

Mulla Sadra Methodology; Objectivity with mystical views

Seyedeh Zahra Mousavi Baigi¹

Seyed Morteza Hosseini Shahroudi²

Abstract: Sadr al-Mutallah, the founder of transcendent philosophy, has chosen a way to express his views, which has led to disagreements in his interpretation of some issues of transcendent philosophy. He has spoken differently about an issue in different positions. This practice has made it difficult to understand Mulla Sadra's final opinion and the specific view of the transcendent philosophy on the subject. The present study, which is written in a library and descriptive-analytical method, tries (considering the unity of the principles of transcendent philosophy and theoretical mysticism, the greatness and dignity of the mystic and mysticism according to Mulla Sadra, the use of mystics' opinions as confirmation and defense and ambiguity De-escalation of mystical beliefs) shows that in cases where Mulla Sadra did not explicitly refer to his own opinion and his specific view is not clear in general, Mulla Sadra's final opinion should be considered the opinion of mystical scholars.

Keywords: Mulla Sadra, Methodology, Mystics, Mystical evidences

-
1. Seyedeh Zahra Mousavi Baigi, PhD student, Transcendent Philosophy, Ferdowsi University of Mashhad
 2. Seyed Morteza Hosseini Shahroudi, Professor of Department of Philosophy, Ferdowsi University of Mashhad (Author responsible)

دوفصلنامه علمی، سال سیزدهم، شماره بیست و ششم، بهار و تابستان ۱۴۰۱، صفحات ۲۶۸-۲۴۷

روش‌شناسی ملاصدرا؛ عینیت با دیدگاه‌های عرفانی

سیده زهرا موسوی بایگی*

سید مرتضی حسینی شاهرودی**

چکیده: صدرالمتألهین، بنیان‌گذار حکمت متعالیه، روشی برای بیان دیدگاه‌های خود برگزیده است که پس از او موجب ظهور اختلاف نظر در تفسیر برخی مسائل حکمت متعالیه شده است. او پیرامون یک مسئله، در مواضع گوناگون، متفاوت سخن گفته است. این عملکرد فهم نظر نهایی ملاصدرا و دیدگاه خاص حکمت متعالیه درخصوص مسئله مزبور را دشوار کرده است. پژوهش حاضر که به روش کتابخانه‌ای و توصیفی – تحلیلی نگاشته شده، می‌کوشد (با التفات به اموری همچون وحدت مبانی حکمت متعالیه و عرفان نظری، عظمت و منزلت والای عارف و عرفان نزد ملاصدرا، استفاده از آرای عرفا به عنوان موید و نیز دفاع و ابهام‌زدایی از باورهای عرفانی) نشان دهد. در مواردی که ملاصدرا به نظر خاص خود صراحتاً اشاره نکرده و به طور کلی دیدگاه ویژه وی روشن نیست، نظر نهایی ملاصدرا را باید نظر عرفان پژوهان دانست.

کلیدواژه‌ها: ملاصدرا، روش‌شناسی، عرفان، شواهد عرفانی

* دانشجوی فلسفه و کلام اسلامی کارشناسی ارشد دانشگاه فردوسی مشهد

riyanameh: zmousavibaygi@gmail.com

riyanameh: shahrudi@um.ac.ir

** استاد تمام دانشگاه فردوسی مشهد (نویسنده مسئول)

مقاله علمی - پژوهشی است. دریافت مقاله: ۱۳۹۹/۲/۴؛ پذیرش مقاله: ۱۳۹۹/۱۲/۴

مقدمه:

صدرالمتألهین حکیمی بزرگ است که آرای خود را به سبکی منحصر به فرد مطرح می‌کند. او به تناسب اثر، در مواضع مختلف، درخصوص مسئله‌ای واحد سخن‌های گوناگونی گفته است و این عملکرد موجب شده تا فهم رأی نهایی ملاصدرا دشوار باشد.

تاکنون بحث‌های متعددی پیرامون روش‌شناسی ملاصدرا و براساس آن، استنتاج دیدگاه نهایی او در یک موضوع مطرح شده است. پژوهش حاضر می‌کوشد تا یک گام فراتر از پژوهش‌های صورت گرفته رود و اثبات کند علاوه‌بر اینکه نظر نهایی ملاصدرا در مسائل فلسفی، نظری است که مطابق با مبانی وی می‌باشد، به نحو پراکنده در میان آثارش بیان شده است، هرچند بدین نکته که این سخن نظر نهایی اوست، صریحاً اشاره نکرده است (جمشیدی مهر؛ حسینی شاهروdi، ۱۳۹۴، ۶۷)، نظر وی، درنهایت نظر اکابر عرفا است.^۱

توضیح بیشتر آنکه پر واضح است همه دیدگاهها و قرائت‌های مختلف از نظریات ملاصدرا که ناشی از سطوح مختلف استعدادهای افراد در حکمت متعالیه است، نمی‌تواند نظر نهایی ملاصدرا باشد. براین اساس یافتن شاهکلیدی در فلسفه صدرایی می‌تواند به سهولت نظر نهایی وی را روشن کند. با بررسی آثار متعدد ملاصدرا روشن خواهد شد که او به دلیل تمایل و تعلق خاص به عرفان و عرفای، عباراتی در علو و متزلت عرفای دارد و به گونه‌ای ایشان را می‌ستاید که نظیر آن را نسبت به کسان دیگر نخواهیم یافت. وی گاه صراحةً به تکریم و ستایش ایشان می‌پردازد و گاه در پرده سخن می‌گوید. گاه حکمت و عرفان را برابر می‌خواند و گاهی به مشرب عرفان نزدیک‌تر شده و عرفان را برتر از حکمت معرفی می‌کند و نیل به حقیقت مسائل مهم را از طریق نور عرفان ممکن می‌داند. همچنین در مواضعی از آثار صدرایی، به‌ویژه اسفار، شاهد نقل قول‌های متعدد از عرفایی چون ابویزید بسطامی، ابوطالب مکی، قونوی، قیصری و سرآمد همه آن‌ها محبی‌الدین عربی هستیم. افزون بر این نقل قول‌ها گاهی ملاصدرا پس یا پیش از بیان نظر خود، نظر عرفای را بدون ذکر نام ایشان به عنوان موید کلام خویش می‌آورد.

علاوه‌بر این مسائل، با غور در مبانی حکمت متعالیه و مبانی عرفان نظری، وحدت مبانی عرفان نظری و حکمت متعالیه، در نظر آشکارتر از پیش می‌شود. گویی که مبانی فلسفه ملاصدرا همان مبانی عرفان نظری است جز آنکه ملاصدرا به آن مبانی، نظام منطقی و صورت برهانی بخشدیده

است. همچنین علاوه بر وحدت مبانی در مسائل الهیات بالمعنى الاخص نیز در مباحث گوناگون نظر ملاصدرا مطابق با نظر اکابر عرفا است. به باور نگارندگان تمام این امور گواه آن است که دیدگاه نهایی ملاصدرا، همان دیدگاه بزرگان اهل عرفان است. اکنون به تفصیل به بررسی موارد فوق می پردازیم.

۱. اشتراك (وحدت) مبانی عرفان نظری و حکمت متعالیه

در این بخش به برخی از مبانی یکسان در عرفان نظری و حکمت متعالیه و در پایان به تعداد اندکی از ابتکارات ملاصدرا در این مبانی اشاره می شود. شایان ذکر است، برخی از این مبانی نظیر وحدت شخصی وجود و انحصار وجود در حق تعالی، بحث و بررسی های مفصل تری می طلبند. در عین حال مبانی ذیل با توجه به برخی عبارات ملاصدرا و پژوهش های دیگران، که اثبات شده، فرض شده است.

