

جایگاه نظریه فقر وجودی معلول در تبیین خداشناسی فطری ملاصدرا در آیه فطرت*

- علی ارشد ریاحی^۱
- مائده زمانی^۲

چکیده

در میان براهین اثبات خدا، دلیل فطرت از مهم‌ترین دلایل خداشناسی است که بر فطری بودن معرفت به خداوند در جمیع مخلوقات (به خصوص انسان) دلالت دارد. یکی از صریح‌ترین آیات قرآن در دلالت بر خداشناسی فطری، آیه ۳۰ سوره روم است. این آیه از عجین بودن ساختار وجود انسان با شناخت خداوند خبر می‌دهد. ملاصدرا با الهام از قرآن و حدیث و با بهره‌گیری از مبانی عقلی و فلسفی خود، این گزاره دینی را مستدل کرده است. در این پژوهش سعی شده است به روش توصیفی - تحلیلی و با تکیه بر آراء ملاصدرا، تبیین فلسفی او از خداشناسی فطری تحلیل گردد تا جایگاه نظریه فقر وجودی معلول در بیان وی معلوم شود. ملاصدرا با تکیه بر اصل اضافه اشراقی ممکنات به واجب، تحلیلی وجودشناختی از این آموزه قرآنی ارائه داده است که بر اساس آن، حضور

* تاریخ دریافت: ۱۳۹۷/۱۲/۱۳ - تاریخ پذیرش: ۱۳۹۸/۴/۲۲.

۱. استاد دانشگاه اصفهان (arshad@litr.ui.ac.ir).

۲. کارشناس ارشد فلسفه و کلام اسلامی (نویسنده مسئول) (mahizamani927@gmail.com).

مخلوقات نزد خداوند و حضور خداوند نزد جمیع مخلوقات اثبات می‌شود. بر اساس تبیین وجودشناختی خداشناسی فطری نیز تلازم بین فقر وجودی و علم حضوری مخلوقات به خداوند و چگونگی دلالت آیه فطرت بر سیر خودشناسی به خداشناسی به دست می‌آید.

واژگان کلیدی: خداشناسی فطری، ملاصدرا، فقر وجودی، علم حضوری، آیه فطرت.

مقدمه

در مورد خدای متعال دو نوع شناخت متصور است: یکی شناخت حضوری که بدون وساطت مفاهیم ذهنی تحقق می‌یابد و دیگری شناخت کلی و حصولی که به وسیله مفاهیم عقلی و فلسفی حاصل می‌شود و مستقیماً به ذات الهی تعلق نمی‌گیرد. در منظر قرآن، شناخت مبدأ جهان، فطری هر انسانی است؛ همان طور که فطرت به معنای سرشت خداشناسی انسان، مستقیماً از آیه فطرت (روم/۳۰) برداشت می‌شود. این آیه به مفطور بودن ساختار وجود آدمی به شناخت حضوری از خداوند ناظر است؛ یعنی از شناخت خدا در ساحتی ماورای عالم ذهن خبر می‌دهد.

ملاصدرا علم حضوری نسبت به حق تعالی و شهود ذات واجب را برای ممکنات به قدر سعه وجودی‌شان ممکن می‌داند و معتقد است که هرچند ذات واجب الوجود، مقدس از هر گونه حصر و تقیید امکانی و جهات مادی است، اما هر یک از مخلوقات می‌توانند به قدر افاضه وجودی مُفیض بر آن‌ها، ذات اقدس اله را ملاحظه و مشاهده کنند و به قدر ضعف و قصور در دریافت تجلیات الهی، از درک و شهود حضرتش محروم می‌مانند. به اعتقاد او، این قصور و ضیق شهودی نسبت به ادراک حق نیز از میزان بُعد هر یک نسبت به منبع وجود ناشی می‌شود، نه اینکه بُخل و منعی از سوی خدای متعال وجود داشته باشد که او به سبب احاطه وجودی و عدم تنهایی‌اش به هر کسی از خود او نزدیک‌تر است و هرچند از جهت کمال لایتناهی در علو اعلی قرار دارد، ولی به جهت سعه رحمتش در نازل‌ترین مراتب وجود حضور دارد (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۱۱۴/۱).

در پژوهش حاضر پس از بررسی دیدگاه معرفت‌شناختی صدرا پیرامون خداشناسی

فطری، به دیدگاه هستی‌شناختی او در این خصوص می‌پردازیم تا به این طریق جایگاه نظریه فقر وجودی معلول در شناخت حضوری خداوند مشخص شود. ملاصدرا تقسیم علم به بسیط و مرکب را به عنوان مقدمه‌ای برای تبیین خداشناسی فطری به عنوان علم بسیط همگانی به خداوند بیان کرده است. او بر اساس نظریه عین‌الربط بودن معلول به علت خود، ثابت می‌کند که تمام مخلوقات نسبت به خداوند معرفت حضوری دارند. باید توجه داشت که هرچند صدرا به فطری بودن این معرفت نظر نداده است، اما تأکید بر مشترک بودن این معرفت در همهٔ خلائق، دلالت دارد بر اینکه فطرت و نحوهٔ خلقت مخلوقات چنین معرفتی را اقتضاء می‌کند؛ یعنی نحوهٔ وجود هر ممکنی مستلزم شناخت خدای متعال است. به عبارت دیگر، شناخت خداوند در هستی هر ممکنی نهفته است.

۱. خداشناسی فطری با توجه به تقسیم علم از حیث بساطت و ترکیب

ملاصدرا علم را مانند جهل به بسیط و مرکب تقسیم می‌کند. منظور از علم بسیط در تعریف صدرا، ادراک یک شیء، همراه با غفلت از آن ادراک و غفلت از تصدیق به چیستی مدرک است. منظور از علم مرکب، ادراک یک شیء همراه با شعور و آگاهی نسبت به آن ادراک و همچنین آگاهی نسبت به چیستی مدرک است (همان: ۱۱۶/۱).

۱-۱. علم حضوری بسیط به واجب تعالی

صدرا معتقد است که ادراک خداوند به نحو بسیط در اصل فطرت هر فرد وجود دارد، هرچند اکثر افراد از این ادراک غافل‌اند و فقط خواص اولیای الهی از این ادراک خود آگاهی دارند. از دیدگاه او مدرک بالذات هر شیء (آنچه که بالذات ادراک می‌شود، چه ادراک حسی باشد یا خیالی و یا عقلی، و چه ادراک حضوری باشد و یا حصولی)، نحوهٔ وجود آن شیء است و وجود هر شیئی چیزی جز حقیقت و هویت مرتبط با حق تعالی نیست؛ زیرا هویات وجودی، مراتب تجلیات و لمعات جلال و جمال ذات الهی‌اند. پس ادراک هر شیئی در واقع، ملاحظهٔ آن شیء است به گونه‌ای که مرتبط به واجب تعالی است و این جز با ادراک ذات حق ممکن نیست؛ زیرا ذات

او نهایت سلسله ممکنات و غایت جمیع تعلقات است. پس هر کس هر چیزی را و به هر طریقی (حسی، خیالی، عقلی و حصولی یا حضوری) ادراک کند، در واقع باری تعالی را درک کرده است (همان: ۱۱۶/۱-۱۱۷). ملاصدرا در موضعی دیگر بعد از تبیین علم بسیط و مرکب ضمن استشهاد به آیه فطرت، این آیه را ناظر به فطری بودن علم شهودی بسیط برای جمیع انسان‌ها می‌داند (همو، ۱۳۸۷: ۲۱۴).

