌ای پیرامون نفس ناطقه مطرح شده است که در میان این مباحث، بحث تجرد نفس از جایگاه ویژه‌ای برخوردار است، زیرا معاد و حشر و نشر که از ارکان دین است بر جاودانگی و بقای نفس مبتنا دارد و انکار تجرد آن به انکار ضروریات دین می‌انجامد.

با توجه به سنت غنی اسلامی، به طور کلی، می‌توان از دو نوع علم النفس سخن گفت: علم النفس عقلی و فلسفی که اولین بار در کتاب *درباره نفس* ارسطو مطرح شد و اندیشه یونانی و مکتب اسکندرانی به آن تداوم بخشید. این علم النفس سپس از طریق ترجمه در دسترس اندیشمندان مسلمان قرار گرفت و آنان با ابتکاراتی به آن توسعه بخشیدند. تا آنجا که این توسعه در *شفای بوعلی سینا* به اوج خود رسید و در فن ششم طبیعیات *شفای* بحث مفصلی در این خصوص ارائه گردید.

دیگری، علم النفس مأخوذ از مشاهدات و مکاشفات عارفان است که از منبع وحی نشأت می‌گیرد و با آن ارتباط وثیق دارد. صدرالمتهلین با موشکافی‌های خود سبب تلفیق این دو نوع علم النفس شد و آن را در سفر چهارم کتاب *اسفار* به طور مشروح مورد بحث قرار داد و در آن، مباحث *نفس شفای ابن سینا*، *فتوحات مکیه* ابن عربی و ابتکارات خود را تلفیق کرد و آرای او در این زمینه مبنای اندیشه پیروانش در حکمت متعالیه قرار گرفت.

امام خمینی در دورانی از زندگی خود به تدریس *اسفار همت* گمارد.^۱ ایشان ضمن تدریس، نظریات خود را نیز ابراز داشته است. در این مقاله ابتدا خلاصه‌ای از اصل استدلال از *اسفار* ارائه می‌شود، سپس ملاحظاتی که ملاصدرا به طور خاص نسبت به این براهین اظهار داشته، بیان می‌گردد و در نهایت، نظریات حضرت امام درباره این براهین - اعم از تأیید یا رد یا توسعه و تبیین بیشتر - ارائه خواهد شد.

۱. ایشان حدود سال ۱۳۰۸ ش. تدریس این کتاب را آغاز کرد و یک دوره *اسفار* (به غیر از مباحث جواهر و اعراض) تدریس کرد (اردبیلی ۱۳۸۱: دوازده). آخرین دوره تدریس ایشان، مبحث *نفس اسفار* (در حدود سالهای ۱۳۲۸ - ۱۳۲۳) بود که جلد سوم کتاب *تقریرات فلسفه امام خمینی* بر اساس آن نگاشته شده است.

نفس: مجرد یا مادی

در خصوص نفس و ماهیت آن نظریات گوناگونی از سوی اندیشمندان اسلامی ابراز شده است که تقریباً آنان را در دو گروه متقابل قرار داده است. برخی نفس را مادی و گروهی آن را مجرد می‌دانند^۱ و هر کدام برای تأیید نظر خود براهینی اقامه کرده‌اند.

الف) نظریات طرفداران مادی بودن نفس: آنان که نفس را مادی می‌دانند، در معرفی آن،

بیانات متفاوتی اظهار داشته‌اند:

۱) نفس جسم و جسمانی است: برخی از اینان معتقدند نفس همین هیكل محسوس یا بدن یا يك عینیت و واقعیت خارجی در جسد است که از جنس مجردات نیست. بعضی آن را قلب، یعنی عضو صنوبری لحمانی، یا از اجزای لایتجزای قلب می‌دانند. برخی دیگر قائلند نفس دماغ یا سلول دماغ است، یا آن را خون معتدلی تصور می‌کنند که حیات آدمی با اعتدال آن تداوم می‌یابد و با از میان رفتن آن اعتدال، حیات انسانی از بین می‌رود (اشعری بی‌تا ج ۲: ۲۳۴). عده‌ای نفس را عبارت از اجزای اصلی و اصیلی می‌دانند که از آغاز تا پایان عمر انسان در او باقی است. ابن راوندی نفس را جزئی غیرقابل تجزیه از بدن انسان می‌داند (فخر رازی بی‌تا: ۱۶۲). به نظر برخی از شیوخ معتزله، نفس جسمی است دارای طول و عرض و عمق و مکان و عاقل و ممیز که در بدن آدمی تصرف می‌کند (ابن حزم ۱۴۲۲ ج ۵: ۲۴). برخی نیز نفس را از ارکان و عناصر اربعه دانسته‌اند.

۲) نفس جسم لطیف است: نظام (متکلم معتزلی) نفس را عبارت از جسم لطیف می‌داند که والاترین جزء بدن آدمی است که با تمام اجزای بدن پیوند دارد و بدن در حکم ابزار و آلت آن است (شهرستانی ۱۹۴۸ ج ۱: ۴۵). برخی از اصحاب حدیث نفس را جسم لطیف و شفافی می‌دانند که ذاتاً دارای حیات است و چنان با جسم اختلاط پیدا کرده است که آب در گُل یا روغن در کنجد (فخر رازی ۱۳۰۸ ج ۸: ۴۰۲).^۲

۱. به طور کلی، موجودات به سه دسته موجودات مادی، مثالی یا برزخی یا خیالی، و عقلی یا مجرد تقسیم می‌شوند. موجودات مادی با جهان ماده نسبت دارند و ویژگی‌هایی از قبیل امتداد در جهات ثلاث، قابل اشاره بودن، زمانمند و مکانمند بودن و انقسام‌پذیری را دارا می‌باشند. موجودات مثالی یا برزخی یا خیالی از ماده مجردند ولی به احکام ماده (بعد، مقدار، شکل، وضع و ...) متصفند. موجودات عقلی یا مجرد تام مطلقاً از ماده و احکام ماده عاریند.

۲. ابن سینا در *شفاه* (۱۳۹۵ فصل ۲، مقاله اول نفس) تقسیم بندی چهارده‌گانه‌ای از نظریات قائلان مادی بودن نفس ارائه کرده است که ملاحظه آن را در *اسفار* (۱۹۸۱ ج ۴: ۵۹) آورده است.

۳) نفس عرض است: از نظر ابوالهذیل علاف (متکلم دیگر معتزلی) نفس همانند اعراض جسم است (ابن حزم ۱۴۲۲ ج ۵: ۲۴).

ب) نظریات طرفداران مجرد بودن نفس: آنان که نفس را مجرد می‌دانند به جوهریت آن اعتقاد دارند و از نظرشان نفس صورت بدن است که ذاتاً مجرد و فعلاً مادی است (سجادی ۱۳۶۱: ۵۲۸). یعنی نفس آنجاست که بدن هست. ارسطو اولین کسی است که نفس را به عنوان جوهر معرفی می‌کند و آن را صورت بدن می‌داند، اما وی در مورد مادی یا مجرد بودن آن کلام صریحی اظهار نمی‌کند و همین امر سبب اختلاف مفسران او می‌گردد. به گونه‌ای که افرادی چون اسکندر افرویدی و ابن رشد، مادی بودن نفس، و افرادی چون تامس‌پیوس و ابن سینا تجرد آن را نتیجه گرفته‌اند. از نظر مرحوم ملاصدرا نیز ارسطو معتقد به مجرد بودن نفس است، اما او این قول را به کتاب *اثولوجیا* مستند می‌کند که آن را به خطا از آن ارسطو می‌داند (ملاصدرا ۱۹۸۱ ج ۸: ۳۰۷).

براهین تجرد نفس

بسیاری بر این باورند که تجرد نفس نیاز به برهان و استدلال ندارد و بدیهی و بین است، مگر برای کسانی که بخواهند فطرت را زیر پا بگذارند. امام خمینی در زمره این افراد قرار می‌گیرد و بر این باور است که کسانی به اقامه برهان نیاز دارند که تنها به طینت خاکی انسان چشم دوخته و از نور الهی او غفلت ورزیده‌اند:

مادامی که دیده به طینت دوخته شده است، توجه دادن به نشانه‌ها و آیات الهی کار مشکلی خواهد بود، و لذا احتیاج پیدا کردیم برای وجود تجردی چیزی که ذات خودمان است برهان اقامه کنیم و خودمان را فراموش کرده و آمده‌ایم نفس خودمان را از کتاب اسفار سؤال می‌کنیم... در صورتی که نفس خودمان در خودمان است و آن باطن ماست، بلکه ما عبارت از آن هستیم، ولیکن چون حقیقت ما را غشاوات و حجابات گرفته است و گرفتار آنها شده‌ایم، باید خودمان را در کتاب اسفار ببینیم و از آنجا بشناسیم. لذا اسفار را باز کرده و با براهین می‌خواهیم راهی به ذات خود بیابیم (اردبیلی ۱۳۸۱ ج ۳: ۴۵).

آنان که برای تجرد نفس اقامه برهان کرده‌اند مسیرهای متفاوتی را پیموده‌اند.^۱ صدرالمتألهین که حضرت امام نیز طریق وی را دنبال می‌کند، براهین اثبات تجرد نفس را تحت دو عنوان «براهین عقلی» و «براهین نقلی» مورد بحث قرار داده است.

براهین عقلی تجرد نفس

براهینی که دال بر تجرد نفس است به صورت بسیار گوناگون تقریر یافته‌اند. صدرالمتألهین در *اسفار* از میان براهین فراوانی که در این خصوص ارائه شده است، یازده برهان را که پیشینیان اقامه کرده بودند، برمی‌گزیند و پس از تأیید آنها، دیدگاههای خود را در مورد مضمون آنها بیان می‌دارد و خود هیچ برهان ابداعی در این زمینه ارائه نمی‌کند. در کتاب *تقریرات* حضرت امام اصلاً از سه برهان (دوم، دهم و یازدهم) ذکری به میان نیامده است. از آنجا که غایت این نوشتار، ذکر نظریات حضرت امام است، براهینی را که ایشان تدریس فرموده‌اند ارائه کرده و از بیان سه برهان مذکور چشم می‌پوشیم.

