

Pazhuheshnameh Irfan

N.26 spring and summer 2022

Pages:247- 268

Mulla Sadra Methodology; Objectivity with mystical views

*Seyedeh Zahra Mousavi Baigi*¹

*Seyed Morteza Hosseini Shahroudi*²

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 بیست‌وششم، بهار و تابستان ۱۴۰۱، صفحات ۲۶۸-۲۴۷

روش‌شناسی ملاصدرا؛ عینیت با دیدگاه‌های عرفانی

سیده زهرا موسوی بایگی*

سید مرتضی حسینی شاهرودی**

چکیده: صدرالمتهلین، 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 به‌طور کلی دیدگاه ویژه وی روشن نیست، نظر نهایی ملاصدرا را باید نظر عرفان‌پژوهان دانست.

کلیدواژه‌ها: ملاصدرا، روش‌شناسی، عرفا، شواهد عرفانی

* دانشجوی فلسفه و کلام اسلامی کارشناسی ارشد دانشگاه فردوسی مشهد

رایانامه: zmousavibaygi@gmail.com

رایانامه: 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:

صدرالمتالهین 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 علاوه بر اینکه نظر نهایی ملاصدرا در مسائل فلسفی، نظری است که مطابق با مبانی وی می‌باشد، به‌نحو پراکنده در میان آثارش بیان شده است، هرچند بدین نکته که این سخن نظر نهایی اوست، صریحاً اشاره نکرده است (جمشیدی مهر؛ حسینی شاهرودی، ۱۳۹۴، ۶۷)، نظر وی، درنهایت نظر اکابر عرفا است.^۱

توضیح بیشتر آنکه پرواضح 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. براین‌اساس 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 عرفا، عباراتی در علو و منزلت عرفا دارد و به‌گونه‌ای ایشان را می‌ستاید که نظیر آن را نسبت به کسان دیگر نخواهیم یافت. وی گاه صراحتاً به تکریم و ستایش ایشان می‌پردازد و گاه در پرده سخن می‌گوید. گاه حکمت و عرفان را برابر می‌خواند و گاهی به مشرب عرفا 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 موضعی از آثار صدررا، به‌ویژه *سفار*، شاهد نقل قول‌های متعدد از عرفایی چون ابویزید بسطامی، ابوطالب مکی، قونوی، قیصری و سرآمد همه آن‌ها محیی‌الدین عربی هستیم. افزون‌بر این نقل قول‌ها گاهی ملاصدرا پس یا پیش از بیان نظر خود، نظر عرفا را بدون ذکر نام ایشان به‌عنوان 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، نظم منطقی و صورت برهانی بخشیده

است. همچنین علاوه بر وحدت مبانی در مسائل الهیات بالمعنی 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 می‌پردازیم.

۱. اشتراک (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 می‌شود. شایان ذکر است، برخی از این مبانی نظیر وحدت شخصی وجود و انحصار وجود در حق تعالی، بحث و بررسی‌های مفصل‌تری می‌طلبند. درعین حال مبانی ذیل با توجه به برخی عبارات ملاصدرا و پژوهش‌های دیگران، که اثبات شده، فرض شده است.

الف. اصالت وجود و فروع آن

یکی از مهم‌ترین مبانی عرفان نظری اصالت وجود است. باید دانست که با توجه به مجموع سخنان عرفا، لاجرم آنان معتقد به اصالت وجودند حتی اگر صراحتاً بدان اشاره نکرده باشند. قیصری در مقدمه خود بر فصوص الحکم تصریح می‌کند وجود امر اصیل است: «و لیس امرأً 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، می‌دهد (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 می‌دانستند، خرده گرفته‌اند (ابن‌ترکه، ۱۳۸۱: ۱۸۶).

در میان مبانی حکمت صدایی نیز اصلی‌ترین 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 می‌دانند (ملاصدرا، ۱۳۷۸، ۲۶؛ سبزواری، ۱۳۹۰، ج ۱: ۱۸۲). نکته قابل توجه پیرامون این امر، آن است که ملاصدرا تصریح می‌کند در ابتدا قائل به اصالت ماهیت بوده و سپس از نظر اولیه خود روی‌گردانده است. وی این تغییر مشرب را هدایت حق تعالی و از باب انکشاف و شهود می‌داند (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۱: ۴۹).

