

ماهیت مکاشفه عرفانی از دیدگاه صدرالمتألهین

قاسم کاکایی*

عباس احمدی سعدی**

چکیده:

یکی از مسائل مهم در حوزه عرفان‌پژوهی در دو قرن اخیر، مسأله ماهیت مکاشفه عرفانی است که به‌صورت پراکنده در آثار حکما و عرفای مسلمان به آن پرداخته شده است. ملاصدرا نیز با رویکردی پیشینی و مبتنی بر آرای خود در نفس‌شناسی و جهان‌شناسی و با تأکید بر اصولی چون صیرورت اشتدادی نفس و اتحاد آن با مدرکات خود، تجارب عرفانی را واقعیتی معرفت‌زا می‌داند که در اثر تزکیه باطنی برای آدمیان حاصل می‌شود. در بیانات ملاصدرا می‌توان به همان اوصافی دست یافت که برخی ذات‌گرایان معاصر با رهیافت پسینی خود درباره مکاشفه عرفانی بدان رسیده‌اند.

اغلب با همه مکاشفات شخصی ملاصدرا از سنخ مکاشفه معنوی و مشتمل بر آگاهی از حقایق کلی هستی است؛ چنانکه او اصول حکمت متعالیه مانند اصالت و وحدت شخصی وجود را محصول الهام غیبی می‌داند. با این همه، در آثار وی شواهدی هست که مبین ویژگی‌های مشترک تجارب و مکاشفات عرفانی می‌باشند و از این‌رو می‌توان وی را در زمره ذات‌گرایان محسوب کرد.

* دکترای فلسفه اسلامی و دانشیار دانشگاه شیراز.

** دکترای فلسفه اسلامی و استادیار دانشگاه شیراز.

تاریخ تأیید: ۸۸/۳/۱۰

تاریخ دریافت: ۸۷/۱۱/۱۳

واژگان کلیدی: اتحاد عاقل و معقول، اشتداد نفس، قوه قدسی، الهامات ربانی، فنا.

طرح مسأله

ملاصدرا در آثار مهم خود برای حل بسیاری از مسائل غامض فلسفی صریحاً ادعای انکشاف معنوی کرده است؛ بدین معنا که بسیاری از مسائل عقلی و حکمی از طریق گشایش غیبی و الهام ربانی بر وی معلوم شده است که برخی از این مسائل عبارت است از: اتحاد عاقل و معقول (ر.ک: ۱۹۸۱: ۳/۳۱۳) وحدت شخصی وجود (همان: ۲/۲۹۲) اصالت وجود (همان: ۱/۴۹) توحید حق تعالی (همان: ۱/۱۳۵) و نفی تناسخ. (همان: ۲/۹) ملاصدرا اظهار می‌کند:

زمان مدیدی در انزوا و گوشه‌گیری به سر بردم و به‌سوی مسبب‌الاسباب تضرع فراوانی داشتم تا اینکه جانم مشتعل گشت و انوار ملکوت بر قلبم سرازیر شد و بر اسراری آگاهی یافتم که تاکنون اطلاعی از آنها نداشتم و رموزی بر من منکشف شد که با برهان مکشوف نشده بود؛ بلکه آنچه از اسرار الهی و حقایق ربانی را که قبلاً با برهان آموخته بودم، با حقایق افزون‌تری با مشاهده و عیان دیدم. آنگاه عقل، راحتی و سکون یافت. (همان: ۱/۸)

وی برای مکاشفات عرفانی، منزلتی عظیم قائل است؛^۱ از این‌رو کاملاً موجه است که رأی او درباره چیستی کشف و شهود عرفانی بازخوانی شود. اگر چه تأمل در

۱. ملاصدرا به‌موازات مطالعه کتب فلسفی، نسبت به تأمل در کتب عرفا نیز همت عالی گماشته و از افکار صوفیان و عرفای نامدار پیشین، از جمله جنید بغدادی، منصور حلاج، ابویزید بسطامی، ابوسعید ابوالخیر، عطار نیشابوری، ابن‌فارض مکی، صدرالدین قونوی، جلال‌الدین مولوی، داوود قیصری، محمود شبستری و بیش از همه ابوحامد غزالی و محی‌الدین عربی بهره‌ها برده است. (ر.ک: جهانگیری، ۱۳۸۲)

ماهیت مکاشفه و تجربه عرفانی و لوازم جهان‌شناختی و معرفت‌شناختی آن از دیرباز در متون خود عرفا مطرح بوده است، در دو قرن اخیر - بنا بر علی - مورد بحث جدی عرفان‌پژوهان و فیلسوفان دین قرار گرفته است. محصول این مطالعات در دو دیدگاه مهم و مشهور بیان شده است:

یک. ذات‌گرایی^۱ که طبق آن، تجارب عرفانی در اعصار و اقالیم مختلف جهان و در سنت‌های گوناگون دینی دارای اوصاف مشترکی هستند؛ از این‌رو مکاشفات عرفا حقیقت و ذات یکسانی دارند؛ به‌ویژه در اینکه تجاربی وحدانی و یکتابین هستند. (ر.ک: استیس، ۱۳۷۵: ۱۳۴-۱۳۶)

دو. ساخت‌گرایی^۲ که طبق آن، اوصاف مشترک مکاشفات، تنها ظاهر قضیه است و زمینه‌های ذهنی، اعتقادی و فرهنگی عرفا و انتظارات آنها - که اصولاً تفاوت بسیاری با هم دارند - در شکل‌دهی به تجربه عارف نقش اساسی دارند. (Katz, ۱۹۷۸: ۶۵) در بیان افراطی این دیدگاه، پیش‌زمینه‌ها نه‌تنها در شکل‌دهی و تعیین تجربه عارف موثرند، اساساً نسبت‌به مکاشفه، نقش مکون و ایجاد می‌دارند. (Proudfoot, ۱۹۸۵: ۱۲۳) بنابراین تجارب عرفانی، برساخته‌ای از زمینه‌های ذهنی عارف هستند و تکثر باورها و ذهنیات اشخاص، نافی هر گونه ذات مشترک میان مکاشفات آنهاست.

پاسخ به این پرسش که ماهیت کشف و شهود چیست، آثار و لوازم خاصی را در ابعاد هستی‌شناسی و معرفت‌شناسی مکاشفات عرفانی در پی خواهد داشت. فرضیه این پژوهش آن است که مکاشفات عرفانی نزد صدرا واقعیتی وجودی و از سنخ آگاهی مستقیمی است که می‌تواند برای هر شخصی که از لحاظ باطنی مهیای آن باشد، حادث شود. این مکاشفات دارای اوصاف و مضامین مشترکی هستند؛ از این‌رو

۱. Essentialism

۲. Constructivism.

دیدگاه صدرا به ذات‌گرایان نزدیک‌تر است.

در این نوشتار، پاسخ ملاصدرا به پرسش مذکور بررسی می‌شود. دیدگاه وی را در این باب باید در نظریات نهایی او در معرفت‌شناسی و انسان‌شناسی جستجو کرد:

۱. اتحاد نفس انسان با معلومات و مدرکات خود

یکی از اصول حکمت متعالیه که با مبحث کشف و شهود مرتبط می‌باشد، این است که آگاهی‌ها و علوم با نفس و جان آدمی متحد می‌شوند و حقیقت نفس انسانی چیزی جز همین اندیشه‌ها نیست.