استدلالی که بر این مدعا اقامه شده است، از دو مقدمه اصلی تشکیل می‌شود: مقدمه اول: اتحاد عقل و عاقل و معقول: طبق اصل اتحاد عقل و عاقل و معقول، علم به شیء به نحوه وجود آن شیء تعلق می‌گیرد و مُدرک (معلوم بالذات)، همان موجود حاصل نزد نفس است (حتی در علم حصولی نیز امر حسی، خیالی و عقلی باید در نفس عالم به وجود دیگری موجود شود تا معرفت به او حاصل گردد؛ پس در علم حصولی نیز علم به وجود صورت اشیاء تعلق می‌گیرد).

مقدمه دوم: عین الربط بودن معلول به علت خود: اینکه معلول با علت ارتباط دارد، مورد پذیرش همه حکماء قبل از ملاصدرا بوده است. صدرالمتهلین با تحلیل این نحوه ارتباط، اثبات کرد که معلول «عین الربط» به علت است، نه اینکه وجودی مستقل و منحاز از علت داشته باشد و به وسیله یک رابط به علت ارتباط یابد.

بنا بر دو مقدمه مذکور استدلال می‌شود که علم به وجود معلول بدون ادراک متعلق آن وجود (یعنی وجود مستقلی که معلول عین الربط به آن است) ممکن نیست. همان گونه که تصور معنای حرفی بدون تصور معنای اسمی ممکن نیست، علم به وجود ربطی هم بدون علم به وجود استقلالی ممکن نیست؛ زیرا فرض بر این است که وجود ربطی هیچ استقلالی از خود ندارد. بنابراین هر کجا علمی (اعم از حصولی و حضوری) به چیزی تحقق یابد، علم به واجب حاصل شده است؛ زیرا معلوم نحوه‌ای از وجود ممکن است که عین الربط به واجب است و بدون ادراک واجب تعالی، وجود ربطی درک نمی‌شود. به طور کلی، هر حکمی که در نظام هستی به موجودیت شود، اصالتاً برای وجود مستقل ثابت می‌گردد و به تطفیل آن به ربط نسبت داده می‌شود (مصباح یزدی، ۱۳۹۳: ج ۱/۴۳۱-۴۳۲).

۲-۱. علم حضوری مرکب نسبت به واجب تعالی

صدرا علم مرکب نسبت به واجب تعالی را بر خلاف ادراک بسیط ناآگاهانه، تنها برای گروهی از انسان‌ها حاصل می‌داند و معتقد است که این ادراک برای عرفا و اولیای الهی از طریق کشف و مشاهده حضوری، و برای متفکران در صفات و آثارش از طریق علم حصولی استدلالی حاصل می‌شود.

از نظر او ملاک تکلیف و میزان عقاب و ثواب و همچنین حکم کفر و ایمان، همین علم مرکب است و اختلاف مراتب بین مردم و تفاوت فضایل عرفا نیز به این علم برمی‌گردد؛ زیرا بر خلاف علم بسیط که برای همه ممکنات به صورت قهری حاصل است و در آن جهالت و خطا راه ندارد،^۱ حصول این علم (معرفت آگاهانه به خداوند) برای انسان‌ها به میزان تلاش آنان بستگی دارد (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۱۱۷/۱-۱۱۸).

۲. تبیین وجودشناختی خداشناسی فطری در آیه فطرت

خداشناسی فطری در آیه فطرت، به بُعد وجودی و حضوری انسان ناظر است و معنای فلسفی آن عبارت است از بینش شهودی انسان نسبت به هستی محض و یافتن ذات لایزال واجب در ژرفای وجودی خویش. این تقریر از خداشناسی فطری، پشتوانه فلسفی و برهانی دارد و بر چند اصل ارزشمند وجودشناختی که در حکمت متعالیه به کمال رسیده است، مبتنی است.

از آنجا که در فلسفه اسلامی، معرفت‌شناسی و هستی‌شناسی دو علم جدای از هم نیستند و به نوعی با یکدیگر تلازم دارند، در راستای تبیین کامل‌تر نظریه خداشناسی فطری، لازم است مبانی وجودشناختی که این نظریه قرآنی بر آن مبتنی است، به نحو جامع‌تری مورد بررسی قرار گیرد.

۱-۲. مبانی اضافه اشراقی موجودات به خداوند

اساسی‌ترین اصل وجودشناختی که نظریه خداشناسی فطری با رویکرد علم حضوری بر آن استوار است، نظریه امکان فقری (فقر وجودی) یا به عبارت دیگر،

۱. لازم به ذکر است که در علم مرکب هم در صورتی که علم حضوری باشد، خطا راه ندارد.

اضافه اشراقی ممکن به واجب است. بنابراین سزاوار است ابتدا به اصولی که این نظریه بر آن مبتنی است، بپردازیم.

الف) اصالت وجود

نخستین کسی که مسئله «اصالت وجود» در مقابل «اعتباریت ماهیت» را به صورت یک مسئله فلسفی مستقل در صدر مباحث هستی‌شناختی مطرح ساخت و آن را مبنایی برای حل دیگر مسائل فلسفی قرار داد، صدرالمتألهین است (مصباح یزدی، ۱۳۹۴: ۳۳۸/۱). از دیدگاه او آنچه حقیقتاً و بالذات تحقق دارد، وجود است؛ زیرا آنچه متن واقع را پر کرده و منشأ آثار است، به حقیقت‌دار بودن و اصیل بودن سزاوارتر است (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۳۹/۱؛ همو، ۱۴۱۷: ۶/۱).

ب) تشکیک وجود

ملاصدرا در *سفار پیش از آنکه مسئله «تشکیک در حقیقت وجود»* را به طور مبسوط مطرح و اثبات کند و قبل از طرح مبحث «اصالت وجود»، بحث «تشکیک در مفهوم وجود» را بیان و بر آن برهان اقامه کرده است (همو، ۱۹۸۱: ۳۶/۱). اما نتیجه استدلال او در واقع همان تشکیک در حقیقت وجود است، نه در مفهوم وجود؛ زیرا تشکیک اصالتاً و بالذات صفت مصادیق است و اگر مفهومی مشکک باشد، به دلیل تشکیک در مصادیق آن مفهوم است. بنابراین آنچه حقیقتاً تقدم و اولویت می‌پذیرد، موجودات خارجی هستند (مصباح یزدی، ۱۳۹۳: ج ۱/۱۴۰). از دیدگاه او هر گونه تقدم و تأخر یا شدت و ضعفی که ملاحظه شود، ذاتاً وصف وجود است و بالعرض به دیگر حیثیات نسبت داده می‌شود. وقتی یکی از این اوصاف را به چیزی غیر از وجود نسبت می‌دهیم، مثلاً وقتی می‌گوییم علت بر معلول مقدم است، تقدم و تأخر در وجود است؛ زیرا اگر وجودی نباشد، تقدم و تأخری محقق نمی‌شود، بلکه آنچه مقدم است، هستی و وجود آن‌هاست (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۳۶-۳۷/۱؛ مصباح یزدی، ۱۳۹۳: ج ۱/۱۴۴).