علاوه‌براین اصل اساسی، عرفا و ملاصدرا بر اموری که متفرع بر اصالت وجود می‌شوند نیز توجه داشتند. عرفا ویژگی‌هایی برای وجود قائل بودند نظیر 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؛ درعین 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 (ملاصدرا، 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 (ملاصدرا، ۱۳۸۲: ۱۳۷). او نیز وجود را جامع تمام کمالات می‌داند (ملاصدرا، ۱۳۸۲: ۱۳۵). همچنین تصریح می‌کند وجود اعراف و ابسط اشیا است^۴ (ملاصدرا، ۱۳۸۲: ۱۶۵) و تأکید می‌کند شمول وجود نظیر صدق کلی بر جزئی نیست،^۵ بلکه این فراگیری نحوه‌ای خاص دارد که فقط عرفای راسخ در علم آن را می‌یابند (ملاصدرا، 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، ۱۳۸۱: ۱۹۹). 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، ج ۱: ۱۱۱) 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 (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۱: ۴۷؛ نیز ج ۲: ۲۸۶). وی در میان آثارش تصریح می‌کند وجود حقیقت واحدی است که عین الله تعالی است (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۲: ۳۳۹). ملاصدرا این مسئله را با عبارات مختلفی بیان می‌کند. او گاهی تصریح می‌کند حقیقت وجود واحد است «کون الموجود و الوجود منحصرا فی حقیقة واحدة شخصیة لا شریک له فی الموجودية الحقیقیة» (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۲:

۲۹۲) و گاهی با اشاره به ثمره انحصار وجود حقیقی در واجب که مظهر و تجلی بودن ماسوی است، به وحدت شخصی وجود اشاره می‌کند: «حکم عالم الوجود جمیعا فی کونها أشعة و أنوارا و أضواء للذات الأحدیة الواجیبة» (ملاصدرا؛ ۱۹۸۱: ۴۵).

وحدت شخصی وجود، از مبانی و اصولی است که به‌طور 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، ۱۹۸۱: ۲۹۲). او در تبیین نظر عرفا در مسئله وحدت وجود از اهل عرفان با عنوان متاله یاد می‌کند و می‌گوید متألهان قائل هستند وجود آن‌چنان که متکلمان 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 به‌صورت برهانی، با ارجاع امکان ماهوی به امکان فقری، اثبات می‌کند (جوادی آملی، ۱۴۱۷، 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 یجب أن یعلم أن إثباتنا لمراتب الوجودات المتکثرة و مواضعنا فی مراتب البعث و التعلیم علی تعددها و تکثرها لا ینافی ما نحن بصده من ذی قبل إن شاء الله من إثبات وحدة الوجود و الموجود ذاتا و حقیقة كما هو مذهب الأولیاء و العرفاء من عظماء أهل الكشف و الیقین و سنقیم البرهان التقطعی علی أن الوجودات و إن تکثرت و تمایزت إلا أنها من مراتب تعینات الحق الأول و ظهورات نوره و شئوناته ذاته لا أنها أمور مستقلة و ذوات منفصلة (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۱: ۷۱).

پ. تشکیک در مظاهر وجود

تشکیک در مظاهر و تجلیات و انحصار وجود در شخص واحد حقیقی، دو روی یک سکه‌اند به‌گونه‌ای 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 بطون و ظهور است که مقام نخست حق تعالی و مقام دیگر، خلق است (قیصری، ۱۳۷۵، تعلیق جلد: ۲۷۲). البته این سخن بدان معنا نیست که عرفا تمایزی میان خلایق قائل نیستند؛ به نظر ایشان تفاوت خلایق به سبب تفاوت آن‌ها در صلاحیت مظهریت اسما 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 باتوجه 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 مظهریت آنان است^۶ (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۲: ۳۳۹) و این همان تشکیکی است که عرفا بدان معتقدند.

