

بررسی تطبیقی دیدگاه ملاصدرا و علامه طباطبایی در باب سلوک عرفانی

اعظم اسلامی نسلجی*

رضا اکبریان**

چکیده

در این مقاله سعی بر آن است تا به مسئله سلوک عرفانی در تفکر فلسفی ملاصدرا و علامه طباطبایی بپردازیم. مهم‌ترین هدف پژوهش حاضر این است که نشان دهد که نوآوری‌های علامه طباطبایی در این مسئله، بر اساس مبانی نظری فلسفه او، چه بوده است. ملاصدرا /سفار/ اربعه خود را بر اساس آموزه‌های عرفانی ابن‌عربی، به‌خصوص سفرهای چهارگانه انسان برای سلوک در حقایق الهی تنظیم می‌کند و تلاش دارد تفسیری فلسفی از سلوک عرفانی انسان در مسیر الی الله ارائه کند. او مقصد سلوک عرفانی را رسیدن به ساحت وجود بر محور معرفت و حکمت نظری می‌داند و از قرب الهی نیز در همین پارادایم صحبت می‌کند ولی آن را متفرع بر حکمت نظری و مباحث وجودشناسی می‌داند. علامه طباطبایی با اثبات وحدت شخصی وجود به عنوان اولین مسئله فلسفی، با ظرافت تمام، طرح ملاصدرا از سلوک عرفانی را با توجه به مبانی خویش تغییر می‌دهد. در فلسفه او سلوک عرفانی جهت نزدیک شدن به واقعیت مطلق و رسیدن به قرب الهی بدون واسطه‌هایی که ملاصدرا مطرح می‌کند، محقق می‌شود.

کلیدواژه‌ها: سلوک عرفانی، ملاصدرا، علامه طباطبایی.

* دانشجوی کارشناسی ارشد، دانشگاه تربیت مدرس (نویسنده مسئول) am.eslami64@gmail.com

** استاد دانشگاه تربیت مدرس dr.r.akbarian@gmail.com

تاریخ دریافت: ۱۳۹۳/۳/۲۴، تاریخ پذیرش: ۱۳۹۳/۵/۸

۱. مقدمه

در این نوشتار به مسئله سلوک عرفانی از نگاه ملاصدرا و تفاوت آن با دیدگاه دیگر حکما به طور خاص علامه طباطبایی می‌پردازیم و این‌که آیا تفاوتی بین دیدگاه علامه با ایشان وجود دارد و در صورت وجود، چرا علامه دیدگاه دیگران از جمله ملاصدرا در باب سلوک عرفانی را نپذیرفته است.

۲. اصل اصیل در سلوک عرفانی: تقدم وجود بر ماهیت

اصل تقدم وجود بر ماهیت یا مسئله «اصالت وجود» از مهم‌ترین نظریات ملاصدرا و مهم‌ترین دلیلی است که ما را به ضرورت^۱ سلوک عرفانی رهنمون می‌کند. طبق نظریه ملاصدرا در مورد اصالت وجود، وجود اصیل است؛ آنچه اصیل است عین واقعیت است و «در متن خارج» برایش ذاتی هست. خاصیت ذاتی هرگز عوض نمی‌شود و عینیت هرگز قابل انتقال به ذهن نیست. ذهن فقط می‌تواند با ماهیت‌ها (آنچه به ذهن می‌آید) ارتباط برقرار کند و از آن‌ها شناخت پیدا کند. پس برای شناخت وجود، باید راهی غیر از ذهن یافت. به غیر از طریق ذهن، شهود یگانه راه شناخت حقایق است. رسیدن به مقام کشف و شهود، مستلزم سلوک عرفانی است. بنابراین برای شناخت وجود، سلوک عرفانی ضرورت دارد.

توضیح آن‌که بنا بر نظریه اصالت وجود، آنچه در عالم خارج حقیقتاً واقعی است «حقیقت وجود» است و ماهیات چیزی جز اموری اعتباری و تعینات یا محدودیت‌ها یا حالات حقیقت یگانه وجود نیستند. بر این اساس آنچه به کسوت ماهیات درمی‌آید در واقع ظهورات حقیقت وجود است که در مقام تنزل از خارج به ذهن و در تجلی و ظهورش احتیاج به مفهوم دیگری ندارد (لاهیجی، ۱۳۴۳: ۱۰). درحقیقت تمام ماهیت‌ها در واقعیت خارج، اعراضی بیش نیستند که واقعیتهای واحد به نام وجود را به صورت اشیای بی‌شمار مقید می‌کنند (ملاصدرا، ۱۳۱۵ ق: ۲۸۵). اصالت وجود اساساً مسئله‌ای فلسفی است که در شهود عرفانی حقیقت وجود، ریشه‌ای عمیق دارد. ملاصدرا علم به «وجود» را همانند ابن‌سینا صرفاً از طریق تحلیلات عقلی^۲ و همانند عرفا صرفاً از راه شهود عرفانی آن نمی‌داند و همواره بر این معنا تأکید می‌ورزد که علم به وجود یا از طریق مشاهده حضوری یا با استدلال کردن بر آن از طریق آثار و لوازمش حاصل می‌شود (ملاصدرا،

۱۹۸۱: ۱/ ۶۲).^۳ و رسیدن به حقیقت چنین معرفتی، جز از طریق نوع خاصی از شهود قابل حصول نیست.^۴ در واقع «حقیقت وجود» نه ماهیت دارد و نه ماهیت است. پس باید به حضورش رفت و آن را حضوراً درک کرد. این هدف تا زمانی که شعور انسان در تجربه روزمره محدود بماند قابل حصول نیست. باید در انسان آگاهی و تحولی شگرف صورت گیرد تا بتواند حقیقت جهان را درک کند و این مهم بدون سلوک عرفانی امکان‌پذیر نیست (ملاصدرا، ۱۳۶۳ الف: ۶).

از نظر ملاصدرا، انسان ماهیت معینی ندارد و هر لحظه در حال شدن است. انسان از حقیقت واحد نوعی برخوردار نیست و در نهایت تحت یک نوع قرار نمی‌گیرد (ملاصدرا، ۱۳۶۳ ب: ۵۵۵)؛ بلکه بر حسب ملکات باطنی خود و بر اساس ذات و حقیقت خود، یا به عبارت بهتر، مرتبه وجودی خود دارای معنای جنسی است که خود شامل انواع گوناگون می‌شود. در واقع انسان به گونه‌ای است که می‌تواند انواع متعدد، اعم از ملائکه و شیاطین و سباع و بهائم را در درون خویش پرورش دهد و سرانجام به صورت یکی از آنها که خلُق و ملکه و اعتقادش بر وی غالب است، تعیین پذیرد. تفاوت و فاصله میان این انواع می‌تواند از حد شیطان تا فرشته باشد، یعنی در واقع فاصله میان هستی شیطان و فرشته در صحنه هستی انسان آشکار می‌شود. این اختلاف چنان‌که گفته شد اختلاف در عرض نیست، بلکه در حقیقت و باطن امر است. ملاصدرا این حقیقت را نوعی تناسخ می‌داند، تناسخ حقیقی باطنی که وی آن را تأیید می‌کند. او در رد تناسخ برهان اقامه می‌کند، اما تناسخ بر حسب باطن انسان را می‌پذیرد و دلایل نقلی فراوانی را نیز دال بر آن می‌داند (ملاصدرا، ۱۳۷۵: ۱۴۵).^۵