۱) امتناع انطباع صور معقول در جسم

ملاصدرا این برهان را از ابن سینا اخذ کرده است و خود می‌گوید که آن نزد مشائیان از قوی‌ترین براهینی است که برای «تجرد نفوس تمام ابنای بشر» اقامه شده است (ملاصدرا ۱۹۸۱ ج ۸: ۲۶۴). وی دو تقریر از این برهان را در *اسفار* می‌آورد. خلاصه برهان این است که نفس قدرت درک کلیات را از حیث عمومیت و کلیتشان دارد و امکان ندارد جسم بماهو جسم، توانایی درک کلیات را داشته باشد. پس نفس، جسم و جسمانی نیست.

وی، در تقریر اول در توضیح مقدمه دوم این برهان چنین می‌گوید: انطباع صورت عقلی در جسم ممکن نیست، پس جسم نمی‌تواند محل معقولات باشد، از این رو محل معقولات جوهری

۱. بعضی به رؤیاهای صادقه، احضار ارواح، خوابهای مغناطیسی، اعمال مرتاضان و کرامات اولیاء الله توسل جسته‌اند. گروهی مدعای خود را از راه علوم تجربی (روان‌شناسی و زیست‌شناسی) به اثبات رسانده‌اند. برخی از طریق دلایل فلسفی که مستقیماً تجرد نفس را به اثبات می‌رساند، این راه را طی کرده‌اند و برخی دیگر تجرد پدیده‌های نفسانی (همچون علم و ادراک، اراده، محبت و امثال آن) را واسطه در اثبات تجرد نفس قرار داده‌اند. دسته‌ای نیز از طریق نقلیات شریعت (اعم از آیات و احادیث و روایات) تجرد نفس را به اثبات رسانده‌اند.

مجرد خواهد بود.^۱ در تقریر دوم به جای صور عقلی، باری تعالی و بسایطی که مرکبات از آنها تشکیل شده‌اند مورد تأکید قرار می‌گیرد و نتیجه سابق از آن اتخاذ می‌شود.

ملاصدرا ضمن پذیرش این برهان، نتیجه آن را اخص از مدعا می‌داند. چراکه در آن ادعا شده است این برهان بر مجرد نفوس کلیه انسانها دلالت دارد، در حالی که، این برهان فقط مختص نفوسی است که به عقل بالفعل رسیده یا به درک حقایق و بسائط نائل آمده‌اند و شامل نفوس دیگر نمی‌شود (برای اطلاع بیشتر ر.ک. به: ملاصدرا ۱۹۸۱ ج ۸: ۲۶۸).

در *تقریبات* حضرت امام، تنها از تقریر دوم این برهان سخن به میان آمده است. امام پس از ذکر اعتراض ملاصدرا می‌فرماید این برهان چه برای نفوس عارفین بالله که فیض عظیم در شناخت حق پیدا کرده‌اند و چه برای کسانی که اشیاء را با صور خیالیه می‌شناسند مفید است، زیرا:

در نتیجه بحث — که معاد است و ما برای معاد این منزل را طی می‌کنیم —
 فرق نمی‌کند؛ به جهت اینکه اگر بشر به مرتبه تجرد خیالی — که از ماده
 مجرد باشد و از مقدار و شکل مجرد نباشد — برسد در مبحث معاد، معاد
 برای او ثابت می‌شود. از این رو ما قائلیم: حتی از حیوانات آنها که به تجرد
 خیالی رسیده‌اند محسوس می‌شوند (اردبیلی ۱۳۸۱ ج ۳: ۸).

بدین ترتیب، امام خمینی این برهان را هم از آن جهت که مؤید اثبات تجرد عقلی و صور معقول نسبت به نفس ناطقه است و هم از آن جهت که تجرد برزخی و خیالی را تأیید کند، برای غایت اصلی که اثبات معاد است مفید می‌داند و این بیانگر آن است که ایشان بیش از آنکه به تجرد نفس بمانی توجه داشته باشد به غایتی که از اثبات تجرد نفس حاصل می‌شود، نظر دارد.

۲) درک صورت کلی انسان

در این برهان که با برهان اول مشابهت دارد، آمده است: برای نفوس ما این امکان وجود دارد که انسان کلی را ادراک کند. انسان کلی، مجرد از وضع و شکل معین است. روشن است که این صورت کلی مجرد، امری موجود است و وجود ذهنی دارد، نه خارجی. حال، محل این صورت یا جسم است یا جسم نیست. اما محال است که محل آن جسم باشد، چون در این صورت، آن

۱. برای اطلاع از صورت مفصل این استدلال ر.ک. به: (ملاصدرا ۱۹۸۱ ج ۸: ۲۶۳-۲۶۰؛ فخر رازی ۱۴۱۰ ج ۲: ۳۷۸؛ ابن سینا ۱۳۹۵: ۱۸۷ و پس از آن).

صورت کلی باید به تبع محل خود کم و وضع معین داشته باشد و آنچه وضع و کم معین دارد کلی و مجرد نیست. بنابراین محل این صورت جوهر مجرد است (ملاصدرا ۱۹۸۱ ج ۸: ۲۷۹؛ ابن سینا ۱۳۷۱ ج ۱: ۱۵۷).

از نظر صدرالمتهلین این برهان در مجرد نفس، قاطع و یقینی است (۱۹۸۱ ج ۸: ۲۸۳). اما دو نکته در مورد آن قابل ذکر است: یکی اینکه، این برهان بر مجرد بعضی از نفوس انسانی دلالت دارد نه نفوس همگان (۱۹۸۱ ج ۸: ۲۸۳). زیرا برای اندکی از افراد امکان ادراک صورت کلی انسان وجود دارد، نه همه افراد، و اکثر افراد صورت خیالی انسان را درک می‌کنند، نه صورت کلی عقلانی او را. دیگر اینکه، بنا بر این برهان، امور کلی ذهنی اند و از طریق تجرید حاصل می‌شوند (ر.ک. به: ۱۹۸۱ ج ۸: ۲۸۳). نکته دوم تفاوتی اساسی میان حکمت متعالیه و فلسفه مشاء را بازگو می‌کند. نحوه حصول کلیات از نظر مشائیان از طریق انتزاع و تجرید خصوصیات مشترک افراد نوع است که در نهایت صورتی حاصل می‌آید که «مفهوم کلی» است و بر همه افراد نوع انطباق دارد. در حالی که در حکمت متعالیه، فلسفه اشراق و عرفان، کلی فقط جنبه مفهومی ندارد و برای آن عینیت فائزند. اینان به «کلی سعی» معتقدند که از قبیل رب النوع و مُثُل افلاطونی است که به وحدت خود جامع تمام کمالات افراد و مربی آنان است و بر همه آنها احاطه قیومی وجودی دارد. هنگامی کسی به ادراک کلی نائل می‌آید که با آن وجود کلی احاطی قیومی اتصال پیدا کند. وقتی چنین اتصال و ادراکی حاصل شد همه افرادی که تحت آن کلی حقیقی سعی قرار دارند و به وسیله او محاط شده‌اند، با آن انطباق پیدا می‌کنند.

امام خمینی در توضیح این انطباق که انطباق فرد جزئی با انسان کلی است طریق دیگری را اتخاذ می‌کند و به انطباق در سطح وسیع‌تری که انطباق میان انسان صغیر و عالم کبیر است، می‌پردازد. این نوع از انطباق در لسان عرفا از شهرت ویژه‌ای برخوردار است و آن اینکه انسان، عالم صغیری است که سراسر عالم کبیر در قامت وجودی او تجلی دارد^۱:

به طوری که اگر این یک فرد انسان را منشرح کرده و باز نموده و بسط بدهند، کاملاً با عالم کبیر، مانند انطباق مثل بر مثل، منطبق می‌باشد. پس هر چه در عالم کبیر هست، در این انسان و عالم صغیر هست (اردبیلی ۱۳۸۱ ج ۳: ۱۱).

انسان همانند عالم کبیر، دارای مراتب مادی، برزخی و مجرد است که ارتباط با مرتبه مجرد به واسطه اتصال به مجردات است. حضرت امام، در نهایت، تجرد نفس را اینگونه مستدل می‌سازند:

انسان با جسم مادی نمی‌تواند به چنین جامع نوری وجودی رب النوع اتصال برقرار نماید، بلکه باید با یک جوهر مجرد به او متصل شود و آن جوهر مجرد، نفس انسان است. پس برهان بر اثبات تجرد نفس قاطع و سدید است (اردبیلی ۱۳۸۱ ج ۳: ۱۳).

بدین ترتیب برهانی که مشائیان بر مبنای اعتقاد به «کلی مفهومی» اقامه کرده بودند، به توسط ملاصدرا در مسیر دیگری قرار گرفت و به مرتبه دیگری از موجودات مجرد مرتبط شد.^۱ حضرت امام، در تکمیل این برهان به اتصال فرد جزئی با انسان کلی عینی قناعت نکردند و با تکیه بر اینکه انسان صغیر به وزان عالم کبیر است نشئه مادی و برزخی و مجرد عالم کبیر را با نشآت وجود انسانی منطبق ساختند.