ت. تجلی و ظهور

یکی از مسائلی که در تمام جهان‌شناسی‌ها مطرح می‌شود، مسئلهٔ چگونگی خلقت و نحوهٔ صدور کثرت است. با توجه به مبانی عرفان و تصریحات عرفا به‌راحتی می‌توان دریافت که از نظر ایشان رابطه خداوند و مخلوقات، رابطه ظهور و تجلی است. ابن‌عربی به‌عنوان یکی از بزرگ‌ترین عرفا، ضمن نقد و رد نظریات علیت فلاسفه، خلق از عدم زمانی متکلم و حلول و اتحاد، نظریه تجلی را برمی‌گزیند (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) به‌مثابه آئینه‌های متعددی هستند که کمالات آن‌ها، صور اسما و صفات الهی است (جامی، ۱۳۸۳: ۴۴)؛ چراکه غایت واجب تعالی از ایجاد خلق، ظهور خود در آئینه ممکنات است (شاه‌آبادی، ۱۳۸۶: ۳۹۹).

با فحوص و جست‌وجو در آثار ملاصدرا می‌یابیم اگرچه او بنا بر مشرب حکما، به‌طور مفصل از علیت و مباحث آن بحث کرده است اما باتوجه به مجموع آرا 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 مدعا این است که از نظر فلاسفه «علت شیئی، آن است که وجود شیئی بر آن متوقف باشد» (قطب‌الدین شیرازی، ۱۳۶۹: ۵۱۱) و این توقف اقسام متعددی دارد که حکما به تفصیل درباره آن‌ها بحث کرده‌اند مانند 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. به‌طور کلی می‌توان گفت آنچه شیئی 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 (به‌معنای 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 تجلی است نه صدور.^۸ علاوه بر اینکه ملاصدرا در میان آثارش به‌صورت پراکنده به این نکته اشاره کرده است (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج: ۱، ۴۷، ۱۱۷، ۱۲۲؛ نیز ج: ۲، ۲۹۲، ۳۳۹، ۳۵۶). نکته شایان توجه این است که ملاصدرا نیز همانند ابن‌عربی معتقد است اعتقاد به مخلوقات، تجلی 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: ۷، ۱۸۶).

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 تجلی است، روشن خواهد شد که مقصود او از وحدت در عین کثرت و کثرت در عین وحدت، همان است که عرفا گفتند. ابن‌عربی در «فصل 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

مترادف با قاعده‌ی بسیط الحقیقه است (ملاصدرا، ۱۳۶۱، ۲۲۱). با توجه به اینکه ملاصدرا معتقد است واجب تعالی بسط البسائط 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، درحالی‌که تا پیش از ملاصدرا، بزرگان فلاسفه 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 داراست 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 وجودی‌اش 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 موضعی به حیات و علم و قدرت و سایر کمالات دیگر موجودات در کنار انسان تصریح می‌کند و تأکید دارد که صدق کمالات هفت‌گانه وجود بر موجودات (به‌جز انسان‌ها) مجازی نیست بلکه حقیقی است (ملاصدرا، ۱۹۸۱، 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 صدرالمতألّهین، جز انسان را حی نمی‌دانستند.

۳. ملاصدرا در مباحث مربوط به انسان کامل نه‌تنها به شیوه‌ای عرفانی عمل کرده است بلکه توانسته این مهم را برهانی و مدلل کند. درحالی‌که 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 صدور صور خیالی به نفس انسانی که عرفا 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 عرفا 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 معرفی 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 حقیقیه است (ملاصدرا، ۱۳۴۰، ج ۱: ۷۴).

اهمیت بیشتر عرفان و کشف از منظر ملاصدرا زمانی به‌طور 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 موضوعی که ملاصدرا لب به مدح عرفان و عرفا گشوده، صفحات اولیه کتاب بزرگ ملاصدرا، *اسفار اربعه* است. ملاصدرا تصریح می‌کند به حقایق 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 این همه اگرچه *اسفار* ملاصدرا مملو از مدح و تعظیم اکابر عرفا است، اوج این ستایش‌گری در *ایقاظ النائمین* ظهور کرده است. در این اثر، ملاصدرا به شیوه‌ای ممتاز بحث می‌کند، شیوه‌ای قدسی که اوحی از علما قدر آن را می‌دانند و تنها عارف عمق آن را درک می‌کند (ملاصدرا، 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 ابن عربی و قونوی ارجاع می‌دهد (ملاصدرا، بی‌تا: ۱۶) گویی که صدرالمآلهین *اسفار* را همسان با آثار این استاد و شاگرد می‌داند.