از نظر ملاصدرا انسان در هیچ‌یک از حدود متوقف نمی‌ماند و در آخر امر همان چیزی خواهد شد که با اندیشه و عمل آن را متحقق می‌سازد و این، بیان‌گر اهمیت سلوک عرفانی و پیوند آن با سلوک عقلی در اندیشه ملاصدرا است به این معنا که انسان با پیمودن مسیر عرفان و با به‌کارگیری عقل و اندیشه می‌تواند وجود خویش را تعالی بخشد و در نهایت ماهیت خود را به بهترین شکل به منصب ظهور برساند. گویی احکام ماهیت در انسان مغلوب خودنمایی وجود است؛ وقتی می‌گوییم در فلسفه ملاصدرا حدود نوعی شکسته می‌شود و مرزهای منطقی فرو می‌ریزد و این وجود است که خودنمایی می‌کند، باید پیش از آن بپذیریم که وجود مقدم بر ماهیت است. پس از نظر او انسان چیزی نیست مگر این‌که بعدها بشود و در آن هنگام هم همان چیزی خواهد شد که خود می‌سازد (همان: ۷۲).

درواقع انسان با تعالی جستن در وجود، می‌تواند ماهیت خود را به عرصه بروز برساند (همان: ۷۶) و چون سلوک عرفانی حرکت در جهت تعالی وجودی است با پیمودن این مسیر می‌تواند به چنین هدف والایی دست یابد. دغدغه اصلی ملاصدر در بحث وجودشناسی، درک حقیقت اشیاست و بنا بر بحث اصالت وجود، حقیقت اشیا وجود است (ملاصدرا، ۱۳۶۳ الف: ۹؛ ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۱۲۵/۹).^۶ و سلوک عرفانی از ارکان اساسی درک حقایق به شمار می‌رود (ملاصدرا، ۱۳۶۳ الف: ۱۲).

علامه طباطبایی^۷ نیز همانند ملاصدرا به اهمیت تقدم وجود بر ماهیت در سلوک عرفانی واقف بوده‌اند با این تفاوت که نگاه وی به این مسئله با دیدگاه ملاصدرا در این زمینه متفاوت است. او سلوک عرفانی را برای درک حقیقت وجود ضروری می‌داند اما با تفسیر جدیدی از وجود؛ از نظر او هر چه هستی دارد و جامه وجود پوشیده، دارای واقعیت است (طباطبایی، ۱۳۸۸: ۸). واقعیتی که مساوی وجود است (طباطبایی، ۱۳۶۲: ۱۴؛ طباطبایی، ۱۳۸۵: ۱۲)، نه اعم از وجود و ماهیت. در فلسفه علامه موجود دو قسم می‌شود: واقعیت مستقل و مطلق و واقعیت مقید و تعلق. به این معنا که در خارج هر چه داریم یا وجود مطلق است یا وجود مقید، وجود محدود و وجود همراه با عدم است. ماهیت در خارج نداریم؛ هرچه هست وجود است. البته از نظر وجودشناسی، وجود مقید در خارج، دارای حد عدمی است، اما از نظر معرفت‌شناسی دارای ماهیت است. به این معنا که انسان، درخت، حیوان، و نظایر این‌ها ماهیاتی هستند که در ذهن شکل می‌گیرند. در خارج وجود مقید است؛ مقید به زمان، مکان، و غیره است. وجودی که عین ربط به وجود مطلق است. ماهیت در ذهن برای وجود مقید شکل می‌گیرد ولی منشأ انتزاع دارد، منشأ انتزاع آن هم حد آن است. بنابراین وجود انسان در عالم عینی و خارج با سلوک عرفانی متحول می‌شود و ذهن ما از محدودیت‌های گوناگون حرکت انسان در مسیر تکامل، ماهیت‌های گوناگونی را انتزاع می‌کند.

علامه واقعیت را اصیل می‌داند و او تمایز متافیزیکی بین وجود و ماهیت را نمی‌پذیرد؛ در مباحث ایشان، دیگر از دو عنصر متافیزیکی وجود و ماهیت در کنار هم بحث نمی‌شود که ماهیت تا متحیت به حیثیت وجود نشود تحقق نیابد. بلکه علامه معتقد است یک وجود داریم و آن وجود خداست و بقیه آیات حق هستند و آیه فانی در ذوالآیه است. علامه از بند ماده، ماهیت، کثرت، و مراتب حقیقت واحده وجود، آن‌گونه که ملاصدرا و فلاسفه پیش از او معتقد بودند، رها می‌شود (علامه طباطبایی، ۱۹۸۱: ۱۴/۶)؛ چراکه ماهیت را امری عدمی

و حد وجود می‌داند یعنی آن را منتزاع از تعلقی بودن وجود می‌داند (امر عدمی به این معنا که ماهیت ما بحذا ندارد اما منشأ انتزاع دارد، یعنی امری واقعی است) و در نتیجه این تمایز ذهنی خواهد بود. ممکن در فلسفه علامه طباطبایی فقط یک مرتبه دارد و آن مرتبه نیز مرتبه تعلق و غیری بودن است. در حالی که ما تا پیش از این ممکن را در دو مرتبه ذات و غیر بررسی می‌کردیم. به عبارت دیگر در فلسفه علامه، واجب و ممکن صفت واقعیت هستند و به کل ماسوی الله به یک نظر، و آن هم به مثابه آیه نگریسته می‌شود (طباطبایی، ۱۳۸۳: ۵۲).

بنابراین علامه تعبیر جدیدی از اصالت وجود و اعتباریت ماهیت ارائه می‌دهد، وی آنچه در خارج هست را فقط مساوی با وجود می‌داند یعنی واقعیت در نظر ایشان می‌شود وجود و جعل نیز فقط به وجود تعلق می‌گیرد. با مجعول بودن وجود و نفی جعل از ماهیت، حضور ماهیت نیز از خارج به ذهن منتقل می‌شود. پس از آن هم در بحث وجود منبسط و رابطه آن با وجود واجب و هم در بحث ماهیت و رابطه آن با وجودات مقید، بحث ظهور مطرح می‌شود. ولی ظهور در وجود منبسط در واقع همان بحث ظاهر و مظهر عرفانی است؛ و ظهور در بحث ماهیت بیش‌تر جنبه معرفتی دارد یعنی به فاعل شناسا برمی‌گردد. آنچه خارج را پر کرده است وجود است و ذهن فاعل شناسا وقتی با عالمی مواجه می‌شود که همه‌اش وجود است، از حدود وجودات مقید، ماهیت در ذهن او ظهور پیدا می‌شود.

در امور تکوینی، ربط عین ذات است و هرگز از ذات قابل انسلاخ نیست؛ زیرا امور تکوینی و ذاتیات آن‌ها با قرارداد ساخته نمی‌شوند تا به همان وسیله تغییر پیدا کنند. بنابراین در این مرحله بین مافیه‌ینظر و مابه‌ینظر معلول فرقی وجود ندارد. ولی چون ذهن ما محجوب است و همواره ربط را مستقل می‌پندارد تصدیق به این مطلب برای او مقداری دشوار است. انسان وقتی که پیش می‌رود متوجه می‌شود آنچه ماهیت است جز حکایت نیست و آنچه وجود است جز ربط نیست و ربط همان وجه است که شأن و آیت و حق و اسم و علامت آن است.