مدعای ملاصدرا این است که نفس آدمی، پذیرای صور ادراکی است. همین نفس که در ابتدا خالی از هرگونه صورت علمی و ادراکی است، به تدریج با شروع فرآیند ادراک‌های حسی به فعلیت می‌رسد و با فعال شدن حواس ظاهری و باطنی، مراحل عالم و آگاه شدن را سپری می‌کند و ادراکات حسی و خیالی و سپس در مراحل عالی‌تر، ادراکات عقلی برای او حاصل می‌گردد. تا آنجا که نفس بر اثر کمال و فعلیت می‌تواند صور معقول، خیالی و حسی را در خود ایجاد کند. (۱۹۸۱: ۳/۳۱۷ و ۳۱۸) نفس در هر مرتبه‌ای از ادراکات خود با صور حسی، خیالی و عقلی متحد می‌گردد و در مرتبه آن حاضر است:

و چون حقیقت در باب صور معقول را دانستی که معقول عیناً همان عاقل است، پس بدان که در صورت محسوس نیز امر بر همین قیاس است... و محسوس بالفعل با جوهر حاس بالفعل متحد است. (همان: ۳۱۶)

استدلال ملاصدرا برای اثبات اتحاد عاقل و معقول بر مبانی خاصی همچون اصالت و تشکیک وجود، حرکت جوهری، حدوث جسمانی نفس و بقای روحانی آن و نحوه وجود علم مبتنی است. مراد از اتحاد نیز اتحاد دو امر متصل و نامتصل است. این اتحاد در آغاز فرآیند شناخت که جنبه انفعالی نفس غالب است، از نوع اتحاد ماده و

صورت و در مرحله فاعلیت نفس، از نوع اتحاد حقیقت و رقیقت می‌باشد. (ر.ک: همان: ۳/ ۳۲۴ و ۳۲۵) صورت یکی از برهان‌های ملاصدرا به شرح زیر قابل تنظیم است: مقدمه یکم: معقولیت و معلومیت عبارت است از حضور و ظهور یک شیء برای شیء دیگر.

مقدمه دوم: حضور و ظهور یک شیء برای شیء دیگر، فرع بر حضور و ظهور آن شیء برای خودش است.

نتیجه: صورت‌های عقلانی (اشیای معقول و معلوم) که همان علوم هستند، برای خود، حضور و ظهور دارند.

این بدان معناست که صور معقول برای خود معقول هستند. لذا این صورت‌ها هم عاقل هستند و هم معقول. (همان: ۲۸۴-۲۹۶) برخی اتباع حکمت متعالیه علاوه بر ادله صدرا، استدلال‌های دیگری نیز اقامه کرده‌اند. (ر.ک: همان: ۳/ ۳۲۰ تعلیقه سبزواری) یکی از آرای بدیع ملاصدرا این است که او علاوه بر مجرد صور معقولات، محل صور حسی و خیالی را نیز مجرد می‌داند.^۱ اگرچه در مجرد این سه، قائل به مراتب است. در واقع حس و خیال از حواس ظاهری و باطنی به‌عنوان آلات، ابزار و معدات ادراک استفاده می‌کنند:

پس حقیقت ادراک سه قسم است [احساس، خیال و تعقل] همان‌طور که عالم هستی دارای سه مرتبه است و وهم همچون عقلی است که از مرتبه خود ساقط شده است و به‌واسطه هر ادراکی، حقایق و ارواح اشیا را [نفس مدرک] از قوالب اجسام انتزاع می‌کند. سپس صورت انتزاع‌شده محسوس از ماده دارای نزعی ناقص و مشروط به ماده است و صورت خیالی دارای نزعی متوسط می‌باشد و

۱. ابن‌سینا جایگاه جسمانی قوه خیال را مقدم مغز می‌داند. (۲۳۱) چنانکه ملاصدرا برای حس مشترک یا بنطاسیا محلی مادی تأمل است و آن را مقدم مغز می‌داند. (۱۹۸۱: ۸/ ۲۰۵)

به همین دلیل، در عالمی بین عالم محسوسات و معقولات واقع شده است و صورت عقلی دارای نزعی تام است. (همان: ۳۶۲)

از نظر صدرا، آگاهی در مراتب سه گانه مذکور با نفس مدرک متحد است و از آنجا که علم چیزی جز حضور نیست، لذا هر قدر علم از حجابها و صفات مادی رها تر و خالص تر باشد، حضور آن برای نفس مدرک شدیدتر است:

علم چیزی جز حضور وجود بدون پرده نیست و حصول تمام ادراکات به نحوی بر تجرید از ماده متوقف است؛ زیرا ماده، منبع و ملاک عدم و غیبت است و هر جزئی از جسم از بقیه اجزای خود غایب است... و هر صورتی که شدیدتر و بیشتر از ماده بری باشد، حضور آن برای ذاتش صریح تر [شدیدتر] است. کمترین [حضور و وجود] از صورت محسوس برای ذات خود، سپس برای متخیله مطابق مراتب آن و بعد از آن برای معقول می باشد و بالاترین معقولات، قوی ترین موجودات است. (۱۳۶۳ الف: ۵۰)

بنابراین آگاهی به عنوان یک امر وجودی - نه مقوله ای ماهوی - در ساحات متفاوت نفس به عنوان صور ادراکی، معلومات بالذات نفس، بلکه عین نفس هستند و به تعبیر یکی از محققان:

جمع صورت های مدرکه از معقول تا محسوس، همه به علم حضوری لدی النفس حاضرند؛ بلکه شأنی از شؤن نفس اند و آنها را وجودی جز وجود اطوار نفس نیست. (حسن زاده آملی، ۱۳۶۶: ۱۸۸)

۲. **صیرورت و اشتداد نفس در اثر اتحاد با مدرکات خود**
علم و آگاهی انسان هرگز جان او را به حال خود رها نمی سازد؛ زیرا اصولاً حقیقت و هویتی جز نفس انسان ندارد. ملاصدرا در این مبحث با توسل به نظریه حرکت جوهری و

حرکت وجودی انسان در نشئه روحانی، بر این نظریه اصرار می‌ورزد که وجود آدمی در اثر صیروت ناشی از نیل به حقایق کلی و معقولات، به وجودی اشرف و اشد نائل می‌گردد:

اصل در بودن و موجودیت، همانا وجود است و ماهیت از آن انتزاع می‌شود و وجود است که شدت و ضعف می‌پذیرد. هر گاه وجود قوت بگیرد، جمعیت و احاطه او به معانی کلی و ماهیت انتزاعی عقلی بیشتر می‌شود و هنگامی که وجود [نفس انسان] به حد عقلی بسیط و مجرد از تمام عالم اجسام و مقادیر رسید، به کل معقولات و اشیا به نحو اشرف و افضل از آنچه بوده‌اند، تبدیل می‌شود. (۱۹۸۱: ۳ / ۳۷۳)

استدلال ملاصدرا مبتنی بر نگرش او به نحوه علم و آگاهی و تأثیر آن در فرآیند حرکت استکمالی نفس است. علم واقعیتی از سنخ وجود مجرد است، نه مقولات ماهوی و عرضی مانند کیف نفسانی؛ لذا هر که علمش بیشتر باشد، از وجود شدیدتر و بیشتری بهره‌مند است؛ از این رو نفس حضرت ختمی مرتبت (ص) در اعلا علیین و در اوج شدت و شرافت وجودی قرار می‌گیرد