تشکیک حقیقت وجود از نگاه صدرا به این معناست که وجود عینی و خارجی، حقیقتی واحد و ذومراتب است. موجودات مختلف، مراتب گوناگون وجود را تشکیل می‌دهند و اختلاف آن‌ها به شدت و ضعف است؛ به این معنا که هر مرتبه واجد

کمالات مرتبه مادون است و علاوه بر آن دارای کمالاتی افزون بر آن مرتبه است که آن را از مرتبه مادون متمایز می‌کند (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۶۸/۱ و ۴۲۷).

ج) عین‌الربط بودن معلول به علت هستی‌بخش

هرچند در بیان اصل پیشین، به نحوه وجود معلول و عین‌الربط بودن آن نیز اشاره شد، ولی برای تبیین بهتر مسئله خداشناسی فطری و کیفیت ارتباط ممکنات با مبدأ هستی و رفع پاره‌ای از توهمات در باب نحوه هستی علت و معلول نسبت به یکدیگر، لازم است تفسیر صحیحی از چشم‌انداز حکمت متعالیه در خصوص اصل علیت و نحوه ارتباط و اتصال مراتب طولی وجود ترسیم گردد تا نحوه ارتباط معلول با علت‌العلل و مبدأ هستی وضوح بیشتری یابد.

حکمای اسلامی تا زمان میرداماد معتقد بودند که لازمه وجود معلول، ارتباط با علت است (نه اینکه ارتباط و نیازمندی به علت، عارض معلول شود). به اصطلاح ایشان، وجود معلول نسبت به علت، وجود رابطی (وجود فی‌نفسه لغیره) است؛ یعنی همان گونه که وجود فی‌نفسه طبیعت‌های مادی، عین وجود آنها برای ماده است، وجود معلول از جهت معلولیتش نیز عین وجود آن برای علتش است. به این ترتیب، قدمای فلاسفه، وجود معلول برای علت را از مصادیق وجود رابطی (مانند وجود عرض برای موضوع و وجود صورت برای ماده) می‌دانسته‌اند. از نظر آنان هر ممکنی اعم از مادی و مفارق از حیث وابستگی به علت، «وجود فی‌نفسه للغیر» یعنی وجود للعلّة دارد (به تعبیر آنان «وجوده فی‌نفسه بعینه وجوده للعلّة») و از جهت معلولیتش، از علت انفکاک‌ناپذیر است، ولی این نحو ارتباط منافاتی ندارد با اینکه معلول، صرف‌نظر از مقایسه با علت، از جهت دیگری مستقل باشد (ر.ک: میرداماد، ۱۳۸۵: ۱۱۴؛ ابن‌سینا، ۱۳۷۹: ۲۱۶).

این عقیده مورد قبول ملاصدرا واقع نشد. او در باب علت و معلول اثبات می‌کند که نیازمندی معلول به علت هستی‌بخش، عمیق‌تر از آن است که حکمای پیشین به آن قائل بودند. به اعتقاد او، وجود معلول نسبت به علت خود، عین‌الربط است؛ یعنی وجودش فی‌غیره است (و وجود فی‌نفسه ندارد)، نه اینکه معلول شیئی دارای ربط به

علت باشد؛ زیرا اگر معلول را شیئی دارای ربط بدانیم، معنایش این است که معلول صرف نظر از علتش ذاتی دارد و در آن ذات، نیازمند علت نیست. بنا بر این تلقی، نیازمندی به علت همچون ریسمانی است که دو شیئی را که کنار هم قرار گرفته‌اند، به یکدیگر وصل می‌کند؛ یعنی معلول نسبت به علت، وجودی دارد که رابطه‌ای به نام رابطهٔ علت آن‌ها را به هم مرتبط می‌سازد. ولی وقتی معلول را عین الربط به علت بدانیم، معنایش این است که معلول در ذات خود نیازمند علت است و اصلاً حیثیتی غیر از ارتباط با علت ندارد. به اعتقاد صدرا وجود معلول، حکم معنای حرفی را دارد؛ یعنی همان گونه که معنای حرفی مانند رابط قضایا، هیچ استقلالی در مقابل معنای اسمی ندارد و قابل فهم و تصور استقلالی نیست، وجود معلول نیز نسبت به وجود علتش، وجود حرفی است و قابلیت وجود استقلالی ندارد. از نگاه صدرالمتألهین حکمای الهی تنها تا این اندازه «توحید» را درک کرده بودند که معلول نسبت به علتش وجود رابطی دارد و نمی‌تواند مستقل از علتش وجود داشته باشد. دلیل چنین قصوری این است که آنان به تکرر در وجود اعتقاد داشتند؛ یعنی برای ممکن، وجودی در کنار وجود واجب قائل بودند. نهایت سخن آنان این است که ممکن، موجودی مغایر وجود حق تعالی است که از او انفکاک ناپذیر است و بدون ارتباط با واجب نمی‌تواند موجود باشد و این انتساب و ارتباط قابل انسلاخ از آن نیست؛ در حالی که ملاصدرا اثبات می‌کند که تحلیل ممکن به دو حیثیت «وجود» و «نسبت با علت» محال است و ممکن، عین الربط و عین نسبت به علت است، نه اینکه وجودی داشته باشد و امری زائد بر وجودش به نام نسبت با واجب. او برای تمیز دیدگاه خود از قدما، وجود معلول را نسبت به علتش «وجود رابط» می‌خواند. بنابراین اصطلاح جدیدی برای کلمهٔ «رابط» تأسیس می‌کند که با اصطلاح رابط به معنای اول آن (رابط در قضایا) مشترک لفظی است؛ زیرا رابط در قضایا، رابط میان موضوع و محمول قضیه است و در مقابل وجود محمولی قرار دارد، اما رابط در این مبحث، به این معناست که وجود معلول عین الربط به علت است (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۳۲۹-۳۳۰؛ مصباح یزدی، ۱۳۹۵: ۳/۳۸۴-۳۸۷؛ همو، ۱۳۹۴: ۱/۲۲۹-۲۳۰؛ همو، ۱۳۹۳ الف: ۷۷-۷۸).