در نظر علامه، اصل اصیل در هر چیز وجود و هستی آن است و ماهیت آن پنداری است. یعنی واقعیت هستی به خودی خود (بالذات و بنفسه) واقعیت دارد و همه ماهیات با آن واقعیت دارند و بی‌آن، به خودی خود پنداری و اعتباری‌اند. بلکه این ماهیات صرفاً جلوه‌ها و نموده‌ها هستند که واقعیت‌های خارجی آن‌ها را در ذهن ادراک ما به وجود می‌آورند و گرنه در خارج جز ادراک نمی‌توانند از وجود جدا شده و به وجهی مستقل شوند (طباطبایی، ۱۳۸۵: ۱۴۶).

۳. سلوک عرفانی در الگوی تشکیکی - اتصالی هستی

ابن‌سینا با تقسیم واقعیت به واجب و ممکن، پای مفهوم موجود از آن جهت که مشیر به خود موجود است را به میان آورده است،^۸ چراکه صرف وجود، بدون لحاظ حیثیت دیگر قابل تفکیک به واجب و ممکن نیست. او ملاک نیاز را امکان و منشأ امکان را ماهیت‌داشتن و منشأ ماهیت‌نداشتن را شدت وجود معرفی کرده است. از این رو باید قبول کنیم که ابن‌سینا در محدوده مابعدالطبیعه ارسطویی باقی مانده که اولاً و مستقیماً با موجود سروکار دارد و با وجود به نحو ثانوی و غیر مستقیم مربوط است (ابن‌سینا، ۱۳۷۹ ب: ۲۸ و ۸۴ و ۸۵ و ۱۷۶ و ۱۷۷ و ۱۷۸ و ۱۷۹ و ۱۸۰). در مقابل، ملاصدرا با گذر از مفهوم وجود به حقیقت وجود دیگر ترکیب وجود و ماهیت را ملاک نیاز ممکن قرار نمی‌دهد، به جای امکان ماهوی، امکان فقری به جای تفاوت بین مصداق واجب و ممکن که بر هر دو موجود اطلاق می‌شود، تمایز بین مراتب حقیقت وجود را مطرح می‌کند. او با گذر از مفهوم وجود به حقیقت وجود، قایل به نوعی تمایز بین وجود و ماهیت می‌شود و با اثبات تقدم وجود بر ماهیت و اصل اصالت وجود به تبیین وحدت تشکیکی وجود می‌پردازد.

وی بر خلاف سهروردی که واقعیت خارج را انوار متکثره می‌داند که تفاوتشان به شدت و ضعف و فقر و غناست (سهروردی، ۱۳۸۰: ۱/۱۱۶ به بعد)، بر خلاف ابن‌عربی که به تشکیک و ذومراتب‌بودن وجود باور ندارد و هر گونه اختلاف را فقط در مظاهر هستی مشاهده می‌کند، وجود را حقیقتی واحد می‌داند که بر حسب شدت و ضعف، کمال و نقص، تقدم و تأخر، و غیره، دارای درجات و مراتب گوناگون است. حقیقت یگانه‌ای که به واسطه تعیینات خود به حال کثرت و تنوع برمی‌آید. این اختلافات با وحدت اولیه حقیقت وجود، سازش دارد؛ زیرا مابه‌الامتیاز همه موجودات همان مابه‌الاتحاد آنهاست. در واقع مابه‌الامتیاز و مابه‌الاشتراک وجود است. ملاصدرا از این به وحدت تشکیکی وجود تعبیر می‌کند و آن را از ممیزات حکمت متعالیه می‌داند (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۱/۱۴-۱۵؛ ۴۲۷-۴۳۱).

وحدت تشکیکی وجود، مستلزم پذیرش اصالت وجود است. چراکه انکار اصالت وجود، مستلزم انکار وحدت بوده و انکار وحدت نیز، موجب انکار هر گونه اتحاد در میان امور خواهد بود. به عبارتی دیگر پذیرش اصالت ماهیت، اساس کثرت و بنیاد هر گونه تفرقه و پراکندگی است.

اگر چه شهودات عرفانی در فلسفه ملاصدرا جایگاه خویش را دارد. اما او معتقد است که فقط در تجربه‌های شهودی و جذبه‌های درونی نیست که به تعالی دست می‌یابد بلکه انسان در هستی خویش متعالی است و نیز می‌تواند با طی مراحل سلوک به مراتب متعالی‌تری از وجود برسد. در واقع انبساط و سریان حقیقت هستی بر هیاکل ماهیات، سریان‌ی مجهول‌التصور است که اصلاً به ذهن نمی‌آید و باید به حضورش رفت و آن را حضوراً درک کرد لذا جز عارفان کسی آن را نمی‌شناسد (ملاصدرا، ۱۳۶۰ الف: ۷؛ ملاصدرا، ۱۳۶۳ الف: ۸).^۹ بنابراین طبق وحدت تشکیکی وجود، می‌توان گفت سلوک عرفانی حرکتی است در جهت اشتداد وجودی و نزدیک‌شدن به ساحت «حقیقت عینیه واحده وجود» به عنوان بالاترین مرتبه هستی.

از نظر او جایگاه هستی‌شناختی انسان در نظام خلقت دارای یک قوس نزول و یک قوس صعود است؛ به این معنا که فیض جود وجود از حق تعالی ابتدا به عالم عقل سپس به عالم مثال و آن‌گاه به عالم طبیعت نازل می‌شود و حرکت تکاملی از عالم طبیعت به عالم مثال و از عالم مثال به عالم عقل منتهی می‌شود. به گفته صدرای انسان طراز عالم امر است، چراکه صورت انسان، مرکب از آخر مرتبه کمالات عالم جسمانی و اول مرتبه عالم ماورای طبیعی روحانی است (ملاصدرا، ۱۳۶۰ ب: ۹۵). او برای طی قوس صعود، قائل به مراحل است که نفس انسانی برای قرب به خدا باید از آن‌ها بگذرد (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۹/ ۲۹۰؛ ملاصدرا، ۱۳۶۰ ب: ۳۶۱) و در مقدمه کتاب *سفار* به چهار مرحله بودن آن اشاره می‌کند (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۱/ ۱۸).^{۱۰} بنابراین رسیدن به ساحت حقیقت عینیه واحده وجود به مثابه بالاترین مرتبه هستی در ساحت‌های مادون و بدون پیمودن مراحل سلوک ممکن نیست و هر کس بر حسب مراحل رشد و تعالی و درجات شعور خود آن را درک می‌کند.