لیس من الله بمسئتنکر ان یجمع العالم فی واحد
(ر.ک: همان: ۳۲۶)

ملاصدرا از این دگردیسی به‌عنوان ارتحال از عوالم حسی و خیالی و اتصال به عوالم فوق این دو، بلکه فوق عالم عقل یاد می‌کند. به تعبیر وی، نفس هنگام ادراک معقولات کلی، ذوات نوری و موجودات عقلی مجرد را مشاهده می‌کند؛ ولی نه با تجرید نفس و انتزاع صور عقلی آنها از افراد محسوس خارجی، آن گونه که جمهور برآند؛ بلکه به واسطه انتقال و مسافرت نفس از عالم محسوس به عالم خیال و از آن به عالم معقول و نیز ارتحال از عالم دنیا به عالم آخرت و سپس ارتحال از هر دو عالم حسی و عقلی به عالمی ورای حس و عقل. (۱۳۴۶: ۳۳)

تمام این مشاهدات عقلانی به معنای صیوروت و اشتداد وجودی و نفسانی سالک است. وی در اثبات اینکه معارف و علوم با جان انسان متحد می‌گردند، در بیانی اقناعی تعجب خود را از منکران نظریه اتحاد عاقل و معقول این‌گونه اظهار می‌کند که چگونه ممکن است نفوس انسانی از ابتدای آفرینش آنها - که حالتی بالقوه برای ادراکات حسی و تخیلی و عقلی دارند - به‌گونه‌ای تغییر نیابد که بتوان یک شیء از اشیا - که در اوائل فطرت و آفرینش بر آنها صادق نبود - را به‌نحو ذاتی بر آنها حمل نمود؟ این بدان معناست که نفوس انبیای عظام(ع) و مجانین و اطفال از لحاظ تجوهر ذات انسانی و حقیقت ذات در درجه یکسانی باشند و اختلاف آنها فقط در عوارض غریب لاحق به وجود آنها محدود شود. (۱۹۸۱: ۳/۳۲۷) بنابراین قوت و شدت یافتن جوهره روحانی آدمی به علت اتحاد آن با مدرکات و معلومات اوست و این به معنای قابلیت نفس انسان است. این معنای از قبول و قابلیت روحانی که تدریجاً به فعلیت می‌رسد، مستلزم فنا و نابودی صور کمالی قبلی نیست:

قبول گاهی به معنای انفعال تجددی است... مانند آبی که به بخار تبدیل می‌شود (و صورت آبی را از دست می‌دهد) و اما قبول به معنای قوه استکمال نیز هست؛ بدین معنا که شیء صورت‌مند (و بالفعل) می‌تواند به اشتداد کمالی متصف شود. (همان: ۳۳۱)

۳. استکمال عملی، مقدمه مشاهده

ملاصدرا بر ریاضت‌های عملی و تقید به آداب و احکام شریعت نیز در آثار گوناگون خود اصرار می‌ورزد:

بیداری از خواب غفلت، کسی را دست ندهد مگر اینکه نفس خود را به‌وسیله ریاضت‌های شرعی و مجاهدت‌ها ورزیده ساخته باشد؛ ریاضت‌هایی چون نماز و روزه و پرهیز و زهد حقیقی از لذایذ دنیوی و امیال پست، تا مهیای دریافت

حقایق و فهم معارف گردد. (۱۳۷۱: ۶۰)

وی استکمال قوای عملی را در طی چهار مرتبه می‌داند:

اول، تهذیب ظاهر با انجام قوانین و نوامیس الهی و شرایع نبوی؛ دوم، تهذیب باطن و تطهیر قلب از ملکات و اخلاق پست و ظلمانی؛ سوم، تنویر باطن و قلب با صورت‌های علمی (علوم و معارف) و صفات پسندیده؛ چهارم، فنای نفس از ذات خود و قصر نظر به مشاهده پروردگار و بزرگی‌های او. (۱۳۴۶: ۲۰۷)

او معتقد است نهایت سیر الی‌الله در طریقت نفس و از راه خودشناسی و خودسازی این‌گونه است؛ اما بعد از این مراتب، منازل و مراحل فراوان دیگری است که تنها با مشاهده و حضور قابل درک است و عبارت‌ها از بیان آن قاصر هستند. (همان) بنابراین تجارب عرفانی نزد ملاصدرا همراه با انفعال می‌باشد و مراتبی از آن غیر قابل بیان است. حتی آنجا که از عارفان وحدت وجودی همچون ابویزید بسطامی^۱ نقل قول می‌کند، سخن آنها را بر مذاق جهان‌نگری خود تفسیر می‌نماید:

و اما سخنان عرفای این امت ناجیه، همچون ابویزید بسطامی که گفت: ذات خود را در دو جهان طلب کردم، اما نیافتم، یعنی اینکه ذاتش فوق عالم طبیعت و عالم مثال بوده و از مفارقات عقلیه گشته است. (همان: ۲۲۰)

آنچه از آن به‌عنوان «قوه قدسی» یاد می‌شود نیز اعطاکننده معارف و حقایق کلی و سبب اتصال نفس سالک با عالم مفارقات است. مبدأ تمام علوم، عالم قدسی

۱. ابویزید طیفوربن عیسی سروشان بسطامی (م. ۲۶۱ق) در میان صوفیه مقام عظیمی دارد و ابن‌عربی او را بسیار ستوده و از جمله مشایخ خود شمرده است. دیدگاه وی درباره وحدت وجود را در تذکره الاولیاء عطار نیشابوری ملاحظه نمایید. (۱۳۸۳: ۱۴۶ و ۱۴۷)

است؛ لکن استعدادهای نفوس انسانی متفاوت هستند و القاکننده علوم - که از حواس، پنهان است - همان معلم شدیدالقوی و در افق اعلی می‌باشد که فعل او در نفوس، در غایت خفاست. (۱۹۸۱: ۱/ ۳۱۴) بنابراین باب مشاهده ملکوت مسدود نیست و به تعبیر ملاصدرا اگر مانعی از جانب نفس و حجابی از غلظت طبع نباشد، کبریت نفس هر شخص به اندازه سعی و حرکت باطن خویش مستعد است تا شعله‌ای از آتش ملکوت یا نوری از انوار جبروت، آن را مشتعل سازد. (همان: ۳۸۵)

۴. خیال متصل و منفصل در تجارب عرفانی

نظر ملاصدرا در باب عالم خیال، شبیه آرای ابن عربی است؛ به نظر ملاصدرا، نفس انسان به واسطه قوه خیال از خلاقیت خاصی برخوردار است و می‌تواند موجد صور مادی و مجرد باشد:

خداوند نفس آدمی را به گونه‌ای آفرید که قادر به ایجاد صور اشیای مجرد و مادی می‌باشد؛ زیرا از سنخ ملکوت و عالم قدرت است... و خداوند نفس انسانی را در ذات و صفات و افعال، مثال خود آفرید. خدا از اینکه مثل و مانند داشته باشد، منزه است، نه از مثال داشتن تا بدین طریق، معرفت نفس نردبانی برای معرفت خودش باشد؛ پس ذات آدمی، مجرد از مکان‌ها و جهات است. (همان: ۳۶۴)