ملاصدرا 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 گویم باش! در لحظه وجود می‌یابد؛ تو را امروز چنین قرار دادم که به هر چیز گویی باش! در لحظه وجود پیدا می‌کند (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۶: ۱۰).

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

ملاصدرا پیرامون تفاوت مرتبه فهم افراد در امر معاد و افضلیت برخی بر برخی دیگر، از مقامی سخن می‌گوید که شریف‌ترین مقام و مختص راسخان در عرفان است یعنی کسانی که جامع ذوق و برهان‌اند (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۹: ۱۷۵). وی تصریح می‌کند در شناخت مسائل پس از مرگ اعم از احوال قبر و برانگیخته‌شدن 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 (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۹: ۱۷۹).

ملاصدرا 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 فلاسفه و متکلمان ارائه می‌کند. او معتقد است هر کس به حقیقت این امور برسد عارف ربانی است

و اگر علم نفس را شناخت جاهل به حقیقت معاد جسمانی و روحانی و بلکه جاهل به معرفت الله است (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۹: ۱۸۰-۱۷۹). 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 تعالی هستند و جمهور فلاسفه و متکلمان که نفس را شناختند، جاهل به معرفت معاد و در نتیجه جاهل به معرفت الله تعالی 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 نتایج غرور شیطانی و تسویلات نفسانی آن است که اکثر متکلمان و ظاهرپرستان می‌خواهند که بدین عقل مزخرف و نقل منحرف حق را دریابند و در اسما و صفات الهی سخن گویند و سر معاد و حشر اجساد را از راه حواس دریابند و بی‌متابعت مسلک اهل ریاضت و اصحاب قلوب احکام الهی را به نقل و قیاس ثابت کنند. «يَعْلَمُونَ ظَاهِرًا مِنَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَهُمْ عَنِ الْآخِرَةِ هُمْ غَافِلُونَ». ندانسته‌اند که این علوم جز به تصفیه باطن و ریاضت بدن و ترک جاه و شهرت و صیت و جمعیت دنیا و تجرید از رسوم و عادت خلق میسر نمی‌شود و بی‌پیروی اهل دل در متابعت انبیا و اولیا علیهم السلام و اقتباس نور معرفت از مشکوة ابواب خاتم نبوت و خاتم ولایت علیهما و آلهما السلام ذره‌ای نور یقین بر دل هیچ سالکی نمی‌تابد (ملاصدرا، ۱۳۴۰، ج ۱: ۵۵-۵۴).

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 متابعت ایشان سنگ را دل می‌سازد» (ملاصدرا، ۱۳۴۰، ج ۱: ۹۳).

ملاصدرا در موضعی که اقوال متعدد در بحث نفس را بیان می‌کند، می‌گوید گروهی با تمسک به شریعت در این باب اظهار نظر کرده‌اند، گروهی به طریق استدلال و نظر و گروه دیگری به طریق ذوق و وجدان 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 شأن عرفا دم نمی‌زد و تنها عبارت فوق را در منزلت والای ایشان بیان می‌کرد کافی بود تا به

یقین بگویم 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.

افزون بر 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 وجدان را کفایت کند، اگرچه ستیزه‌گران و مجادله‌گران را بهره‌ای نیست (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۹: ۱۴۰).

ملاصدرا به کسانی که درک 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 ببرند (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ۱۴۱).

به گفته ملاصدرا عقل‌گرایان صرفی که به بضاعت عقل مزخرف و بصیرت کج‌بین و فطانت ناتمام خواهان تصرف در اسرار دین و حقایق یقین‌باشند اهل ضلالت و حیرت‌اند و نتیجه این جز کبر و نخوت چیزی نیست و نتیجه کبر و نخوت دوزخ سوزان است (ملاصدرا، ۱۳۴۰، ج ۱: ۳۵). بنابراین می‌توان گفت از نظر ملاصدرا حکمایی که تنها با اتکا 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.