ملاصدرا برای تبیین متافیزیکی وحدت تشکیکی وجود، از اصل حرکت جوهری و اصل اتحاد عالم و معلوم استفاده می‌کند. و تصریح می‌کند که تبیین فلسفی معرفت به حقیقت وجود فقط در سایه اتحاد عالم و معلوم میسر است. او بر خلاف ابن‌سینا که ادراک را اتصال قوای عقلی به عقل فعال می‌داند و در این میان بحث ارتقای مرتبه وجودی مطرح نیست (ابن‌سینا، ۱۳۶۳ الف: ۴۲۶؛ ابن‌سینا، ۱۳۶۳ ب: ۱۹؛ ابن‌سینا، ۱۳۷۹ الف: ۲۹۳)، ادراک را حرکت از قوه به فعل و صعود مرتبه وجود می‌داند که طی آن مدرک از مرتبه وجودی خود فراتر می‌رود و به مرتبه وجودی مدرک می‌رسد؛ لذا اتحاد عالم و معلوم رخ می‌دهد (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۳/ ۳۱۳). او جوهر نفس را حقیقت واحد مشکک ذومراتب

می‌داند به این معنا که هماهنگ با درجات متفاوت علم و ادراک از حرکت وجودی استکمالی و اشتدادی برخوردار است، نه این‌که شخص دارای روحی باشد که به طور ثابت همراه او باقی است و فقط علم او همانند حالات و صفاتش دگرگون می‌شود (← ملاصدرا، بی‌تا: ۲۴۰). به عقیده ملاصدرا تا انسان مراحل گوناگون رشد و تعالی درونی و ذاتی خود را طی نکند، علم به وجود برای او حاصل نمی‌شود. درک وجود به طوری جدانشدنی با حالت ذاتی و درونی انسان مرتبط است. واضح است که نه وجود به مثابه عالی‌ترین متعلق معرفت در ساحت‌های مادون، قابل حصول است و نه اتحاد عالم و معلوم به معنای مورد نظر ما در چنین ساحت‌هایی امکان تحقق دارد؛ انسان باید از ساحت معرفت عادی که در آن، عالم وجود به صورت اشیای مستقل از هم ظهور می‌یابد، فراتر رود و به درک مستقیم حقیقت وجود نائل آید. این نوع معرفت عبارت است از شناختن وجود نه از بیرون به مثابه متعلق شناسایی، بلکه از درون به وسیله یکی‌شدن با وجود و بهتر است بگوییم یکی‌بودن با وجود. چنین معرفتی جز از این طریق، یعنی جز با تحقق ذاتی انسان و رسیدن او به ساحت وجود امکان‌پذیر نیست.

از نظر او درک مستقیم حقیقت وجود با درک مستقیم اعیان خارجی که هر یک دارای واقعیت خاصی به نام ماهیت هستند تفاوت دارد. این سخن به فلسفه اشراق اختصاص دارد. از آن‌جا که ملاصدرا بر خلاف شیخ اشراق، اولاً نگرش وجودی به واقعیت دارد و ثانیاً وحدت‌انگار است، درک بی‌واسطه حقیقت وجود را بالاتر از درک بی‌واسطه اعیان خارجی که همان حقایق نوری‌اند، می‌داند. از نظر او باید در انسان آگاهی متفاوتی پیدا شود که جهان را با نوری کاملاً متفاوت با انوار جزئی، ساطع کند. حقیقت وجود چیزی جزئی نیست، آن فی‌نفسه در مطلقیت خود نامحدود و غیر متعین است. فقط وقتی از عالی‌ترین مرتبه وحدت و بساطت تنزل می‌کند و محدودیت‌ها و تعینات کوناگون را می‌پذیرد، به صورت اشیای گوناگون جزئی پدیدار می‌شود (اکبریان، ۱۳۸۶: ۲۰۰).

علامه طباطبایی علم را اعم از حضوری و حصولی می‌داند و حتی علوم حصولی را به علم حضوری باز می‌گرداند؛ در نزد علامه، اتحاد عاقل و عقل و معقول به این معناست که نفس در اثر سلوک عرفانی سعه وجودی پیدا می‌کند و حقیقت عقلی می‌شود و علم اشراقی به حقایق عقلی پیدا می‌کند و حقایق عقلی را شهود می‌کند، نه این‌که با آن‌ها متحد شود. پس ایشان اتحاد عاقل و عقل و معقول را به این معنا می‌پذیرد که در طول وجود اشیا قرار می‌گیرد. ملاصدرا می‌گوید اول صورت معقوله پیدا می‌شود و این

صورت معقوله هم عقل بالفعل و هم معقول بالفعل و هم عاقل بالفعل است. ولی علامه می‌گوید اول علم اشراقی به حقیقت عقلی پیدا می‌شود بعد صورت معقوله؛ یعنی علم حصولی متفرع بر علم حضوری است.

علامه طباطبایی علم را عبارت از حضور شیء برای یک شیء می‌داند؛ به این بیان که حصول علم برای عالم عبارت است از حصول یک امر بالفعل که فعلیت محض بوده و قوه هیچ چیز را ندارد؛ زیرا وجداناً می‌یابیم که صورت علمی قوه تبدیل شدن به صورت دیگر را ندارد و فعلیت خاصی را که واجد آن است نمی‌تواند از دست بدهد و واجد فعلیت دیگری شود. پس علم عبارت از حصول یک امر مجرد از ماده است (طباطبایی، ۱۳۶۲: ۲۳۸-۲۳۹). به تعبیر دیگر، معلومی که در نزد عالم حاضر است مجرد است و تجرد، یا مثالی یا عقلی است و از طرف دیگر، علم نیز عین وجود مثالی یا عقلی معلوم است. پس معلوم چه به وجود خارجی مثالی و چه وجود عقلی در نزد عالم حاضر است و چیزی که به وجود خارجی در نزد عالم حاضر باشد، معلوم حضوری خواهد بود. پس نفس ابتدا به آن موجود خارجی مجرد می‌رسد و بعد به واسطه ارتباط با صور و موجودات مادی و علم حصولی حاصل می‌شود. پس در عالم مجردات، علم حصولی نیست؛ چون علم حصولی، حاصل مقایسه موجود مجرد مشهود با موجود مادی است و این در موردی است که عالم به نحوی با ماده ارتباط داشته باشد (همان: ۲۱۵؛ طباطبایی، ۱۳۷۴ ب: ۱۷ / ۳۸۲). علامه طباطبایی با برگرداندن علم حصولی به علم حضوری، درواقع می‌گوید که وقتی صور حسی برای نفس حاصل می‌شود، پیش‌تر، آن را با حقیقت مثالی شهود کرده است.

در نظام فلسفی علامه طباطبایی، بحث از وحدت تشکیکی وجود به همان معنایی که در فلسفه ملاصدرا به کار رفته است، مطرح نیست. علامه تشکیک را به جای وجود در مظاهر جاری می‌کند و به جای اشتداد وجوی، قرب الهی را مطرح می‌کند. درواقع در فلسفه او، بحث از وحدت تشکیکی بعد از وحدت شخصی می‌آید.

۴. معنای طریقت^{۱۱} بر مبنای اطلاق احاطی و سعی «حقیقت وجود»

ملاصدرا با طرح نظریه وجود رابط و مستقل و تحقیق در رابطه معلول با علت، از وحدت تشکیکی وجود به نظریه شأن و ذی‌شأن و از آن به وحدت شخصی وجود رهنمون می‌شود (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۲ / ۲۰۹-۳۰۱). و با اثبات این نظریه برای حقیقت وجود ساختاری با سه مرتبه لحاظ می‌کند:

- بالاترین مرتبه، مقام «مطلق» است یعنی مطلقاً متعالی، فراگیر و محیط است و مطلقاً هیچ پیوندی با غیر از خود ندارد و از مخلوق متمایز و مشخص است این مرتبه، حقیقت وجود در حالت «بشرط لا» است. مطلق به عبارت دیگر «وجود محض» است؛ یعنی حقیقت وجود در در خلوص مطلق آن، دور از همه تعینات و محدودیت‌های ممکن که از آن به مقام غیب الغیوب یا هویت محضه تعبیر می‌کنند و می‌گویند «لا اسم و لا رسم له» و از آن هیچ نوع شناختی ممکن نیست.