آنچه عقل و خیال به عنوان مرتبه یا قوای نفس ایجاد می‌کنند، اطلاق و اشباح و حوادث خارجی است که از باری تعالی صدور یافته است و اگرچه ماهیت آنها در هر دو وجود عینی و ذهنی (عقلی و خیالی) محفوظ است، بر آنها آثار خارجی مترتب نیست. با این همه، ملاصدرا تصریح می‌کند که این معنا در خصوص اولیا و عرفا فرق می‌کند و صوری را که به واسطه تخیل ایجاد می‌کنند، به دلیل اتصال به عالم قدس، دارای آثار عینی است. او در تأیید این مطلب به سخنانی از ابن عربی تمسک می‌کند:

قول شیخ جلیل‌القدر، ابن عربی، این مطلب را تأیید می‌کند آنجا که می‌گوید: هر

انسانی با وهم خود در قوه خیال، اموری را ایجاد می‌کند که هیچ وجودی جز در خیال ندارد و این چیزی است که برای هر انسانی ممکن است؛ اما عارف با همت خود چیزی را ایجاد می‌کند که در خارج وجود دارد و نیز خارج از خیال اوست. (همان: ۲۶۶)

از دیگر سو، به‌نظر صدرا خیال به‌عنوان عالمی مستقل و عینی وجود دارد که انسان حکیم و عارف می‌تواند به‌کمک قوای باطنی - که می‌توان آنها را چشم و گوش خیالی نامید - صورِ مقداری موجود در عالم خیال را مشاهده کند. از نظر وی، این اشیا و صورتهای محسوس، وجود دیگری غیر از مدرکات حواس ظاهری دارند و برای قوای باطنی به همان نحو از وجود منکشف می‌شوند. آدمی با ادراکات باطنی به ثبوت عالم شبحی مقداری دلالت می‌شود؛ همان‌طور که با ادراک ذات خود و حقایق عقلی به وجود عالم عقلی - که فوق عالم حسی و خیالی است - راه می‌یابد. (همان: ۳۰۰)

ویژگی عالم خیال، هویت دوگانه آن یعنی اشتغال بر امر مجرد و مادی است. ملاصدرا در خصوص نحوه هستی موجودات عالم خیال بر این باور است که افلاطون و قدمای بزرگ و اهل ذوق و کشف از متألّهان بر این باورند که موجودات آن عالم (خیال منفصل) در مکان و جهت قیام ندارند؛ بلکه این عالم، واسطه بین عالم عقل و عالم حس است و اشباح مثالی که در آن ثابت هستند، به‌نحوی مجردند؛ زیرا در جهتی داخل نمی‌شوند و در مکان قرار نمی‌گیرند و از آن حیث که دارای مقادیر و اشکال هستند، جسمانی‌اند. آرای ملاصدرا در باب خیال‌شناسی با آرای ابن‌عربی تفاوت چشم‌گیری ندارد. ابن‌عربی خیال را در قلمروی گسترده‌تری به‌کار می‌برد و آن را به یک معنا، شامل جمیع ماسواه می‌داند. (ر.ک: چیتیک، ۱۳۸۴: ۱۱۳-۱۱۶) البته ملاصدرا از همین معنا نیز غافل نبوده است و خیال بودن کل عالم را در چگونگی اتصاف ماهیت به وجود مطرح می‌سازد. به‌نظر وی، حقیقت و نفس ماهیت، خیال وجود است و عکسی که از ماهیت در مدرک‌های حسی و عقلی ظاهر می‌شود نیز خیال است. بنابراین سر اینکه عرفا و اولیای کامل گفته‌اند «عالم کلاً خیال در

خیال است» آشکار می‌شود. (۱۹۸۱: ۱/ ۱۰۸)

۵. رؤیت ملکوت و اتصال با عقل فعال

از نظر ملاصدرا، مراتب عقل نظری از ضعیف به قوی عبارتند از:

یک. عقل هیولانی که خالی از هر صورت و نیز مستعد جمیع معقولات است؛ دو. عقل بالملکه که در این مرتبه، صور و رسوم محسوسات، که معقولات بالقوه هستند، برای نفس حاصل می‌شوند و این همان مرتبه‌ای است که همه مردم در آن مشترک هستند، به نحوی که قادر به درک اولیات، تجربیات و نیز اموری چون «کل از جزء بزرگ‌تر است» و مانند اینها می‌باشند.

سه. عقل بالفعل که به منزله کمال ثانی برای عقل منفعل یا عقل بالملکه است و همان مرتبه سعادت حقیقی است که انسان به واسطه آن به زنده بالفعل مبدل می‌شود؛ حیاتی که نیازمند ماده نیست. آدمی با افعال ارادی به این مرتبه می‌رسد؛ اما ریزش و فیضان نور عقلی به اراده او نیست؛ بلکه به تأیید خداوند است.

چهار. عقل مستفاد که به نظر ملاصدرا همان عقل بالفعل به اعتبار مشاهده معقولات و حقایق ملکوتی است. (۱۳۴۶: ۲۰۲) در نظر ملاصدرا، انسان از جهت اتصال به عقل فعال و دریافت حقایق معقول از او، نمونه تام و کامل مرتبه نهایی صورت عالم عود (در آغاز قوس صعودی) است. همان‌طور که عقل فعال در عالم بدو (انجام و انتهای قوس نزول) کمال و غایت آن است؛ زیرا غایت قصوا در ایجاد این عالم، آفرینش انسان بوده است و غایت این آفرینش، نیل به مرتبه عقل مستفاد، یعنی مشاهده معقولات و اتصال به مبدأ اعلاست. (همان: ۲۰۶) ملاصدرا بعضاً به واژه اتحاد هم تصریح کرده است: «همانا نفس انسان عین معقولات می‌گردد و با عقل فعال متحد می‌شود.» (۱۹۸۱: ۳/ ۴۸۸)

ملاحظه می‌شود که ملاصدرا با همان زبان فلسفی خود و با تکیه بر اصول حکمت متعالیه نهایتاً به نظریه اتصال به مبدأ اعلا و مشاهده ارواح و حقایق ملکوتی می‌رسد. نفس آدمی بر اثر ریاضت‌های خاص، که با تأکید ملاصدرا باید مطابق با

موازن شریعت باشد، می‌تواند در یک صیروت و دگرگونی بنیادی و ذاتی، استکمال یابد و در مراتب معنوی و باطنی تا مرتبه عقل قدسی پیش رود، به گونه‌ای که با عقل فعال متحد شود و همدوش ملائکه و فرشتگان گردد:

... همچون انسان که در استکمالات نفسش (تا آنجا حرکت و اشتداد خواهد داشت) که فرشته‌ای از فرشتگان شود؛ یا در مسیر اعوجاج و نقصان تا آنجا سقوط کند که به شیطان یا حیوان تبدیل شود. (همان: ۸ / ۲۵۹)

صدرا چنین تحول وجودی را با فنایی که عرفا مطرح می‌کنند، ناسازگار نمی‌بیند؛ بلکه مقصود از فنای عرفانی را به معنای عدم التفات به خود به نحو کامل تلقی می‌کند؛ یعنی اولاً، آگاهی و ادراک انسان از حقیقت متعالی، علم به ذات حق نیست؛ زیرا آن مقام دست‌نیافتنی است؛^۱ ثانیاً، علم به مراتب ادنا به حسب ظرفیت وجودی سالک است، نه حقیقت مکشوف:

مشاهده ذات حق تعالی برای معلولات امکان‌پذیر نیست، مگر از ورای حجاب یا حجاب‌های متعدد؛ حتی معلول اول (وجود منبسط) نیز ذات حق را به واسطه مشاهده ذات خود مشاهده می‌کند و شهود حق برای او از جهت شهود ذات خویش و به حسب ظرف وجودی خویش است، نه بر حسب آنچه مشهود است و این با فنایی که عارف ادعا می‌کند، منافاتی ندارد؛ زیرا فنا با ترک التفات به ذات خود و اقبال کلی به سوی حق تعالی حاصل می‌شود. (همان: ۱ / ۱۱۵)

۱. این را اصطلاحاً «غیب مطلق» و یا «غیب الغیوب» گویند که هیچ راهی برای درک و علم بدان برای هیچ موجودی نیست. کس ندانست که منزلگه معشوق آن قدر هست که بانگ جرسی می‌آید (ر.ک: قیصری، ۱۳۷۵: ۳۰۵)

ملاصدرا «انا الحق» حلاج را به این معنا می‌داند که ممکن است عارف عین خود را مشاهده نکند؛ اما البته حکم عین برای او باقی است.^۱ برخی شارحان نیز همین تلقی را دارند و چنین معنایی را به‌عنوان نادیده گرفتن خود، نه نیست شدن کلی خود تلقی کرده‌اند. این مطلب می‌تواند به این معنا باشد که عارف در لحظات زودگذر مشاهده حق و در اوج حالات و خلسات عرفانی به‌کلی از خود خلاص می‌شود و در حسن اسما و صفات حق مستغرق می‌گردد:

همان‌گونه که در مشاهده صورت خود در آینه غرق می‌شوی، اگرچه برای آینه رنگی است، تو به‌سبب استغراق مشاهده صورت خود بدان التفاتی نداری. هستی، آینه و تصویر ابزار و واسطه ملاحظه صورت توست و تو بدان توجهی نداری؛ لکن آنها واقعاً هستن

تو او نشوی لکن اگر جهد کنی جائی برسی کز تو تویی برخیزد
(همان: ۱۱۶/۱، تعلیقه سبزواری)

بنابراین شهود و مکاشفه نزد ملاصدرا واقعیتی از سنخ آگاهی و ادراک است و متعلق چنین ادراکی علاوه بر مظاهر ملکوتی و مثالی، نهایتاً مشاهده جمال حق تعالی است که با نفی انانیت نفس حاصل می‌گردد. ملاصدرا اتحاد عقل سالک را با عقل فعال این‌گونه توصیف می‌کند:

کمال خاص نفس ناطقه آن است که با عقل کلی متحد شود و صورت کلی و نظام اتم و خیر سرشار از مبدأ کل که در تمام عقول، نفوس، طبایع و اجرام فلکی و عنصری ساری و جاری است، در نفس تقرر و تحقق یابد تا به جوهر و

۲. حلاج گوید:

بینی و بینک انی ینزاعنی فإرفع بلطفک انی من البین
انیت و انانیت من، بین من و تو مانع و مزاحم است؛ پس به لطف خود «انانیت» مرا از میان بردار.

ذات خویش، جهانی عقلی گردد که ماهیت^۱ کل اشیا در اوست. (۱۳۴۶: ۲۵۰)

ملاصدرا همین مطلب را در اثر مهم تفسیری خود نیز با صراحت بیشتری آورده است. به نظر وی، تعلیم ربانی همان علوم کشفی یا ادراکات بی‌واسطه‌اند که از راه ذوق و وجدان برای سالک حاصل می‌گردند؛ مانند علم به شیرینی شکر که از طریق توصیف حاصل نمی‌شود و تنها کسی که آن را چشیده است، می‌داند و درک می‌کند. (۱۳۶۳: ۱۴۴)

علوم کشفی دو گونه‌اند: نخست، القای وحی می‌باشد و هنگامی که نفس از پلیدی طبیعت، طهارت و تقدس یافت، خداوند در آن به حسن عنایت نظر کرد، لوحی از آن نفس و قلمی از عقل کلی می‌گیرد و در آن از نزد خود، جمیع علوم را منتقل می‌سازد؛ چنانکه خدای تعالی فرمود: «و تو را چیزی آموختیم که قبلاً نمی‌دانستی.» (نساء/ ۱۳) دوم، الهام است و آن استفاضه نفس به حسب پاکی و استعداد از لوح می‌باشد و فرق این دو آن است که وحی از الهام روشن‌تر و قوی‌تر است و دیگر اینکه، وحی علم نبوی است و الهام نزد ماست. (همان: ۱۴۵) تقسیمات و اصطلاحات ملاصدرا درباره کشف و مراتب آن مبتنی بر مکاشفه صوری و معنوی و دقیقاً همان است که قیصری در مقدمه فصوص آورده است. وی نیز محل مکاشفات را قلب انسانی می‌داند. (رک: همان: ۱۵۰) ملاصدرا در مقابل الهام ملکی، وسوسه‌های شیطانی را تعریف می‌کند و برای تمیز آنها علاماتی را ذکر می‌نماید. (رک: همان: ۱۵۱-۱۶۴)

۶. وحدت و تشخیص حقیقت وجود

۱. واژه ماهیت در اینجا صحیح به نظر نمی‌رسد؛ زیرا با مبانی ملاصدرا به‌ویژه اصالت وجود ناسازگار است و مصحح محترم از بعضی نسخه‌ها کلمه «هیأت» را نیز گزارش کرده است که ظاهراً همین صحیح است.

هستی از نظر ملاصدرا امری واحد، اما دارای مراتب و درجات متفاوت است؛ همان‌طور که سایه از مراتب تنزل یافته نور است. (۱۹۸۱: ۱/ ۱۹۸) این نظری است که صدرا در همه آثار خود از آن به‌عنوان تشکیک در مراتب وجود یاد می‌کند؛ اما نزد اهل‌الله یا عرفا وجود، چیزی جز تجلی و ظهور همان حقیقت متعالی در مظاهر مختلف نیست؛ یعنی اشیای موجود در خارج همگی داخل در اسم «ظاهر» هستند (ر.ک: قیصری، ۱۳۷۵: ۴۸) و «وجود مطلق» اصطلاحی است که عرفا برای عالی‌ترین تجلی حق تعالی یعنی وجود منبسط به‌کار می‌برند.^۱

با این حال، نباید از نظر دور داشت که ایده ملاصدرا در سلوک عقلانی و فکری خود که در نظام فلسفی حکمت متعالیه تجلی یافته است، از اصل تشکیک حقیقت واحد وجود، به وحدت شخصی وجود ارتقا می‌یابد.^۲ وی اقامه برهان بر این مطلب