۲-۲. ارتباط خالق و مخلوق و نقش آن در معرفت حضوری فطری به خداوند

اولین مصداق علم حضوری برای انسان، علم نفس به ذات خویش است. این قسم از علم حضوری مورد قبول همه فلاسفه اسلامی اعم از مشایی و اشراقی است. البته حکمای مشاء برای علم حضوری بیش از این مصداق قائل نیستند (ابن سینا، ۱۳۷۵: ۲۹۲/۲). اما با پیشرفت فلسفه و به ویژه با شکل‌گیری حکمت متعالیه، حکمای اسلامی به این نتیجه رسیدند که علم حضوری سه قسم کلی دارد؛ یعنی علاوه بر علم نفس به ذات و قوای خویش، علم علت هستی‌بخش به معلول و علم معلول ذی‌شعور به علت ایجادکننده‌اش نیز از مصادیق علم حضوری است (مصباح یزدی، ۱۳۹۳: ب: ۲۱۸/۲).

از سوی دیگر، رابطه حاکم بر نظام هستی یک رابطه علی معلولی است و با تفسیری که حکمت متعالیه از آن ارائه داده است، به دست می‌آید که این رابطه وجودی بین واجب (به عنوان مستقل مطلق) و ممکن (به عنوان وجود رابط)، از حضور مخلوقات نزد خداوند و حضور خداوند نزد مخلوقات حکایت می‌کند. بنابراین جهت روشن شدن نقش نظریه فقر وجودی ملاصدرا در تفسیر آموزه قرآنی خداشناسی فطری، به تبیین نحوه حضور مخلوقات نزد خداوند و نحوه حضور خداوند نزد مخلوقات براساس نظریه فقر وجودی می‌پردازیم و در همین راستا به برخی از استشهادات قرآنی ایشان نیز اشاره می‌کنیم.

الف) تبیین نحوه حضور مخلوقات نزد خداوند (بر اساس نظریه فقر وجودی)
ملاصدرا با اثبات ربط بودن وجود معلول به علت هستی‌بخش نشان داد که ذات پروردگار بر همه شئون ممکنات، احاطه وجودی دارد و تمام حقایق هستی، تعلق محض به خداوندند و هیچ استقلال و استغنائی در مقابل او ندارند و از آنجایی که احاطه وجودی و قیومی تنها در علت ایجادی نسبت به معلولش یافت می‌شود، خداوند بر تمام ماسوی‌الله تسلط و قاهریت دارد؛ به این معنا که همه ممکنات در نزد علت خویش حاصل و حاضرند و خداوند به تمام مراتب هستی علم حضوری اکتناهی دارد (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۱۱۴/۱). از دیدگاه صدرا، ذات احدیت همواره بر هیاکل ممکنات می‌تابد و آن‌ها را از ظلمت نیستی به روشنائی هستی وارد می‌سازد. اگر خداوند مٔان

لحظه‌ای از افاضه وجود خودداری کند، همه ممکنات به ظلمتکده ذات خود برمی گردند. ملاصدرا در تأیید دیدگاه خود مبنی بر احاطه قیومی خداوند نسبت به عالم هستی به آیه زیر اشاره می کند: ﴿إِنَّ اللَّهَ يُسَكِّنُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ أَنْ تَزُولَا وَلَئِن زَالَتَا إِنْ أَمْسَكَهُمَا مِنْ أَحَدٍ مِنْ بَعْدِ إِنَّهُ كَانَ خَلِيفًا غَفُورًا﴾^۱ (فاطر/ ۴۱؛ همان: ۲۱۹/۱-۲۲۰). او در مواضعی دیگر از آثارش نیز ضمن استشهاد به آیه شریفه ﴿وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَمَا كُنْتُمْ﴾ (حدید/ ۳)، احاطه قیومی واجب و فقر وجودی ممکنات را به عبارات مختلف ترسیم کرده است (همان: ۳۷۲/۲، ۴۰۰/۳ و ۳۳۱/۷). وی تصریح می کند که علم خداوند به موجودات به معنای حضور و عدم غیبت اشیاء نزد اوست (همو، ۱۳۶۳: ۲۶۴).

بنابراین معلوم شد که وقتی این ارتباط تکوینی از جانب آفریدگار ملاحظه شود، به معنای احاطه و افاضه وجودی ذات پروردگار بر همه شئون موجودات است که به موجب آن خداوند بر تمام مخلوقاتش علم حضوری اکتناهی دارد. اما همین ارتباط عینی و واقعی وقتی از جانب مخلوقات لحاظ شود، به معنای ربط و تعلق محض مخلوق به خداوند است. پس باید تلازم بین فقر وجودی و علم حضوری به خداوند نیز مورد بررسی قرار گیرد.

ب) تبیین نحوه حضور خداوند نزد مخلوقات (بر اساس نظریه فقر وجودی)

طبق مبانی معرفت‌شناختی حکمت متعالیه، هر موجودی که دارای مرتبه‌ای از علم و شعور باشد، به همان اندازه ذات حق را ادراک می کند و اگر به درستی خود را ادراک کند، چون حقیقت وجودی اش حیثیتی جز ربط و تعلق به خالق هستی نیست، خداوند را نیز به علم حضوری ادراک می کند و درمی یابد که لحظه‌ای نمی تواند مستقل از علت خود موجود باشد. از سوی دیگر از آنجا که محور اصلی مبانی فلسفی حکمت متعالیه، اصالت وجود است، ملاصدرا علم را امری وجودی و مساوق با وجود می داند (همو، ۱۹۸۱: ۲۳۵/۲ و ۱۶۳/۶). پس هر ممکنی که مرتبه‌ای از وجود را دارا باشد، دارای مرتبه‌ای از علم و شعور نیز هست؛ چنان که ملاصدرا به وجود علم و شعور در

۱. «یقیناً خدا آسمان‌ها و زمین را از اینکه از جای خود منحرف شوند، نگه می‌دارد و اگر منحرف شوند، هیچ کس بعد از او نمی‌تواند نگاهشان دارد. مسلماً خدا همواره بردبار و بسیار آمرزنده است.»

همه موجودات نظر می‌دهد و می‌گوید: اینکه عرفای الهی معتقدند که همه موجودات به پرورگارشان عارف‌اند و برای او سجده می‌کنند، بر همین مبنای وجودی مبتنی است؛ همان‌طور که کتاب الهی بر این قول دلالت دارد (همان: ۱۶۴/۸). با این توضیح معلوم می‌شود که همه مراتب هستی به میزان ظرفیت وجودی‌شان بهره‌ای از ادراک حق دارند. حتی موجوداتی که ما آن‌ها را جماد یا نبات می‌نامیم، از این اصل وجودشناختی مستثنا نیستند و بسته به مرتبه وجودی‌شان نسبت به خداوند معرفت دارند و به حمد و تسبیح او می‌پردازند.