- مرتبه دوم، «وجود منبسط امکانی» است یعنی مرتبه لا بشرط وجود در حالت تعین، آزاد است. آماده برای این که خود را به هر صورت متعینی تغییر شکل دهد. در این حالت، آن وجود به نحو اعلی و اتم، شامل همه موجودات ممکن، در قلمرو وحدت آن است. در این جاست که وجود، در عین حال واحد و کثیر است. این وجود با شعاع ناشی از منبع نور قابل مقایسه است؛ پرتو نور باز هم خالص، یعنی بسیط است و هنوز حقیقت واحدی است، اما علاوه بر آن فی نفسه استعداد فیضان در تمام جهات را دارد. از لحاظ خداشناسی این پایه همان ظهور و تجلی خداست.

- مرتبه سوم، مرتبه «بشرط شیء» یا «وجودات خاص» است این وجودات خاص، مراتب و درجات تحقق «وجود منبسط امکانی است»؛ یعنی تغییر شکل‌ها، تبدلات درونی و محدودیت حقیقت واحد وجود است که این حقیقت در این مرتبه ظهور کرده است و به صورت وجودات مقید متجلی می‌شود. هر یک از این درجات، وقتی عقل انسان آن را به عنوان یک هستی مستقل قائم به خود لحاظ کند، خود را به یک ماهیت تغییر شکل می‌دهد، اما ماهیاتی که بدین سان حاصل می‌شوند اگر با وجود منبسط مقایسه شوند فقط مانند سایه‌هایی‌اند که باز اگر با حقیقت مطلق وجود مقایسه شود سایه‌ای بیش نیست (همان: ۱/ ۲۶۲).

از نظر ملاصدرا فقط انسانی که در معرفت، عمیقاً بارع و خبیر است می‌تواند با یک چشم، حقیقت وجود را در خلوص مطلقش ببیند و با چشم دیگر در همان حال، تنوع و گوناگونی بی حد اشیا را مشاهده کند؛ وی درک خواهد کرد که حقیقت پشت حجاب اشیا گوناگون کثیر، «وجود محض» (صرف الوجود) است که هیچ گونه نشان و اثری از کثرت ندارد. حقیقت وجود به این معنا واحد به وحدت مطلقه منزله از اطلاق و تقیید است، نه اطلاق در مقابل تقیید که خود نوعی تقیید است بلکه مطلق به اطلاق احاطی سعی است که جامع جمیع مراتب و شؤون است. به

عبارت دیگر، وجودات با همه تکثر و تمایزی که دارند، مراتب تعینات حق و ظهورات نور او و شؤونات ذات او هستند، نه این که امور مستقل و ذوات منفصل باشند (همان: ۱/ ۲۶۲؛ همان: ۷/ ۲۴۷).

او با اثبات وحدت شخصی وجود، خدا را به عنوان وجود حقیقی در رأس قرار داده است و فعل او یعنی وجود منبسط امکانی را مظهر خدا و وجود ظلی واحد و مشکک ذومراتب دانسته و بر اساس این نظریه طریقت یا سلوک عرفانی را حرکت در جهت رسیدن به قرب الهی یعنی نزدیک شدن به بالاترین مرتبه این وجود ظلی، یا به عبارت دیگر رسیدن به بالاترین مرتبه تجلی می‌داند و می‌گوید که تحقق چنین هدفی عین سعادت است (ملاصدرا، ۱۳۸۷: ۴).

در نظام فلسفی ملاصدرا، رسیدن به قرب الهی، مستلزم گذری وجودشناسی است؛ به عبارت دیگر برای تحقق قرب الهی، نفس از نظر وجودی ارتقا می‌یابد تا خود را به بالاترین مرتبه هستی یعنی وجود محض نزدیک کند و در این مسیر باید از چهار سفری که ملاصدرا نام می‌برد عبور کند، مسیری که از مباحث عامه وجودشناسی آغاز می‌شود و در ادامه به نفس‌شناسی و خداشناسی منجر می‌شود.

علامه طباطبایی خدا را به عنوان اولین مسئله فلسفی خویش اثبات کرده است و بیان می‌کند می‌توان در تأمل در اصل هستی یا اصل واقعیت به وجوب ذاتی و ضرورت ازلی آن پی برد؛ یعنی ما از خود واقعیت به ضرورت آن می‌رسیم نه از وجودی که در مقابل ماهیت مطرح می‌شود. به تعبیر ایشان، طبق آخرین تقریر برهان صدیقین، مسئله اثبات خدا می‌تواند اولین مسئله از مسائل فلسفه باشد که بر هیچ‌یک از مسائل فلسفه توقف ندارد (طباطبایی، ۱۳۷۴ الف: ۵/ ۸۹-۹۶؛ طباطبایی، ۱۹۸۱: ۶/ ۱۴).

واقعیت هستی که در ثبوت وی هیچ شکی نداریم هرگز نفی نمی‌پذیرد و نابودی بر نمی‌دارد؛ به عبارت دیگر، واقعیت هستی بی هیچ قید و شرط واقعیت هستی است و با هیچ قید و شرطی لاواقعیت نمی‌شود، یعنی ضروری ازلی و واجب بالذات است؛ و چون جهان گذران و هر جزء از اجزای جهان نفی را می‌پذیرد، پس عین همان واقعیت نفی‌ناپذیر نیست، بلکه با آن واقعیت، واقعیت دارد و بی آن از هستی بهره‌ای نداشته و منفی است. البته نه به این معنا که واقعیت با اشیا یکی می‌شود یا در آن‌ها نفوذ یا حلول می‌کند یا پاره‌هایی از واقعیت جدا شده و به اشیا پیوندند، ... و به عبارت دیگر، او خودش عین واقعیت است و جهان و اجزای جهان با او واقعیت‌دار و بی او هیچ و پوچ می‌باشد (طباطبایی، ۱۳۸۵: ۷۷-۸۴).

این تعبیر علامه طباطبایی که «با آن واقعیت، واقعیت دارد» از نظر معنا، دقیقاً معادل این تعبیر فلسفی است که «موجود بوجود الحق لا بایجاده» که اشاره به این است که معلول فقط وجود لغیره و به تعبیر علامه طباطبایی وجود فی غیره دارد و وجود فی نفسه‌ای که در هنگام ادراک معلول درک می‌شود وجود فی نفسه علت آن است که همان تشآن است (عبودیت، ۱۳۸۸: ۲/۲۵۶).

آنچه از بیان علامه طباطبایی در باب برهان صدیقین برمی‌آید این است که در نظر علامه آنچه خارج را تشکیل می‌دهد واقعیت است و واقعیت مساوی با وجود است؛ ما در خارج فقط واقعیت داریم ولی واقعیت مطلق و نامحدود که ذات حق تعالی است و واقعیت‌های محدود که پرتو ذات خداوند هستند و ممکنات را تشکیل می‌دهند.