۱. عرفا در باب حقیقت هستی، آرای متفاوتی بیان کرده‌اند، برخی به وحدت وجود و موجود قائلند، به‌گونه‌ای که یک وجود حقیقی در عالم بیش نیست و از غیر او نفی وجود می‌کنند. به‌خلاف قول ذوق تاله که قائل به وحدت وجود و کثرت موجود بودند. جماعتی از عرفا نیز قائل به وحدت وجود و موجود در عین کثرت قائلند؛ یعنی وجود حقیقی، یکی و همان حق تعالی است و مراتب امکانی از ظهورات اوست. اینها خود دو طایفه‌اند: کسانی که حق تعالی را در مرتبه «بشرط لا» وجود می‌دانند که بقیه موجودات تجلیات او هستند؛ دوم کسانی که حقیقت وجود حق تعالی را وجود «لابشرط» مقسمی می‌دانند که از هر قیدی مبرا است و مرتبه «بشرط لا» را از تعینات و بلکه اولین و عالی‌ترین تعین آن اصل می‌دانند و به آن وجود مطلق و وجود عام منبسط، نفس‌الرحمن، حقیقه‌الحقایق و حق مخلوق گویند. (ر.ک: آشتیانی، ۱۳۸۲: ۳۰ و ۳۱؛ جوادی آملی، ۱۳۷۲: ۲۱۳-۲۲۱؛ صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۱/ ۷۱-۷۳، تعلیقه سبزواری)

۱. روش ملاصدرا چنین است که در ابتدای مباحث به‌سبب ملاحظات تعلیمی و استنباس اذهان با اقوال گذشتگان همراهی می‌کند؛ لکن در نهایت، رأی خود را که اغلب در مخالفت با آنهاست، ابراز می‌دارد. این مطلب در هستی‌شناسی او نیز آشکار است که ابتدا تشکیک وجود را با تمثیل مراتب نور که قبلاً سهروردی بیان کرده بود، مطرح می‌نماید و سپس وحدت شخصی وجود را

عرفانی را از عطایای ربانی و عنایت ازلی دانسته که بر وی منکشف گشته است:

جمع موجودات نزد اهل حقیقت و حکمت الهی متعالیه... تجلیات وجود قیومی الهی است و هنگامی که نور حق ساطع می‌شود، اوهام محجوبین (مبنی بر اینکه) ماهیت ممکن در ذات خود وجود دارند، منهدم می‌گردد؛ بلکه آشکار می‌شود که احکام و لوازم ممکنات از مراتب وجوداتی هستند که خود، نورها و سایه‌های وجود حقیقی و نور احدی می‌باشند... پس چنانکه خداوند به فضل خود مرا بر آگاهی از هلاکت سرمدی و بطلان ازلی ماهیات امکانی توفیق بخشید، همان‌گونه پروردگرم با برهان نورانی عرشی به صراط مستقیم چنین هدایت فرمود که موجود و وجود منحصرأ در حقیقت واحده شخصی است که شریکی برای او در موجودیت حقیقی وجود ندارد، و «لیس فی دار الوجود غیره دیار» و تمام آنچه در عالم هستی دیده می‌شود، همانا ظهورات ذات او و تجلیات صفات اوست که در حقیقت عین ذات او هستند. (۱۹۸۱: ۱ / ۷۱)

این ادعا مبتنی بر ارتقای رابطه علیت به تشؤن است که خود از آبشخور اصل اساسی اصالت وجود سیراب می‌شود؛ بدین معنا که در تحلیل دقیق ملاصدرا، وجود معلول، حقیقتی جز ربط و وابستگی به وجود علت نیست و درواقع موجودیت معلول عیناً همان هویت فقیر اوست، نه ذاتی که فقر برای آن، امری عرضی و صفتی از صفات باشد. لذا هر نحو وجودی و هر نامی که به چنین هویتی اشاره کند، در حقیقت مشیر به مرتبه‌ای از همان علت خواهد بود. از دیدگاه صدرا، موجد و علت فاعلی شیء، آن چیزی است که به‌حسب جوهر ذات خود فیاض است. بدین معنا که حقیقت او عیناً همان فاعلیت اوست؛ لذا موجد و آفریدگار، فاعل محض است، نه

اختیار می‌کند. (۱۹۸۱: ن مقدمه)

اینکه چیز دیگری باشد که به صفت فاعلیت توصیف شده است. معلول هم ذاتاً اثر و فیض شیء دیگری است و در مقام تحلیل معلول بالذات نیز دو امر یا دو شیء (یکی معلول و دیگری اثر و فیض) وجود ندارد. بنابراین چیزی که معلول نامیده شده است، در حقیقت و وجود خود، هویتی مباین با حقیقت علت مفیض خود ندارد تا عقل بتواند با قطع نظر از هویت موجد آن، به ذات معلول اشاره کند و معلول بماهو معلول تعقل نمی‌شود، مگر به‌عنوان مضاف به علت. (همان: ۲/ ۲۰۹) این معنا را ملاصدرا در موارد دیگر نیز بیان کرد^۱ و سالکان حکمت را از لغزیدن در پرتگاه حلول و اتحاد بر حذر داشته است:

کل هستی، سوای خداوند و احد حق، پرتوی از ذات و وجهی از وجوه اوست و جمیع موجودات را اصلی واحد است که محقق‌الاشیاء و مذوت‌الذوات است و جز او، ظهورات و تجلیات اوست... و بر حذر باش از اینکه با شنیدن این عبارات، توهم و گمان کنی که نسبت ممکنات با او به‌نحو حلول و اتحاد است. هرگز! چه اینها مقتضی دوگانگی در اصل وجود است. (۱۳۶۳ الف: ۵۳)

۷. تحولات وجودی و فلسفی ملاصدرا

دیدگاه ملاصدرا درباره ماهیت مکاشفه و مبانی فلسفی آن در یک‌جا فراهم نیامده

۱. چنانکه گوید: جمیع وجودات امکانی و انیات ارتباطی تعلق، اعتبارات و شؤون واجب‌الوجود و پرتوها و سایه‌های نور قیومی است. پس حقیقت یکی است و غیر او همه اطوار و شؤون و لمعات و تجلیات ذات اوست: کل ما فی الـکون وهم او خیال اوعکس فی المرایا اوظلال (همان: ۱/ ۴۷)

است.^۱ آنچه مسلم است اینکه ملاصدرا و حکمت متعالیه او نه تنها با اندیشه‌های عرفانی همدلی دارد و از آنها بسیار تأثیر پذیرفته است، اساساً حیات فکری - فلسفی او در یک سیر و سلوک خاصی به عرفان ارتقا یافته است. ملاصدرا عمده اصول فلسفه خود را محصول مکاشفات عرشی و الهامات ربانی می‌داند و از عرفای بزرگی چون بایزید بسطامی و حلاج به نیکی یاد و نقل قول می‌کند؛ همان‌طور که در مسائل فراوانی از ابن عربی مدد می‌جوید؛ اگرچه قصد وی مبرهن ساختن و تبیین فلسفی آرای آنها و یا بعضاً تأیید برخی آرای خود در حکمت متعالیه است. او با عقیده به اصالت ماهیت، سلوک فکری خود را آغاز کرد و سپس به حریم اصالت وجود گام نهاد و این را نیز از مواهب ربانی و مکاشفه انگاشت و گویی این تحولات همراه با تحولات وجودی خود او بوده است و به تعبیر یکی از محققان:

نظر استاد ما، علامه طباطبایی، آن بود که این سخن مربوط به آن تفکر طولی یک انسان متفکر است که درجه او با اصالت ماهیت سازگار است؛ چون آنچه در خیال او می‌گذرد، مانند شجر، حجر و انسان اینها همه واقعیت دارند و اصیل است. بعد وقتی جلوتر رفت و عمیق شد، می‌فهمد که هستی اینها واقعیت دارد، نه خود اینها... تفکر اصالت ماهیت و اصالت وجود، دو مرحله از بینش یک انسان متفکر است که در سیر فکری و سیر عمودی، یکی پس از دیگری برای او حل می‌شود. (جوادی آملی، ۱۳۷۲: ۲۵/۳)

ظاهراً آنچه برای شخص ملاصدرا به عنوان تجربه و مکاشفه عرفانی رخ داده است، همه یا اغلب از سنخ الهامانی بوده که در آن حقایق کلی و عقلی به وی اعطا

۱. ملاصدرا مفتاح چهارم از *مفاتیح الغیب* را به مکاشفه و اقسام و مراتب آن اختصاص داده است؛ اما لحن او بیشتر نقلی و تفسیری است و دیدگاه او در این مسأله را باید با توجه به آثار مختلف او و ضمن مباحث متفاوت همچون علم النفس و علم حضوری و نظریه اتحاد عاقل و معقول جستجو کرد.