علاوه بر آنچه از عظمت عرفان و عرفا نزد ملاصدرا گفته شد، باید دانست در میان همه عرفا جایگاه محیی‌الدین عربی نزد وی جایگاه ممتاز و ویژه‌ای است تاجایی که با عناوینی ویژه از او یاد می‌کند نظیر «العارف المحقق» (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۶: ۱۸۱، ۲۸۶؛ نیز ج ۹: ۳۸۰ و...؛ «قدوة المکاشفین» (ملاصدرا، ۱۳۵۴، ۳۴۵؛ نیز ۱۹۸۱، ج ۹: ۴۵؛ نیز ۱۳۷۵، ۲۲۱)؛ «الشیخ الکامل» (ملاصدرا، ۱۳۸۷، ۲۹۱؛ نیز ۱۹۸۱، ج ۷: ۱۸۱ و ۹۱)؛ «الشیخ الکامل المحقق» (ملاصدرا، ۱۳۶۳، ۶۸۳)؛ «الشیخ العارف المکاشف» (ملاصدرا، ۱۳۶۳، ۶۸۳)؛ «الشیخ العارف المتأله» (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۱: ۱۹۸)؛ «الشیخ العارف المحقق» (ملاصدرا،

۱۹۸۱م، ج: ۶؛ ۱۸۱)؛ «الشیخ العارف» (ملاصدرا، ۱۹۸۱م، ج: ۸؛ ۱۴۰؛ نیز، ۱۴۲۲، ۳۸۱)؛ «الشیخ العارف الصمدانی الربانی» (ملاصدرا، ۱۹۸۱م، ج: ۲؛ ۳۲۹)؛ «العارف النورانی و المکاشف الصمدانی الشیخ الکامل المکمل» (ملاصدرا، ۱۳۶۳، ۴۱۸) و «المحقق المکاشف» (ملاصدرا، ۱۹۸۱م، ج: ۵؛ ۲۴۶؛ نیز، ۱۳۰۲، ۲۳۵).

همچنین نقل قول‌های متعدد از وی و تأیید گرفتن خویش از نظریات ابن عربی، نیز شاهد جایگاه ویژه او نزد ملاصدراست و شاید به سبب 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 به عنوان تأیید 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 *اسفار* پس از شکوه از عصر و زمان خویش روشن می‌سازد که در فضایی که عالی‌قدران و افاضل را پایین می‌آوردند و پست‌صفتان و اراذل را بالا می‌برند نه تنها جایی برای سخن مخالف قوم نیست بلکه امکان حل مسائل و معضلات 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 عرفا بر مطلب خویش می‌آورد. نمونه‌ای از استشهدات ملاصدرا از نظر عرفا، 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 اسما و صفات او هستند
«کما صرح به لسان بعض العرفاء» (ملاصدرا، ۱۹۸۱م، ج: ۲؛ ۲۹۲).

همچنین ملاصدرا در مقام بیان وجوه شباهت وجود و وحدت، رابطه واجب و ممکن را به رابطه عدد و واحد تشبیه کرده و روشن می‌کند همان‌طور که واحد در تقابل با عدد است در عین حال عدد از تکرر واحد حاصل می‌شود، واجب نیز در تقابل با ممکن است لکن ممکن چیزی جز ظهور و تجلی واجب نیست. سپس به سخن عرفا اشاره می‌کند و گویی آن را شاهدهی بر کلام خود می‌داند.

هذا أمر عجيب هو بعينه كما قالته العرفاء من أن الحق المنزه عن نقائص الحدثان بل عن کمالات الأکوان هو الخلق المشبه و إن كان قد تميز الخلق بإمكانه و نقصه عن الحق و الحق بوجوبه و شرفه (ملاصدرا، ۱۳۸۲، ۱۸۶).