۳) صدور افعال نامتناهی

در صغرای این استدلال آمده است: قوه عاقله قادر بر انجام افعال نامتناهی است (برای مثال، انسان می‌تواند اعداد نامتناهی را به صورت لایققی درک کند). در کبرای استدلال آمده است که: نیروهای جسمانی قادر به انجام افعال نامتناهی نیستند (چون همه اجسام تناهی ابعاد دارند و هر چه در جسم حصول پیدا کند به تبع آن متناهی خواهد بود). پس قوه عاقله جسمانی نیست (ملاصدرا ۱۹۸۱ ج ۸: ۲۸۴). امام خمینی در تدریس این برهان هیچ نکته جدیدی بر بیانات ملاصدرا نمی‌افزاید و همان مطالب را عیناً تکرار می‌کند.

۴) ضعف جسم در پیری

مطابق این برهان، اگر قوه عاقله جسدانی باشد، باید بدون استثنا و به طور دائم در زمان پیری ضعیف شود، ولی اینطور نیست که این قوه در زمان پیری پیوسته ضعیف شود، پس جسدانی نیست و غیر جسدانی است (ملاصدرا ۱۹۸۱ ج ۸: ۲۹۳؛ فخر رازی ۱۴۱۰ ج ۲: ۳۷۸). چون در این برهان قید «بدون

۱. البته مشائیان هم به اتصال نفس با عقل فعال اعتقاد دارند، اما اولاً، این برهان را بر مبنای این اعتقاد اقامه نکردند و در ثانی، عقول مفارق غیر از ارباب انواعند.

استثنا» و «به طور دائم آمده است، برای صحت آن کافی است که فقط عقل یک شخص در پیری سست و ضعیف نشود، وگرنه همگان می‌دانند که عقل نیز ضعیف و سستی می‌پذیرد.

امام خمینی در توضیح این برهان به بحث نظری قناعت نمی‌کنند و به تعیین مصداق «شیخ» و تقسیم دوره‌های زندگی انسان می‌پردازند. ایشان زندگی انسان را به سه دوره تقسیم می‌کنند: دوره اول، دوران رشد جسمانی است که حدوداً تا ۲۷ یا ۳۰ سالگی ادامه پیدا می‌کند. دوره دوم، از ۳۰ تا ۴۰ سالگی است که زمان رکود و وقوف رشد جسمانی است که یا اصلاً نمودی رخ نمی‌دهد یا اگر بدهد نامحسوس است. در این دوره قوه عاقله بیش از دوره اول فعال می‌شود. دوره سوم، از ۴۰ سالگی تا آخر عمر انسان است که قوای جسمانی رو به تنزل و ضعف می‌گذرانند و علاقه نفس به بدن کمتر شده، بیشتر به خود متوجه می‌گردد. در این سنین قوه عاقله قوی‌تر می‌شود و تعقل فزونی می‌پذیرد. بدین ترتیب، شیخ کسی است که از حدّ قوت بدنی گذشته باشد و مصداق آیه «وَمَنْ نُعْمِرْهُ نُؤَكِّسْهُ فِي الْخَلْقِ» (یس: ۶۷) قرار گیرد. این روال طبیعی زندگی انسان است، اما غایت دین و ارسال رسل و انزال کتب این است که انسان را از دنیا و روال زندگی طبیعی به آخری و ماورای طبیعت متوجه سازد. به این دلیل حضرت امام می‌فرمایند:

انبیاء آمدند تا نگذارند نفسی که بالطبع به بدن توجه دارد، بالاختر هم، انسان آن را به کار طبیعت وادارد و آمدند تا جلوی بشر را بگیرند که خیلی توجه و علاقه خودش را صرف این طبیعت نکند تا ادراکات عقليه‌اش ضعیف شود و به حدی برسد که اصلاً انسانیت خودش را هم صرف حیوانیت کند... تا وقتی که از این عالم می‌رود یک روح ضعیف و نحیفی باشد که تمام همتش در دنیا به غیر خود و به ... دنیا صرف شده باشد و از خودش هیچ زکاء و صفایی نداشته باشد (اردبیلی ۱۳۸۱ ج ۳: ۳۲-۳۱).

ایشان خاطر نشان می‌سازند که اعتنا به امور دنیوی باعث قطع توجه از امور آخروی می‌شود.

کسانی که هم خود را مصروف امور دنیوی می‌سازند:

در صنایع خود زیرک و با تدبیرند... اما اگر بخواهی یک ادراک عقلی کوچکی را به آنها تفهیم کنی، نمی‌فهمند و یا اگر در سیاست مملکتی واردشان کنی معطل می‌مانند، چون توجه به چیز دیگری دارند و توجهشان از غیر آن چیز قهراً کوتاه می‌شود (اردبیلی ۱۳۸۱ ج ۳: ۳۲).

بدین ترتیب، از نظر ایشان پرورش فاهمه (عقل نظری) و دخالت در امور سیاسی از جمله موارد لازمی است که باعث تقویت قوه نظری انسان می‌شود و این گام برتری است نسبت به آنکه انسان تنها به امور عملی و صنایع و به کارگیری مهارتها اشتغال داشته باشد.

حضرت امام بر این باورند که هر قدر نشئه درونی انسان قوی‌تر شود، توجه او به عالم غیب فزونی می‌گیرد و تعلقش به دنیا کمتر می‌شود. عدم عنایت به قوای جسمانی برابر است با قوت قوه عقلانی. البته این نهایت راه کسی است که «شرع» را میزان عمل خود قرار داده است: «اگر انسان به میزان شرع رفتار کرده و عملش طبق آن باشد، قوه عقلیه در تجرد زیاد می‌گردد... این به عقل الکل و ملک و جبرئیل نزدیکتر می‌شود» (اردبیلی ۱۳۸۱ ج ۳: ۳۵). در مقابل، اگر کسی قوه واهمه را تقویت کند وضعیت دیگری پیش می‌آید: «می‌بینی که شیخ حریص شده و حب ریاستش زیادتر گشته... تا بالاخره قوه واهمه بزرگتر می‌شود و به شیطان‌الکل که وهم الکل است نزدیک می‌گردد» (اردبیلی ۱۳۸۱ ج ۳: ۳۵). انسانی که لحظه به لحظه به سوی عالم تجرد گام برمی‌دارد، قربت به غیب پیدا می‌کند و تا آنجا پیش می‌رود که در صفای تجرد، به کمال می‌رسد و بدین سان میوه‌ای که بر درخت مُلک و ناسوت بر شاخه نشست، همچون گردو، مغز می‌بندد و پس از قطع کامل تعلق به جسم به عالم مجردات وارد می‌گردد.

اینکه دوران پیری باعث ضعف قوای جسمانی و تعلقات آن، و تقویت قوه تجرد در انسان می‌شود، رویدادی همگانی است؛ اما سخن بر سر این است که این قوه تقویت یافته گاه ممکن است قوه عقلانی انسان باشد و گاه ممکن است قوه وهمانی او باشد. در هر دو صورت آنچه در دوران پیری تقویت می‌پذیرد قوه تجرد تام یا تجرد برزخی است. این همان چیزی است که مرحوم صدرالمتهلین تحت عنوان «حکمت عرشیه» آن را مورد توجه قرار می‌دهد (ملاصدرا ۱۹۸۱ ج ۸: ۲۹۵). امام خمینی، سخن ملاصدرا را با این عبارت که «این به مذاق ما درست است» (اردبیلی ۱۳۸۱ ج ۳: ۳۷) مورد تأیید قرار می‌دهد و می‌پذیرد که قوه خیال و وهم نیز همچون قوه عقل، از تجرد برخوردار است.

۵) عدم تعقل دائم جسم

اگر قوه عاقله در جسم - مانند قلب و مغز - منطبع باشد، یا باید پیوسته آن جسم را تعقل کند، یا مطلقاً آن را تعقل نکند. تالی باطل است، چون گاه آن متعقل است و گاه نیست و لازمه رفع تالی،

رفع مقدم است. بنابراین ثابت می‌شود که قوه عاقله حال در جسم و جسمانی نیست (ملاصدرا ۱۹۸۱ ج ۸: ۲۸۷). به نظر ملاصدرا این برهان به واسطه مقدمه دوم آن مخدوش است. چون در حالی که قوه باصره جسمانی است، صور مبصرات در جسم مرتسم نمی‌شود، بلکه همانند آن صورت مبصر خارجی، مخلوق می‌شود بنابراین قوه باصره در فعل خود به موضوعش محتاج نیست که صورت مبصر در آن مرتسم باشد.

امام خمینی ذکر چنین ایرادی را از سوی صدرا نمی‌پذیرد. وی معتقد است که ملاصدرا پیش از اثبات تجرد نفس، آن را فرض گرفته است. کسی که هنوز تجرد نفس را ثابت نکرده: *نمی‌تواند به خلاقیت نفس قائل باشد، زیرا خلاقیت نفس فرع تجرد اوست. پس آن کسی که حجت اقامه کرده بر اساس مبنای مشهور حرف می‌زند و بر این مبنا نمی‌شود مقدمه دوم را قبول نداشت (اردبیلی ۱۳۸۱ ج ۳: ۲۲).*

۶) سببیت در نقص و کمال

تفکر زیاد برای ادراک معقولات، از طرفی، سبب فرسودگی و پژمردگی و خشکی مغز و بدن می‌شود، و از سوی دیگر، سبب استکمال نفس می‌گردد، چون نفس از حالت بالقوه به حالت بالفعل سوق داده می‌شود. اما یک چیز نمی‌تواند هم سبب کمال چیزی شود و هم سبب نقصان آن. پس اگر قوه عاقله جسمانی بود، لزوماً تابع بدن بود و هر چه سبب نقصان بدن می‌شد، سبب نقصان آن هم می‌شد، در حالی که تعمق در معقولات سبب قوت عقل و نقصان بدن است (ملاصدرا ۱۹۸۱ ج ۸: ۲۹۵؛ فخررازی ۱۴۱۰ ج ۲: ۳۸۱).