شده و مکاشفات او از سنخ مکاشفات معنوی بوده است. مکاشفه عرفانی نزد صدرا واقعیتی از سنخ آگاهی و علم حضوری است؛ اما مدرک در هر مرتبه‌ای از ادراک و آگاهی، با معلوم بالذات خود متحد می‌گردد. ریاضت‌های علمی، حرکت جوهری نفس، قابلیت عقل و صیوروت استکمالی آن و اشتداد وجودی سالک بر اثر اتحاد با معارف و حقایق کلی، همه از مبادی فلسفی و وجودی وقوع مکاشفه عرفانی محسوب می‌شوند؛ نفس آدمی که فعلیتی ضعیف و مستعد دارد، بر اثر درک علوم و به‌ویژه علوم حقیقی و عقلی به فعلیت می‌رسد و در صورت همراهی این حرکت استکمالی با ریاضت‌های شرعی و عملی، جان و عقل او به مرتبه‌ای از قداست و صفا می‌رسد که حقایق را بلاواسطه از عقل فعال دریافت می‌کند و بلکه با او متحد می‌شود. مبنا و مصحح چنین تحول شگرفی همانا علم است که خود از سنخ وجود و هستی می‌باشد. در دیدگاه صدرالمآلهین، ملاک علم، حضور و ملاک حضور هم مجرد است و از نظر ملاصدرا صور محسوس و خیالی نیز از مجرد نسبی برخوردارند. اتحاد صور مخیل و معقول با ذات انسان، او را به جهان عقلی که جامع کمالات عوالم مادون است، مبدل می‌سازد و تا حد فنای از خویش پیش می‌برد. فنا نزد ملاصدرا عدم التفات کامل به «خود» و اقبال و توجه کلی به حق تعالی است. از آنجا که ملاصدرا نهایتاً وحدت شخصی وجود را مطرح می‌کند، چاره‌ای جز قبول فنا ندارد؛ زیرا تا سالک فنای خود و ماسوی الله را درک نکند، نمی‌تواند دم از وحدت شخصی وجود حقیقی بزند، ملاصدرا وجود مجازی «من» یا «نفس» را حجاب درک این حقیقت واحد می‌داند و سخن حلاج را به همین صورت تبیین می‌کند.

لذا علم حضوری در مصداق اتم آن، که عالم و معلوم یکی است و تغایر امری اعتباری است، در تجربه فنا قابل تحقق است؛ اما در مراتب نازل‌تر علم حضوری به معنای مشاهده حقایق غیبی در عالم خیال و مثال و نیل سالک به وسیله قوای باطنی به آنها به‌عنوان اتحاد با معلومات بالذات در همان مرتبه خواهد بود.

۸. آیا ملاصدرا ذات گراست؟

به نظر می‌رسد با توجه به رویکرد کلی صدرا در نفس‌شناسی انسان و نیز با توجه به جهان‌نگری فلسفی و اشراقی سراسر توحیدی او می‌توان وی را در زمره ذات‌گرایان قرار داد.

همچنین به‌عنوان یک نشانه قابل توجه می‌توان به این مطلب اشاره کرد که وی در برخی آثار خود نه‌تنها از فلاسفه یونان باستان به بزرگی یاد کرده است، آنها را از عرفا و زهاد روزگار خود می‌داند که از طریق کشف و الهام به حقایق هستی آگاهی یافتند؛ چنانکه فیثاغورث را کسی می‌داند که در ریاضت و تصفیه به‌درجه فرشتگان رسیده است. (۱۳۶۳: ۴۰۴) سقراط حکیم را نیز به‌عنوان عارف و زاهد و کسی که به ریاضت نفس و تهذیب اخلاق اشتغال داشته و نیز از متاع دنیا و طیبیات آن اعراض نموده است، معرفی می‌نماید. (همان: ۴۰۳) البته این مطلب به‌خودی‌خود، دلیلی برای ذات‌گرایی نیست؛ زیرا ساخت‌گرایان نیز عرفای دیگر ادیان و اقالیم را صاحب مکاشفه‌های عرفانی می‌دانند؛ اما از آن جهت می‌تواند نشانه‌ای بر ذات‌گروی ملاصدرا باشد که وی همان باورها و مکشوفاتی را که خود او و احیاناً عرفای مسلمان بیان کرده و پذیرفته‌اند را به آنها هم نسبت می‌دهد؛ چنانکه در مسأله حدوث عالم، بلکه در تمام ارکان، آنها را بر یک مسلک واحد می‌داند:

بدان که آنچه را ما در باب حدوث عالم... گفتیم، عیناً همان مذهب اهل حق از هر قوم و از هر دین و شریعت و جمیع سالکان الاهی گذشته و آینده است؛ زیرا قاطبه اهل حق در تمام روزگاران، دارای دین و مسلک واحدی در ارکان عقاید و اصول دین و احوال مبدا و معاد هستند. (۱۹۸۱: ۵ / ۲۰۵)

سپس از هشت فیلسوف یعنی طالس، انکسیمانس، اغاثاژیمون، انبازقلس، فیثاغورث، سقراط، افلاطون و ارسطو به‌عنوان اعظم حکمایی نام می‌برد که به‌سبب

سعی در ریاضت، علوم ربوبی در قلب‌هایشان منتشر شده است و از زهاد و عباد روزگار خویش بوده‌اند. (همان: ۲۰۷) اگرچه این مطلب به لحاظ اسناد تاریخی مورد تردید و احتمالاً مردود باشد؛ نشان‌دهنده باور ملاصدرا به این است که انسان‌هایی از سنت‌های دینی و اقلیم مختلف، واجد علوم ربوبی بوده‌اند که بر قلب‌هایشان افزوده شده است؛ بدان‌گونه که آنها همان حقایق و اموری را کشف و شهود کرده‌اند که ملاصدرا و امثال وی مشاهده و تجربه کرده‌اند و این همان ذات‌گروی است.

نتیجه

اینک می‌توان براساس آثار و سخنان ملاصدرا و یا لوازم بیانات او فهرستی از اوصاف مشترک تجربه عرفانی را فراهم آورد؛ به‌نظر ملاصدرا مکاشفه و تجربه عرفانی: یک. واقعیتی از سنخ آگاهی و علم است؛ دو. متعلق این آگاهی و علم در عالی‌ترین مرتبه خود، حقیقت واحد متعالی و مقدس است؛

سه. معرفت‌آفرین است؛

چهار. مراتبی از آن بیان‌ناپذیر است؛

پنج. همراه با انفعال است.