در پرتو این دستاورد بزرگ حکمت متعالیه، معانی بسیاری از آیات متشابه قرآن و تأویل و تفسیر آن‌ها روشن می‌شود؛ از جمله آیاتی که درباره تسبیح‌گویی خداوند به وسیله موجودات عالم نازل شده است: ﴿تُسَبِّحُ لَهُ السَّمَوَاتُ السَّبْعُ وَالْأَرْضُ وَمَنْ فِيهِنَّ وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ وَلَكِنْ لَا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ إِنَّه كَانَ حَلِيمًا غَفُورًا﴾^۱ (اسراء/ ۴۴).

از نگاه صدرا اینکه خداوند در این آیه، تمام اشیاء را بدون استثناء تسبیح‌گو و ثناخوان حضرتش معرفی می‌کند، به این مطلب اشاره دارد که همه موجودات عالم نظاره‌گر جمال الهی هستند و همگی نسبت به خداوند نوعی معرفت حضوری دارند؛ زیرا تسبیح و تقدیس در جایی متصور است که شناخت و معرفتی حاصل باشد (همان: ۱۱۸/۱).

از دیگر آیاتی که در نگاه صدرا به صورت دیگری این مدعا را تأیید می‌کند، آیاتی است که نشان می‌دهد اشیاء و اکوان در عالم هستی از فرمان الهی اطاعت می‌کنند؛ نظیر این قول معروف خداوند در قرآن: ﴿إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾^۲ (یس/ ۸۲). ملاصدرا معتقد است که این آیه دلیل واضحی است بر اینکه همه موجودات، پروردگارشان را تعقل می‌کنند و مُبْدِعِشان را می‌شناسند و کلام او را می‌شنوند؛ زیرا امتثال امر بر شنیدن و فهم مراد متکلم مترتب است و در جایی که فرمان شنیده نشود و

۱. «آسمان‌های هفت‌گانه و زمین و هر کس که در آن‌هاست، او را تسبیح می‌گویند و هیچ چیزی نیست مگر اینکه همراه با ستایش تسبیح او می‌گوید، ولی شما تسبیح آن‌ها را نمی‌فهمید. یقیناً او بردبار و بسیار آمرزنده است.»

۲. «امر خدای متعال چنین است که هر گاه چیزی را اراده کند، به او فرمان دهد که باش، پس او می‌شود.»

فهم نگردد، فرمانبرداری معنا ندارد. پس همه موجودات به قدر توان خویش و متناسب با قدس و تنزه حق، کلام او را می‌شنوند و امرش را امتثال می‌کنند^۱ (همان). بنابراین معلوم می‌شود که نظریه علم حضوری ممکن نسبت به واجب، بر اصل ربط بودن ممکن به واجب مبتنی است؛ زیرا عین‌الربط بودن معلول به علت هستی‌بخش، مستلزم حضور علت نزد معلول است و این ادعا از دیدگاه ملاصدرا مورد اتفاق عقل و نقل است.

ج) تبیین نحوه معرفت انسان به خداوند (بر اساس نظریه فقر وجودی)

ملاصدرا همچون سایر فلاسفه اسلامی، اولین و مهم‌ترین علوم انسان را علم حضوری نفس به ذات خویش می‌داند و معتقد است که سایر ادراکات انسان بر این علم متفرع است و به همین دلیل، علم نفس به ذات خودش بر سایر علوم او تقدم دارد؛ زیرا همواره نزد او حاضر است و از او جدا نمی‌شود (همان: ۴۶۹/۳ و ۱۶۱/۶). بنابراین انسان به عنوان اشرف مخلوقات به لحاظ وجودی اگر ذات خود را از حیث جایگاهی که در عالم تکوین دارد، شهود نماید، نسبت به مخلوقاتی که در مرتبه وجودی پایین‌تری نسبت به او قرار دارند، به نحو کامل‌تری ذات واجب را شهود می‌کند؛ زیرا دانستیم که در مشاهده حضوری تنها رابطه میان شاهد و مشهود، ارتباط وجودی است و بر خلاف علم حصولی که قوای ادراکی بین عالم و معلوم واسطه می‌شود، در علم حضوری معلول به علت، هیچ واسطه‌ای جز تعلق معلول به علت وجود ندارد و معلول به وجودش علت را می‌یابد، همچنان که علت نیز به وجود خویش از معلول آگاهی دارد. پس هر چه دامنه وجودی معلول ضعیف‌تر باشد، معرفتش نسبت به علت (ذات واجب) محدودتر است و هر چه به لحاظ وجودی در مرتبه بالاتری قرار داشته باشد، دریچه معرفتش به مبدأ هستی فراخ‌تر (گسترده‌تر) خواهد بود. چنان که صدرا تصریح می‌کند که مشاهده ذات واجب برای معلول ممکن نیست؛ مگر از پس پرده‌های وجودش. حتی معلول اول (صادر نخستین) از طریق خود ذاتش، واجب را

۱. به نظر می‌رسد آیه مذکور ارتباطی با علم و حضور مخلوقات نسبت به خداوند ندارد؛ زیرا بر تخلف‌ناپذیری اراده حق دلالت می‌کند و اینکه هر چه خداوند اراده کند، بلافاصله موجود می‌شود.

می‌شناسد و از حیث شهود ذاتش حق را مشاهده می‌کند؛ یعنی به اندازه ظرف وجودش از دریای بی‌کران وجود واجب، جرعه معرفت می‌نوشد، نه به اندازه حقیقت مشهود که در واقع حد و اندازه ندارد و حقیقتی نامتناهی است (همان: ۱۱۵/۱؛ جوادی آملی، ۱۳۷۵: ۱۸۳). بنابراین ملاصدرا با وجود اینکه معرفت حضوری به ذات و حقیقت واجب را ممکن می‌داند، اما امکان معرفت به کنه ذات واجب تعالی را نفی می‌کند. به اعتقاد او، هرچند ذات باری در غایت وضوح و ظهور قرار دارد، اما به سبب محدود بودن قوای ادراکی ما و قصور از احاطه و اکتنا به خداوند، تنها به قدر ظرفیت و طاقتمان می‌توانیم ذات او را ادراک کنیم (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۴۵۲/۳). به باور وی، هیچ یک از قوای عقلی یا حسی، تسلط احاطی و اکتناهی بر حقیقت واجب ندارند؛ زیرا قاهریت و تسلط تنها در علت نسبت به معلولش یافت می‌شود و معلول، تنها شأنی از شئون علتش است که نزد علتش حصول تام دارد (همان: ۱۱۴/۱).

پس از دیدگاه صدرا، انسان می‌تواند به قدر شعاع وجود خویش نسبت به واجب معرفت پیدا کند؛ زیرا مشاهده حقیقت نفس با مشاهده پرتوی از نور وجود واجب مقرون است و هر قدر دایره وجودی نفس وسیع‌تر و مرتبه آن کامل‌تر باشد، مشاهده مشهود، عمیق‌تر و درک انوار الهی، روشن‌تر خواهد بود.