ملاصدرا بر این برهان ایراد وارد می‌کند که امتناع سببیت در نقص و کمال از شیء واحد بما هو واحد ممتنع است، اما اگر از دو جهت باشد اشکالی پیش نمی‌آید. امام خمینی، در مقابل ملاصدرا، می‌گوید:

ولی این ایراد درست نیست، چون بعد از فرض اینکه شیء واحد، مثل تعمق در معقولات سبب نقصان همه بدن می‌باشد و بر فرض که قوه عاقله هم از شوون این جسم و از تبعات آن باشد، ممکن نیست در میان این مبادی که همه نقصان پذیرند، یک تابع که در خود استقلال ندارد کامل شود (اردبیلی ۱۳۸۱ ج ۳: ۳۷).

۷) غنای نفس از بدن

در این برهان آمده است: نفس در فعل خود از بدن بی‌نیاز است (صغری)، هر چیزی که در فعل خود از محل بی‌نیاز است، در ذات خود نیز از آن بی‌نیاز است (کبری)، پس نفس از محل بی‌نیاز است (ملاصدرا ۱۹۸۱ ج ۸: ۲۹۵؛ فخر رازی ۱۴۱۰ ج ۲: ۳۸۱).

ملاصدرا صحت صغری را بر سه وجه می‌داند: (۱) نفس ذات خود را ادراک می‌کند و محال است که بین نفس و ذاتش آلتی باشد که باعث ادراک شود، پس نفس در ادراک ذات خود از آلت بی‌نیاز است. (۲) نفس ادراک خود را نیز ادراک می‌کند بدون اینکه به آلتی نیاز داشته باشد (۳) نفس آلات و اعضای خود را ادراک می‌کند، در حالی که بین او و اعضایش آلت دیگری نیست.

حضرت امام سه وجهی را که ملاصدرا در صغری مورد تأکید قرار داد قابل مناقشه می‌داند. ایشان بر دو وجه اول خدشه وارد می‌کنند و وجه سوم را قابل قبول دانسته و راه دیگری برای اثبات آن می‌گشاید. البته این ایرادات بر سرنوشت نهایی برهان تأثیر نمی‌گذارد. از نظر امام، ادراک نفس (وجه اول) را نمی‌توان دلیل بر مطلب دانست، چون اینکه نفس ذات خود را ادراک می‌کند، فعل نفس نیست، بلکه حضور ذات برای ذات است. همچنین، ادراک ادراک ذات (وجه دوم) هم فعل نفس نیست و این ادراک هم جز حضور حقیقت چیزی نیست، پس وجه دوم هم تمام نیست. اما در مورد وجه سوم می‌فرماید که این وجه فعل نفس است. چون نفس به توسط هر یک از آلات، ادراکی را انجام می‌دهد و این دلیل بر آن است که خود آلات را نیز ادراک کرده است (ر.ک. به: اردبیلی ۱۳۸۱ ج ۳: ۳۸-۳۹). ایشان نحوه دیگری از ادراک را که ملاصدرا از آن سخنی به میان نیاورده است برای نفس اثبات می‌کند که آن هم فعل نفس است. امام معتقد است نفس دو گونه ادراک دارد: (۱) از چیزهایی که در خارج وجود دارد و (۲) از چیزهایی که در خارج وجود ندارد و نفس آنها را انشا می‌کند. صور انشائیه هم علمند و هم معلوم، پس ادراک و مدرک آن هم یکی است. صور انشائیه به اموری خارجی تعلق ندارند، بنابراین آلت، واسطه در ادراک آنها نیست، بنابراین نفس آنها را بدون آلت ایجاد می‌کند و این نیز فعل نفس است.

نکته نهایی که مرحوم ملاصدرا و در پی او، حضرت امام بر آن تأکید دارند این است که این برهان که بر مجرد نفس از بدن دلالت دارد، هم مجرد قوه عاقله را اثبات می‌کند و هم مجرد قوه

خیال را، چون قوه خیال هم می‌تواند ذات و آلت خود را تخیل کند و بدون مشارکت بدن، افعالی را انجام دهد (ملاصدرا ۱۹۸۱ ج ۸: ۲۹۶؛ اردبیلی ۱۳۸۱ ج ۳: ۳۹).

۸) عدم ادراک ضعیف و قوی

قوای جسمانی پس از انجام فعل قوی، فعل ضعیف را درک نمی‌کنند و برعکس. در حالی که قوای غیر جسمانی با تمام قوایل قوی و ضعیف نسبت یکسان دارند و همه را درک می‌کنند. قوه عاقله به دلیل ادراک معقولات ضعیف و قوی، به صورت پی در پی، از قوای جسمانی متمایز است و در نتیجه جسمانی نیست (ملاصدرا ۱۹۸۱ ج ۸: ۲۹۷؛ فخر رازی ۱۴۱۰ ج ۲: ۲۹۷).^۱

امام خمینی برای توضیح مقدمه اول، از مثال بصری نگاه به آفتاب و بلافاصله پس از آن، نگاه به شمع و ندیدن شعله آن، و همچنین از مثال سمعی شنیدن صدای رعد و سپس نشنیدن صدای همس استفاده می‌کند.^۲

مرحوم صدرا از این برهان هم برای تجرد قوه خیال استفاده می‌کند:

این برهان نیز دلالت دارد که قوه خیالی غیر جسمانی است، چون توان تخیل اشیای بزرگ را همراه با تخیل اشیای کوچک دارد، مثلاً توان دارد که فلک‌الافلاک را همراه با خردلی تخیل کند (ملاصدرا ۱۹۸۱ ج ۸: ۲۹۸).

براهین نقلی تجرد نفس

عموماً بهره‌ای که اکثر انسانها از طریق سمع می‌برند بیش از بهره‌ای است که از طریق عقل به دست می‌آورند. اعتراف به امور محسوس سریع‌تر از امور معقول رخ می‌دهد و عقل را آنگاه که با حس قرین گردد آسان‌تر می‌توان پذیرا شد. به همین جهت صدرالمتألهین علاوه بر براهین عقلی، براهین نقلی هم بر تجرد نفس اقامه می‌کند. زیرا مفاد قاعده «کل ما حکم به العقل حکم به الشرع» را

۱. تمثیل غار افلاطون و رؤیت نور خورشید توسط یکی از زندانیان که خود را از بند آزاده کرده و از محیط تاریک غار به فضای خارجی غار آمده و چشمانش در اثر نور شدید قادر به دیدن نیست، بر این برهان قابل انطباق است (ر.ک. به: افلاطون ۱۳۸۰ ج ۲: ۱۰۵۸-۱۰۵۵).

۲. ایشان در تکمیل این برهان مشابهی را از *طهارة الاعراق* ابن مسکویه بیان می‌دارد که بنابر آن قوای جسمانی در تأثیرگذاری نیازمند وضع و محاذاتند، ولی نفس در اثرگذاری به وضع و محاذات نیاز ندارد، لذا نفس می‌تواند امور معدوم (مانند عدم و شریک الباری) را درک کند، در نتیجه نمی‌تواند جسمانی باشد (اردبیلی ۱۳۸۱ ج ۳: ۴۱).

پذیراست و بر این باور است که نه تنها اثبات احکام شریعت روشن الهی با معارف یقینی عقلی برخوردار نیست، بلکه مؤید آن هم است. وی برای اثبات این مدعای خویش از آیات، روایات حضرت رسول (ص)، سخنان حضرت امیرالمؤمنین (ع) و آموزه‌های بزرگان حکمت (همچون امپدکلس، فیثاغورس، افلاطون و ...) مدد می‌گیرد.

در *تقریبات* حضرت امام تنها از آیات الهی سخن به میان آمده است. از این جهت، صرفاً به آیاتی که برای اثبات این مدعا بدانها استناد شده است، می‌پردازیم. از میان آیات بسیاری که در اثبات این مدعا می‌توان به آنها استناد کرد، ملاصدرا ۹ آیه را انتخاب کرده است^۱ که صرفاً به ذکر آنها قناعت کرده و هیچ توضیحی در مورد آنها نمی‌دهد. حضرت امام از میان این ۹ آیه، ۳ آیه را توضیح می‌دهد و خود ۲ آیه دیگر - که ملاصدرا از آنها ذکر کرده به میان نیاورده است - بدان می‌افزاید. در ادامه، آیات مورد نظر حضرت امام مورد بحث قرار خواهد گرفت.

۱) انشای خلقی دیگر

اولین آیه‌ای که حضرت امام برای اثبات تجرد نفس انسان بدان تمسک کرده‌اند آیه «ثُمَّ أَنْشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ» است. استدلال ایشان بدینگونه است که در آیاتی که قبل از این آیه نازل شده‌اند و در مورد آفرینش انسان مطالبی را ذکر می‌کنند از لفظ «خلق» استفاده شده است.^۲ تغییر لفظ «خلق» به «انشاء» خلقی دیگر، نشانه تحول اصیلی در انسان است که جوهرتاً با وضع سابق تفاوت دارد «مثلاً این، مجرد شده و ماسبق جسم بوده» (اردبیلی ۱۳۸۱ ج ۳: ۴۳) به خصوص که بعد از آن آیه مبارکه «فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ» آمده که در هیچ کجای دیگر در قرآن در مورد خلق مادیات و

۱. این آیات عبارتند از: (۱) نَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوْحِي (حجر: ۲۹)؛ (۲) كَلِمَةً أَلْقَاهَا إِلَى مَرْيَمَ وَرُوْحٌ مِنْهُ (نساء: ۱۷۱)؛ (۳) وَكَذَلِكَ نُرِي إِبْرَاهِيمَ مَلَكُوتَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَلِيَكُونَ مِنَ الْمُوقِنِينَ (انعام: ۷۵)؛ (۴) وَجَعَلْتُ وَجْهِيَ لِلدِّينِ فَطَرِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ حَنِيفًا (انعام: ۷۹)؛ (۵) ثُمَّ أَنْشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ (مؤمنون: ۱۴)؛ (۶) سُبْحَانَ الَّذِي خَلَقَ الْأَزْوَاجَ كُلَّهَا مِمَّا تُنْبِتُ الْأَرْضُ وَمِنْ أَنْفُسِهِمْ وَمِمَّا لَا يَعْلَمُونَ (يس: ۳۶)؛ (۷) إِلَيْهِ يَصْعَدُ الْكَلِمُ الطَّيِّبُ (فاطر: ۱۰)؛ (۸) لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ (تین: ۴)؛ (۹) يَا أَيَّتُهَا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّةُ ارْجِعِي إِلَىٰ رَبِّكِ رَاضِيَةً مَرْضِيَّةً (فجر: ۲۸).