علامه به همه چیز نگاه آیه‌ای دارند و معتقدند انسان در نگاه به هر شیء، قبل از آن که بخواهد از شیء به شیء پی ببرد، از آن شیء به خدا پی می‌برد. یعنی انسان اول خدا را می‌بیند بعد آن شیء را. آن‌گاه آیه مبارکه «اولم یکف بربک انه علی کل شیء شهید» (فصلت: ۵۳) را این چنین تفسیر می‌کنند که «شهید» به معنای «مشهود» است، نه شاهد. خدای سبحان مشهود بالای جمیع اشیا است. انسان به هر چه نظر کند اول خدا را می‌بیند؛ چون «هو الظاهر» جایی برای ظهور غیر نمی‌گذارد. هر چه انسان می‌بیند، آیات الهی است و هر چه می‌بیند، از دیدگاه علامه طباطبایی «صورت مرآتیه» است و منظور از صورت مرآتیه، همان صورتی است که به وسیله آن مرئی را می‌بیند. مانند آینه حقیقی، که همان صورت مرآتیه است، نه آن شیشه و جیوه که مجموعاً آینه عرفی را تشکیل می‌دهند. «مرآة» یعنی وسیله رؤیت. ما به وسیله صورت داخل آینه، آن مرئی بیرونی و حقیقی را می‌بینیم (همان). همه این مشهودات و معلومات ما، دارای حقیقتی مستقل در خارج نیستند بلکه در حد یک آیت، نشانه، و ظهور وجود حقیقی واجب جلوه می‌کنند و تصور ما از نحوه بود و وجود آنها با قبل از آن متفاوت است (طباطبایی، ۱۳۸۵: ۱۰۶-۱۰۷). مبنای این نظریه آن است که علامه در فلسفه خویش، تمایز متافیزیکی وجود و ماهیت را نمی‌پذیرد.

در نظام فلسفی ملاصدرا، خداشناسی نیازمند گذر از مباحث وجودشناسی است. هیچ‌کس نمی‌تواند بدون عبور از آنها به خداشناسی برسد. در واقع ملاصدرا از حقیقت وجود، اصالت و وحدت آن آغاز می‌کند و بر اساس امکان فقری استدلال می‌کند و به ذات حق که استقلال و غنا در او، عین ذات اوست، پی می‌برد. آن‌گاه از راه بساطت الحقیقه بودن همان ذات و صرف هستی بودن آن، پی به توحید، علم، قدرت، حیات، و سایر اوصاف ذاتی او می‌برد (جوادی آملی، ۱۳۶۸: ۶/۸۹). اما در سیستمی که علامه ارائه می‌دهد اصل

تحقق واجب بالذات برای هر انسانی بدیهی است و براهینی که برای اثبات واجب اقامه می‌شود به منظور احیای فطرت اوست و در حقیقت تقریر تنبیه است نه برهان. این بیان علامه هم اسد البراهین است و هم اخصرالبراهین؛ اسد البراهین است چون از غیر واجب به واجب راهیابی نشد و از خود واقعیت به ضرورت ازلی همان واقعیت پی برده شد و اخصرالبراهین است چون نیاز به هیچ مبدأ تصدیقی (اعم از اصالت وجود، تشکیک وجود، بساطت وجود) ندارد (همان: ۱۷۸-۱۸۰). مطابق این نظریه اصلاً وجود الهی قابل شک نیست که نیاز به اثبات داشته باشد، بلکه بدیهی است. این نزدیک‌ترین راه رسیدن به مقصد است. همان طور که در دعای ابوحمزه ثمالی از امام سجاد (ع) داریم: «ان الراحل الیک قریب المسافه» اگر خداوند اقرب الینا منّا است، و ارحم الینا منّا است، برای شناخت او و رسیدن به مقصد سلوک عرفانی نیاز به پیمودن راهی طولانی نیست و از هیچ مقدمه فلسفی و هیچ مبدأ تصدیقی نیز بهره نمی‌برد (همان: ۸۳/۶). خداوند سبحان، حقیقت نهایی هر کمالی است؛ برای این که حق سبحان کمال صرف و جمال محض است و قرب هر موجودی به او به اندازه قیود حدود و عدمی آن است (طباطبایی، ۱۳۸۳: ۶۱).

علامه در ذیل آیه «الیه یصعد الکلم الطیب و العمل الصالح یرفعه» (فصلت: ۶)، می‌گوید مراد از این کلم طیب، عقاید حقی می‌شود که صعودکردن «کلم طیب» به سوی خدای تعالی، عبارت است از تقرب آن به سوی خدا؛ چون چیزی که به درگاه خدا تقرب یابد، اعتلا یافته، برای این که خدا علیّ‌اعلی و رفیع الدرجات است، و چون اعتقاد، قائم به معتقدش است تقرب اعتقاد به خدا، تقرب معتقد نیز هست. یعنی در پس این کسب حکمت و معارف، قرب الهی محقق می‌شود.

فلاسفه کمال را در این می‌دانند که نفس به حالت «اعتدال» برسد و بدن هیئت انقیادیه و انقهاریه نسبت به نفس پیدا کند در حالی که این بحث به طور مستقیم با خداوند و قرب الهی ارتباط ندارد. اما از دیدگاه اسلامی، کمال نفس همان ارتباط با خداست که نیازمند علم و عمل است و فلسفه می‌تواند پایه‌های اعتقادی و روش صحیح رفتار را نشان دهد اما شخص باید همه این‌ها را به قصد «تقرب» انجام دهد که از ارکان عمل است. اگر کسی سخاوت و شجاعت کسب کند ولی در باطن رضایت نفس را در نظر داشته باشد هرگز به کمال نمی‌رسد، اگرچه حاتم طایی یا رستم باشد (مصباح یزدی، ۱۳۸۰: ۱/ جزء ۱: ۹۳). این دیدگاه که می‌توان گفت منطبق با دیدگاه علامه طباطبایی در باب سلوک عرفانی و قرب الهی است، حقیقت سلوک عرفانی و قرب الهی را روشن می‌کند. در واقع علامه معتقدند در

بحث سلوک عرفانی باید مستقیماً به تقرب الهی برسیم. پیدا کردن هیئت انقیادیۀ بدن نسبت به نفس یا معرفت به حقایق فی نفسه موجب رسیدن انسان به مقصد سلوک نیست (چنان که فلاسفه چنین می گویند) بلکه تقرب الهی است که فی نفسه مطرح است و عواملی که فلاسفه ذکر می کنند فرع بر این مسئله است.

آنچه در فلسفه علامه طباطبایی به چشم می خورد، نیل به وحدت شخصی وجود در اولین مرحله است. ایشان همانند سید حیدر آملی و قیصری، وحدت شخصی وجود را اولین مسئله فلسفه خود بیان می داد، با این تفاوت که این موضوع در بیان سید حیدر و قیصری مورد مناقشه قرار گرفته و اشکالاتی بر آن گرفته می شود ولی در فلسفه علامه این مشکلات نیز وجود ندارد و ایشان اولین کسی هستند که توانسته اند وحدت شخصی وجود را به عنوان اولین مسئله و به نحوی کامل و دقیق تبیین کنند.

۵. مقایسه دیدگاه ملاصدرا و علامه طباطبایی

تعریف ملاصدرا از سلوک عرفانی با نظریه وی در باب وجود پیوند می خورد. او با فرق نهادن بین دو معنا از وجود، یعنی «موجود» که اعتبار عقلی است و از طریق مقایسه و تعمق عقلی حاصل می شود و «حقیقت عینی و خارجی وجود» که با علم حضوری قابل درک است، از مفهوم وجود به حقیقت وجود منتقل شده و آن را اساس همه معارف دانسته است و از آن جایی که حقیقت وجود نه ماهیت دارد و نه ماهیت است، معرفت به چنین حقیقتی را فقط در پرتو سلوک عرفانی ممکن و تبیین فلسفی آن را در سایه اتحاد عالم و معلوم میسور می داند. به این طریق که انسان با طی مراحل سلوک عرفانی از مرتبه وجودی خود فراتر می رود و به مرتبه وجودی مدرک می رسد؛ در این جاست که اتحاد عالم و معلوم رخ می دهد و عالی ترین مراحل شناسایی حاصل می شود. او با اثبات اصل تقدم وجود بر ماهیت، بیان می کند حقیقت اشیا وجود است و سلوک عرفانی از ارکان اساسی درک حقایق به شمار می رود.