الف. اصالت وجود و فروعات آن

یکی از مهم ترین مبانی عرفان نظری اصالت وجود است. باید دانست که با توجه به مجموع سخنان عرفان، لاجرم آنان معتقد به اصالت وجودند حتی اگر صراحتاً بدان اشاره نکرده باشند. قیصری در مقدمه خود بر فصوص الحکم تصريح می کند وجود امر اصیل است: «و لیس امراً اعتباریاً، كما يقول الظالمون» (قیصری، ۱۳۷۵: ۱۴). اهتمام وی به این مسئله تاحدی است که در ابتدای مقدمه خود بر فصوص پاسخ اشکال شیخ اشراق را، به عنوان نماینده قائلان به اصالت ماهیت، می دهد (قیصری، ۱۳۷۵: ۱۳) توجه عرفا به این مسئله تاحدی است که ایشان بر حکمای مشاء از این حیث که وجود را اعتبار عقلی و عارض بر موجودات می دانستند، خرد گرفته اند (ابن ترکه، ۱۳۸۱: ۱۸۶).

در میان مبانی حکمت صدایی نیز اصلی ترین مسئله، اصالت وجود است که پایه و اساسی برای مبانی و نظریات بعدی اوست. اعتقاد به اصالت وجود تنها نظر ملاصدرا نیست^۲، بلکه اتباع او نیز وجود را امری اصیل می دانند (ملاصدرا، ۱۳۷۸، ۴۶؛ سیزوواری، ۱۳۹۰، ج ۱: ۱۸۲). نکته قابل توجه پیرامون این امر، آن است که ملاصدرا تصريح می کند در ابتدای قائل به اصالت ماهیت بوده و سپس از نظر اولیه خود روی گردانده است. وی این تغییر مشرب را هدایت حق تعالی و از باب انکشاف و شهود می داند (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۱: ۴۹).

علاوه بر این اصل اساسی، عرفا و ملاصدرا بر اموری که متفرق بر اصالت وجود می‌شوند نیز توجه داشتند. عرفا ویژگی‌هایی برای وجود قائل بودند نظری اینکه وجود جوهر یا عرض نیست؛ شمول و انبساط وجود تاحدی است که نقیض وجود به سبب آن شناخته می‌شود؛ تحقق وجود به عین ذات اوست؛ وجود اظهر اشیا است؛ در عین حال که حقیقت آن پنهان‌ترین امور است؛ همه اشیا اعم از خارج و ذهن متقوم و موجود به وجودند؛ وجود بسیط است و هیچ ترکیبی ندارد؛ وجود خیر محض است؛ وجود جامع همه کمالات است؛ وجود حقیقتی واحد است؛ وجود عرض عام نیست (قیصری، ۱۳۷۵: ۱۸-۱۳). این ویژگی‌ها با دقت عقلی بیشتر در حکمت متعالیه نیز مطرح می‌شود. ملاصدرا نیز وجود را جوهر یا عرض نمی‌داند (лагаصراء، ۱۳۸۲: ۱۳۶) و می‌گوید هر کس که خانه قلب او به نور عرفان منور باشد تصدیق می‌کند که وجود جوهر و عرض نیست^۳ و اگر کسی غیر این سخن را بگوید حائلی، میان چشمان او و عالم است (лагаصراء، ۱۳۸۲: ۱۳۷). او نیز وجود را جامع تمام کمالات می‌داند (лагаصراء، ۱۳۸۲: ۱۳۵). همچنین تصریح می‌کند وجود اعرف و ابسط اشیا است^۴ (лагаصراء، ۱۳۸۲: ۱۶۵) و تأکید می‌کند شمول وجود نظری صدق کلی بر جزیی نیست،^۵ بلکه این فراگیری نحوه‌ای خاص دارد که فقط عرفای راسخ در علم آن را می‌یابند (лагаصراء، ۱۳۶۳: ۸).

ب. وحدت شخصی وجود

یکی دیگر از بنیادی‌ترین مبانی عرفان نظری، وحدت شخصی وجود است. وحدت شخصی وجود در عرفان، مسئله‌ای غامض است که بر هر کسی روشن نمی‌شود (ابن‌ترکه، ۱۹۹: ۱۳۸۱). عرفا تصریح می‌کنند وجود محقق چیزی جز الله تعالی نیست (قیصری، ۱۳۷۵: ۹۰؛ ابن‌عربی، بی‌تا، ج: ۱: ۲۷۹). حق تعالی عین وجود و بنابراین عین همه اشیا است (ابن‌عربی، ۱۹۴۶: ۱۱۱، ج: ۱؛ ابن‌آجور، ۱۳۶۳: ۸) و خداوند چشم هر کس را بگشاید او خدا را در هر چیز یا عین هر چیز می‌بیند (ابن‌عربی، بی‌تا، ج: ۳: ۲۴۷).

اکنون اگر در آثار ملاصدرا به دقت بنگریم، خواهیم یافت که او نیز قائل به انحصار وجود در یک موجود است (лагаصراء، ۱۹۸۱: ج: ۱: ۴۷؛ نیز ج: ۲: ۲۸۶). وی در میان آثارش تصریح می‌کند وجود حقیقت واحدی است که عین الله تعالی است (лагаصراء، ۱۹۸۱: ج: ۲: ۳۳۹). ملاصدرا این مسئله را با عبارات مختلفی بیان می‌کند. او گاهی تصریح می‌کند حقیقت وجود واحد است «كون الموجود و الوجود منحصرا فيحقيقة واحدة شخصية لا شريك له في الموجودية الحقيقة» (лагаصراء، ۱۹۸۱: ج: ۲:

(۲۹۲) و گاهی با اشاره به ثمرة انحصار وجود حقیقی در واجب که مظاهر و تجلی بودن ماسوی است، به وحدت شخصی وجود اشاره می‌کند: «*حکم عالم الوجود جمیعاً فی کونها أشعة و أنواراً وأضواء للذات الأُحدية الواجِبية*» (ملاصدرا؛ ۱۹۸۱م: ۴۵).

وحدت شخصی وجود، از مبانی و اصولی است که به طور کامل نظام فلسفی صدرایی را از پیشینیان ممتاز و به نظریات عرفا نزدیک‌تر می‌کند. صدرالمتألهین معتقد است با اثبات برهانی وحدت وجود، فلسفه را به غایت خود رسانده است (ملاصدرا، ۱۹۸۱م: ۲۹۲). او در تبیین نظر عرفا در مسئله وحدت وجود از اهل عرفان با عنوان متاله یاد می‌کند و می‌گوید متالهان قائل هستند وجود آنچنان که متكلمان گمان کردند حقیقت انتزاعی محض نیست بلکه حقیقت ثابت، شخصی و قائم به ذات است که هیچ کثرت ذاتی در آن نیست بلکه کثرت وجود بالعرض است. همچنین ملاصدرا تصریح می‌کند بیشتر عرفا این مسئله را مستند به مکاشفه کرده‌اند و دلیل برهانی بر آن نیاورده‌اند (ملاصدرا، ۱۳۷۵: ۴۵۸). و این درحالی است که او وحدت شخصی وجود را به صورت برهانی، با ارجاع امکان ماهوی به امکان فقری، اثبات می‌کند (جوادی آملی، ۱۴۱۷ق، بخش اول از جلد اول: ۳۵۳).

همچنین وی تصریح می‌کند آنچه در باب مراتب وجود گفته است، از باب مراتب تعلیم و به جهت سهولت متعلم است و درواقع او به وحدت شخصی وجودی و تشکیک در ظهورات معتقد است که همان رأی و مذهب عرفا می‌باشد.

و مما يجب أن يعلم أن إثباتنا لمراتب الوجودات المتكتلة و مواضعتنا في مراتب البحث والتعليم على تعددها و تكثيرها لا ينافي ما نحن بصدده من ذي قبل إن شاء الله من إثبات وحدة الوجود و الموجود ذاتاً و حقيته كما هو مذهب الأولياء و العرفاء من علماء أهل الكشف واليقين و ستقييم البرهان القطعى على أن الوجودات و إن تكثرت و تميزت إلا أنها من مراتب تعيينات الحق الأولى و ظهورات نوره و شئونات ذاته لا أنها أمور مستقلة و ذات منفصلة (ملاصدرا، ۱۹۸۱م، ج ۱: ۷۱).