نمونه دیگر از مواضعی که ملاصدرا تصریح به گواه بودن سخن اهل عرفان بر نظر خود می‌کند در بیان اسما و صفات الهی است که پس از بیان نظر خود، سخنی از ابویزید بسطامی را به‌عنوان مؤید خود می‌آورد: «یؤید ذلك ما روی أبوزید، إن الكلّ فی الكلّ» (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 «و يؤید ذلك ما قال أبو یزید، لو أن العرش و ما فیها ألف مرّة فی زاویة قلب العارف، لما ملأها» (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 اندک‌کاک و انفکاک از خودیت خود: «كما قال بعض العارفين، عرفت ربی بربی، و لو لا ربی ما عرفت ربی» (ملاصدرا، ۱۳۷۸: ۱۶؛ ۱۳۶۰، ۲۳).

گاهی ملاصدرا از گواه بودن نظر عرفا بر خویش پا فراتر می‌گذارد و آنچه ایشان شناخته‌اند را مسیری می‌داند که هرکس خواهان سهولت فهم امور پس از مرگ است باید آن را طی کنند چنان‌که در رساله سه اصل، در موضعی که نتیجه رویگردانی از معرفت نفس را هشدار می‌دهد، بیان می‌کند اگر کسی حقیقت نفس را همان‌گونه که هست شناخت، همان‌طور که برای عرفا 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 عرفا قائل به آن هستیم. این کلام چنین به ذهن می‌رساند که گویا این معیت با نظر عرفا خود پشتوانه‌ای 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 صدرناظر 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 المکاشفة المؤیدین بقوة البرهان و نور العرفان هاهنا نظر حکمی - و هو أن الاشتداد كما يقع فی کیف يقع فی 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 *فصوص 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 *فصوص 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 بگویم ترکیب محمولات عقلی منافات با احدیت باری تعالی ندارد. به عبارتی اختلاف به حمل اولی منجر به اختلاف به حمل شایع صناعتی 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). افزون بر 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، گفته‌ناست 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 درک 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 مآید 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 به‌عنوان صاحب نظران، سخن نقل می‌کند. در این میان مباحث مربوط به نفس و معاد بیش‌ترین مباحثی است که نام عرفا در آن به چشم 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 بی‌خبرانند تا به ظاهر بینان 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 موضوعی که از آرای عرفا نام می‌برد، عبارت است از: موضع جهنم، صراط و بهشت نزد اهل کشف (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۹: ۳۰۹-۳۰۸). تعدد قوا بر سبیل اهل سلوک (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۸: ۱۳۷) و تکلم حق تعالی نزد اهل عرفان (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۷: ۵).

علاوه‌براین ملاصدرا در مواردی نیز به ذکر آرای مشاهیر عرفان پرداخته است چنان‌که در بحث تبیین ماهیت روح، در کنار آرای فلاسفه‌ای نظیر ارسطو، انبازقلس، فیثاغورت و افلاطون و متکلمان و مفسران، از آرای عرفایی چون جنید، ابویزید بسطامی، ابن عطا، ابوسعید قرشی، صاحب‌المعارف و المعارف، ابوطالب مکی یاد می‌کند (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۸: ۳۱۱-۳۱۰). همچنین در معنای عجب

الذنب به آرا عرفایی نظیر ابوحماد غزالی، ابویزید و قوای و ابن عربی اشاره می‌کند (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۹: ۲۲۱).

او همچنین در مواضع گوناگون به‌ویژه در دو مجلد آخر/سفر مکرراً از شیخ محیی‌الدین نقل می‌کند. برخی از آن مواضع عبارت‌اند از: برزخ (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۹: ۴۵، نیز، ۱۳۵۴، ۳۴۵-۳۴۴). بیان کیفیت تجدد احوال و آثار برای اهل بهشت و اهل آتش (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۹: ۳۸۰، نیز، ۱۳۶۰، ۲۳۱). در توضیح درخت طوبی و درخت زقوم (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۹: ۳۸۰، نیز، ۱۳۶۳، ۶۸۰، ۱۳۶۱: ۲۸۰، ۱۳۶۰: ۲۲۹). معنای نفخ صور (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۹: ۲۷۶). در توضیح آنچه از انسان می‌ماند (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۹: ۲۲۱). حقیقت مرگ (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۹: ۳۳۸ و ۳۳۶)، خلود در عذاب و اهل جنت و اهل نار (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۹: ۳۴۹).