۳. تبیین فطری بودن معرفت حضوری به خداوند و علت غفلت از آن

معرفت

تا اینجا دانستیم که بر اساس مبانی حکمت متعالیه، آموزه خداشناسی فطری، بر تحلیل فلسفی ارتباط وجودی ممکنات با آفریدگار خود مبتنی است؛ زیرا بر اساس آن مبانی ثابت شد که همه موجودات پیوندی ناگسستنی با آفریدگار خود دارند و همین ارتباط تکوینی، مستلزم حضور مستمر خداوند در نزد آن‌ها و معرفت حضوری نسبت به ذات احدیت است. بنا بر این اصول روشن می‌شود که نه تنها انسان بلکه هر موجود دیگری نیز به فطرت خود و از ناحیه ذاتش پروردگار خود را می‌یابد و به قدر سعه وجودی‌اش از ادراک ذات خداوند بهره‌مند است. اما انسان موجودی است که

می‌تواند حقیقت وجودی خویش را وسعت بخشد و متناسب با آن، به مراتب بالاتری از ادراک پروردگار نائل آید و به همین جهت در میان تمام مخلوقات از امتیاز ویژه‌ای برخوردار است.

ملاصدرا در ضمن تبیین معرفت حضوری انسان به خدا، نشانه فطری بودن آن را عمومیت در میان تمام بندگان خدا می‌داند. امور فطری به صورت قهری برای تمام انسان‌ها حاصل است و از همین رو امکان خطای در تطبیق و جهل نسبت به محتوای آن منتفی است (همان: ۱۱۷/۱-۱۱۸). او در موضعی دیگر پس از معرفی براهین اثبات خدا می‌گوید: حق آن است که شناخت خدا امری فطری است و احتیاج به بیان و برهان ندارد (همو، ۱۳۷۸: ۲۰-۲۲). در این عبارت صدرای «فطری» به معنای بی‌نیاز از استدلال آمده است، اما تعلیلی که او در ادامه می‌آورد، نشان می‌دهد که مقصودش از بی‌نیازی از استدلال، بداهت در حیطة علم حصولی نیست؛ زیرا او با الهام از آیات^۱ و روایاتی^۲ که بر استمداد فطری انسان‌ها از خداوند هنگام قطع امید از غیر خدا (در شرایط اضطرار) دلالت دارد، بر ادراک حضور خداوند هنگام گرفتار شدن در سختی‌ها و توجه غریزی به او استشهاد می‌کند. پس مقصود وی از فطری بودن خداشناسی در اینجا، علم حضوری به خداوند است و تعریف فطری به بی‌نیازی از برهان، بر همگانی بودن آن دلالت دارد. او سپس تأکید می‌کند که در کلام الهی نیز به خداشناسی فطری اشاره شده است و جهت اثبات فطری بودن معرفت حضوری به واجب، در ادامه، تحت عنوان «توضیح عقلی» با تبیین هویت ربطی و تشانی ممکن نسبت به واجب به تحلیل فلسفی این آموزه قرآنی می‌پردازد (همان: ۲۲-۲۵).

بنابراین از دیدگاه ملاصدرا، اطلاق واژه «فطری» بر معرفت حضوری انسان نسبت

۱. «وَإِذَا مَسَّ الْإِنْسَانَ الضُّرُّ دَعَا لِحِثِّهِ أَوْ قَاعِدًا أَوْ قَائِمًا فَلَمَّا كَشَفْنَا عَنْهُ ضُرَّهُ مَرَّكَانَ لَوْلَا نِعْمَةُ رَبِّنَا لَأَنفَكْنَا بَعْضَهُ لِرَبِّنَا مَا لَهُ لَمَمَةٌ تَلْفُوهَا يَوْمَئِذٍ لِّلَّذِينَ كَفَرُوا هُمْ لَا يَشْعُرُونَ» (یونس / ۱۲): «هُوَ الَّذِي يُسَبِّحُكَ فِي الْبُرِّ وَالْبَحْرِ حَتَّىٰ إِذَا كُنْتُمْ فِي الْفُلِكِ وَجَرَّتِ بِكُمْ بَرْجٌ طَيِّبَةٌ وَقَرَّ رَأْسُكُمْ وَأَنفَكْنَا بِكُمْ عَصِيبٌ مِّنَ السَّمَاءِ كَأَنَّ مَطَرًا مُّسَدًّا وَإِنظَمْنَا إِلَيْكُمْ الْمَوْتِجَ وَالْمَلَّاحِينَ فِي الْغُلَاقِ وَكَرِهْنَا الْمُتَّبِعِينَ» (یونس / ۲۲-۲۳).
۲. «قال رجل للصادق عليه السلام: ما الدليل على الله ولا تذكر لي العالم والجوهر والعرض؟ فقال عليه السلام: هل ركبت في البحر؟ قال: نعم. قال: فهل عصفت بكم الريح حتى خفتم الغرق؟ قال: نعم. قال: فهل انقطع رجاؤك من المركب والملاحين؟ قال: نعم. قال: فهل تتبعك نفسك أن تم من ينحيك؟ قال: نعم. قال: فإن ذلك هو الله تعالى. قال تعالى: «فَمَّا إِذَا مَا ابْتِغَيْتُمُ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا إِنَّمَا نَرَاكُمْ مَتَاعًا مُّتَّبِعِينَ عَلَىٰ أَنفُسِكُمْ مَتَاعَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا إِنَّمَا نَرَاكُمْ مَتَاعًا مُّتَّبِعِينَ» (ابن شهر آشوب، ۱۳۶۹: ۲۷/۱).

به خداوند، بر عام و همگانی بودن آن دلالت دارد. با وجود این، انسان عموماً بر معرفت حضوری خود واقف نیست، در حالی که بر مبنای اضافه اشراقی ممکن به واجب نیز معلوم شد که معرفت حضوری انسان نسبت به پروردگارش در راستای علم حضوری به ذات خویش تحقق می‌یابد. اما علی‌رغم اینکه انسان در همه حالات، علم حضوری به نفس خویش دارد، معمولاً فقر ذاتی خود را درک نمی‌کند و از بندگی تکوینی خویش آگاه نیست. پس ادعای عمومیت این معرفت به چه معناست و چرا با وجود اینکه انسان عین ربط و وابستگی به پروردگار است، نسبت به حقیقت وجودی خود چنین ادراکی ندارد و معمولاً برای خود استقلال وجودی قائل است؟

به اعتقاد صدرا آنچه از ظهور حق تعالی برای انسان و ادراک عین‌الربط بودن نسبت به خداوند ممانعت می‌کند، ائیت و تعین موهوم خاص انسان در این جهان است که او را از شهود حق باز می‌دارد و مادامی که انسان از این هویت موهوم خویش فانی نشود، ذات حق تعالی را مشاهده نخواهد کرد (همو، ۱۳۶۶: ۴/۴۱۶). او معتقد است که هرچند در کنار وجود خداوند برای غیر او وجودی نیست، اما انسان به سبب قوه واهمه‌اش برای خود، وجودی مستقل قائل است و به واسطه این وجود موهوم (وجود خود که به اشتباه مستقل می‌پندارد)، برای عالم و افراد آن نیز به وجودات مستقل معتقد می‌شود (همان: ۴/۱۸۳). صدرا از این استقلال‌پنداری موهوم، به ائیت وهمی و آنانیت سرابی تعبیر می‌کند و بر این باور است که انتساب وجود مستقل به غیر خدا، حجابی شرک‌آلود است که مانع از شهود حق به وحدانیت کبرا می‌شود (همان: ۳/۵۲۴). پس هر اندازه قصور و ضعف وجودی انسان و دیگر وجودات امکانی برای او ظاهر شود، علو حق و عظمتش در نزد او افزون می‌گردد و به میزان انکسار آنانیت و یافتن افتقار وجودی‌اش، وجود حق برای او ظهور می‌یابد و علو و عظمت کبریایی‌اش آشکار می‌گردد (همان).