۲. لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ... ثُمَّ خَلَقْنَا النَّطْفَةَ عَلَاقَةً فَخَلَقْنَا الْعَلَقَةَ مُضْغَةً فَخَلَقْنَا الْمُضْغَةَ عِظَامًا (مؤمنون: ۱۴) - ۱۲). سپس می‌فرماید: ثُمَّ أَنْشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ.

جسمانیات نیامده است. پس موجودی که «انشاء» شده موجودی شریف است که ورای جسم و جسمانیت است (برای اطلاع بیشتر ر.ک. به: اردبیلی ۱۳۸۱ ج ۳: ۴۴).

۲) مظهریت جامعه

یکی دیگر از آیات، آیه «عَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ» (بقره: ۳۱) است. ایشان با استفاده از دو واژه مذکور در این آیه، یعنی «عَلَّمَ» و «اسماء»، مسائلی را بر اساس مبانی عرفان نظری مطرح می‌کند. عرفا، فلاسفه و برخی از متکلمین، در بحث اسماء و صفات الهی معتقدند که اسماء و صفات الهی در مرتبه ذات، هم نسبت به ذات عینیت دارند و هم نسبت به یکدیگر. از این جهت علم الهی عین قدرت او و قدرتش عین مشیت اوست و در عین حال همه آنها عین ذات اویند. اما در مراتب نازل، هر اسم و صفتی با اسم و صفت دیگر مغایرت دارد و این غیریت چنان بارز می‌شود که در عالم عین، هر موجودی - که مظهری از مظاهر اسماء و صفات حق است - با موجود دیگر، غیریت عینی پیدا می‌کند. در عرفان نظری رابطه حق و خلق بر اساس بطون و ظهور و ظاهر و مظهر توجیه می‌شود. بنابراین همه موجودات مظاهر حقند و هر مظهری مجالی ظهور اسم و صفت خاصی از اسماء الله است.^۱ از باب مثال، حضرت جبرئیل مظهر اسم عالم و علیم است. با توجه به این مبنا، اسم «الله» نیز که اسم جامع حق است و مستجمع جمیع صفات و کمالات الهی است (قیصری ۱۳۷۵: ۶۴۰) مظهری می‌طلبد که جامع جمیع مراتب وجود باشد (قیصری ۱۳۷۵: ۸۹). عرفای شامخ این مظهر را «کون جامع» یا «حضرت جامعه» معرفی کرده‌اند. قیصری در مقدمه پنجم از مقدمات دوازده گانه *فصوص الحکم* حضرات و عوالم کلیه مختص به آنها را به پنج حضرت و عالم تقسیم می‌کند^۲ که مرتبه پنجم آن حضرت جامعه و عالم انسانی است. استدلال حضرت امام بر تجرد نفس با عنایت به این مبانی عرفانی بدین گونه است:

۱. به قول استاد قمشاهی: همه اسماء مظاهر ذاتند / همه اشیاء مظاهر اسماء (قیصری ۱۳۷۵: ۵۰۸)

۲. این حضرات و عوالم عبارتند از: (۱) حضرت غیب مطلق که عالم آن عالم اعیان ثابت است. (۲) حضرت شهادت مطلق که عالم آن عالم مُلک است. (۳) حضرت غیب مضاف اقرب به غیب مطلق که عالم آن عالم ارواح و نفوس و عقول مجرده است. (۴) حضرت غیب مضاف اقرب به شهادت مطلق که عالم آن عالم مثال است. (۵) حضرت جامعه که جامع جمیع مراتب پیشین است و آن عالم انسان است (قیصری ۱۳۷۵: ۹۰). حضرت امام در حواشی خود بر مقدمه قیصری، حضرات خمس را به همین ترتیب برمی‌شمارد ولی عوالم آن را متفاوت ذکر می‌کند (ر.ک. به: قیصری ۱۳۷۵: ۱۶۴ - ۱۶۳).

ملائکه که مظهر اسم خدا هستند... مجرد هستند. پس آدم که مظهر تمام اسماء الهیه است و فوق تمام ملائکه، بلکه فوق تمام موجودات عالم است، و از طرفی این بدن جسمانی نمی‌تواند مظهر اسم الهی باشد، پس معلوم می‌شود چیزی در کار است که فوق التجرد است و آن نفس است که از صقع ربوبی است... آن همان مظهر اسم جامع «الله» است (اردبیلی ۱۳۸۱ ج ۳: ۴۷).

ایشان در ادامه، تعلیم کل اسماء به آدم را بیانی دیگر از مظهر جامع بودن انسان می‌داند و معتقد است تعلیم کل اسماء به آدم^(ع) نه به معنای آموزش الفاظ و واژه‌ها و نه به معنای آموزش حقایق آنهاست، بلکه به معنای آن است که وجود آدمی مظهر اسم جامع یعنی مظهر همه اسماء الهی است و تنها انسان است که از چنین جامعیتی برخوردار است، نه هیچ موجود دیگری:

انسان مظهریت اسم اعظم الهی را داشته و اسم اعظم جامع همه اسماء الهی می‌باشد و تمام اسماء الهیه در او فعلیت داشته است (اردبیلی ۱۳۸۱ ج ۳: ۴۷).

ایشان همچنین می‌فرماید که عین ثابت انسان کامل، یعنی حقیقت محمدیه بر سایر اسماء خلافت دارد و حکم او در همه مراتب نافذ است و بر همه اعیان معیت قیومی دارد (امام خمینی ۱۳۷۲: ۶۰-۶۱).

لازم است خاطر نشان گردد هنگامی که عرفا از مظهر جامع بودن انسان سخن می‌گویند به افراد انسانی نظر ندارند، چرا که اکثر آدمیان ناقص و غیر جامعند و تنها بعضی از آنانند که در صعود و عروج به مرتبه جامعیت دست می‌یابند، آن هم حسب مراتبی که در جامعیت دارند؛ تا آنجا که در آخرین مرتبه، جامعیت به «انسان خاتم» ختم می‌شود. زیرا که او فرد جامع و آجمع است و فرد آتم در بین نفوس و مظهر اسم الله است.

حضرت امام تفاوت میان حضرت آدم و بنی آدم را بالفعل و بالقوه بودن در مظهر جامعه بودن می‌داند. حضرت آدم مظهر جامع بود، چون توانست خود را بر ملائکه عرضه بدارد و ملائکه از او تعلیم می‌گرفتند، اما بنی آدم نمی‌توانند خود را بر ملائکه عرضه بدارند و مظهریت جامعه را نمایان سازند. در پایان، حضرت امام اظهار می‌دارد که:

اگر ابوالبشر نبود، سایر موجودات صاحب کمالات محدود هم نبودند. زیرا ابوالبشر عبارت از نور نورانی محمد^(ص) است که مظهر اسم اعظم الهی است. پس ملائکه اظلمه اویند^۱ (اردبیلی ۱۳۸۱ ج ۳: ۴۸).

این سخن امام نیز به دو مبنا از مبانی قویم عرفای عظام اشاره دارد: اول آنکه، انسان العین یا الحقیقه الانسانیه یا صادر اول و مخلوق اول - اگر همه این اصطلاحات را مترادف بدانیم - است که به صدور و خلقت او جمیع ماسوا (از جمله ملائکه) خلق شده‌اند. دوم آنکه، اگر آدم مسجود ملائکه قرار گرفت و مظهر جمیع اسماء گشت، نه به اعتبار خودش که به اعتبار ذریه والای او حضرت ختمی مرتبت، محمد مصطفی^(ص)، بود که به چنین مقامی نائل آمد. آن حضرت گرچه به اعتبار جسمانی فرزند آدم^(ع) و ذریه او بود، اما حقیقتاً پدر آدم^(ع) است. زیرا که فرد اتم حقیقه الانسانیه است و به اعتبار نام اوست که صادر اول را حقیقت محمدیه نام نهادند.

۳) مقام فوق تجرد

آیه دیگری که حضرت امام در تجرد نفس انسانی به آن استناد می‌کنند آیه «وَ كَذَلِكَ نُرِي اِبْرَاهِيمَ مَلَكُوتَ السَّمَاوَاتِ وَ الْاَرْضِ وَ لِيَكُونَ مِنَ الْمُؤْتَمِنِينَ» (انعام: ۷۵) است. لفظ «نُری» در آیه مبارکه دلالت بر «رؤیت» دارد. یکی از مباحثی که در میان متکلمین مورد بحث و مناقشه بسیار قرار گرفته بحث انحای رؤیت مجردات - به ویژه در رابطه با رؤیت حق - است. از نظر متکلمین شیعی و معتزلی خدای تعالی را با چشم سر نتوان دید (علامه حلی ۱۳۶۶: ۴۱۸-۴۱۴) بلکه خداوند با چشم دل قابل رؤیت است. امام خمینی - در پی اعظام متکلمین شیعه - نیز این رؤیت را رؤیت شهودی و حضوری و عقلانی می‌داند نه رؤیت بصری. ایشان مثال محسوس برای چنین رؤیتی را رؤیا و خواب دیدن، معرفی می‌کند. در این حالت با اینکه چشم سر بسته است اما انسان توانایی مشاهده را دارد (اردبیلی ۱۳۸۱ ج ۳: ۴۹). بنابر مفاد آیه مذکور، «ملکوت» به حضرت ابراهیم^(ع) نمایانده شده و ایشان ملکوت را رؤیت کرده است. حضرت امام رؤیت را دال بر تجرد نفس ابراهیم^(ع) می‌داند و برای «ملکوت» سه معنا قائل می‌شوند که در هر سه صورت تجرد نفس ابراهیمی^(ع) اثبات می‌شود.