تفاوت دیدگاه ملاصدرا در زمینه وحدت تشکیکی با وحدت شخصی وجود در نظریه وی در باب سلوک عرفانی نیز تأثیرگذار است. وحدت شخصی طرحی نو در افکنده و قادر است وحدت ظلیه ای را ترسیم کند که نه تنها در مقایسه با فیض اقدس و فیض مقدس فراگیر است بلکه برتر از آن است. زیرا هر چه رنگ تعیین دارد زیر پوشش نفس رحمانی و فیض منبسطی قرار می گیرد که هیچ قیدی به همراه ندارد مگر قید اطلاق و تقیید به انبساط.

بنابراین وحدت شخصی وجود به مراتب عمیق تر از وحدت تشکیکی آن است، از این رو صدرالمتألهین در *سفار* با نیل به بلندای وحدت شخصی وجود، می گوید با این ابتکار فلسفه اکمال و اتمام یافت (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۲/ ۲۹۲). باید دانست وحدت تشکیکی واسطه عبور به وحدت شخصی است، زیرا در وحدت شخصی از آن چه در وحدت تشکیکی است چیزی کاسته نمی شود جز آن که با رقیق تر شدن کثرت آن چه از حقیقت هست، به صاحب آن که همان وحدت است ارجاع داده می شود تا آن جا که برای کثرت چیزی جز مجاز نمی ماند؛ یعنی تشکیک در ظهور خواهد بود نه در وجود و این مرحله انتقالی را می توان از سیره فلسفه ملاصدرا استنباط کرد.

درواقع با گذر به وحدت شخصی وجود، در نظام فلسفی ملاصدرا، مقصد سلوک عرفانی از «حقیقت وجود» به «قرب الهی» تغییر می یابد. بنابراین می توان گفت در نظام فلسفی ملاصدرا خداشناسی و قرب به خداوند که هدف سلوک عرفانی است نیازمند گذر از چهار سفری است که از مباحث عامه وجودشناسی آغاز می شود و در ادامه به نفس شناسی و خداشناسی منجر می شود.

علامه طباطبایی خدا را به عنوان اولین مسئله فلسفی اثبات می کند و می گوید وجود الهی قابل شک نیست که نیاز به اثبات داشته باشد، بلکه بدیهی است. این نزدیک ترین راه رسیدن به مقصد است. به عبارت دیگر، در فلسفه او رسیدن به قرب الهی به مثابه مقصد سلوک عرفانی، نیازمند گذری وجودشناسی نیست. بنا بر نظر او ممکنات، موجودات مقید و محدودند و فقط واقعیت مطلق خداوند است که هیچ قید و تعیینی ندارد. هر اندازه حد و تعین موجودی بیش تر باشد، از آن حقیقت مطلق دورتر خواهد بود. این انسان است که در فرایند سلوک عرفانی از عالم مادی و اشتغال به لذایذ مادی وحسی جدا شده و پا را فراتر از عالم ماده گذاشته و از قیود و تعینات عالم ماده رها می شود و به مرتبه مثالی می رسد و سپس وارد عالم عقل و در نهایت به مقام فنا نایل می شود؛ و به نهایت سلوک یعنی قرب الهی می رسد. از دیدگاه علامه طباطبایی اصالت در حوزه سلوک عرفانی با قرب الهی است و طی مراحل سلوک برای رسیدن به قرب الهی یا نزدیک شدن به همان واقعیت مطلق بدون واسطه‌هایی است که ملاصدرا مطرح می کند؛ در واقع در فلسفه علامه، فصل رابطه سلوک عرفانی و وجود با فصل سلوک عرفانی و قرب الهی ادغام می شود، در حالی که در فلسفه ملاصدرا به طور جداگانه باید به این دو فصل پرداخت، چراکه ایشان در آخر فلسفه خویش با اثبات وحدت شخصی به آن می رسد یعنی با گذر از مباحث وجودشناسی؛ اما علامه در ابتدای فلسفه آن را اثبات می کند.

مراحل سلوک در قالب سفرهای چهارگانه با توجه به مبانی خود ملاصدرا تعریف شده است، در حالی که طبق مبانی علامه طباطبایی، این حرکت تغییر می‌کند به این نحو که ضرورتی ندارد که وصول به حق، لزوماً در سیر اسفار اربعه‌ای که ملاصدرا در طول نه جلد تبیین می‌کند، باشد. اگر سفر اول، بر دیگر سفرها تقدم وجودی داشته باشد، محال است کسی از خود حق به حق نرسد (خلاف آنچه ملاصدرا در *اسفار* خویش تبیین می‌کند) (جوادی آملی، ۱۳۷۵: ۱/ بخش ۱/ ۸۸). او یگانه مأخذ معرفت حقیقی را *قرآن کریم* می‌داند که مرجع معارف اعتقادی، حقیقت خالص و واقعیت خالص است. ایشان کسب معارف برای رسیدن به حقیقت از طریق برهان را جزو سرشت و طبیعت بشر می‌دانند، اما *قرآن* را در دلالت خود مستقل می‌دانند؛ لذا *قرآن* معیار و میزان هماهنگی سه اصل *قرآن*، برهان، و عرفان است. برای همین کتاب علامه طباطبایی برای وصول به حقیقت *المیزان* و کتاب ملاصدرا در این زمینه *اسفار اربعه* است. علامه سلوک عرفانی جهت رسیدن به حق و قرب الهی را در بین مردم امری ملموس و قابل دسترس می‌سازد.

۶. نتیجه‌گیری

سلوک عرفانی جهت نزدیک شدن به واقعیت مطلق و رسیدن به قرب الهی در نظام فلسفی ملاصدرا، نیازمند گذر از چهار سفری است که از مباحث عامه وجودشناسی آغاز می‌شود و در ادامه به نفس‌شناسی و خداشناسی منجر می‌شود. اما علامه با اثبات خدا به عنوان اولین مسئله فلسفی، سلوک عرفانی را در بین مردم امری ملموس و قابل دسترس می‌سازد؛ چراکه این کار بدون واسطه‌هایی که ملاصدرا مطرح می‌کند محقق می‌شود.

پی‌نوشت

۱. در این بحث، مراد از ضرورت، ضرورت اخلاقی و هنجاری است که از آن تفاسیر مختلفی شده است (← مصباح یزدی، ۱۳۷۳: ۱۶۲؛ علامه طباطبایی، ۱۳۷۴ الف: ۲/ ۱۵۰-۲۲۷).
۲. ابن سینا نه تنها علم به وجود، بلکه معرفت به حق را نیز از راه عرفان ناب عقلی ممکن می‌داند (← ابن سینا، ۱۳۷۵: ۶۵).
۳. فالعلم بها إمان یكون بالمشاهدة الحضورية أو بالاستدلال عليها بآثارها ولوازمها فلا تعرف بها إلا معرفة ضعيفة.