صدرالمتألهین در همین راستا بزرگ‌ترین مانع در شناخت حضوری خدا را دوری انسان از منبع وجود می‌داند و البته چنان که بیان شد، این احتجاب وجودی را از ناحیه سنخ ذات خود انسان و قرین بودنش با مادیات به شمار می‌آورد. وی در جای‌جای آثارش به قرب وجودی خداوند نسبت به تمام ماسوی‌الله تأکید می‌کند و معتقد است

که خداوند متعال به سبب سعه رحمت و شدت نور وجودش، از هر چیزی به ما نزدیک‌تر است؛ اما اینکه وجود ما در دنیا مُتَلَبَس به مادیات است، سبب ممنوعیت اذهان و عقولمان از ادراک حق می‌شود و هر چقدر جوهر ذاتمان از مادیات و شهوات دورتر باشد، تعقل ما نسبت به او متقن‌تر و ادراکمان کامل‌تر خواهد بود و برعکس، مأنوس بودنمان با تعلقات مادی موجب می‌شود آن‌طور که حق ادراک اوست، ادراکش نکنیم و آن‌طور که حق معرفتش است، به او معرفت نیابیم؛ زیرا قوه عقول ما محدود و متناهی است، در حالی که خداوند نامتناهی و بلکه فوق لایتناهی است. پس باور و اعتراف ما به فقر خویش و ناتوانی در معرفتش، غایت معرفت به اوست (همو، ۱۳۵۴: ۳۹-۳۸).

ملاصدرا در موضعی دیگر در مورد ذومراتب بودن معرفت به خدا و متناسب بودن آن با مرتبه وجودی انسان می‌گوید:

«محال است به معرفت رب دست یابی و حال آنکه در جهان خاکی، تخت‌بند تنی» (همان: ۲۱۰).

بنابراین معلوم می‌شود که از نظر ملاصدرا علت غفلت انسان از ادراک تعلق وجودی خود نسبت به خداوند، استقلال‌پنداری موهوم اوست که در اثر اشتغال نفس به تعلقات مادی ایجاد می‌شود. وی راه وصول به حق و شهود وجودش را ارتقاع حجب ظلمانی می‌داند که از طریق تقلیل تعلقات مادی، تمرین خودنگری و انکسار انانیت و یافتن افتقار وجودی خویش محقق می‌شود. هر قدر انسان وابستگی و عدم استقلال خود را بهتر درک کند، توجهش به صاحب ربط و موجود اصیل و مستقل بیشتر خواهد شد و از انوار عظمت او بیشتر بهره‌مند می‌گردد. ملاصدرا از این مقام به فنای فی‌الله تعبیر می‌کند؛ زیرا از دیدگاه او فناء، عبارت است از کنار رفتن توهم وجود مستقل برای خود و آشکار شدن اینکه هر چه هست، خداوند است و غیر او، تجلی، تشأن و ربط به اوست (همو، ۱۳۶۶: ۴/۱۸۳).

پس در حقیقت انسان قبل از اینکه حقیقت مجرد خود را به تعلق‌های باطل آلوده کند و به بیرون از اصل خویش پردازد، شاهد آن حقیقت خویشتن است؛ اما وقتی به عوامل بیرونی سرگرم شد، رفته رفته توجهش نسبت به درون کاهش می‌یابد، تا جایی که

اصلاً به درون ذات خود نمی‌پردازد و خود را فراموش می‌کند، گرچه حقیقت فطری او همچنان موجود، ولی مستور است (جوادی آملی، ۱۳۹۲: ۱۳۸). بنابراین معنای خودفراموشی و نسیان آن نیست که انسان فطرت توحیدی را از دست داده باشد، زیرا فطرت الهی تغییرناپذیر است، بلکه فطرت در اثر غفلت مستور و ضعیف می‌شود (همان: ۹۹).

۴. دلالت آیه فطرت بر معرفت حضوری انسان به خداوند از دیدگاه صدر

از مجموع آنچه بیان شد، به دست می‌آید فطرتی که در قرآن ذیل آیه فطرت (روم/ ۳۰) مطرح است، بر عین بودن ساختار وجود انسان با شناخت خداوند دلالت دارد؛ چنان که ملاصدرا معرفت شهودی انسان نسبت به خداوند را به این آیه ارجاع می‌دهد. هرچند کتاب *تفسیر القرآن الکریم* ملاصدرا، بر تفسیر سوره روم مشتمل نیست، اما صدر در مواضع مختلف از آثارش در تأیید برخی از عبارات خود، به آیه فطرت ارجاع می‌دهد. او بعد از اثبات فطری بودن معرفت شهودی به واجب، در تأیید مدعای خود به آیه فطرت استشهاد کرده است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۷: ۲۱۴).

ملاصدرا در تأیید این مطلب که معرفت واقعی به حق تعالی معرفتی شهودی است، نه معرفتی که از طریق استدلال و برهان حاصل شود، به آیه فطرت اشاره می‌کند و معتقد است: وصول به مقام معرفت و شهود، به سبب قلب سلیم، فطرت پاک، توجه تام، خشوع و انابه حاصل می‌گردد، نه به سبب ترکیب مقدمات و حدود، و محافظت از ضوابط قیاس، و مراعات قوانین تصویری و تصدیقی. بنابراین عرفای بزرگ به سبب نور حق، به حق معرفت پیدا کرده و به او واصل گشته‌اند، نه به سبب قوه اقامه حجت و برهان (همو، بی‌تا: ۴). از دیدگاه صدر شهود و معرفت حضوری، از علم حصولی کلی که از طریق فکر و استدلال حاصل می‌شود، به مراتب بالاتر است؛ چه برسد به اینکه علم به وجود خداوند به صورت اعتقادی تقلیدی باشد. به اعتقاد او، رحمت عام و امتنانی خداوند، ملاک حصول دین فطری و توحید فطری است؛ یعنی خداشناسی فطری مقتضای رحمت عام الهی است (همو، ۱۳۶۳: ۷۴۷).