ملاصدرا همچنین گاهی بی‌آنکه نامی از شیخ ببرد از آرای او یاد می‌کند (ملاصدرا، ۱۳۸۲: ۴۰۱) اگرچه محقق سبزواری در تعلیقه‌اش متعرض این نکته شده است (ملاصدرا، ۱۳۸۲: ۷۸۶).

علاوه بر نقل قول‌های فراوان که نمونه اندکی از آن بیان شد، در مواردی ملاصدرا با آوردن اقوال متعدد عرفا، می‌کوشد اتهاماتی که به عرفا زدند را دفع کند. این دفاع از عرفا 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 عرفا در وحدت وجود و رد سخن جاهلان صوفیه است، چرا که صوفیه معتقد بودند تحقیقی برای مقام احدیت و غیب الغیوب جدای از مظاهر نیست بلکه تحقق الله همان مجموع عالم روحانی و طبیعت است ملاصدرا درباره انتساب این سخن به بزرگان عرفا می‌گوید، انتساب این سخن به اکابر صوفیه افترای محض است (ملاصدرا ۱۹۸۱، ج ۹: ۳۴۵-۳۴۷).

همچنین نمونه دیگر دفاع از عرفا در موجود و معدوم بودن اعیان ثابت و بیان تفاوت نظر ایشان با معتزله است. ملاصدرا به خوبی روشن می‌کند که تفاوت تام و بعیدی میان مسلک عرفا و معتزله وجود دارد و نمی‌توان آن‌ها یکی دانست (ملاصدرا ۱۹۸۱، ج ۹: ۱۸۷).

شایان ذکر است ملاصدرا نه تنها اعتراضات بر عرفا و مسلک عرفان را پاسخ می‌دهد بلکه سعی در ایجاد مصالح میان خود عرفا 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 ابن عربی به سبب اختلافات لفظی است و گرنه در اصل و مقاصد ایشان اختلافی نیست (ملاصدرا، بی تا: ۱۱).

نتیجه:

همان‌طور که گفته شد درک عبارات ملاصدرا مستلزم قریحه خاص و ممارست بسیار است. ملاصدرا عموماً ابتدا به شیوه 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 نظیر توجه ملاصدرا به منزلت بالای عرفان و اهل آن، گواه گرفتن سخن عرفا بر نظر خود، اطلاع وسیع از نظریات عرفا، دفاع و رد اتهام از ایشان، وحدت مبانی ملاصدرا با عرفا، آن است که ملاصدرا یا عارف است یا شیفته عرفان و از این رو 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 مکررات است درحالی 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 تظننَّ «الوجود» أنه أمر اعتباری كما توهمه المحجوبون عن شهوده، بل هو أمر متحقق فی الأعیان؛ لأنه أحقّ الأشياء بالتحقق لأنَّ غيره به يكون كائنا و متحققاً فی الأعیان أو فی الأذهان.

۳. إذ قد استنار بيت قلبك بشروق نور العرفان من أفق البرهان و تيقنت أن الوجود ليس بجوهر و لا عرض.
۴. لوجود أعراف الأشياء و أبسطها.
۵. شمول حقيقة الوجود للأشياء الموجودة ليس كشمول معنى الكلى للجزئيات و صدقه عليها.
۶. أن الظاهر في جميع المظاهر و الماهيات و المشهود في كل الشئون و التعينات ليس إلا حقيقة الوجود- بل الوجود الحق بحسب تفاوت مظاهره و تعدد شؤنه و تكثر حيثياته.
۷. او در اواخر جلد دوم /سفار، پس از بحث طولانی پیرامون علیت، بر این مسئله تاکید و تصریح می کند.
۸. كون الموجود و الوجود منحصرا في حقيقة واحدة شخصية لا شريك له في الموجودية الحقيقية- و لا ثانى له في العين و ليس في دار الوجود غيره ديار و كلما يترأى في عالم الوجود أنه غير الواجب المعبود فإنما هو من ظهورات ذاته و تجليات صفاته التي هي في الحقيقة عين ذاته (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ج ۲: ۲۹۳).
۹. كل عالم قادرا و كل قادر مریدا بل يلزم من ذلك كون كل موجود عالما قادرا حيا مریدا مع أن مع أن الواقع ليس كذلك بديهية و اتفاقا فإن كل أحد يعلم أن الأحجار و الجمادات ليست علماء قادرين مریدین قلنا لو كنت أيها المناظر المتعرض ذا قلب منور بنور الكشف و العرفان و ذا بصيرة غير محتجبة بحجب الأغشية و الأكوان لشاهدت جميع الموجودات التي في الأرض و السماوات عقولا كانت أو نفوسا أو صوراً أو أجساما أو أعراضا- أحياء عالمين قادرين مریدین لكن على تفاوت وجوداتها.
۱۰. الحمد لله الذي أوضح لنا بالبرهان- الكاشف لكل حجاب و لكل شبهة سبيل ما أجمع عليه أذواق أهل الله.
۱۱. فهذا مقام من المقامات التي يصل إليها الإنسان بالحكمة و العرفان- و هو يسمى عند أهل التصوف بمقام كن.
۱۲. أن الماهيات كلها وجودات خاصة و بقدر ظهور نور الوجود بكمالاته تظهر تلك الماهيات و لوازمها.