از آنجا که تجربه عرفانی، واقعیت یا پدیده‌ای از سنخ هستی است، لذا احکام هستی بر آن حاکم است؛ از جمله ذومراتب بودن آن، که مورد تأکید ملاصدرا نیز هست. همچنین در خصوص صفت سوم باید گفت وجه غالب مشاهده و مکاشفه نزد ملاصدرا، همین صفت معرفت‌زایی است؛ به‌ویژه مکاشفات معنوی که ناظر به حقایق معقول هستی می‌باشند و بر قلب حکیم و عارف الهام می‌شود. مکاشفات ملاصدرا، مطابق تصریحات خود او، همه از سنخ مکاشفه معنوی است. در آثار کسانی مثل ابن عربی و حتی سهروردی می‌توان نمونه‌های متعددی از تجارب صوری (مشاهده) یافت؛ اما در ایده ملاصدرا، سخنی از رؤیت و مشاهده فرشتگان یا ارواح اموات یا

انسان‌های در گذشته و مانند اینها - تا آنجا که مطالعات نگارنده حاکی از آن است - دیده نمی‌شود. بله، ملاصدرا در جایی بیان داشته که آنچه را قبلاً از طریق برهان دانسته بودم، با مشاهده و عیان یافتم. (۱۹۸۱: ۸/۱) اما به نظر می‌رسد اینها همان حقایق علمی و معنوی است که بر قلب او افاضه شده است و چنانکه گذشت، وی تفصیلاً از این مسائل و حقایق به‌طور مجزا نام برده است.

اوصافی نظیر احساس تیمن و قداست و صلح، همه از لوازم صفت دوم است. ملاصدرا برخلاف ابن‌سینا به حالت گذرا بودن تجارب عرفانی اشاره‌ای ندارد؛ در حالی که شیخ با استفاده دقیق از واژه برق به این صفت نیز تصریح کرده بود؛ اما نکته مهم این است که نه ملاصدرا و نه ابن‌سینا هیچ‌کدام تجربه عرفانی را با صفت تناقض‌آمیز بودن یا پارادوکسیکال بودن توصیف نکرده‌اند. بهترین تبیینی که برای این امر به نظر می‌رسد، آن است که این دو متفکر در هر صورت در چارچوب فلسفه و برهان، تفکر و تنفس می‌کنند؛ یعنی فضا و چارچوبی که رکن رکین و اول‌الاقاویل و احق‌القول آن، اصل امتناع تناقض است.

گریز از این اصل، برای فیلسوف از آن جهت که فیلسوف و عقل‌گرا است، حتی اگر به مرتبه عقل قدسی رسیده باشد، دشوار یا محال است. فلسفه و حکمت تا زمانی که می‌خواهد فلسفه بماند و با ابزار عقل حرکت کند، چاره‌ای از اصل امتناع تناقض ندارد؛ در حالی که نزد ابن‌عربی و دیگر صوفیان و نیز ذات‌گرایانی چون استیسی، تضاد و تناقض از اوصاف مشترک تجارب عرفانی محسوب می‌شود. این فهرست در تمام اوصاف خود به‌استثنای دو صفت زودگذر بودن و تناقض‌آمیزی، مشابه فهرست ذات‌گرایان است. دیدگاه ذات‌گرایی در مبحث مکاشفات عرفانی دارای نتایج و ثمرات مهمی در حیطه معرفت‌شناسی و مبدأشناسی است. این مطلب به‌ویژه نزد فیلسوفان دین، از این حیث مورد توجه قرار گرفته که می‌توان در مقابل شبهات ملحدان و منکران خداوند به‌جای استدلال‌های فلسفی به چنین تجارب مشترکی استناد کرد که در اعصار و اماکن گوناگون در میان همه یا اکثر

اقوام و جوامع بشری وجود داشته است. تجاربی که حاکی از عینیت حقیقتی متعالی، واحد و مقدس است و در گستره‌ای وسیع‌تر، کاربر آن برای اثبات معقولیت باور به حقایق ماوری طبیعی و فوق دنیوی است؛ باوری که سخت مورد دعوت و تأکید ادیان آسمانی است. به نظر می‌رسد توجه به شیوه حیات صادقانه و پاک عرفا به‌همراه گزارش‌های آنها از مشاهداتشان می‌تواند در مقایسه با ادله کلامی و فلسفی نقش مؤثرتری در رشد و بهبود اخلاق انسانی و دینداری افراد داشته باشد.

منابع و مأخذ

۱. آشتیانی، جلال‌الدین، ۱۳۸۲، هستی از نظر فلسفه و عرفان، قم، بوستان کتاب.
۲. ابن‌سینا، حسین‌بن عبدالله، ۱۳۷۵، النفس من کتاب الشفاء، تحقیق حسن حسن‌زاده آملی، قم، مرکز النشر التابع لمکتب الاعلام الاسلامی.
۳. استیس، والتر، ۱۳۷۵، عرفان و فلسفه، ترجمه بهاء‌الدین خرمشاهی، تهران، سروش.
۴. جوادی‌آملی، عبدالله، ۱۳۷۲، تحریر تمهید القواعد، تهران، الزهرا.
۵. جهانگیری، محسن، ۱۳۸۲، نگاهی به بعد عرفانی آثار ملاصدرا، حکمت متعالیه و فلسفه جهان معاصر (مجموعه مقالات همایش ملاصدرا)، تهران، بنیاد حکمت صدرا.
۶. چیتیک، ویلیام، ۱۳۸۴، عوالم خیال، ترجمه قاسم کاکایی، تهران، هرمس.
۷. حسن‌زاده آملی، حسن، ۱۳۶۶، دروس اتحاد عاقل و معقول، تهران، حکمت.
۸. عطار، فریدالدین، ۱۳۸۳، تذکره الاولیاء، تصحیح و تحقیق محمد استعلامی، تهران، زوار.
۹. قیصری، محمدداود، ۱۳۷۵، شرح فصوص الحکم، تصحیح و تعلیق جلال‌الدین آشتیانی، تهران، نشر علمی و فرهنگی.
۱۰. صدرالدین شیرازی، محمدبن ابراهیم، ۱۹۸۱، اسفار (۹ جلدی)، ج ۵، ۳، ۱، ۳، بیروت، داراحیاء التراث العربی.
۱۱. _____، ۱۳۶۳ الف، کتاب المشاعر، به‌اهتمام هانری کربن، تهران، کتابخانه طهوری.

۱۲. _____، ۱۳۶۳ ب، *مفاتیح الغیب*، تصحیح محمد خواجوی، تهران، مرکز مطالعات فرهنگی.
۱۳. _____، ۱۳۴۶، *الشواهد الربوبیه*، تصحیح جلال‌الدین آشتیانی، مشهد، دانشگاه مشهد.
۱۴. _____، ۱۳۷۱، *کسر اصنام جاهلیت (عرفان و عارف نمایان)*، ترجمه محسن بیدارفر، تهران، الزهرا.

۱۵. Katz, Steven, (ed.) ۱۹۷۸, *Mysticism and philosophical Analysis*, London, Sheldon press.

۱۶. Proudfoot, Wayne, ۱۹۸۵, *religious Experience*, university of California.