پ. تشکیک در مظاهر وجود

تشکیک در مظاهر و تجلیات و انحصار وجود در شخص واحد حقیقی، دو روی یک سکه‌اند به گونه‌ای که پذیرش هر یک مستلزم پذیرش دیگری است. بنابر مشرب عرفا، تشکیک خاصی

باطل و وجود فاقد مراتب است (ابن‌ترکه، ۱۳۸۱: ۲۳۲). ایشان معتقد‌ند وجود دارای مقام بطنون و ظهور است که مقام نخست حق تعالی و مقام دیگر، خلق است (قیصری، ۱۳۷۵، تعلیقه جلوه: ۲۷۲). البته این سخن بدان معنا نیست که عرفا تمایزی میان خلاق قائل نیستند؛ به نظر ایشان تفاوت خلاق‌ق به سبب تفاوت آن‌ها در صلاحیت مظہریت اسماء و صفات الهی است (جامی، ۱۳۸۳: ۴۲).

آنچه عرفا در باب تشکیک قائل‌اند، همان تشکیک در سخن نهایی حکمت متعالیه است. اینکه مقصود ملاصدرا از تشکیک، تشکیک در مراتب وجود است یا تشکیک در مظاهر، اختلاف نظر وجود دارد لکن حق این است که با توجه به عقیده وی در وحدت شخصی وجود، که شواهد آن بیان شد، و نیز مجموع سخنان و نظریات ملاصدرا، باید مقصود او را از تشکیک، تشکیک در تجلیات دانست (جمشیدی مهر؛ حسینی، ۱۳۹۰: ۶۴). وی معتقد است تفاوت ممکنات با یکدیگر به سبب تفاوت آن‌ها در شدت و ضعف وجود نیست بلکه تفاوت در مظہریت آنان است^۶ (ملاصدا، ۱۹۸۱، ۱۹۸۱: ۳۳۹) و این همان تشکیکی است که عرفا بدان معتقد‌ند.

ت. تجلی و ظهور

یکی از مسائلی که در تمام جهان‌شناسی‌ها مطرح می‌شود، مسئله چگونگی خلقت و نحوه صدور کثرت است. با توجه به مبانی عرفان و تصریحات عرفا به راحتی می‌توان دریافت که از نظر ایشان رابطه خداوند و مخلوقات، رابطه ظهور و تجلی است. ابن‌عربی به عنوان یکی از بزرگ‌ترین عرفا، ضمن نقد و رد نظریات علیت‌فلسفه، خلق از عدم زمانی متکلم و حلول و اتحاد، نظریه تجلی را بر می‌گزیند (رحمانیان، ۱۳۸۸: ۱۳۳). البته او تصریح می‌کند علم به تجلی مختص عرفا بوده و اثبات آن را امری شهودی می‌داند (ابن‌عربی، ۱۹۴۶: ۱۲۵ – ۱۲۴). مقصود از این نحوه آفرینش آن است که مخلوقات، که ظهور وجود حق‌اند (جامی، ۱۳۸۳: ۳۷) به مثاله آیینه‌های متعددی هستند که کمالات آن‌ها، صور اسماء و صفات الهی است (جامی، ۱۳۸۳: ۴۴)؛ چراکه غایت واجب تعالی از ایجاد خلق، ظهور خود در آیینه ممکنات است (شاه‌آبادی، ۱۳۸۶: ۳۹۹).

با فحص و جست‌وجو در آثار ملاصدرا می‌یابیم اگرچه او بنابر مشرب حکما، به طور مفصل از علیت و مباحث آن بحث کرده است اما با توجه به مجموع آراء و مبانی وی و نیز برخی تصریحات او و همچنین با در نظر گرفتن روش ملاصدرا در بیان نظریاتش به این نکته نائل می‌شویم که او رابطه خلق و خالق را از باب تجلی می‌داند نه علت و معلول.^۷

دلیل ما بر این مدعای این است که از نظر فلاسفه «علت شیء»، آن است که وجود شیء بر آن متوقف باشد» (قطب‌الدین شیرازی، ۱۳۶۹: ۵۱۱) و این توقف اقسام متعددی دارد که حکما به تفصیل درباره آن‌ها بحث کرده‌اند علت صوری، علت عنصری، علت فاعلی و علت غایی (ابن‌سینا، ۱۴۰۴: ۲۵۷)، علت حقیقی و علت بالعرض (ابن‌سینا، ۱۴۰۴: ۲۶۴)، علت ذاتی و علت غیر ذاتی، علت حافظه و علت مشارکت (ابن‌سینا، ۱۴۰۴: ۲۶۶) و برخی موارد دیگر که در همه آن‌ها نیازمندی علت به معلول دیده می‌شود. به طور کلی می‌توان گفت آنچه شیء بدان نیازمند است، اعم از نیازمندی مطلق یا صدوری یا قوامی یا تام یا ناقص، علت است (سبزواری، ۱۳۹۰، ج: ۱: ۳۸۲).

روشن است که مقصود حکما از علت و معلول دو موجود است، شی‌ای که هست و شی‌ای که به سبب موجود اول موجود می‌شود، اما بنابر وحدت شخصی وجود، که پیش‌تر بیان شد و دیدگاه نهایی ملاصدرا است، دیگر نمی‌توان به علیت (به معنای رایج در فلسفه‌های پیشین) قائل شد؛ زیرا علیت مستلزم دوئیت و مغایرت است. بنابراین با توجه به این نکته که نظر نهایی ملاصدرا وحدت شخصی وجود است (چنان‌که پیش‌تر تفصیل آن گذشت)، باید اذعان کرد وی نیز همانند عرفا در نظر نهایی قائل به تعجب است نه صدور.^۸ علاوه بر اینکه ملاصدرا در میان آثارش به صورت پراکنده به این نکته اشاره کرده است (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج: ۱۱۷، ۴۷؛ ۲۹۲، ۳۳۹، ۳۵۶؛ نیز ج: ۲: ۴، ۱۲۲). نکته شایان توجه این است که ملاصدرا نیز همانند ابن‌عربی معتقد است اعتقاد به مخلوقات، تعجب و شئون حق تعالی هستند، تنها اعتقاد اهل حقیقت و حکمت الهی و محققان از عرفا است و غفلت جمهور فلاسفه از آن به سبب شدت صعوبت این نظر است (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۲۹۱؛ نیز، ج: ۱۸۶: ۷).

ث) وحدت در عین کثرت و کثرت در عین وحدت

مسئله دیگر که ارتباط تنگاتنگی با مطلب فوق دارد بحث تبیین چگونگی کثرات است. پس از آن که دانستیم نظریه صدور نمی‌تواند نظر نهایی ملاصدرا باشد و وی قائل به تعجب است، روشن خواهد شد که مقصود او از وحدت در عین کثرت و کثرت در عین وحدت، همان است که عرفا گفتند. ابن‌عربی در «فضّ آدمی» اظهار می‌کند حق تعالی در همه موجودات عالم ساری است (قیصری، ۱۳۷۵: ۴۰۳). سپس شارح در تبیین مقصود او ادامه می‌دهد، همان‌طور که هویت حق تعالی در آدم (انسان کامل) سریان دارد، این هویت در هر موجودی از موجودات عالم سریان دارد اما این سریان به اندازه استعداد آن موجودات است (قیصری، ۱۳۷۵: ۴۰۳). این عبارات در حکمت متعالیه

متارaf با قاعده‌ی بسیط الحقیقه است (ملاصدرا، ۱۳۶۱، ۲۲۱). با توجه به اینکه ملاصدرا معتقد است واجب تعالی ابسط البساط است (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۲: ۳۶۸) و بسیط الحقیقه کل الاشیا است، باید گفت واجب تعالی در تمام اشیا ساری است و این همان، وحدت در کثرت است.

گذشته از مبانی، در مواردی نیز ملاصدرا استدلال‌هایی را تکمیل و یا برهان جدیدی بر آن‌ها اقامه می‌کند که پیش از او عرفا آن مسائل را بیان کرده بودند، درحالی که تا پیش از ملاصدرا، بزرگان فلسفه یا در آن باب سخنی نگفته‌اند و یا صریحاً مخالفت کرده‌اند. برای نمونه به چند مورد از آن‌ها اشاره می‌کنیم.

۱. ملاصدرا در ضمن پاسخ به اشکالی پیرامون اتحاد صفات این مسئله را مطرح می‌کند که «هر موجود عالم، قادر، حی و مرید است» و به عبارتی هر موجودی تمام کمالات را دارد و در ادامه می‌گوید این مسئله بدیهی نیست اما اگر کسی که به این مسئله اشکال می‌کند قلبش به نور کشف و عرفان منور بود و بصیرت داشت مشاهده می‌کرد، هر موجود همه کمالات وجودی را به حسب مرتبه و شدت و ضعف وجودی اش دارد^۹ (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۷: ۲۳۳).

۲. از نظر عرفا همه موجودات حی‌اند و ملاصدرا نیز به آن اشاره می‌کند (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ۲۳۵) و البته با مبانی وی نیز سازگار است. ملاصدرا در مواجهه‌ی به حیات و علم و قدرت و سایر کمالات دیگر موجودات در کتاب انسان تصریح می‌کند و تأکید دارد که صدق کمالات هفت‌گانه وجود بر موجودات (به جز انسان‌ها) مجازی نیست بلکه حقیقی است (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۷: ۲۳۵). علاوه‌بر تصریحات وی با تأمل در این نکته که از منظر ملاصدرا همه موجودات همه کمالات را دارند (ملاصدرا، ۱۳۸۲: ۱۵۰) درمی‌یابیم که همه موجودات کمال حیات را نیز دارند و این درحالی است که فلاسفه پیش از صدرالمتألهین، جز انسان را حی نمی‌دانستند.

۳. ملاصدرا در مباحث مربوط به انسان کامل نه تنها به شیوه‌ای عرفانی عمل کرده است بلکه توانسته این مهم را برهانی و مدلل کند. درحالی که تابعان مسلک عرفا از بیان برهانی این مسئله عاجز بودند و درک و فهم کامل آن را به کشف و شهود حواله می‌دادند (ملکاف، ۱۳۹۵: ۱۰۹). به همین خاطر گفته می‌شود ملاصدرا به آرای ابن‌عربی در مسئله انسان کامل نظم فلسفی داده است (ملکاف، ۱۳۹۵: ۳۳۷). وی پیرامون مسئله تعدد قوا، در اثنای مباحث سخنی از ابن‌عربی در مقام جمعی و خلافت الهی انسان کامل نقل می‌کند و پس از آن خدا را سپاس می‌گوید که در این مسئله

به برهانی دست یافته که منطبق بر شهود است و اهل معرفت در آن اختلاف ندارند.^{۱۰} پس از آن دوباره به بحث اصلی می‌پردازد (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۸: ۱۴۳-۱۴۲).

۴. قیام صدوری صور خیالی به نفس انسانی که عرفاً تصریح به آن کردند (آشتیانی، ۱۳۸۱: ۳۶۷) و ملاصدرا نیز آن را پذیرفته است (ملاصدرا، ۱۳۸۲: ۱۵۱) و کثیری از مسائل مربوط به نفس و معاد که نظر آخوند ملاصدرا با عرفاً محقق یکی است که گاهی نیز به این اشتراک اشاره می‌کند. در ادامه نمونه‌هایی از این موارد را بیان خواهیم کرد.

۲. تعظیم عرفا و عرفان

عنایت ملاصدرا به طریق عرفان و عظمت اهل کشف نزد وی در آثار او مشهود است. ملاصدرا برخلاف عموم فلاسفه که حکمت نظری را موجب سعادت می‌دانند (طوسی، ۱۳۷۵، ج ۱: ۱)، عرفان را سبب کمال و سعادت معرفت می‌کند و می‌گوید:

علمی که آن مقصود اصلی و کمال حقیقت است و موجب قرب حق تعالی است، علم الهی و علم مکاشفات است نه علم معاملات و جمیع ابواب علوم. غایت اعمال مجرد عمل است و فایده عمل تصفیه و تهذیب ظاهر و باطن است و فایده تهذیب باطن حصول صور علوم حقیقی است (ملاصدرا، ۱۳۴۰، ج ۱: ۷۴).

اهمیت بیشتر عرفان و کشف از منظر ملاصدرا زمانی به طور کامل آشکار می‌شود که به این سخن از ابن عربی اشاره می‌کند که «کسی کشف و شهود ندارد هیچ علمی ندارد» (ملاصدرا، ۱۳۸۲: ۱۴۱). نتیجه این سخنان چیزی نیست جز آنکه عرفان نه تنها موجب سعادت و کمال است بلکه بنای هر علم حقیقی است.

یکی از مواضعی که ملاصدرا لب به مدح عرفان و عرفای گشوده، صفحات اولیه کتاب بزرگ ملاصدرا، اسفار اربعه است. ملاصدرا تصریح می‌کند به حقایقی رسیده که وصول به آن حقایق جز از طریق مجاهدت عقلی و ریاضت شرعی ممکن نیست و غایت حکمت و علوم عقلی تنها انتفاع بیشتر از حقایق مکشوف است (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۱: ۱۰). وی تصریح می‌کند مباحث اسفار از مقاصد بزرگ الهی است که البته افراد اندکی که جامع حکمت و مکاشفه هستند، آن را می‌یابند. او تأکید می‌کند که به فضل خداوند در اسفار میان ذوق و برهان جمع کرده است (ملاصدرا، ج ۸: ۱۴۳-۱۴۲).

با این‌همه اگرچه اسفار ملاصدرا مملو از مدح و تعظیم اکابر عرفا است، اوج این ستایش گری در ایقاظ النائمین ظهرور کرده است. در این اثر، ملاصدرا به شیوه‌ای ممتاز بحث می‌کند، شیوه‌ای قدسی که اوحدی از علماء قدر آن را می‌داند و تنها عارف عمق آن را در ک می‌کند (лагаصراء، بی‌تا، ۳). در این اثر که ملاصدرا بیشتر به بحث‌های عرفانی پرداخته است، گاهی برای اطلاع وسیع‌تر از مورد بحث به اسفار اربعه و یا کتب ابن‌عربی و قونوی ارجاع می‌دهد (лагаصراء، بی‌تا: ۱۶) گویی که صدرالمتألهین اسفار را همسان با آثار این استاد و شاگرد می‌داند.

лагаصراء در اسفار روایتی از پیامبر^(ص) نقل می‌کند که فرشته‌ای بر اهل بهشت وارد می‌شود و نوشته‌ای از جانب خداوند به آن‌ها می‌دهد که در آن نوشته آمده است

از طرف زنده پاینده‌ای که هیچ‌گاه نخواهد مرد، به زنده پاینده‌ای که نخواهد مرد و اما بعد، من به هر چیزی که گوییم باش! در لحظه وجود می‌یابد؛ تو را امروز چنین قرار دادم که به هر چیز گویی باش! در لحظه وجود پیدا می‌کند (лагаصراء، ۱۹۸۱، ج: ۶: ۱۰).

лагаصراء معتقد است این مقام یکی از مقامات انسان جامع بین حکمت و عرفان است.^{۱۱} (лагаصراء، ۱۹۸۱، ج: ۶: ۱۰). نکته حائز اهمیت این است که ملاصدرا به عنوان یک فیلسوف موظف است از جایگاه حکمت دفاع کند اما تصريحات فراوان او چنین می‌نماید که حکمت به تنهایی سبب وصول انسان به مقام شامخ خلیفه الهی نمی‌شود بلکه باید دست کم حکیم عارف بود تا به پشتونه حیات و قیومیت ذاتی حضرت حق، حی قیوم شد.

лагаصراء پیرامون تفاوت مرتبه فهم افراد در امر معاد و افضلیت برخی برخی دیگر، از مقامی سخن می‌گوید که شریف‌ترین مقام و مختص راسخان در عرفان است یعنی کسانی که جامع ذوق و برهان‌اند (лагаصراء، ۱۹۸۱، ج: ۹: ۱۷۵). وی تصريح می‌کند در شناخت مسائل پس از مرگ اعم از احوال قبر و برانگیخته شدن تا صراط و بهشت و امثال آن که رکن عظیمی در ایمان و اصلی کبیر در حکمت و عرفان و از مهم‌ترین و غامض‌ترین امور است، تنها عقل کافی نیست و عجز شیخ الرئیس از تبیین معاد جسمانی را شاهد این سخن می‌داند (лагаصراء، ۱۹۸۱، ج: ۹: ۱۷۹).

лагаصراء در بحث حقیقت و ماهیت نفس و نحوه تعلق آن به بدن، اشتداد یافتن و برانگیخته شدن و بازگشت به سوی عقل فعال و درنهایت وصولش به واجب تعالی، نظری غیر از نظر جمهور فلسفه و متکلمان ارائه می‌کند. او معتقد است هر کس به حقیقت این امور برسد عارف ربانی است

و اگر علم نفس را نشناخت جاهم به حقیقت معاد جسمانی و روحانی و بلکه جاهم به معرفت الله است (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۹: ۱۷۹-۱۸۰). اگر این عبارت اخیر او را در کنار این مقدمه قرار دهیم که علم النفس ملاصدرا بیشترین شباهت را با نظریات عرفا در بحث نفس و تفاوت چشم‌گیری با نظر فلاسفه پیش از خود دارد، مستلزم این نتیجه است که ملاصدرا و عرفا حقیقت نفس را یافته‌اند و عارف به معرفت نفس و الله تعالیٰ هستند و جمهور فلاسفه و متکلمان که نفس را نشناختند، جاهم به معرفت معاد و درنتیجه جاهم به معرفت الله تعالیٰ هستند.

صدرالمتألهین گاهی در تمجید از مقام والای اهل طریقت چنان تند و بی‌پروا سخن می‌گوید که گویی سالکی از منزلت خویش سخن می‌راند نظیر آنکه می‌گوید:

از جمله نتائج غرور شیطانی و تسویلات نفسانی آن است که اکثر متکلمان و ظاهرپرستان می‌خواهند که بدین عقل منحرف و نقل منحرف حق را دریابند و در اسماء و صفات الهی سخن گویند و سر معاد و حشر اجساد را از راه حواس دریابند و بی‌متابع مسلک اهل ریاضت و اصحاب قلوب احکام الهی را به نقل و قیاس ثابت کنند. *يَعْلَمُونَ ظاهِرًا مِنِ الْأَحْيَا الدُّنْيَا وَ هُمْ عَنِ الْآخِرَةِ هُمْ غَافِلُونَ*. ندانسته‌اند که این علوم جزء تصفیه باطن و ریاضت بدن و ترک جاه و شهرت و صیت و جمعیت دنیا و تحریک از رسوم و عادت خلق میسر نمی‌شود و بی‌پیروی اهل دل در متابع انبیا و اولیا علیهم السلام و اقتباس نور معرفت از مشکوكة ابواب خاتم نبوت و خاتم ولايت علیهمما و آللهمما السلام ذره‌ای نور یقین بر دل هیچ سالکی نمی‌تابد (ملاصدرا، ۱۳۴۰، ج ۱: ۵۵-۵۶).

و گاهی نیز به نرمی سخن می‌گوید که «ای عزیز به خدا که دشمنی درویشان و مخالفت اهل دل، دل را سنگ می‌کند و دوستی و متابع ایشان سنگ را دل می‌سازد» (ملاصدرا، ۱۳۴۰، ج ۱: ۹۳). ملاصدرا در موضوعی که اقوال متعدد در بحث نفس را بیان می‌کند، می‌گوید گروهی با تممسک به شریعت در این باب اظهار نظر کرده‌اند، گروهی به طریق استدلال و نظر و گروه دیگری به طریق ذوق و وجودان در این باب سخن گفته‌اند. گروه اخیر که مودب به آداب رسول الله‌اند همانند آن حضرت جز به گونه رمز و اشاره پرده از این راز نگشوده‌اند؛ بنابراین من نیز جز در مواردی، پرده از این راز بر نمی‌دارم (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۸: ۳۱۰). اگر ملاصدرا در هیچ‌یک از آثارش از بزرگی و عظمت شان عرفان دم نمی‌زد و تنها عبارت فوق را در منزلت والای ایشان بیان می‌کرد کافی بود تا به

یقین بگوییم هیچ گروهی از متفکران و متکلمان و متفقهان جایگاه والای عرفا را نزد صدرالمتألهین ندارند، زیرا ایشان مودب و متخلق به آداب و اخلاق انسان کامل‌اند و هیچ مقام و منزلتی بالاتر از این نیست.

افرونبر موارد فوق ملاصدرا در بخش‌های پایانی اسفار، مکرراً به اهل عرفان استناد می‌کند. او راه خویش را، راه مورد تأیید عرفا می‌داند و با بیان‌های مختلف این نکته را اظهار می‌کند. وی در تبیین چگونگی حصول عقل فعال در نفوس ما می‌گوید:

ما تحقیق این اتحاد را در مبحث کلی علم -هنگام بحث از احوال عقل و معقول- روشن ساختیم، روشن ساختنی که اهل عرفان و صاحبان ذوق و وجودان را کفایت کنند، اگرچه ستیزه‌گران و مجادله‌گران را بهره‌ای نیست (ملاصدرا، ۱۹۸۱م، ج ۹: ۱۴۰).

ملاصدرا به کسانی که در ک این مسئله برایشان دشوار است توصیه می‌کند راهی را پیمایند که او خود طی کرده و از برهان و کشف عرفانی مدد بجویند تا وجود منبسط و یگانه مبدأ اعلا را در تمام هستی ببینند و از آن به چگونگی وحدت با وجود عقل فعال که سایه واجب تعالی است، پی بيرند (ملاصدرا، ۱۹۸۱م، ۱۴۱).

به گفته ملاصدرا عقل‌گرایان صرفی که به بضاعت عقل مزخرف و بصیرت کج‌بین و فطانت ناتمام خواهان تصرف در اسرار دین و حقایق یقین باشند اهل ضلالت و حیرات‌اند و نتیجه این جز کبر و نخوت چیزی نیست و نتیجه کبر و نخوت دوزخ سوزان است (ملاصدرا، ۱۳۴۰م، ج ۱: ۳۵). بنابراین می‌توان گفت از نظر ملاصدرا حکمایی که تنها با انکا به براهین عقلی صرف قصد کشف حقایق مبدأ و معاد را دارند، نه تنها ره به جایی نمی‌رسانند بلکه چه‌بسا عاقبت هولناکی در انتظار ایشان باشد.

علاوه‌بر آنچه از عظمت عرفان و عرفا نزد ملاصدرا گفته شد، باید دانست در میان همه عرفا جایگاه محیی‌الدین عربی نزد اوی جایگاه ممتاز و ویژه‌ای است تا جایی که با عناوینی ویژه از او یاد می‌کند نظیر «العارف المحقق» (ملاصدرا، ۱۹۸۱م، ج ۱۸۱؛ نیز ج ۴: ۲۸۶؛ ج ۶: ۳۸۰ و...); «قدوة المكاشفين» (ملاصدرا، ۱۳۵۴م؛ نیز ۱۹۸۱م، ج ۹: ۴۵؛ نیز ۱۳۷۵م، ج ۲۲۱); «الشيخ الكامل» (ملاصدرا، ۱۳۸۷م؛ نیز ۱۹۸۱م، ج ۷: ۲۹۱؛ نیز ۱۳۵۴م); «الشيخ الكامل المحقق» (ملاصدرا، ۱۳۶۳م؛ نیز ۶۸۳)، «الشيخ العارف المكافف» (ملاصدرا، ج ۱: ۱۸۱ و ۹۱)، «الشيخ العارف المتأله» (ملاصدرا، ۱۹۸۱م، ج ۱: ۱۹۸)، «الشيخ العارف المحقق» (ملاصدرا، ۱۳۶۳م؛ نیز ۶۸۳).

۱۹۸۱، ج ۶: ۱۸۱)؛ «الشيخ العارف» (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۸: ۱۴۰؛ نیز، ۱۴۲۲، ج ۱: ۳۸۱)؛ «الشيخ العارف الصمدانی الربانی» (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۲: ۳۲۹)؛ «العارف التوراني و المكافش الصمدانی الشیخ الكامل المکمل» (ملاصدرا، ۱۳۶۳، ج ۴۱۸) و «المحقق المکافش» (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۵: ۲۴۶؛ نیز، ۱۳۰۲، ج ۵: ۲۳۵).

همچنین نقل قول‌های متعدد از وی و تأیید گرفتن خویش از نظریات ابن‌عربی، نیز شاهد جایگاه ویژه او نزد ملاصدراست و شاید به‌سبب همین عنایت ویژه است که می‌گویند حکمت متعالیه، برهان فصوص و فتوحات مکیه است (حسن زاده آملی، ۱۳۶۵، ۳۵).

۳. مؤیدات

ملاصدرا در مواضع گوناگونی سخن اهل معرفت را به‌عنوان تایید سخن خویش به کار برده است – که در ادامه به مواردی از آن اشاره خواهیم کرد – و حتی بدان اکتفا نورزیده و روش خود در حکمت را از ایشان اخذ کرده است. چنانچه در مقدمه/سفار پس از شکوه از عصر و زمان خویش روشن می‌سازد که در فضایی که عالی‌قدران و افضل را پایین می‌آورند و پست‌صفتان و ارادل را بالا می‌برند نه تنها جایی برای سخن مخالف قوم نیست بلکه امکان حل مسائل و محضلات هم وجود ندارد و سپس اشاره به این شعر می‌کند:

از سخن پر در مکن همچون صدف هر گوش را	قفل گوهرساز یاقوت زمردپوش را
در جواب هر سؤالی حاجت گفتار نیست	چشم بینا عذر می‌خواهد لب خاموش را

(ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۱: ۷)

و این روش مطابق با نظر اهل کشف در باب بیان شهودات و مسائل عرفانی است. همان‌طور که گذشت، ملاصدرا در مواضع متعدد مطلبی تقریر می‌کند و سپس تأییدی از سخن عرفای بر مطلب خویش می‌آورد. نمونه‌ای از استشهادات ملاصدرا از نظر عرفای، در بیان خاتمه مباحث علت و معلول مشهود است. ملاصدرا پس از آنکه می‌گوید تمام موجودات چه عقل، چه نفس و چه صور نوعیه، همه از تجلیات وجود قیومی الهی هستند، تأکید می‌کند:

جمهور حکما این مسئله را نفهمیدند در حالی خداوند مرا هدایت کرد و دانستم که حقیقت وجود و موجود منحصر در شخص واحد است و شریکی ندارد، هرچه در عالم وجود جز واجب تعالی هست همه ظهور و تجلی ذات و اسماء و صفات او هستند «کما صرخ به لسان بعض العرفاء» (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۲: ۲۹۲).

همچنین ملاصدرا در مقام بیان وجود شباخت وجود و وحدت، رابطه واجب و ممکن را به رابطه عدد و واحد تشییه کرده و روش می‌کند همان‌طور که واحد در تقابل با عدد است در عین حال عدد از تکرار واحد حاصل می‌شود، واجب نیز در تقابل با ممکن است لکن ممکن چیزی جز ظهور و تجلی واجب نیست. سپس به سخن عرف اشاره می‌کند و گویی آن را شاهدی بر کلام خود می‌داند.

هذا أمر عجيب هو عينيه كما قالته العرفاء من أن الحق المنه عن نقائص الحدثان بل عن كمالات الأكون هو الخلق المشبه وإن كان قد تميز الخلق بإمكانه ونقشه عن الحق والحق بوجوبه وشرفه (ملاصدرا، ۱۳۸۲، ۱۸۶).

نمونه دیگر از مواضعی که ملاصدرا تصریح به گواه بودن سخن اهل عرفان بر نظر خود می‌کند در بیان اسماء و صفات الهی است که پس از بیان نظر خود، سخنی از ابویزید بسطامی را به عنوان مؤید خود می‌آورد: «بَيْوَيْدَ ذَلِكَ مَا رَوَى أَبُو يَزِيدَ، إِنَّ الْكُلَّ فِي الْكُلِّ» (ملاصدرا، ۱۳۷۸: ۴۱). همچنین ملاصدرا در مقام بیان علم الهی پس از ذکر مسائلی چند، بیان می‌کند که انسان کامل، عالم کبیر و جامع کتب الهی است و چنین ادامه می‌دهد «وَبَيْوَيْدَ ذَلِكَ مَا قَالَ أَبُو يَزِيدَ، لَوْ أَنَّ الْعَرْشَ وَمَا فِيهَا أَلْفُ أَلْفٍ مَرَّةً فِي زَاوِيَةِ قَلْبِ الْعَارِفِ، لَمَا مَلَأُهَا» (ملاصدرا، ۱۳۷۸: ۵۲).

مورد دیگری از این قبیل مؤیدات در بحث شناخت ذات حق تعالی است؛ ملاصدرا پس از ذکر آیه و روایتی در نهی از تفکر در ذات خداوند، می‌گوید وصول به معرفت ذات، برای کسی ممکن نیست مگر به اندکاک و انفکاک از خودیت خود: «كما قال بعض العارفين، عرفت ربی بربی، ولو لا ربی ما عرفت ربی» (ملاصدرا، ۱۳۷۸: ۱۶؛ ۱۳۶۰: ۲۳).

گاهی ملاصدرا از گواه بودن نظر عرفای بر خویش پا فراتر می‌گذارد و آنچه ایشان شناخته‌اند را مسیری می‌داند که هر کس خواهان سهولت فهم امور پس از مرگ است باید آن را طی کنند چنان که در رساله سه اصل، در موضوعی که نتیجه رویگردانی از معرفت نفس را هشدار می‌دهد، بیان می‌کند اگر کسی حقیقت نفس را همان‌گونه که هست شناخت، همان‌طور که برای عرفای چنین شناختی حاصل است، کشف قبر برای او آسان است (ملاصدرا، ۱۳۴۰، ج ۱: ۳۹).

همچنین ملاصدرا در بیان حقیقت ماهیت می‌گوید حقیقت ماهیت همان است که ما و محققان از عرفای قائل به آن هستیم. این کلام چنین به ذهن می‌رساند که گویا این معیت با نظر عرفا خود پشتونهای بر سخن صدرالمتألهین است. پس از این عبارت ملاصدرا می‌گوید ماهیات همان وجودات خاص هستند و به هر میزان که نور وجود در آنها متجلی باشد، گاه در ذهن و گاه در عین ظاهر می‌شوند و شدت این ظهور به قرب و بعد از خداوند است. این عبارات در بیان چیستی ماهیت عباراتی کاملاً با رنگ و بوی عرفانی بلکه از سخنان عرفا است^{۱۲} (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۱: ۲۴۸).

از دیگر مواضعی که صدرانظر اهل کشف را در تأیید سخن خود مطرح می‌کند، مسئله «اثبات حرکت جوهری و بیان چگونگی حفظ شخصیت جوهر در طول حرکت» است. وی می‌گوید: «و لأصحاب المکافحة المؤیدین بقوة البرهان و نور العرفان هاهنا نظر حکمی - و هو أن الاشتداد كما يقع في الكيف يقع في الجوهر و...» (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۴: ۲۷۳).

ملاصدرا در مسئله وجود ذهنی، ذیل این امر که نفس نسبت به صور ادراکی فاعل مؤثر است نه قابل و منفعل، در بخشی با عنوان تنصیص تأییدی، عباراتی از فضوص الحکم ابن عربی می‌آورد و تصریح می‌کند مقصود وی از این نقل قول، تأیید کلامش به وسیله سخنان ابن عربی است (ملاصدرا، ۱۳۸۷، ۲۲۱). همچنین در بیان این مسئله که باری تعالی نفس انسان را به گونه‌ای آفریده است که قادر بر ایجاد صور اشیا می‌باشد، پس از بیان سخنان خود، می‌گوید آنچه شیخ جلیل محیی‌الدین در فضوص الحکم آورده است، مؤید سخنان من است^{۱۳} (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۱: ۲۶۶).

از دیگر مواضعی که ملاصدرا سخن محیی‌الدین را در تأیید خود بیان می‌کند، در مسئله صفات الهی است. او پس از بیان عبارات شیخ می‌گوید غرض از نقل این عبارات این است که بگوییم ترکیب محمولات عقلی منافات با احادیث باری تعالی ندارد. به عبارتی اختلاف به حمل اولی منجر به اختلاف به حمل شایع صناعی نمی‌شود (ملاصدرا، ۱۳۸۱، ج ۱: ۲۸۸).