۱. ابن عربی معتقد است ملائکه در شمار برخی قوا و جنبه‌های انسانند. شبستری در گلشن راز در این باب چنین می‌سراید: فرشته گرچه دارد قرب درگاه / ننگجد در مقام لی مع الله (بیت ۱۱۹)؛ مولوی در مثنوی نیز چنین می‌سراید: احمد ار بگشاید آن پر جلیل / تا ابد مدهوش ماند جبرئیل (دفتر ۴ بیت ۳۷۹۹).

الف) ملکوت یعنی مرتبه اسماء و صفات: از نظر عارفان، ذات الهی را حضرتی است که از آن به غیب‌الغیوب مطلق یا مرتبه لاسم و لارسم تعبیر می‌کنند. حضرت دیگر، حضرت تجلی اسماء و صفات حق است که عارفان از آن به واحدیت تعبیر می‌کنند. حضرت امام می‌فرماید مراد از «ملکوت» در این آیه اسم «مالک» است که این اسم مبالغه در «مالکیت» را می‌رساند. به نحوی که کلیه ظهورات حق تعالی تحت مالکیت او و همه مملوک اویند. در نتیجه، بنا بر آیه مبارکه آنچه به حضرت ابراهیم^(ع) نمایانده شده، اسم مالک است که مالکیت بسیار قویم حق را می‌رساند:

اگر این مرتبه بخواهد به ابراهیم^(ع) ارائه بشود، به ناچار باید یک مرتبه داشته باشد و حضرت ابراهیم^(ع) باید با آن وجه الهی عالم از سنخیتی برخوردار باشد که بتواند از آن وجه الهیه و ملکوتی حقه را مشاهده نماید. و این سنخیت متحقق نمی‌شود مگر اینکه در ابراهیم یک قوه الهیه که فوق تمام موجودات حتی مجردات باشد وجود داشته باشد تا بتواند حتی تجلی مالکیت حقه حق را در مجردات رؤیت کند و این معنی، فوق مجرد را اثبات می‌کند (اردبیلی ۱۳۸۱ ج ۳: ۵۰-۴۹).

مقام فوق مجرد حضرت ابراهیم^(ع) آن است که:

تمام عالم امکان و موجودات از عالم هیولی تا آخرین مجردی که در مقام رأس ممکنات قرار گرفته، وجه یلی الربی ایشان را ببیند که به چه نحوی در این یک قبضه نظام عالم تدبیر و تصرف می‌شود (اردبیلی ۱۳۸۱ ج ۳: ۵۰). مشاهده مقام اسماء و صفات و رؤیت اسم «مالک» هنگامی میسر است که حضرت ابراهیم^(ع) با آن مرتبه سنخیت داشته، و علاوه بر آن، به مقامی واصل شده باشد که بتواند بر تمام مجردات احاطه یابد. امام خمینی، صاحب چنین مقامی را دارای مرتبه «فوق مجرد» می‌داند. مرتبه‌ای که فوق همه مجردات عالم است و بر کلیه آنها احاطه دارد. مرتبه فوق مجرد نیز درجات دارد و حضرت ختمی مرتبت^(ص) مصداق اتم آن است:

خاتم^(ص) تحقّق آخرین درجه ارتقا و پرواز عالم امکان است که هم مرز با مرتبه واجب‌الوجود و سلّه بین ممکن و واجب است. و تجافی از این حد عقلاً و در نفس الامر معقول نیست. برای اینکه تجافی از این حد، انقلاب ممکن به واجب است و انقلاب ممکن به واجب محال است (اردبیلی ۱۳۸۱ ج ۳: ۵۰).

بدین سان، مقام فوق تجرد، آخرین مقامی است که باعث تمایز ممکن از واجب می‌شود. مقامی که فوق آن وجوب وجود است که اختصاص به ذات سرمدی حق تعالی دارد. پرسشی که در اینجا مطرح می‌شود این است که منظور از مقام «فوق تجرد» چیست؟ تا آنجا که تاریخ فلسفه اسلامی نشان می‌دهد در فلسفه مشاء چنین اصطلاحی وارد نشده است. اما در بیانات شیخ اشراق و پس از آن در کلمات صدر المتألهین و پیروان او عباراتی یافت می‌شود که بر این معنا دلالت دارد. حاج ملاهادی سبزواری عبارتی را در مورد نفس یا نور اسفهدی از شیخ اشراق نقل می‌کند که بنابر آن انوار اسفهدیه ماهیت ندارند: «بل الانوار اسفهدیه لا ماهیت لها علی التحقيق» (سبزواری ۱۳۶۹: ۸۴). بدین ترتیب ماهیت نداشتن اولین ویژگی موجود فوق مجرد، و اصطلاحی است که سه‌روردی آن را به کار گرفته است، و از نظر مرحوم سبزواری قولی تحقیقی است.^۱

در اندیشه فیلسوف مشائی همه موجودات ممکن، ماهیت مایقال و منطقی دارند و تنها واجب‌الوجود است که فاقد چنین ماهیتی است و در مورد او گفته می‌شود: «الحق ماهیته انیته»، که منظور از این ماهیت چیزی جز وجود نیست. ماهیت اگر به معنای مایقال و منطقی آن که مرکب از جنس و فصل است به کار گرفته شود، مسلماً موجودی که هستی بحت و صرف است، چنین ماهیتی نخواهد داشت. شیخ اشراق در آخر کتاب *تلویحات* در مورد مجردات می‌گوید: «ان النفس و مافوقها من المفارقات انیات صرفه و وجودات محضه» (حسن‌زاده آملی ۱۳۸۰: ۲۱۹؛ سبزواری ۱۳۶۹: ۸۴). و مرحوم سبزواری اظهار می‌دارد: «نفس ناطقه وجود بسیط است و نور بسیط است دون انوار قاهره و نور الانوار. ولی شوب ماهیت و ظلمت در هیچ یک نیست. چه ظلمت عدم نور است و مابعدایی ندارد» (سبزواری ۱۳۶۱: ۲۶۳).^۲

بنابراین نفس نه تنها ترکیب خارجی از ماده و صورت ندارد، که ترکیب عقلی از جنس و فصل نیز ندارد و وجود بحت و بسیطی است که آن را بالوجدان در خود می‌یابیم. چون نفس مجرد از ماهیت مرکبه است، فوق مقوله است، زیرا موجود مجرد از ماهیت، وجود است و وجود نه جوهر است و نه عرض (حسن‌زاده آملی ۱۳۸۰: ۲۶۶).

۱. حاج ملاهادی سبزواری در شرح منظومه، سه دلیل می‌آورد که مقام فوق تجرد نفس را ثابت کند ر.ک. به: (سبزواری ۱۳۶۹: ۸۴).

۲. وی در توصیف نفس ناطقه چنین می‌سراید: و انها بحت وجود ظل حق عندی و ذا فوق التجرد انطلق.

معنی فوق مجرد این است که نفس علاوه بر اینکه مجرد از ماده است. از ماهیت نیز مجرد است... نفس ناطقه مقام ذاتش فوق این مجرد است که او را ماهیت نیز نیست... ماهیت جنس و فصل اشياء یعنی چیستی آنهاست که حدود هر موجود، محدود است و در خارج وجودات محدودند که حاکی حدود آنها ماهیت آنهاست. ماهیت به تبع وجود تحقق دارد، چون ظل به وجود ذی ظل (حسن زاده آملی ۱۳۶۲ ج ۲: ۳۲۳ و ۳۲۱ و ۳۲۰).

ویژگی دیگر موجود فوق مجرد «حد یقف نداشتن» آن است. مرحوم سبزواری در برهان چهاردهم اسرار الحکم می گوید:

اما ماهیت، پس گذشت که آن محدود است به حد جامع و مانع و این منع یاد از ضیق وجود می دهد و نفس قدسیه انسیه وجودش حد و قوف ندارد (سبزواری ۱۳۶۱: ۲۶۳).

آیت الله حسن زاده آملی لایقف بودن مقام فوق مجرد را اینگونه معرفی می کند:

لنفس درجات من التجرد كالتجرد البرزخی و هو تجردها فی مقام الخیال، و التجرد التام العقلی، و التجرد الأتم الذی هو فوق التجرد العقلی، و معنی كونها فوق التجرد أن لیس لها حد تقف الیه و مقام تنتهی الیه (۱۳۷۹: ۲۰).

لیس لها [نفس ناطقه] بحسب الوجود حد تقف عنده و یعبر عن هذا المعنی بانّ النفس لها مقام فوق التجرد (۱۳۸۱: ۲۷۱).

نفس ناطقه انسانی در یک حد ثابت نیست و وجودش حد و قوف ندارد... چون نفس حد یقف و مقام معلومی ندارد... نفس علاوه بر اینکه مجرد از ماده است، از ماهیت نیز مجرد است، بلکه فوق این مجرد هم هست که در یک حد ثابت نیست... که حد یقف ندارد (۱۳۶۲ ج ۲: ۳۲۱ - ۳۲۰).