۱۳. و یؤید ذلك ما قاله الشيخ الجليل محي الدين العربي الأندلسي قدس سره في كتاب فصوص

الحكم.

۱۴. لا صورة طبيعية إلا وله نفس و عقل.

کتاب‌نامه:

- آشتیانی سید جلال‌الدین. (۱۳۸۱)، شرح بر زاد المسافر، قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
- ابن ترکه اصفهانی صائغ‌الدین. (۱۳۸۱)، تمهید القواعد، تحقیق سید جلال‌الدین آشتیانی، قم: بوستان کتاب.
- ابن سینا. (۱۴۰۴ق)، الشفاء (الالهيات)، تصحیح سعید زاید، قم: مکتبه آیه الله مرعشی.
- ابن عربی محیی‌الدین. (بی‌تا)، الفتوحات المکیه، بیروت: دار الصادر.
- _____ . (۱۹۴۶م)، فصوص الحكم، قاهره: احیا الکتب العربیه.
- جامی، عبدالرحمن. (۱۳۸۳)، اشعه اللمعات، تحقیق هادی رستگار مقدم، قم: بوستان کتاب.
- جوادی آملی، عبدالله. (۱۴۱۷ق)، ریحی مختوم، قم: اسرا.
- رحمانیان، سعید. (۱۳۸۸)، مبانی عرفان نظری، تهران: سمت.
- سبزواری، ملا هادی. (۱۳۹۰)، شرح المنظومه فی المنطق و الحکمه، تحقیق محسن بیدارفر، قم: بیدار.
- شاه‌آبادی، محمدعلی. (۱۳۸۶)، رشحات البحار، تحقیق زاهد ویسی، تهران: پژوهشکده فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- طوسی، خواجه نصیر‌الدین. (۱۳۷۵)، شرح الاشارات و التنبیهاث للمحقق الطوسی، قم: بلاغه.
- قطب‌الدین شیرازی. (۱۳۶۹)، دره التاج، تحقیق سید محمد مشکوه، تهران: حکمت.
- قیصری، محمد داوود. (۱۳۷۵)، شرح فصوص الحكم، تحقیق سید جلال‌الدین 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.

- _____ - (۱۹۸۱م)، *الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه*، بیروت، دار احیاء التراث.
- _____ - (۱۳۸۲)، *الشواهد الربوبیه فی المنهاج السلوکیه*، تحقیق سید جلال‌الدین آشتیانی، قم بوستان کتاب.
- _____ - (۱۳۶۱)، *العرشیه*، تهران: مولی.
- _____ - (۱۳۷۵)، *مجموعه رسائل فلسفی صدرالمتهین*، تهران: حکمت.
- _____ - (۱۳۶۳)، *المشاعر*، تهران: طهوری.
- _____ - (۱۳۸۷)، *المظاهر الالهیه فی اسرار العلوم الکمالیه*، تحقیق سید محمد خامنه‌ای، تهران: بنیاد حکمت صدرا.
- _____ - (۱۳۹۵)، *نظریه انسان کامل از دیدگاه عرفان و فلسفه*، قم: المصطفی.