همچنین مواضع دیگری که ملاصدرا برای تأیید خود، به سخنان ابن عربی استناد کرده است، در مسئله کلام حق تعالی است (ملاصدرا، ۱۳۸۱، ج ۷: ۸). افرونبر مواضع مزبور، آخوند در مسئله «بطلان تعلق نفوس پس از مرگ به جرم فلکی یا عنصری» پس از بیان نظریات خود می‌گوید آنچه محیی‌الدین، پیشوای اهل کشف، گفته‌ئاست تأیید و منور سخنان ما (ملاصدرا) در این باب است. سپس ملاصدرا به پنج قول شیخ در تأیید سخنانش اشاره می‌کند (ملاصدرا، ۱۳۸۱، ج ۹: ۴۷-۴۵).

همچنین ملاصدرا در بیان این نکته که هر صورت طبیعی، نفس و عقلی دارد^{۱۴} ضمن اشاره به این مسئله که در ک این مطلب اختصاص به اصحاب بصیرت سخنی از محیی‌الدین را در تأیید سخنان خود بیان می‌کند (ملاصدرا، ۱۳۸۱، ج ۹: ۲۷۰).

آنچه بیان شد تنها تعداد محدودی از مواردی است که ملاصدرا سخن عرفا را به عنوان مأید و شاهد نظریات خود آورده است، اگرچه با ملاحظه همین مقدار هم روشن می‌شود ملاصدرا در تبیین مهم‌ترین نظریات حکمی خویش یا سخن عرفا را مؤید خود می‌داند و یا سخنان خود را مؤید آن‌ها.

۴. بیان آرای عرفا

ملاصدرا در مباحث بسیاری که قصد نقل اقوال مختلف را دارد، برخلاف آنچه در کتاب‌های پیشینان دیده می‌شود، از اهل عرفان به عنوان صاحب نظران، سخن نقل می‌کند. در این میان مباحث مربوط به نفس و معاد بیش‌ترین مباحثی است که نام عرفا در آن به‌چشم می‌خورد و این التفات تاحدی است که ملاصدرا می‌گوید «علم آخرت و کیفیت حشر اجساد را غیر اهل بصیرت و شهود ندانند و ارباب علوم حکمیه رسمیه از کیفیت آن بی خبرانند تا به ظاهرینان چه رسد» (ملاصدرا، ۱۳۴۰، ج ۱: ۴۸). او در جای دیگر می‌نویسد:

چه جای حواس که عقل نیز تا به نور عشق منور نگردد راه به مطلوب اصلی نمی‌برد و همچنان که حواس از ادراک مدرکات قوت نظر عاجزند، عقل نظری از ادراک اولیات امور اخروی عاجز است (ملاصدرا، ۱۳۴۰، ج ۱، ۵۸).

به عنوان نمونه برخی از مواضعی که از آرای عرفا نام می‌برد، عبارت است از: موضع جهنم، صراط و بهشت نزد اهل کشف (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۹: ۳۰۸-۳۰۹). تعدد قوا بر سبیل اهل سلوک (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۱۳۷) و تکلم حق تعالی نزد اهل عرفان (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۵: ۷).

علاوه بر این ملاصدرا در مواردی نیز به ذکر آرای مشاهیر عرفان پرداخته است چنان که در بحث تبیین ماهیت روح، در کنار آرای فلاسفه‌ای نظیر ارسطو، ابذاذلس، فیتاگورت و افلاطون و متکلمان و مفسران، از آرای عرفایی چون جنید، أبویزید بسطامی، ابن عطا، أبوسعید قرشی، صاحب العوارف و المعارف، أبوطالب مکی یاد می‌کند (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۸: ۳۱۰-۳۱۱). همچنین در معنای عجب

الذنب به آرا عرفایی نظیر ابوحامد غزالی، ابوزید وقواقی و ابن عربی اشاره می‌کند (ملاصدرا، ۱۹۸۱م، ج: ۹: ۲۲۱).

او همچین در مواضع گوناگون بهویژه در دو مجلد آخر اسفار مکرراً از شیخ محیی الدین نقل می‌کند. برخی از آن مواضع عبارت‌اند از: برزخ (ملاصدرا، ۱۹۸۱م، ج: ۹: ۴۵؛ نیز، ۱۳۵۴-۳۴۵). بیان کیفیت تجدد احوال و آثار برای اهل بهشت و اهل آتش (ملاصدرا، ۱۹۸۱م، ج: ۹: ۳۸۰؛ نیز، ۱۳۶۰-۲۳۱). در توضیح درخت طوبی و درخت زقوم (ملاصدرا، ۱۹۸۱م، ج: ۹: ۳۸۰؛ نیز، ۱۳۶۳-۶۸۰؛ ۱۳۶۱: ۲۸۰؛ ۱۳۶۰: ۲۲۹). معنای نفح صور (ملاصدرا، ۱۹۸۱م، ج: ۹: ۲۷۶). در توضیح آنچه از انسان می‌ماند (ملاصدرا، ۱۹۸۱م، ج: ۹: ۲۲۱). حقیقت مرگ (ملاصدرا، ۱۹۸۱م، ج: ۹: ۳۳۸ و ۳۳۶)، خلود در عذاب و اهل جنت و اهل نار (ملاصدرا، ۱۹۸۱م، ج: ۹: ۳۴۹).

ملاصدرا همچنین گاهی بی‌آنکه نامی از شیخ ببرد از آرای او یاد می‌کند (ملاصدرا، ۱۳۸۲: ۱۳۸۲-۴۰۱). اگرچه محقق سبزواری در تعلیق‌اش متعرض این نکته شده است (ملاصدرا، ۱۳۸۲: ۷۸۶). علاوه‌بر نقل قول‌های فراوان که نمونه اندکی از آن بیان شد، در مواردی ملاصدرا با آوردن اقوال متعدد عرفاء، می‌کوشد اتهاماتی که به عرفای زدند را دفع کند. این دفاع از عرفاء علاوه بر اینکه گواه سطح بالای آگاهی وی از نظرات عرفاست، نشان از حب و عنایت او به اهل عرفان نیز می‌باشد. نمونه‌ای از این موارد روشن کردن سخن عرفای در وحدت وجود و رد سخن جاهلان صوفیه است، چرا که صوفیه معتقد بودند تحقیقی برای مقام احادیث و غیب الغیوب جدای از مظاهر نیست بلکه تحقق الله همان مجموع عالم روحانی و طبیعت است ملاصدرا درباره انتساب این سخن به بزرگان عرفایی گوید، انتساب این سخن به اکابر صوفیه افتراضی محض است (ملاصدرا، ۱۹۸۱م، ج: ۹: ۳۴۵-۳۴۷).

همچنین نمونه دیگر دفاع از عرفای در موجود و معبدوم نبودن اعیان ثابته و بیان تفاوت نظر ایشان با معترله است. ملاصدرا به خوبی روشن می‌کند که تفاوت تام و بعیدی میان مسلک عرفای و معترله وجود دارد و نمی‌توان آن‌ها یکی دانست (ملاصدرا، ۱۹۸۱م، ج: ۹: ۱۸۷).

شایان ذکر است ملاصدرا نه تنها اعتراضات بر عرفای و مسلک عرفان را پاسخ می‌دهد بلکه سعی در ایجاد تصالح میان خود عرفای نیز دارد. برای نمونه می‌توان به پاسخ ملاصدرا بر اشکالات علاءالدوله سمنانی بر ابن عربی اشاره کرد. ملاصدرا بیان می‌کند در اصل این مسئله که الله تعالی

حقیقت وجود است میان عرفا اختلافی نیست و اعتراض‌هایی که به برخی از عرفا شده، نظیر اعتراض علاءالدوله بر ابن‌عربی به سبب اختلافات لفظی است و گرنه در اصل و مقاصد ایشان اختلافی نیست (ملاصدرا، بی‌تا: ۱۱).

نتیجه:

همان‌طور که گفته شد در ک عبارات ملاصدرا مستلزم قریحه خاص و ممارست بسیار است. ملاصدرا عموماً ابتدا به‌شیوه قوم سخن گفته و به نظر خاص خود تصریح نکرده است. گاهی نیز در بیان مسائل به تکرار نظر پیشینیان می‌پردازد و در میان کلامش به رمز و اشاره عقیده خودش را اظهار می‌کند و همین مسئله سبب اختلافات بسیاری در تفسیر نظر نهایی ملاصدرا شده است.