صدرالمتألهین نیز در اول فصل سوم باب هفتم نفس بیانی دارد که مضمون آن به این معنا دلالت دارد:

ان النفس الانسانیة لیس لها مقام معلوم فی الهویه و لا لها درجه معینه فی الوجود کسائر الموجودات الطبیعه و النفسیه و العقلیه التي کل له مقام معلوم. بل النفس الانسانیة ذات مقامات و درجات متفاوتة، و لها نشئات سابقه و لاحقه، و لها فی کل مقام و عالم صورة أخرى (ملاصدرا ۱۹۸۱ ج ۴).

تمام این عبارت حاوی این معنایند که نفس آدمی در سیر انفسی و در قوس صعود توانایی آن را دارد که مرتبه‌ای را درنوردد، و به مرتبه‌ای دیگر رسد، سپس از آن نیز درگذرد و مراتب و مقامات را یکی پس از دیگری درنوردد و در هیچ حدّ و مرتبه‌ای متوقف نشود. از این روست که گفته‌اند گرچه انسان، محدود است اما طریق سیرش «نامسدود» است و در هیچ مقامی متوقف نمی‌شود. نفس به نعمت قرب و حضور چنان ترقی و جودی پیدا می‌کند که می‌توان گفت برای او «مقام معلومی» نیست، برخلاف سایر موجودات که هر یک واجد مقام معلومند.^۱

ویژگی دیگر نفس در مقام فوق مجرد آن است که «وحدت عددی» ندارد و وحدت آن وحدت حقه حقیقه ظلیه است (حسن‌زاده آملی ۱۳۷۹: ۲۰). ایشان در تأیید این مدعا چنین می‌سراید:

نفس را فوق مجرد بود از امر إله واحد است ارچه نه آن واحد کمّ عددیست
(حسن‌زاده آملی: ۱۳۸۱: ۲۶۹)

در اینجا لازم است ملاحظاتی در مورد آنچه بیان شد، ارائه گردد. ذکر گردید که ویژگی مهم مقام فوق مجرد، «ماهیت نداشتن» موجود مجرد است. حکمای مذکور این ویژگی را به صورت مطلق بیان داشتند، حال آنکه توجه به این نکته ضرورت دارد که مطلقاً ماهیت نداشتن یک چیز است و ماهیت محو و مندک داشتن چیز دیگر. مرحوم آملی به این نکته عنایت می‌کند که صحیح نیست گفته شود ممکنات به طور کلی فاقد ماهیتند: «ولکن لایخفی ان الغرض لیس نفيها عنها رأساً» (سبزواری ۱۳۶۹: ۳۵۳)؛ چرا که وجود ممکن، وجود ظلی و واجب بالغير است و هر ممکنی زوج ترکیب از ماهیت و وجود است. امکان وصف ماهیت ممکن الوجود است. اصلاً به اعتبار بُعد ماهوی ممکن الوجود است که امکان عارض ماهیت می‌شود، نه به اعتبار بُعد وجودی آن. امکان وصف ماهیت و عارض ماهیت است. هر جا امکان هست، سلب ضرورتین وجود و عدم (یعنی ماهیت) نیز هست. به این معنی تمام ممکنات دارای ماهیتند. در اینجا اگر گفته شود موجودی ماهیت ندارد، بدان معناست که احکام وجود در آن چنان قوت و شدت و غلبه پیدا کرده است که احکام ماهیت مستهلک شده است. در چنین شرایطی، به قول مرحوم آملی، می‌توان گفت: «کأنها

۱. مولای متقیان حضرت امیرالمؤمنین (ع) در توصیف این ویژگی، در نهج البلاغه می‌فرماید: «کل وعاء يضيق بما جعل فيه الا وعاء العلم فانه يتسع به» (حکمت ۲۰۵). این بیان دیگری از آن است که نفس انسانی در امور علمی حد ثابت و حدیقف ندارد.

لاماهیه لها» (سبزواری ۱۳۶۹: ۳۵۴) نه آنچه مرحوم سبزواری گفته است که «أنها لاماهیه لها». بدین ترتیب، مرحوم آملی سخن تحقیقی حاج ملاهادی را قابل مناقشه می‌داند.

از سوی دیگر، انوار اسفهبویه گرچه وجودند اما محوضت و صرافت محض ندارند. یعنی نسبت به مادون خود محض و صرفند نه به طور مطلق و تنها شائبه‌های مادون را ندارند. نداشتن ماهیت مرکبه دلیل بر آن نمی‌شود که ماهیت بسیط هم نداشته باشند. مگر آنها فاقد صورتند که فصل مفقود باشد. اگر آنها دارای صورت باشند دارای ماهیت بسیط خواهند بود. در نتیجه سخن تحقیقی حاج ملاهادی سبزواری قابل مناقشه است.

در مورد «حد یقف» نداشتن هم نکاتی قابل ذکر است زیرا که مطلقاً حد نداشتن یک چیز است و حدیقف نداشتن، چیز دیگر. در براهینی که برای اثبات مقام فوق مجرد آمد دیدیم که از حدیقف نداشتن به صورت مطلق سخن به میان آمد و از آن، برای مطلقاً ماهیت نداشتن، اقامه برهان شد؛ در حالی که این دلیل اخص از مدعاست و مدعا را به اثبات نمی‌رساند. اگر اثبات شود موجودی مطلقاً حد ندارد می‌توان گفت که مطلقاً ماهیت ندارد، همچنانکه در مورد حق تعالی که مطلقاً حد ندارد، مطلقاً ماهیت نیز ندارد. اما اگر مطلقاً حد نداشتن برای آن به اثبات نرسد، مطلقاً ماهیت نداشتن نیز معنایی ندارد. پس مجردات به معنایی ماهیت ندارند و به معنایی ماهیت دارند، همچنانکه به معنایی حد ندارند و به معنای دیگر نیز محدودند.

ب) ملکوت یعنی ملائکه: «ملکوت» بنابر لسان اشراقیون «ارباب انواع»، مطابق لسان مشائون «عقول قادسه» و به زبان اهل شریعت «ملائکه الله» اند. آنان که مدبران و مالکان عالم مُلک، و حَمَلَةُ عرش الهی‌اند و تدبیر عرش و فرش به دستشان است و مالکیت قهری الهی نسبت به عالم مُلک دارند، این ملائکه مجردند و رؤیت این موجودات برای حضرت ابراهیم^(ع) هنگامی امکان‌پذیر است که او نیز از تجرد بهره داشته باشد (اردبیلی ۱۳۸۱ ج ۳: ۵۱-۵۰).

ج) ملکوت یعنی سراسر عالم مُلک: رؤیت با بصر جسمانی تنها در محدوده معینی میسر است و ورای حجب را دربر نمی‌گیرد. حال اگر مراد از رؤیت حضرت ابراهیم^(ع) رؤیت سراسر عالم مُلک باشد، این رؤیت با بصر جسمانی امکان‌پذیر نیست. پس به ناچار قوه تجردی لازم است که بتواند به تمام عالم مُلک احاطه پیدا کند (اردبیلی ۱۳۸۱ ج ۳: ۵۲).

۴) اقامه وجه به سوی خدا

آیه «إِنِّي وَجَّهْتُ وَجْهِيَ لِلدِّينِ فَطَرَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ حَنِيفًا وَمَا أَنَا مِنَ الْمُشْرِكِينَ» (انعام: ۷۹) آیه دیگری از زبان حضرت ابراهیم^(ع) است که حضرت امام برای اثبات تجرد نفس به آن استناد می‌کند. این آیه هنگامی بر زبان حضرت ابراهیم^(ع) جاری شد که دریافت شمس و قمر و زهره نورانی از خود ندارند و نورانیت آنها به مبدأ دیگری بازمی‌گردد. آن حضرت همه عالم مُلک را «نمود»ی از «بود»ی دیگر دید و دریافت که ممکنات همه آفلند و به این دلیل آیه مزبور را بر زبان جاری ساخت. آن حضرت نه تنها همه ممکنات را آفل دید که مرتباً اسماء را هم در مرتبۀ ذات الهی آفل دید. امام خمینی تجرد نفس ابراهیمی را اینطور ثابت می‌کند که وجهی که ابراهیم^(ع) با آن به فاطر السماوات رو کرد، وجه الهی نفس ایشان بود. رو کردن به وجه الهی و هیچ انگاشتن ممکنات، هنگامی میسر است که نفس ابراهیمی^(ع) مجرد باشد.

گرچه در دو مورد اخیر، حضرت امام تجرد نفس ابراهیمی را ثابت کردند، اما از آنجا که نفس این پیامبر الهی از نفوس سایر انبای بشر منفصل نیست، اثبات تجرد آن به اثبات تجرد سایر نفوس بشری منجر می‌شود. البته باید توجه داشت که مرتبۀ تجرد آن حضرت با دیگر انبای بشر متفاوت است. امام خمینی در اثبات تجرد نفس بشری توسط این براهین می‌گوید، نفس ابراهیم^(ع):

فوق التجرد است ولیکن ما را هم یک نحو تجردی هست و نفس ما مثل آن قوه‌ای که در نبات هست، نمی‌باشد که بعد از زوال آن نبات، آن قوه هم از بین برود، بلکه ما را یک تجردی هست که قابل تشکیک است و مراحل دارد (اردبیلی ۱۳۸۱ ج ۳: ۵۴-۵۳).

۵) مسّ کتاب مکنون

بنابر آیه «لَا يَمَسُّهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ» (واقعہ: ۷۹) قرآن کتاب مکنونی است که مسّ آن تنها برای مطهران امکان‌پذیر است. بنابراین کسی که بخواهد سراسر این کتاب الهی را مسّ کند، بایست سراسر وجودش مطهر باشد و منظور از تطهیر، طهارت و پاکی از حجب طبیعت و غشاوات جسمانی است:

در نتیجه برای نفس ناطقۀ انسانی باید مرحله و مقام تجرد باشد، در آن مرحله تجردی بتواند قدرت و توان مسّ کتاب مکنون را داشته باشد (اردبیلی ۱۳۸۱ ج ۳: ۵۷).