۴. ایشان در مبحث معاد جسمانی /سفر (۹/ ۱۸۵) و نیز الشواهد الربوبیه (۶-۱۴) صریحاً می‌گوید شناخت حقیقت وجود فقط از راه شهود عرفانی امکان‌پذیر است.
۵. او آیه شریفه «خلق الانسان ضعيفاً» (نسا: ۲۸) را به گونه‌ای تفسیر می‌کند که در تأیید این مبحث به کار می‌آید.
۶. «ان حقیقه کل شیء هو وجودها الذی یترتب به علیه آثار هو أحكامه».
۷. عده‌ای بر این عقیده‌اند که علامه طباطبایی بر خط فکری ملاصدرا حرکت می‌کند اما نظرات اصلی ایشان که در تعلیقات بر/سفر و در ذیل نظرات ملاصدرا بیان شده است گواه بر رد این مطلب است. در واقع با/یه و نه‌ایه فقط مقدماتی برای آموزش فلسفه به طلاب بود که جانشین منظومه ملاحادی سبزواری شد، گرچه گاهی در برخی مباحث این دو کتاب مانند بحث ماهیت و علم نظر اشاره‌ای گذرا به نظر خویش داشته‌اند، نظرات اصلی ایشان در تعلیقه بر/سفر آمده است لذا تکیه اصلی ما در این نوشتار نیز بر اساس تعلیقات ایشان بر/سفر است.
۸. «الموجودات، ما خلا واجب الوجود الذی وجوده له من ذاته، هی ممکنه الوجود...» (ابن سینا، ۱۳۷۹ ب: ۲۸) و در جای دیگر می‌گوید: «الوجود اما ان یکون محتاجاً الی الغير فتکون حاجه الی الغير مقوماً له و اما ان یکون مستغنیاً عنه، فیکون ذلک مقوماً له» (همان: ۱۷۹).
۹. بل شموله من باب الانبساط و السریان علی هیاکل الماهیات سریاناً مجهول التصور ...
۱۰. و اعلم ان للسلاک من العرفاء والاولیاء اسفاراً اربعة: احدها السفر من الخلق الی الحق، و ثانیها السفر بالحق فی الحق، والسفر الثالث یقابل الأول، لأنه من الحق الی الخلق بالحق، والرابع یقابل الثانی من وجه، لأنه بالحق فی الخلق. فرتبت کتابی هذا طبق حرکاتهم فی الأنوار والآثار علی أربعة اسفار.
۱۱. طریقت نظامی است مشتمل بر دستورات و تعالیم سلوکی درونی و بیرونی و باید عمل باطنی و ظاهری سالک با آن‌ها همراه باشد (لاهیجی، ۱۳۴۳: ۲۴۶-۲۴۷)؛ اما مراد از آن در این جا همان سلوک عرفانی است.

منابع

- قرآن مجید.
- آشتیانی، میرزا مهدی (۱۳۶۸). شرح رساله مشاعر، قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۶۳ ب). الشفاء، الهیات، تهران: ناصر.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۶۳ ب). المبدأ والمعاد، تهران: مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه مک‌گیل.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۷۵). الاشارات و التنبیها، قم: البلاغه.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۷۹ الف). النجاة من الغرق فی بحر الضلالات، مقدمه و تصحیح محمد تقی دانش‌پژوه، تهران: دانشگاه تهران.

- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۷۹ ب). التعليقات، قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
- اکبریان، رضا (۱۳۸۶). حکمت متعالیه و تفکر فلسفی معاصر، تهران: بنیاد حکمت صدر.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۶۸). شرح حکمت متعالیه اسفار اربعه، ج ۶، تهران: الزهرا.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۷۵). ریحیق مختوم، تنظیم و تدوین حمید پارسانیا، ج ۱، قم: اسرا.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۷۲). تحریر تمهید القواعد، تهران: الزهرا.
- سهروردی، شهاب‌الدین (۱۳۸۰). مجموعه مصنفات، به تصحیح سید حسین نصر، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- سهروردی، شهاب‌الدین (۱۳۹۷ ق). مجموعه مصنفات، تصحیح و مقدمه هانری کرین، تهران: انجمن حکمت و فلسفه ایران.
- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۳۶۰ الف). اسرار الآیات، به تصحیح محمد خواجوی، تهران: انجمن حکمت و فلسفه ایران.
- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۳۶۰ ب). الشواهد الربوبية فی المناهج السلوکية، حاشیه حکیم سبزواری، تصحیح و تعلیق و مقدمه سید جلال‌الدین آشتیانی، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۹۸۱). الحکمة المتعالیة فی اسفار العقلیة الاربعه، جلد‌های ۱ و ۲ و ۳ و ۶ و ۷ و ۹، بیروت: دار احیاء التراث العرب.
- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۳۷۵). رساله اجوبه المسائل الکاشانیة، از مجموعه رسائل فلسفی صدرالمتهلین، تهران: حکمت.
- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۳۱۵ ق). شرح الهدایة الاثریة، تهران: چاپ سنگی؛ قم: بیدار.
- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۳۶۳ الف). المشاعر، به تصحیح هانری کرین، تهران: طهوری.
- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۳۶۳ ب). مفاتیح الغیب، مقدمه و تصحیح محمد خواجوی، تهران: مؤسسه تحقیقات فرهنگی.
- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (بی‌تا). الرسائل، قم: مکتبه المصطفوی.
- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۳۸۷). المظاهر الالهیة فی اسرار العلوم الکمالیة، تصحیح و مقدمه سید محمد خامنه‌ای، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدر.
- طباطبایی، محمدحسین (۱۳۷۴ الف). اصول فلسفه و روش رئالیسم، ج ۲ و ۵، با پانوش مرتضی مطهری، تهران: صدر.
- طباطبایی، محمدحسین (۱۳۷۴ ب). تفسیر المیزان، ج ۱۷، ترجمه سید محمد باقر موسوی همدانی، قم: دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
- طباطبایی، محمدحسین (۱۳۸۳). رساله الولاية، ترجمه صادق حسن‌زاده، قم: مطبوعات دینی.
- طباطبایی، محمدحسین (۱۳۶۲). نهاية الحکمة، قم: اسلامی.
- طباطبایی، محمدحسین (۱۳۸۵). بداية الحکمة، ترجمه و اضافات علی شیروانی، قم: دار‌العلم.
- طباطبایی، محمدحسین (۱۳۸۸). علی و فلسفه الهی، قم: دفتر انتشارات اسلامی حوزه علمیه.

- طباطبایی، محمدحسین (۱۹۸۱). تعلیقہ بر اسفار ملاصدرا، بیروت.
- عبودیت، عبدالرسول (۱۳۸۸). درامدی بر نظام حکمت صدرایی، ج ۲، قم: سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاه‌ها (سمت) و مؤسسہ آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- لاهیجی، ملامحمد جعفر (۱۳۴۳). شرح رسالہ المشاعر ملاصدرا، تعلیق و تحقیق و مقدمہ سید.
- مصباح یزدی، محمد تقی (۱۳۸۰). شرح اسفار، قم: مؤسسہ آموزشی پژوهشی امام خمینی (ره).
- مصباح یزدی، محمد تقی (۱۳۶۳). دروس فلسفہ اخلاق، تهران: اطلاعات.