حاصل پژوهش حاضر با نظر به مسائلی نظری توجه ملاصدرا به متزلت بالای عرفان و اهل آن، گواه گرفتن سخن عرفا بر نظر خود، اطلاع وسیع از نظریات عرفان، دفاع و رد اتهام از ایشان، و حدت مبانی ملاصدرا با عرفان، آن است که ملاصدرا یا عارف است یا شیفته عرفان و از این‌رو نظر نهایی در فلسفه صدرایی چیزی جز دیدگاه‌های عرفا نیست، با این تفاوت که حکمت متعالیه، عرفان مستدل و برهانی است. البته باید به خاطر داشت این سخن به معنای آن نیست که ملاصدرا با عرفا هیچ اختلاف نظری ندارد؛ وجود تفاوت رأی و نظر میان افراد مختلف در یک نظام فکری امری غیر قابل انکار است، اما مقصود آن است که چنان‌چه نظر خاص ملاصدرا، میان دو رأی عرفانی و فلسفی (منظور از فلسفی، فلسفه‌های رایج است) در پرده ابهام قرار گرفت، باید نظر نهایی او را دیدگاه عرفا بدانیم.

پی‌نوشت‌ها:

۱. ممکن است گمان شود، پیرامون ملاصدرا و عرفان مطالب بسیاری گفته شده است و این پژوهش تکرار مکرات است در حالی که سوال اصلی این مقاله عرفان و تأثیرش بر ملاصدرا نیست بلکه اثبات این مهم است که نظر نهایی وی، نظر عرفا است و این نکته‌ای نیست که خوشایند و مورد پذیرش همگان باشد.
۲. لا تظنن «الوجود» أنه أمر اعتباري كما توهّمه المحبوبون عن شهوده، بل هو أمر متحقّق في الأعيان؛ لأنّه أحقّ الأشياء بالتحقّق لأنّ غيره به يكون كائناً و متحقّقاً في الأعيان أو في الأذهان.

٣. إذ قد استثار بيت قلبك يشروع نور العرفان من أفق البرهان و تيقنت أن الوجود ليس بجوهر ولا عرض.
٤. لوجود أعرف الأشياء وأبسطها.
٥. شمول حقيقة الوجود للأشياء الموجودة ليس كشمول معنى الكلي للجزئيات و صدقه عليها.
٦. أن الظاهر في جميع المظاهر و الماهيات و المشهود في كل الشؤون و التعيينات ليس إلا حقيقة الوجود- بل الوجود الحق بحسب تفاوت مظاهره و تعدد شئونه و تکثر حبيباته.
٧. او در اواخر جلد دوم /سفرار، پس از بحث طولانی پیرامون علیت، بر این مسئله تاکید و تصریح می کند.
٨. كون الموجود و الوجود منحصرا في حقيقة واحدة شخصية لا شريك له في الموجودية الحقيقة- و لا ثانى له في العين و ليس في دار الوجود غيره ديار و كلما يتراءى في عالم الوجود أنه غير الواجب المعبد فإنما هو من ظهورات ذاته و تجليات صفاته التي هي في الحقيقة عين ذاته (ملاصدرا، ١٩٨١: ج ٢: ٢٩٣).
٩. كل عالم قادر و كل قادر مريدا بل يلزم من ذلك كون كل موجود عالما قادرًا حيًا مريدا مع أن مع أن الواقع ليس كذلك بدبيهة و اتفاقا فإن كل أحد يعلم أن الأحجار و الجمادات ليست علماء قادرين مريدين قلنا لو كنت إليها المناظر المتعرض ذا قلب منور بنور الكشف و العرفان و ذا بصيرة غير محتاجة بحجب الأغشية و الأكونا لشاهدت جميع الموجودات التي في الأرض و السماوات عقولا كانت أو نفوسا أو صورا أو أجساما أو أعراضًا- أحيا عالمين قادرین مريدين لكن على تفاوت وجوداتها.
١٠. الحمد لله الذي أوضح لنا بالبرهان- الكاشف لكل حجاب و لكل شبهة سبيل ما أجمع عليه أذواق أهل الله.
١١. فهذا مقام من المقامات التي يصل إليها الإنسان بالحكمة و العرفان- و هو يسمى عند أهل الصوف بمقام كن.
١٢. أن الماهيات كلها وجودات خاصة و بقدر ظهور نور الوجود بكمالاته تظهر تلك الماهيات و لوازمهها.

۱۳. و يؤيد ذلك ما قاله الشيخ الجليل محى الدين العربي الأندلسي قدس سره في كتاب فصوص الحكم.

۱۴. لا صورة طبيعية إلا و له نفس و عقل.

كتاب نامه:

- آشتیانی سید جلال الدین. (۱۳۸۱)، شرح بر زاد المسافر، قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
- ابن ترکه اصفهانی صائب الدین. (۱۳۸۱)، تمہید القواعد، تحقیق سید جلال الدین آشتیانی، قم: بوستان کتاب.
- ابن سینا. (۱۴۰۴ق)، الشفاء (الآلهیات)، تصحیح سعید زاید، قم: مکتبه آیه الله مرعشی.
- ابن عربی محبی الدین. (بی‌تا)، الفتوحات المکیه، بیروت: دار الصادر.
- _____ . (۱۹۴۶م)، فصوص الحكم، قاهره: احیا الکتب العربیة.
- جامی، عبدالرحمن. (۱۳۸۳م)، شعه اللمعات، تحقیق هادی رستگار مقدم، قم: بوستان کتاب.
- جوادی آملی، عبدالله. (۱۴۱۷ق)، رحیق مختوم، قم: اسراء.
- رحمانیان، سعید. (۱۳۸۸)، مبانی عرفان نظری، تهران: سمت.
- سبزواری، ملا هادی. (۱۳۹۰)، شرح المنظومه فی المنطق و الحکمة، تحقیق محسن بیدارفر، قم: بیدار.
- شاه‌آبادی، محمدعلی. (۱۳۸۶)، رشحات البخار، تحقیق زاهد ویسی، تهران: پژوهشکده فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- طوسی، خواجه نصیر الدین. (۱۳۷۵)، شرح الاشارات و التنبیهات للمحقق الطوسي، قم: بلاغه.
- قطب الدین شیرازی. (۱۳۶۹)، دره الناج، تحقیق سید محمد مشکوه، تهران: حکمت.
- قیصری، محمد داود. (۱۳۷۵)، شرح فصوص الحكم، تحقیق سید جلال الدین آشتیانی، تهران: علمی و فرهنگی.
- ملاصدرا. (۱۳۶۰)، اسرار الآیات، تهران: انجمن حکمت و فلسفه.
- _____ . (بی‌تا)، ایقاظ النائمین، تحقیق محسن مؤیدی، بی‌جا، انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران.
- _____ . (۱۳۴۰)، رساله سه‌اصل، تهران، دانشگاه معقول و منقول تهران.
- _____ . (۱۳۷۸)، رساله فی الحدوث، تهران: بنیاد حکمت اسلامی.

- . (۱۹۸۱)، *الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الاربعه*، بيروت، دار احياء التراث.
- . (۱۳۸۲)، *الشواهد الربوبية في المنهاج السلوكيه*، تحقيق سيد جلال الدين آشتینانی، قم بوستان كتاب.
- . (۱۳۶۱)، *العرشيه*، تهران: مولی.
- . (۱۳۷۵)، *مجموعه رسائل فلسفی صدرالمتألهین*، تهران: حکمت.
- . (۱۳۶۳)، *المشاعر*، تهران: طهوری.
- . (۱۳۸۷)، *المظاهر الالهیه في اسرار العلوم الکمالیه*، تحقيق سید محمد خامنه‌ای، تهران: بنیاد حکمت صدرا.
- . ملکاف، علاءالدین. (۱۳۹۵)، *نظریه انسان کامل از دیدگاه عرفان و فلسفه*، قم: المصطفی.