نتیجه‌گیری

چنانکه ملاحظه شد اعظام حکمای الهی و اکابر اهل عرفان، قائل به تجرد نفس ناطقه‌اند. از آنچه ذکر گردید روشن شد که صدرالمতألهین که مؤسس حکمت متعالیه است و ویژگی این مکتب آن است که عرفان و حکمت را با یکدیگر در آمیخته است، دو دسته برهان برای اثبات تجرد نفس ناطقه اقامه کرد. پیش‌تر ذکر شد براهینی که ملاصدرا از آنها برای اثبات مدعای خویش استفاده کرده است، پیش از او توسط مشائیان اقامه شده بود و صدرالمتألهین از این جهت هیچ ابتکار و نوآوری از خود نشان نداده است. شاید به این دلیل که مشائیان به خوبی از عهده این امر برآمده بودند. اما این بدان معنا نیست که او صرفاً به طور منفعل، براهین آنان را، بدون آنکه هیچ نتیجه جدی از آنها بگیرد، تکرار کرده باشد. تفاوتی که در اندیشه ملاصدرا و مشائیان دیده می‌شود این است که مشائیان، و همگام با آنها ابن سینا، خیال را قوه‌ای جسمانی می‌دانند. از نظر آنان قوه خیال، مدرک صور جزئی است و فعل خود را به کمک آلت جسمانی انجام می‌دهد، و از آنجا که هیچ یک از قوای مدرک جزئیات مجرد نیستند، قوه خیال نیز مجرد نیست. ابن سینا فقط قوه عاقله را مجرد می‌داند. ملاصدرا نظریه شیخ در خصوص مادی بودن خیال را منتفی دانست و بخشی از سفر او به اثبات تجرد قوه خیال اختصاص داد (۱۹۸۱: ۲۳۹-۲۴۴). همانگونه که در بخش براهین عقلی تجرد نفس مشاهده شد، وی برخی از دلایلی را که مشائیان فقط برای تجرد نفس ناطقه و قوه عاقله اقامه کرده بودند، مثبت تجرد قوه خیال نیز دانست و بیان داشت که قائلین به این دلایل بایست توجه می‌کردند که دلایل مقبول خودشان هم، برای اثبات تجرد برزخی قوه خیال کفایت می‌کند. اعتقاد به تجرد برزخی قوه خیال نتایجی را در پی داشت. از جمله اینکه بقای پس از مرگ و حشر فقط به نفوسی که به تجرد عقلی تام رسیده‌اند، اختصاص ندارد و عموم الناس را، که واجد مرتبه برزخی‌اند، دربرمی‌گیرد. دیگر اینکه، نفوس حیوانات نیز پس از مرگ باقی خواهد بود، زیرا برخی از براهین تجرد نفس، تجرد نفس حیوانی را نیز اثبات می‌کند، زیرا حیوان هم واجد قوه خیال و واهمه است. مبانی فلسفی خاص ملاصدرا (همچون ذو مراتب بودن وجود، تشکیک و اشتداد در وجود، حرکت جوهری و ...) به او این توانایی را بخشید که خیال را به عنوان قوه‌ای مجرد - به تجرد برزخی مثالی - معرفی کند و آن را عامل بقای نفس در عالم برزخ و مثال و مصحح معاد جسمانی بداند و به این ترتیب گام بزرگی در جهت تحول مباحث فلسفی بردارد.

امام خمینی در مبانی انسان‌شناسی، چندان از صدرالمتألهین فاصله نمی‌گیرد و سخنانی که در تحلیل مباحث ملاصدرا اظهار می‌دارد با او همخوانی و تلائم دارد. آنچه تفکر امام خمینی را از اندیشه صدرالمتألهین متمایز می‌سازد، توجه عمده‌ای است که حضرت امام به مباحث عرفانی دارد. امام خمینی در بیان نظریات ملاصدرا، گاه به توضیح دقیق‌تر نکاتی که صدرا بدان اشاره داشته می‌پردازد، گاه آنها را مورد انتقاد قرار می‌دهد و گاه به آنها توسعه می‌بخشد تکمیلشان می‌کند و گاه محتوای برهان را به حوزه‌های وسیع‌تر و سطح کلان‌تر سوق می‌دهد.

مقایسه میان آرای این دو بزرگوار در سه محور قابل پیگیری است:

۱) امام خمینی و ملاصدرا هر دو در رویکردشان به «عقل و نقل» عنایت دارند، اما نقش عقل در تفکر صدرالمتألهین برجسته‌تر از امام می‌نماید و تأکید بر نقل در فحوای کلام امام آسان‌تر قابل پیگیری است. توجه به نقش شرع و تأثیر آن در رشد شخصیت انسان و متوجه ساختن او به ماورای طبیعت، و عدم توجه به شرع و نتایجی که به بار می‌آورد به خوبی در سخنان ایشان آشکار است. امام خمینی تلاش دارند تا نقلیات را با منطبق ساختن آنها با مباحث فلسفی و عرفانی، جنبه نظری بخشند. حضرت امام تلاش فراوانی دارند تا برای تجرد نفس، براهین نقلی اقامه کند، در حالی که صدرالمتألهین فقط به ذکر آیه و روایات اکتفا می‌کند و تلاشی برای نظری کردن آنها از خودشان نشان نمی‌دهد.

۲) این دو بزرگوار هر دو به «فلسفه و عرفان» می‌پردازند، اما صبغه عرفانی در اندیشه امام خمینی بیش از اندیشه ملاصدرا قابل مشاهده است. حضرت امام نه تنها در تمامی مواردی که آیات قرآنی را تفسیر کردند از مبانی عرفان بهره بردند، در براهین عقلی هم در حد امکان مباحث عرفانی را مطرح کردند در حالی که صدرالمتألهین هم خود را بر اقامه براهین فلسفی نهادند.

۳) حضرت امام و صدرالمتألهین هر دو به «نظر و عمل» توجه دارند. اما ملاصدرا هر گاه به مباحث نظری می‌پردازد، به صورت کاملاً نظری بحث را به پیش می‌راند، اما امام خمینی به ذکر مباحث نظری قناعت نمی‌ورزد و همواره در پس امور نظری صرف، مترصد فرصتی است تا آن را به حوزه عمل سوق دهد و از بحث نظری نتایج عملی بگیرد که در زندگی مفید فایده باشد.

منابع

- قرآن کریم.
- نهج البلاغه.
- ابن حزم، علی بن احمد. (۱۴۲۲) *الفصل فی الملل و الاهواء و النحل*. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- ابن سینا، علی بن حسین. (۱۳۷۱) *المباحثات*، تحقیق و تعلیق و ترجمه محسن بیدار فر، قم: انتشارات بیدار.
- _____ . (۱۳۹۵ ق.) *الشفاء*، تحقیق جورج قنوتی و سعید زاید، قاهره: مکتبه العربیه.
- اردبیلی، سید عبدالغنی. (۱۳۸۱) *تقریرات فلسفه امام خمینی*، تهران: مؤسسه چاپ و نشر آثار امام خمینی (س).
- افلاطون. (۱۳۸۰) *دوره آثار افلاطون*، ترجمه محمدحسن لطفی، چاپ سوم، تهران: انتشارات خوارزمی.
- امام خمینی، سید روح الله. (۱۳۷۲) *مصباح الهدایه الی الخلافه و الولایه*، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (س).
- حسن زاده آملی، حسن. (۱۳۶۲) *معرفت نفس*، تهران: مرکز انتشارات علمی و فرهنگی.
- _____ . (۱۳۷۹) *سوح العیون فی شرح العیون*، مرکز انتشارات اسلامی حوزه علمی قم.
- _____ . (۱۳۸۰) *گنجینه گوهر روان*، چاپ اول، قم: انتشارات نشر طوبی.
- _____ . (۱۳۸۱) *الحجج البالغه علی تجرد النفس الناطقه*، مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمی قم، بوستان کتاب قم.
- سبزواری، حاج ملاهادی. (۱۳۶۱) *اسرار الحکم*، به کوشش ح.م. فرزاد، تهران: انتشارات مولی.
- _____ . (۱۳۶۹) *شرح عمود الفرائد*، به اهتمام مهدی محقق و توشی هیکو ایزوتسو. تهران: دانشگاه تهران.
- سجادی، سید جعفر. (۱۳۶۱) *فرهنگ علوم عقلی*، تهران: انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران.
- شهرستانی، محمد بن عبدالکریم. (۱۹۴۸) *الملل و النحل*، بیروت: دارالسور.
- علامه حلّی، حسن بن یوسف. (۱۳۶۶) *کشف المراد: شرح تجرید الاعتقاد*، ترجمه و شرح فارسی از علامه شعرانی، تهران: کتابفروشی اسلامیه.
- فخر رازی، محمد بن عمر. (۱۳۰۸) *مفاتیح الغیب*.
- _____ . (۱۴۱۰) *المباحث المشرقیه*، تحقیق محمد المعتصم بالله بغدادی، بیروت: دارالکتاب العربی.
- _____ . (بی تا) *المحصل*.
- قیصری، محمد داوود (۱۳۷۵) *شرح فصوص الحکم*، مقدمه و تصحیح و تعلیق از سید جلال الدین آشتیانی، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- ملاصدرا، محمد بن ابراهیم. (۱۹۸۱) *الحکمة المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه*، الطبعة الثالثة، بیروت دار احیاء التراث العربی.

This document was created with Win2PDF available at <http://www.daneprairie.com>.
The unregistered version of Win2PDF is for evaluation or non-commercial use only.