ملاصدرا در تفسیر آیه ﴿يَهْدِي اللَّهُ لِنُورِهِ مَنْ يَشَاءُ﴾ (نور/ ۳۵)، مقصود از هدایت به نور الهی را مفلوظ بودن خلق، به قبول نور محمدی و اطاعت از شریعت نبوی می‌داند و آیه

فطرت را دلیلی بر این تفسیر خود به شمار می‌آورد (همو، ۱۳۶۶: ۳۸۳/۴). او در موضعی دیگر، فطری بودن دین را همان خداشناسی فطری می‌داند و معتقد است: ساختار وجودی جمیع موجودات به خصوص انسان به گونه‌ای است که به سمت مبدأ هستی توجه فطری دارند و این همان دین الهی فطری است که هیچ یک از کائنات، اعم از طبیعت، جسم، عقل، نفس، آسمان، زمین، خشکی، دریا و حیوان، از این توجه فطری به مبدأ هستی رویگردان نیست، مگر از بین انس و جن کسی که وهم بر او غلبه کند. صدرا جهت تأیید مدعای خود (مبنی بر توجه فطری جمیع خلایق به مبدأ وجود) به آیه **﴿مُّمَّاسْتَوَىٰ إِلَى السَّمَاءِ وَهِيَ دُخَانٌ فَقَالَ لَهَا وَلِلْأَرْضِ ائْتِيَا طَوْعًا أَوْ كَرْهًا قَالَتَا أَتَيْنَا طَائِعِينَ﴾**^۱ (فصلت / ۱۱) استشهاد می‌کند و در ادامه، آیه فطرت را به عنوان شاهدی بر توجه فطری انسان به مبدأ اعلی بیان می‌کند و رجوع انسان به مبدأش را بازگشت او به فطرتش می‌داند (همان: ۶۴/۶-۶۵).

نتیجه‌گیری

از تبیین دیدگاه معرفت‌شناختی ملاصدرا، وجودانگاری (وجودی بودن) معرفت به دست آمد و معلوم شد که اختلاف مراتب علم، تابع اختلاف مراتب وجودی عالم است. پس در هرم هستی، هر موجودی که به رأس هرم نزدیک‌تر است، از شهود قوی‌تر و معرفت کامل‌تری نسبت به حق بهره‌مند است و هر چه از رأس هرم دورتر باشد، به دلیل ضعف وجودی و آغشتگی به نقائص و قصورات مادی و عدمی، از معرفت ضعیف‌تری برخوردار است. همچنین در پرتو هستی‌شناختی حکمت متعالیه ثابت شد که حقیقت انسان که همان نفس ناطقه اوست، عین اضافه اشراقی و تعلق به خداوند است و از این رو شناخت ربط، مستلزم شناخت ذی‌ربط است. بنابراین دلالت آیه فطرت بر چگونگی تلازم بین خودشناسی و خداشناسی معلوم می‌گردد؛ زیرا فطرت، همان نحوه وجود ربطی معلول نسبت به علت مفیضة خویش است. لذا چنانچه انسان به هویت تعلق خویش توجه نماید و فقر وجودی خود را دریابد، آن حقیقت

۱. «آنگاه آهنگ آفرینش آسمان کرد، در حالی که به صورت دود بود. پس به آن و به زمین گفت: خواه یا ناخواه بیاید. آن دو گفتند: فرمانبردار آمدیم.»

مستقل را که طرف این ربط و مستقل این وجود رابط است، به اندازه ظرفیت وجودی خود ادراک خواهد کرد. خداوند در آیه فطرت خطاب به پیامبر می‌فرماید: تمام توجهت به فطرت الهی باشد؛ فطرتی که همه انسان‌ها بر آن سرشته شده‌اند. پس آیه، مفید این معناست که اگر انسان به فطرت خود رجوع کند و به حقیقت وجودی خویش به طور کامل توجه نماید، فقر محض بودن وجود خود را در مقابل آن مستقل مطلق خواهد یافت و با تمام وجودش وجود خدا را ادراک خواهد کرد.

از دیدگاه صدرانه تنها علم معلول به خودش، مستلزم شهود ذات واجب است، بلکه چون عالم همگی عین‌الربط به واجب‌الوجودند، ادراک هر شیئی به ادراک خداوند می‌انجامد؛ یعنی انسان در همان حالی که به اشیاء می‌نگرد، در واقع به وجود خدا نگریسته است؛ زیرا ممکنات همه مظاهر و مجالی حق هستند و از آنجا که شناخت مظاهر، عین معرفت به ظاهر است، ادراک هر مدرکی، ادراک مرتبه‌ای از ذات حق است، هرچند انسان معمولاً از این ادراک خویش غافل است و اصطلاحاً نسبت به آن علم بسیط دارد.

کتاب‌شناسی

۱. ابن سینا، ابوعلی حسین بن عبدالله، *الاشارات و التنبيهات مع شرح خواجه نصیرالدین طوسی*، قم، نشر البلاغه، ۱۳۷۵ ش.
۲. همو، *التعليقات*، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۹ ش.
۳. ابن شهر آشوب سروی مازندرانی، رشیدالدین محمد بن علی، *متشابه القرآن و مختلفه*، قم، بیدار، ۱۳۶۹ ش.
۴. جوادی آملی، عبدالله، *رحیق مختموم؛ شرح حکمت متعالیه*، بخش دوم از جلد اول، قم، اسراء، ۱۳۷۵ ش.
۵. همو، *فطرت درقرآن*، قم، اسراء، ۱۳۹۲ ش.
۶. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعه*، چاپ سوم، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۹۸۱ م.
۷. همو، *الشواهد الربوبیة فی المناهج السلوکیة* (مقدمه عربی)، بیروت، مؤسسه تاریخ العربی، ۱۴۱۷ ق.
۸. همو، *المبدأ والمعاد*، تهران، انجمن حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۵۴ ش.
۹. همو، *المظاهر الالهیة فی اسرار العلوم الکمالیة*، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ۱۳۷۸ ش.
۱۰. همو، *ایقاظ الثائمین*، تهران، انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران، بی تا.
۱۱. همو، *تفسیر القرآن الکریم*، چاپ دوم، قم، بیدار، ۱۳۶۶ ش.
۱۲. همو، *سه رسائل فلسفی*، چاپ سوم، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۸۷ ش.
۱۳. همو، *مفاتیح الغیب*، تهران، انجمن حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۶۳ ش.
۱۴. مصباح یزدی، محمدتقی، *تعلیقہ علی نہایة الحکمه*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۹۳ ش. (الف)
۱۵. همو، *سجاده‌های سلوک*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۹۳ ش. (ب)
۱۶. همو، *شرح اسفار، جلد اول*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۹۳ ش. (ج)
۱۷. همو، *شرح جلد اول الاسفار الاربعه*، تحقیق محمدتقی سبحانی، چاپ سوم، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۹۵ ش.
۱۸. همو، *شرح نہایة الحکمه*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۹۴ ش.
۱۹. میرداماد، محمدباقر بن محمد حسینی استرآبادی، *الافق المبین*، قم، هجرت و میراث مکتوب، ۱۳۸۵ ش.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی