

مواجهه فلسفی ملامدرا با عرفان ابن عربی

عبدالله صلواتی*

چکیده

بی تردید ملامدرا از مکتب ابن عربی به طور گسترده‌ای تأثیر پذیرفته است؛ از این رو، برخی ملامدرا را نه مؤسس یک نظام فکری که تابع ابن عربی دانسته‌اند. چگونه می‌توان با وجود استفاده گسترده ملامدرا از ابن عربی، حکمت متعالیه او را فلسفه‌ای مستقل دانست؟ این پرسش پایه این جستار است. دستاورد این پژوهش نیز عبارت است از اینکه: مکتب فلسفی ملامدرا در عین پذیرش اولیه اقوال عرفانی ابن عربی، وجوه تمایزی نیز نسبت به آن دارد؛ تمایزهایی در محور نگرش وجودی و تنوع روشی و تأکید بر برهان. همچنین، از آنجا که فلسفه ملامدرا به مثابه شبکه معرفتی مشتمل بر نگرش، مسائل، روش و هدف است، در پی دگردیسی برخی جنبه‌های عرفان ابن عربی در فلسفه ملامدرا، دیگر جنبه‌های فلسفه او نیز دست‌خوش تغییر شده است.

کلیدواژه‌ها: حکمت متعالیه، نگرش وجودی، ملامدرا، عرفان، ابن عربی.

طرح مسأله

ملاصدرا در محور مسائل کلان و برجسته همانند طرح «وحدت شخصی وجود»، «اهتمام به شهود به عنوان رکن اساسی در دستیابی به حقیقت»، «اصالت وجود»، «طرح حرکت جوهری در پرتو حرکت حبی عرفا»، «طرح کتاب و سنت به مثابه میزان سنجش حقایق»، متأثر از میراث فکری و عرفانی پیشینیان به ویژه عرفان ابن عربی است و در موارد بسیاری بعینه گزاره‌ها و اصطلاحات عرفان ابن عربی در فلسفه ملاصدرا راه یافته است.^۱ برخی هم بر اساس این تأثیرپذیری گسترده، مستند و مستدل در محور بسیاری از مسائل کلان و جزئی، حکم به تابعیت فلسفه ملاصدرا در نسبت با عرفان ابن عربی دادند و حکمت متعالیه ملاصدرا را به نوعی شرح و بسط عرفان ابن عربی و نوعی فلسفه عرفانی تلقی کرده‌اند. پرسش محوری این جستار، آن است که آیا با استناد به تأثیرپذیری گسترده ملاصدرا از عرفان ابن عربی، می‌توان فلسفه ملاصدرا را به عرفان فروکاست؟ آیا اقوال و آرای که ملاصدرا از ابن عربی در فلسفه خویش آورده است، صرفاً حالت گزارشی و توصیفی دارد یا این که او در فرایندی نقادانه در صدد تأسیس شبکه معرفتی نوینی برآمده است؟

تأثیرپذیری گسترده ملاصدرا از عرفان ابن عربی

مسائل متعدد معرفت‌شناختی عرفانی به ویژه عرفان ابن عربی، در فلسفه ملاصدرا حضور دارد؛ به عنوان نمونه عارفان بر این باورند که: «من لا کشف له، لا علم له». ملاصدرا نیز در مواضعی تصریح دارد: «شناخت هستی، منحصر در شهود است» (ملاصدرا، ۱۳۶۸: ۱۸۵/۹). آرای عرفانی ابن عربی، قونوی و قیصری در ساحت‌های هستی‌شناختی همانند اصالت وجود و وحدت شخصی وجود، در فلسفه ملاصدرا مشهود است. این تأثیرپذیری را می‌توان در قلمرو انسان‌شناسی و جهان‌شناسی نیز رصد کرد (رک: همان: ۲۶۷، ۲۶۶/۱؛ ۲۹۴/۲، ۳۲۹، ۳۳۳-۳۳۶، ۳۴۲، ۳۴۶، ۳۵۷، ۱۱۲/۳؛ ۲۸۶/۶؛ ۴۶-۴۵/۹، ۲۲۱، ۳۴۹، ۳۵۷).

۱. برای آگاهی از فهرست آن، رک: ندری ایبانه (۱۳۸۶)، «تأثیرات محیی‌الدین بن عربی بر حکمت متعالیه: اکبری فتحعلی (۱۳۸۰)، «دیدگاه‌های مختلف درباره حکمت متعالیه».

این تأثیرپذیری گسترده از مکتب ابن عربی، دیدگاهی را شکل داده که در آن فلسفه مَلَّاصِدْرَا، تابع عرفان ابن عربی و در واقع، شرح، بسط و زبان برهانی آن و مَلَّاصِدْرَا نیز به عنوان عارفی سترگ معرفی شده است؛ چنان که حکیم ملا محمد مهدی نراقی در موارد متعدد در «جامع الأفكار» بدون آن که تصریحی به نام مَلَّاصِدْرَا کند، اقوال او را با تعبیر «بعض العرفا» آورده است (نراقی، ۱۴۱۳: ۴۳۹/۱ و ۱۶۵/۲). علامه حسن زاده آملی - خداوند متعال سایه ایشان را مستدام بدارد - به تفصیل در این باره مباحثی را مطرح کرده‌اند که در این بخش به برخی بیانات ایشان اشاره می‌کنیم:

«حکمت متعالیه مَلَّاصِدْرَا، کوششی در وصول به حقایق از طریق قوه عقل و به مدد انبیای الهی است» (حسن زاده آملی، ۱۳۷۸: ۱۱۳)؛ «حکمت متعالیه مَلَّاصِدْرَا، تلفیق و جمع مشرب عرفان و حکمت» (همان: ۱۱۳)؛ «مطالب عرشی و ثقیل کتاب شریف اسفار، منقول از صحف کریمه عرفانیه است و جناب صدر المتألهین آن‌ها را مبرهن فرموده است» (طوسی، ۱۳۷۴: ۱۹۰)؛ «اساس حکمت متعالیه او، فتوحات و فصوص است و اسفار عظیم او شرحی محققانه بر آن‌ها است» (دومین یادنامه علامه طباطبایی: ۱۶)؛ «مسائل مهم مرحله ششم اسفار، کلمات مکنونه مشایخ اهل عرفان است که روح مطهر صدر المتألهین آن‌ها را مس کرده و مبرهن کرده است؛ و او را سزد که کتاب کریم اسفار را حکمت متعالیه بنامد» (همان: ۲۳)؛ «لذا اگر کتاب کبیر اسفار را مدخل و یا شرح فصوص و فتوحات بدانیم، ناطق به صوابیم؛ و هر گاه فرضاً تحقیقات و لطایف ذوقی و وجدانی این مکاشف بزرگ محیی‌الدین، و براهین استوار صدر المتألهین درباره آن‌ها از اسفار برداشته شود، دیگر اسفار، حکمت متعالیه نخواهد بود و همان مسائل فلسفه رایج می‌ماند» (همان: ۳۶)؛ «رساله دیگر به نام عرفان و حکمت متعالیه نوشته‌ایم که مصادر و مآخذ آرای قویم حکیم اسفار را از کتب قیم عرفانی یافته‌ایم و نقل کرده‌ایم؛ و اسفار را شرح دل‌آرای مطالب متین صحف نوری از قبیل فتوحات مکیه، مصباح الانس، شرح قیصری بر فصوص الحکم، تمهید القواعد و کتب عین القضاة و نظایر آن‌ها یافته‌ایم» (حسن زاده آملی، ۱۳۸۱: ۱۸۳/۳-۱۸۴)؛ «حرکت جوهری، از فصوص برخاسته است؛ و بی‌گزاف حکمت متعالیه، برهان

فصوص و فتوحات مکیه است» (هزار و یک نکته: ۳۵)؛ «اساس حکمت متعالیه، فصوص الحکم و فتوحات مکیه است؛ و تمهید القواعد و مصباح الانس از فروع آن دواند و کتاب عظیم الشأن اسفار شرحی محققانه بر آن‌ها است» (همو، ۱۳۶۵: ۱۴۰، نکته ۲۳۱).

همچنین استاد جهانگیری در مقاله‌ای با عنوان «ملاصدرا شارح متفلسف ابن عربی» ملاصدرا را شارحی معتقد و مؤید/بن‌عربی دانسته است؛ نه شارحی ناقد که صرفاً در صدد جرح و نقد آرا باشد یا رسالتش را منحصرأ در تشریح و توضیح کلمات و عبارات ماتن بداند (جهانگیری، ۱۳۸۷: ۳۷۱-۳۷۲). افزون بر آن، او به مواضعی اشاره می‌کند که در آن‌ها ملاصدرا در مواردی که ظاهر کلمات/بن‌عربی را با ظاهر شریعت یا آرای خود مخالف بباید، در اثر حسن ظن به/بن‌عربی، کلمات او را به نحو موافق، تفسیر و توجیه می‌کند (همان: ۳۷۱). او در همان مقاله می‌نویسد: «ملاصدرا در اکثر مسائل عرفانی و فلسفی با ابن‌عربی، اتفاق عقیده و وحدت نظر دارد» (همان). البته با وجود این، استاد جهانگیری، از ملاصدرا با عنوان «مؤسس عظیم القدر» یاد می‌کند (همان: ۳۷۰).

۱. نگاه نقادانه ملاصدرا به عرفان

ملاصدرا انتقادهای جدی‌ای به عرفان/بن‌عربی دارد. حال پرسش این است: آیا به صرف پاره‌ای انتقادهای و اختلاف‌های ملاصدرا با عرفان، می‌توان نتیجه گرفت که ملاصدرا تابع ابن‌عربی نیست؟ قاعدتاً پاسخ مثبتی به این پرسش نمی‌توان داد؛ با توجه به این که اکثر متفکران حتی در درون حوزه عرفان، با یکدیگر تفاوت دیدگاه دارند. بنابراین برای صدور هر گونه حکم در باب تابعیت یا عدم تابعیت فلسفه ملاصدرا از عرفان/بن‌عربی باید در پی تفاوت‌های جوهری در محور مسائل بنیادینی همچون مسئله وحدت شخصی وجود و اختلاف اساسی در محور روش همانند اهتمام به کشف و ترجیح آن بر برهان بود.

حضور وحدت شخصی وجود در فلسفه ملاصدرا نه به عنوان نظریه‌ای مباین یا

نظری در کنار وحدت تشکیکی وجود، که به مثابه متمیم و تکمیل وحدت تشکیکی، تردیدناپذیر است.^۱ ملاًصدرا با ارجاع علیت به تشآن، تفکر خویش را به فضای عرفانی نزدیک می‌کند؛ اما در عین حال، او پس از طرح وحدت شخصی وجود در مقام تبیین و تفسیر حقایق، از همان وحدت تشکیکی بهره می‌برد. افزون بر این، برخی به همانندی وحدت شخصی ملاًصدرا و عرفا معتقدند؛ چنان‌که استاد جوادی آملی در این باره می‌نویسد: «در عرفان، جهان نسبت به واجب تعالی، نه وجود رابطی دارد، مانند عرض و نه وجود رابط دارد، مانند حرف؛ و اصرار صدر المتألهین^ع سودی ندارد؛ زیرا بر اساس وحدت شخصی وجود، تنها مصداقی مفهوم وجود، همان واجبی است که مستقل است و هرگز مصداق دیگری برای او نیست؛ خواه نفسی، خواه رابطی و خواه رابط؛ زیرا تشکیک، به ظهور در مظاهر وجود باز می‌گردد، نه به خود وجود» (جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۸۷: ۷۲/۱).

به نظر نگارنده، روش در تفکر صدرایی، یکی از وجوه تمایز آن از عرفان/ابن عربی است. طبیعی است که در پی تفاوت روش، تبیین، تقریر و تحلیل مسائل، متفاوت خواهد شد؛ بنا بر آن که فلسفه صدرای شبکه‌ای معرفتی است و با تفاوت در ضلعی به نام روش، در دیگر اضلاع معرفت، دگردیسی رخ می‌دهد. در این بخش سعی شده تفاوت در روش و دیگر تفاوت‌های برآمده از آن، بررسی شود.

ملاًصدرا در مواضعی چون علم پیشین خدا، اظهار می‌دارد که عرفا به علت استغراق در ریاضات و مجاهدات، و عدم تمرین و ممارست در بحث و مناظرات علمی، در مواردی نتوانسته‌اند به شیوه عالمان علم حصولی، مقاصدشان را تقریر و مکاشفاتشان را

۱. ملاًصدرا، ۱۳۶۸: ۲۹۱/۲-۲۹۲. «محصل الکلام أن جميع الموجودات عند أهل الحقيقة والحكمة الإلهية المتعالية عقلاً كان أو نفساً أو صورة نوعية من مراتب أضواء النور الحقيقي وتجليات الوجود القیومی الإلهی و حیث سطع نور الحق أظلم و انهدم ما ذهب إليه أو هام المحجوبين من أن للماهيات الممكنة فی ذاتها وجوداً بل إنما يظهر أحكامها و لوازمها من مراتب الوجودات التي هي أضواء و أظلال للوجود الحقيقي و النور الأحدثی و برهان هذا الأصل من جملة ما أتانيه ربی من الحكمة بحسب العناية الأزلیة و جعله قسطی من العلم بفيض فضله و جوده فحاولت به إكمال الفسلفة و تتميم الحكمة.»

تقریر کنند. یا به علت اشتغال به کشف که نزدشان مهم‌تر بوده، تساهل کرده، به طریق برهان، اهتمام نداشتند. از این رو، به‌ندرت سخنی خالی از نقض و ایراد دارند. البته مآلصدر، کاستی یادشده را در منشورات عرفانی رایج، اولاً قابل اصلاح می‌داند، و ثانیاً بر این عقیده است که شیوه تصحیح و تهذیب آن کاستی، به مدد برهان و مجاهده امکان‌پذیر است (مآلصدر، ۱۳۶۸: ۲۸۴/۶).

اما مآلصدر اشکال عدم دلشوره برهان‌آوری را به ساحت زبان و تقریر مطالب محدود نمی‌داند، بلکه عدم اهتمام به برهان را نقضی ذاتی در دستیابی به حقیقت تلقی می‌کند؛ و این تفاوت مهم را نمی‌توان به خرده‌تفاوت‌ها یا تفاوت جزئی در درون یک علم، فروکاست؛ با این توضیح که مآلصدر دانش خویش را نتیجه مجادلات کلامی، تقلیدات عامی، نظرگاه‌های حکمت‌بحثی، مغالطات سفسطی و تخیلات صوفیه نمی‌داند، بلکه برآمده از برهان‌های کشفی معرفی می‌کند؛ براهینی که کتاب خدا، سنت نبوی و احادیث اهل بیت نبوت، ولایت و حکمت، گواه بر درستی آن است (مآلصدر، ۱۳۶۳: ۵). اما او تصریح می‌کند که کشف فارغ از برهان و بحث‌رهای از کشف، نوعی نقص در سلوک به شمار می‌رود؛ و مدام به خواننده آثارش تذکر می‌دهد که اقوال من، ابتدای صرف بر کشف ندارد و تقلید از شریعت نیست؛ به نحوی که برآمده از برهان و پایبندی به قوانین فکری نباشد (مآلصدر، ۱۳۶۸: ۳۲۶/۷). همچنین، مآلصدر در موضعی از ممتازجت طریقه حکما و عرفا در فلسفه خویش سخن می‌گوید حقایقی که عاید او شده است، مشائیان، جز متقدمان آنان مثل ارسطو، بدان دست نیافته‌اند و مشایخ صوفیه نیز نتوانسته‌اند با قوه بحث و برهان اثبات نمایند. بلکه مزیت وصول از قبل شهود و اثبات با استمداد از طریق برهان، صرفاً روزی/ او شده است (مآلصدر، ۱۳۵۴: ۳۸۲). گفتنی است که اشکال مآلصدر در این موضع، اشاره به راهیابی نقص در بیان، ترجمه و تفسیر مکاشفات عرفانی ضمن پذیرش واقع‌نمایی و اعتبار معرفتی کشف نیست، بلکه بالاتر از آن، مآلصدر در این‌جا به عدم کفایت عرفان در سلوک و دستیابی به حقایق تصریح دارد (ابوترابی، ۱۳۸۳: ۳۷-۳۵).

مطالب یادشده نگاه راهبردی و خط مشی کلی مآلصدر را نسبت به شهود و ارمغان عرفانی شکل می‌دهد. بنابراین او در مقام خردورزی، در حیطة کاربرد در چهارچوب راهبرد مذکور گام برمی‌دارد که در این بخش به نمونه‌ها و مصادیقی از مواجهه یادشده با عرفان، به‌ویژه عرفان ابن‌عربی، اشاره می‌شود.

مآلصدر در مقام بیان کینونت‌های پیشین نفس و انواع حشر، نظر ابن‌عربی را عرضه می‌کند و در پایان اظهار می‌دارد: «من با بسیاری از وجوه حشر به روایت ابن‌عربی موافقم، اما در مواضعی هم با او مخالفت دارم.» در ادامه در مقام بیان وجه مخالفت، به نگاه راهبردی خویش اشاره کرده، می‌گوید: «عادت صوفیه، بسنده کردن به صرف ذوق و وجدان است؛ اما ما به آنچه برهان قطعی بر آن اقامه نشده باشد، اعتماد تمام نداریم و آن را در کتب حکمی خویش نمی‌آوریم» (مآلصدر، ۱۳۶۸: ۲۲۲/۹-۲۳۳).

به عقیده مآلصدر، ابن‌عربی، همانند فیلسوفان مسلمان، احکام اخروی جسمانیات در معاد جسمانی را نادیده گرفته و آن را به امور روحانی، تأویل کرده است. مآلصدر در این موضع، ضمن اظهار شگفتی از کلام ابن‌عربی، بیان می‌دارد که آیات قرآن بر معاد جسمانی تصریح دارند و نمی‌توان آن‌ها را به بهانه این که برای عامه نازل شده، تأویل کرد (همان: ۲۱۴/۹-۲۱۵).

او در باب علم خدا، آرای اندیشمندان مختلف از جمله نظر معتزله و صوفیه را بیان می‌کند و اظهار می‌دارد تفاوتی میان آن دو نیست؛ و معتقد است: «ثبوت معدومات و تمیزشان از غیر، ضرورتاً درست نیست؛ خواه ثبوت خارجی باشد یا ذهنی، خواه معدوم مطلق باشد یا موجود بعد از عدم»؛ و تصریح می‌کند که تفکیک میان دو نظر فوق، زورگویی محض است (مآلصدر، ۱۳۵۴: ۹۳).

مآلصدر علم به مبدأ و معاد را برآمده از مجادلات کلامی، تقلیدات عامیانه، فلسفه بحثی مذموم و تخیلات صوفیانه نمی‌داند، بلکه آن را برخاسته از مؤلفه ایجابی تدبیر در آیات الاهی و مؤلفه سلبی انقطاع از طبیعت جدلی و دل‌کندن تمام از میل به مشهورات می‌داند (مآلصدر، ۱۳۶۳: ۳).

اندیشمندانی چون غزالی و فخر رازی با تفکیک میان «قضا» و «مقزی»، کفر را مقزی دانسته‌اند، نه قضا؛ و وظیفهٔ مسلمان را رضایت به قضا می‌دانند، نه به مقزی. برخی از صوفیه همچون مولانا و سهروردی مؤلف «عوارف المعارف»، این نظر را تأیید کرده‌اند؛ اما حواجه نصیر طوسی و میرداماد، آن را نپذیرفته‌اند. مآلصدرای نیز اقوال منتقدان را نقل و سپس نقد کرده است و در پایان با نقد آن‌ها، تفاوت میان قضا و مقزی را که در فضای عرفانی هم مقبول واقع شد، می‌پذیرد، اما در طرحی جدید؛ با این توضیح که مآلصدرای با تفکیک میان قضا به مثابه اضافه و معنای نسبی و قضا به عنوان صورت علمی و با استمداد از مسألهٔ وجود ذهنی، به حل مسأله می‌پردازد. تبیین او این است که قضا در معنای نخست، تفاوتی با مقزی ندارد؛ زیرا معانی نسبی تابع متعلقاتشان هستند، پس زمانی که قضا مرضی باشد، مقزی هم مرضی خواهد بود. اما قضا در معنای دوم، متفاوت با مقزی است؛ با این توضیح که قضای الهی همان وجود صور اشیاء این عالم در عالم علم الهی به وجه مقدس و عاری از نقایص، شرور و اعدام است؛ اما در عالم خلق، به دلیل آمیختگی وجود با عدم، نقص و شر پدیدار می‌شود (مآلصدرای، ۱۳۶۸: ۳۸۰/۶). بنابراین می‌توان «قضا» را به عنوان صورت علمی اشیاء در عوالم برتر وجود، مقدس و منزّه دانست؛ اما «مقزی» را به عنوان متعلق آن صورت علمی در عالم طبیعت، قرین نقص و شر دانست؛ بنا بر آن که حکم صورت علمی غیر از حکم متعلق آن است؛ چنان‌که با حکم به کفر یا سیاهی شخص، صورت علمی سیاهی و کفر را داریم، اما کافر یا سیاه نمی‌شویم. بنابراین مآلصدرای با استمداد از تحلیل جدید بر پایهٔ آموزه‌های فلسفی، طریق جدیدی در تثبیت ادعای غیرمبرهن و غیرمنقح عارفان می‌پیماید. بی‌تردید کشف او در پذیرش اولیه و تحلیل دقیق او، نقش مهمی داشته است.

مآلصدرای معتقد است پژوهش در باب سریان حیات و آگاهی در تمامی موجودات، فقط روزی صوفیه اهل کشف شده است. اما او از طرح تازهٔ خویش در این باب سخن می‌گوید؛ به این بیان که صوفیه از طریق وجدان و تتبع در کتاب و سنت از سریان حیات و شعور بحث کرده‌اند، اما وی در کنار آن، از برهان نیز مدد گرفته است (همان: ۱۵۳/۷).

ملاصدرا بیان می‌کند: ماهیت به روایت مشائیان، معروض و به نقل از گروهی صوفیه، عارض است. اما ماهیت در نظر او متحد با وجود است (ملاصدرا، ۱۳۶۸: ۱۴). آنچه در این بخش بیان شد، تفاوت‌های برآمده از تفاوت روشی ملاصدرا است نه پاره‌ای انتقادات جزئی درون دانشی.

۲. نگاه تفکیکی و تأویلی ملاصدرا به اقوال عرفا

پیش از ورود به این بحث، یادآوری این نکته ضروری به نظر می‌رسد که هیچ یک از موارد این بخش، نه در صدد توصیف وجوه تمایز فلسفه ملاصدرا از عرفان که برای گزارش مواجهه ملاصدرا با عرفان/ابن‌عربی است. اما این جستار، در بخش نقادی ملاصدرا، از عرفان/ابن‌عربی و فلسفه ملاصدرا به مثابه شبکه معرفتی، در صدد بیان وجوه تمایز فلسفه ملاصدرا از عرفان/ابن‌عربی است. ملاصدرا در مواضعی همدلانه با عرفا و ارمغان عرفانی آن‌ها، از دو شیوه «تفکیک» و «تأویل» بهره می‌جوید. در شیوه تفکیک، حقیقت عرفان و عارفان راستین را جدای از پیراهه جهله صوفیه معرفی می‌کند. او پاره‌ای اقوال عرفا را از آن جهله صوفیه دانسته، دامن کبریایی عرفای راستین را مصون از آن می‌داند. جهله صوفیه به روایت ملاصدرا، کسانی‌اند که مسیر علمای عارف را طی نکرده‌اند و سلطان وهم بر آن‌ها چیره گشته است؛ به عنوان نمونه، جهله صوفیه می‌پندارند خدا چیزی جز مجموعه پدیدارها و مظاهر نیست و ذاتی و رای مجموعه یادشده در میان نیست (ملاصدرا، ۱۳۶۸: ۳۴۵-۳۴۶)؛ بنابراین ملاصدرا توصیه می‌کند نه به تزهات عوام جهله صوفیه اشتغال یابیم، نه به اقوال متفلسفه گرایش نشان دهیم؛ زیرا گفته‌های آنان فتنه گمراه‌کننده از مسیر صواب است (همان: ۱۲/۱).

شیوه دوم او در همدلی با عارفان، تأویل اقوال و آرای آن‌هاست. این همدلی، بر پیش فرضی روش‌شناختی مبتنی است؛ با این توضیح که نزد ملاصدرا، عدم دلشوره اقامه برهان از سوی عرفا، به منزله برهان‌ستیزی یا برهان‌گریزی مطالب عرفانی/ابن‌عربی و دیگران نیست؛ او در موضعی تصریح می‌کند که بیانات رازگونه و اصطلاحات رمزی عارفان، عاری از برهان و از قبیل امور گزاف و تخیلات شعری نیست. چنین نیست که

نتوان اقولشان را بر قوانین برهانی و مقدمات حکمی تطبیق کرد، بلکه مرتبت مکاشفات آن‌ها فوق مرتبهٔ برهین در افادهٔ یقین است (همان: ۳۱۵/۲). در این بخش، به برخی از آن تأویلات اشاره می‌شود:

الف) اعتباری و انتزاعی دانستن ممکنات

آثار عرفانی، مشحون از گزاره‌هایی چون «عالم خیال در خیال است» (قصری، ۱۳۷۵: ۵۵)؛ گزاره‌هایی که اگر به همین معنای ظاهری لحاظ شوند، نه آیات و روایات و نه نگاه وجدانی، عمومی و روزمرهٔ ما، آن‌ها را بر نمی‌تابد. ملاًصدر/ در مواجهه با این امور، اظهار می‌دارد: اقوال عارفان، ظاهری دارد و باطنی؛ و آنچه عهده‌دار مقاصد و اغراض آنان است، باطن کلام ایشان است. این باطن، فارغ از تسلط بر شبکهٔ معرفتی عرفانی و به صرف مطالعهٔ کتب عارفان، قابل فهم و کشف نیست. مراد از اعتباری و انتزاعی دانستن ممکنات، این است که ممکنیت ممکن، به نزول او از مرتبهٔ کمال واجبی و قوهٔ نامتناهی برمی‌گردد؛ و وجود به اعتبار هر درجه‌ای از تنزل از وجود مطلق، ویژگی‌های عقلی و تعینات ذهنی با عنوان ماهیات و اعیان ثابت‌پیدا می‌کند. بنابراین هر ممکنی در تحلیل عقلی، مرکب از مطلق وجود و مرتبه‌ای از تعین و به تعبیری، قصور است (ملاًصدر، ۱۳۶۸: ۱۳۱۹/۲).

ب) اتصال عارف به حق

مؤلفه‌های فنا، اتحاد و وحدت، اصطلاحاتی رایج و محوری در عرفان است. برخی از اقوال صوفیه نیز به‌ظاهر حاکی از بطلان سالک است و پاره‌ای از آن‌ها به نوعی بر پیوستگی فیزیکی با خدا دلالت دارد (رک: فرغانی، ۱۳۷۹: ۵۴۷؛ قونوی، ۱۳۷۵: ۹۷؛ تلمسانی، ۱۳۷۱: ۴۶۵/۲؛ خواری، ۱۳۶۸: ۱۲۸/۱). اما ملاًصدر/ با اساس قرار دادن محکقات اقوال عارفان، به تأویل متشابهات آن‌ها پرداخته، می‌گوید: مراد از آن، حالت روحانی‌ای است که در خور مفارقات است، نه اتصال جرمی یا امتزاج یا بطلان یکی از دو هویت (عارف و حق) (ملاًصدر، ۱۳۶۸: ۹۸/۲).

ج) عین ثابت

ملاًصدر/ میان ثبوت معدوم معتزله و عین ثابت عرفا تفاوتی قائل نیست و همهٔ اشکالات وارد بر ثبوت معدوم معتزله را بر عین ثابت عرفا نیز وارد می‌داند؛ از این رو، بر اساس حسن

ظنی که نسبت به عرفا دارد، به تأویل اقوال عرفا در این زمینه می‌پردازد تا اشکالات وارد بر ثبوت معدوم معتزله، بر عقیده عرفا وارد نیاید. پیش فرض این حسن ظن نیز تلقی اشمال آثار عرفا بر تحقیقات، مکاشفات و دانش‌های غامض است؛ بنابراین *ملاصدرا* حاضر است در آفتاب نیمروز تردید نماید، اما در درستی ارمغان عرفا شک نکند. از این رو، او در چنین مواضعی، دلشوره تأویل درست سخنان عارفان را دارد (همان: ۱۸۲/۶-۱۸۳).

۳. داوری در باب گزارش، نقد و تأویل *ملاصدرا* و نقد نظریه رقیب

همان طور که مطرح شد، در فلسفه *ملاصدرا* در مواجهه با عرفان به‌ویژه عرفان ابن عربی، سه مؤلفه «گزارش»، «نقد» و «تأویل» مشاهده می‌شود. مراد از گزارش، تأثیرپذیری مستقیم *ملاصدرا* از عرفان در مسائل متعدد معرفت‌شناختی، هستی‌شناختی و انسان‌شناختی است. تأویل *ملاصدرا*، نشانه همدلی او با عرفان است و با گزارش او همسویی دارد. اما نقادی *ملاصدرا* در نسبت با منشورات عرفانی به‌ویژه نقد *ملاصدرا* در باب نقص جوهری عرفان در باب برهان، دقیقاً در مقابل دو مؤلفه دیگر، یعنی گزارش و تأویل است. اکنون پرسش این است که آیا نگاه نقادانه *ملاصدرا* به عرفان، پس از گرایش او به عرفان است؟ یا او پس از دوره نقادی عرفان، به عرفان متمایل شده است؟ و در این دوره، با دو مؤلفه گزارش و تأویل در فلسفه *ملاصدرا* مواجه می‌شویم؟ یا گرایش *ملاصدرا* به عرفان، در همه دوره‌های فکری‌اش با نقادی توأم بوده است؟ در بررسی این مسأله باید گفت از آن‌جا که در آثار *ملاصدرا* به صورت توأمان، مؤلفه‌های یادشده یعنی گزارش، تأویل و نقد مشاهده می‌شود، نمی‌توان درباره تقدم و تأخر این مؤلفه‌ها سخن گفت. از سوی دیگر، با توجه به تأسیس شبکه معرفتی نوین *ملاصدرا* می‌توان گزارش او را به عنوان عناصر خام و به تعبیری «زبان موضوعی» فلسفه *ملاصدرا* تلقی کرد (حائری، ۱۳۸۴: ۱۶۲، ۱۶۵-۱۶۶)، یعنی همان طور که *ملاصدرا* از میراث دینی، کلامی و فلسفی بهره می‌برد، از منشورات عرفانی، البته به نحوی گسترده‌تر، الهام می‌گیرد. مؤلفه نقد *ملاصدرا* بر اساس ملاک‌هایی چون کشف، برهان، تعالیم و حیانی و هماهنگی با شبکه معرفتی نوین است؛ و مؤلفه تأویل نیز پلی است میان گزارش و نقد. به دیگر سخن، *ملاصدرا* در

تأویل، به صورت ملایم‌تری فاصله خویش را از مقام گزارش، اظهار می‌دارد. بنابراین می‌توان ادعا کرد که گرایش مَلّاصدرا به عرفان در همه دوره‌های فکری‌اش، توأم با نقادی و برای تأسیس شبکه معرفتی نوین بوده است.

در مواضع پیشین با یادکرد مؤلفه نقد به‌ویژه نقد نقص جوهری منشورات عرفانی، تردیدی در پذیرش نظریه رقیب رخ داده است، اما در این بخش در صددیم که به تفصیل به نقد این نظریه در محورهای گسترده‌تری پردازیم.

نگارنده، موافق با نظریه رقیب، بر این عقیده است که مَلّاصدرا بیش از آرای متکلمان، فیلسوفان مشایی و اشراقی، به تعالیم عرفانی به‌ویژه آموزه‌های مکتب ابن‌عربی اهتمام دارد و بن‌مایه‌های بسیاری از اصول، مبانی و آرای فلسفی او، چون «اصالت وجود»، «قاعده بسیط الحقیقه کل الاشیاء» و «اسماء الاهی به منزله فصول اشیاء» برگرفته از آموزه‌های عرفانی است؛ و همچنان‌که برخی شارحان حکمت متعالیه اشاره کرده‌اند، عرفان، تفکر مَلّاصدرا را متحول کرده است (جوادی آملی، ۱۳۸۷: ۱۱۲). اما نباید حکمت متعالیه صدرایی را به عرفان ابن‌عربی فروکاست؛ زیرا مَلّاصدرا در مقام شهود، شهوداتی با محتویات متفاوت دارد؛ و به همین دلیل، در مواضعی آرای ابن‌عربی و دیگر عرفا را نقد می‌کند. افزون بر آن، استفاده توأم از کشف و برهان به عنوان رکن حکمت، مسیر فکری و وجودی مَلّاصدرا را از عرفان جدا می‌کند؛ بر این اساس که آن مفاهیم را عرفا به کشف یافتند و مَلّاصدرا به کشف یافت و با برهان عرضه کرد (مَلّاصدرا، ۱۳۶۸: ۱۴۰/۹).

از سوی دیگر، برهان مَلّاصدرا نیز صرفاً جهت تأسیس مخاطب نیست، بلکه او بر این عقیده است که کشف بی‌برهان، ناتمام است؛ به این دلیل که برهان نیز فارغ از کشف، وجهی از وجوه هستی را می‌نمایاند و لزوماً مؤلفه‌ای پسینی نیست. البته باید توجه داشت که برهان مَلّاصدرا نیز حال و هوای الهامی و عرشی دارد؛ او در این باره تصریح می‌کند که مسائلی چون «حدوث عالم جسمانی» و این‌که «انسان به میزان تجردش زنده و به مقدار تعلقش به بدن، مرده است» را به برهان عرشی یافته (همو، ۱۳۷۵: ۲۹۸) و اثبات تجرد خیالی نفوس حیوانی را با برهانی مشرقی و الهامی، اثبات کرده است (همو، ۱۳۶۰: ۱۹۷).

ملاصدرا افزون بر منابع عرفانی، از منابع سینوی، اشراقی، کلامی، حکمای اقدم یونانی، حدیثی و تفسیری بهره برده است. نقش زیرساختی منابع قرآنی و روایی، در حکمت متعالیه را نیز نمی‌توان نادیده گرفت. بنابراین تأکید حصرگرایانه بر منابع عرفانی ملاصدرا، تصویری تحویلی‌نگر از فلسفه ملاصدرا به دست می‌دهد و نمی‌تواند جایگاه سایر منابع صدرا را در نظام معرفتی او تبیین کند.

همچنین نوع توجه ملاصدرا به قرآن و حدیث، با نوع توجه عرفا به آن، متفاوت است؛ بدین معنی که عرفا به شهود، ذوق و وجدان تکیه می‌کنند و آیات و روایات را مستند اصلی حکم خویش قرار نمی‌دهند و فقط برای تأنیس محجوبان، به ذکر آن‌ها می‌پردازند؛ اما ملاصدرا منبع و حیانی را یکی از منابع اصلی و ارکان نظام معرفتی خود قرار می‌دهد. یعنی ملاصدرا مضامین کتاب و سنت را حد وسط برهان عقلی و علت ثبوت محمول برای موضوع نتیجه استدلال می‌داند؛ عیناً مانند بدیهیات عقلی محض که حد وسط برهان عقلی قرار می‌گیرند. بنابراین ابعاد مختلف حکمت متعالیه، در عرفان خلاصه نمی‌شود (همو، ۱۳۶۸: ۱۶۷؛ قراملکی، ۱۳۸۸: ۱۳۸۷-۹۳).

به دیگر سخن، نگارنده، دیدگاه رقیب (مدافعان عرفان‌انگاری ملاصدرا) را صرفاً در حد ادعای بدون دلیل یا شواهد و دلایل تنزل نمی‌دهد، بلکه معتقد است که مدافعان یادشده، شواهد و دلایل فراوان در این باب نشان می‌دهند، اما باید توجه داشت که اولاً فلسفه ملاصدرا، هویت شبکه‌ای دارد نه خطی؛ یعنی دانش، به‌ویژه فلسفه صرفاً مجموعه‌ای از مسائل نیست، بلکه شبکه‌ای از رویکرد، روش، مسائل و اهداف است و به صرف دستیابی به مشابهت‌هایی در محور مسائل، نمی‌توان ادعا کرد که در محورهای دیگر هم تشابه وجود دارد و این پیش‌فرض جدی نظریه رقیب است؛ در حالی که خود آن‌ها معترفند که ملاصدرا در کنار شهود، بر برهان و قرآن تأکید تام دارد. و تفاوت در روش یک شبکه معرفتی، خود، سبب تغییرات اساسی در محور تحلیل و تبیین دیگر مؤلفه‌ها می‌شود. برای اثبات تابعیت ملاصدرا از عرفان ابن عربی، ضمن بیان شواهد مختلف در اثبات تأثیرپذیری ملاصدرا از ابن عربی، باید از کیفیت این تأثیرپذیری

نوآوری‌ها و ملاک و الگوی پژوهشی *ملاصدرا* در اخذ پردازش و انسجام‌بخشی سخن گفت؛ در حالی که مدافعان عرفان‌انگاری *ملاصدرا* به بیان مشابهت‌هایی در محور بنیادی‌ترین مسأله عرفان/ابن‌عربی یعنی وحدت شخصی وجود و ویژگی‌های برآمده از آن، بسنده می‌کنند. علاوه بر این، آن‌ها از تأثیر *ملاصدرا* از دیگر منابع و مواضع اختلاف *ملاصدرا* و ابن‌عربی سخن نمی‌گویند (همان: ۹۳-۸۸).

۴. نظریهٔ مختار (شبکهٔ معرفتی وجودی)

ملاصدرا در کتاب «شواهد الربوبیه»، ۱۸۶ مسأله را طرح کرده، آن‌ها را از اختصاصات فلسفهٔ خود برمی‌شمرد. اگر ما فلسفه را به عنوان دیسپلین و رشتهٔ علمی بدانیم، قاعدتاً هویتی هندسی و ماهیتی شبکه‌ای دارد و آن را نمی‌توان به یک سلسله مسائل فروکاست؛ بلکه فلسفه به مثابه علم، شبکه‌ای از رهیافت، مبادی و مبانی، مسائل، روش و اهداف است که در این موضع، به تفصیل از این شبکهٔ معرفتی و ویژگی‌های آن سخن گفته می‌شود.

رهیافت *ملاصدرا* در شبکهٔ معرفتی‌اش، رهیافتی وجودی است؛ به این معنا که آغاز و انجام هر مسأله، ریشه در وجود دارد و از دریچهٔ وجود بدان نگریسته می‌شود. *ملاصدرا* در «مشاعر»، «اسفار» و دیگر آثارش به مدد برهان، بنای اصالت ماهیت را در هم کوید و عمارت باشکوه وجود را به عنوان اصل محوری فلسفه‌اش تأسیس کرد. اصالت وجود به صورت تلویحی و ضمنی در آثار فیلسوفانی چون *فارابی*، *ابن‌سینا* و *خواججه نصیر* یافت می‌شود، اما طرح منضبط آن به طریقی آگاهانه و منظم، به عنوان اصل و راهنمایی که بتواند تمام ساختمان مابعدالطبیعه را از فلسفهٔ ارسطویی به فلسفه‌ای که اساساً غیرارسطویی است، منتقل سازد، توسط *ملاصدرا* صورت گرفته است. اثبات و استقرار این رأی نیز به عنوان عالی‌ترین اصل مابعدالطبیعی، انقلابی بود که *ملاصدرا* به عمل آورد (ایزوتسو، ۱۳۸۹: ۷۴-۷۶).

اما نگارنده به دلایلی به جای تعبیر «اصل محوری وجود» از «رهیافت و نگرش وجودی» بهره می‌گیرد. نخست آن‌که اصالت وجود، مسأله‌ای ساده و هم‌ردیف دیگر

مسائل فلسفه مآلصدر را نیست، بلکه بنیان همه مسائل اوست. دوم آن که رهیافت، نیازمند استدلال نیست و اگر کسی براهین اصالت وجود را نپذیرد، این امکان فراهم می‌شود که با پذیرش اصالت وجود به عنوان پیش فرض یا اصل موضوعه، مآلصدر را در دیگر مسائل همراهی کند. با توجه به اهمیت رهیافت و نگرش وجودی در فلسفه مآلصدر، با تفصیل بیش تری بدان می‌پردازیم.

ابن سینا با طرح تمایز مابعدالطبیعی وجود و ماهیت، باب تفکر در باب واقعیت داشتن، عینیت و اصالت وجود یا ماهیت را گشود. غالب فیلسوفان پس از او همانند سهروردی و میرداماد به نحو سیستمی یا غیرسیستمی، از اصالت ماهیت سخن گفته‌اند (Fazlolrahman, 1975: 31-32) مآلصدر نیز در آغاز (مآلصدرای اول) با استاد خود، میرداماد، بر عقیده اصالت ماهیت اصرار داشت؛ اما بعدها (مآلصدرای دوم) از آن عقیده برمی‌گردد (مآلصدر، ۱۳۶۸: ۴۹/۱) و با نقد و رد دلایل موافقان آن، و اقامه براهین متعدد، اصالت وجود را اثبات می‌کند و متن خارج را به وجود می‌سپارد؛ به این بیان که وجود، اولاً و بالذات از عینیت و منشئیت آثار بهره‌مند است، و ماهیت به واسطه وجود، موجود تبعی، بالعرض و در نهایت برخوردار از تحقق مجازی و ظلّی است (همان: ۳۹/۱؛ مآلصدر، ۱۳۶۳: ۹-۱۵؛ و ۱۳۶۰: ۸). او بر پایه نظریه یادشده، وجود را به عنوان موضوع فلسفه خویش و محور همه معارف و قواعد حکمی تلقی می‌کند و جهل بدان را جهل به امهات مسائل حکمی می‌داند (ر.ک: همو، ۱۳۶۰: ۱۴؛ و ۱۳۸۵: ۴). در پایان نیز مآلصدر (مآلصدرای سوم) از «وحدت سنخ و وجود» به «وحدت شخصی وجود» عبور می‌کند. اما او بر خلاف اعتقاد به تباین میان اصالت ماهیت با اصالت وجود، وحدت شخصی را در امتداد وحدت تشکیکی و نه متباین با آن تلقی می‌کند؛ با این تفاوت که وحدت تشکیکی را مناسب با مقام تعلیم، ارزیابی می‌کند (همو، ۱۳۶۸: ۷۱/۱).

نگرش وجودی مآلصدر را می‌توان به عنوان عامل وحدت بخش در نظام صدرایی

مبتنی بر تنوع روشی تلقی کرد؛ و دقیقاً به دلیل حضور نگرش وجودی در فلسفه وی، تعالیم و حیانی در آثار او، موجبات تحویل فلسفه مَلَّاصِدْرَا به کلام را فراهم نمی‌کند.^۱ همچنین، حضور آموزه‌های عرفانی در کتب مَلَّاصِدْرَا، سبب خروج از بحث فلسفی نمی‌شود. به تعبیری، او با نگرش یادشده، به حقایق و حیانی و مسائل عرفانی، صورت فلسفی می‌بخشد؛ مثلاً مباحث قرآنی و عرفانی در «اسرار الآیات»، دربارهٔ تبدل وجودی مطرح می‌شوند.

به دیگر سخن، اگرچه فلسفه مشتمل بر مجموعه‌ای از مسائل است، در هر فلسفه‌ای، برخی مسائل به عنوان اصل محوری و مبنایی مطرحند و دیگر مسائل بر آن‌ها مبتنی‌اند و با آن‌ها تفسیر شده، نظام می‌یابند که می‌توان آن را نگرش بنیادین آن فلسفه دانست. اصالت وجود در حکمت متعالیه، به عنوان نگرشی بنیادین، مطرح است و به واسطهٔ آن، مسائل دیگر، چهرهٔ جدیدی می‌یابند؛ و اساساً با تغییر آن، تحولی در دیگر اضلاع معرفتی علم پدید می‌آید و طرحی نو از یک نظام شکل می‌گیرد. بنابراین مسألهٔ واحد در فلسفه‌های متفاوت، به حسب تفاوت در نگرش بنیادین، چهرهٔ متفاوتی پیدا می‌کند. بسیاری از مسائل بر اساس نگرش وجودی مَلَّاصِدْرَا دگرگون می‌شود که در این موضع، به چند مورد اشاره می‌شود:

الف) قاعدهٔ «صرف الشی لایثنی و لایتکزر» (صرف هر شیئی متعدد نیست): فارغ از نگرش بنیادی‌ای که این قاعده بر آن استوار است، در فلسفهٔ مَلَّاصِدْرَا و شیخ اشراق به لحاظ معنایی و کاربرد، واحد است (ر.ک: سهروردی، ۱۳۸۸: ۳۵/۲؛ مَلَّاصِدْرَا، ۱۳۶۸: ۱/۱۳۴؛ و بی‌تا: ۲۹۲). اما با توجه به رهیافت متفاوت در دو فلسفهٔ مذکور، این قاعده نیز به حسب کارکرد متفاوت می‌شود. در نگرش وجودی، می‌توان توحید را اثبات کرد، اما نگرش ماهوی از دفع کثرت واجب ناتوان است؛ و قاعدهٔ مذکور بنا بر نگرش ماهوی، تام نیست؛ زیرا بر

۱. شایان توجه است که شبهه‌زدایی، از مقومات و مقاصد علم کلام است؛ اما در حکمت متعالیه، چنین دغدغه‌ای اصالت ندارد.

پایه اصالت ماهیت، می توان دو ماهیت واجب مجهول‌الکنه فرض کرد که هر یک دارای فرد واحد است و آن فرد، صرف الشیء بوده، کثرتی در او راه ندارد؛ اما بر مبنای اصالت وجود، اشکال مذکور وارد نیست (جوادی آملی، ۱۳۷۶، بخش ۱: ۴۳۲-۴۳۳، ۴۶۱).

ب) علم خدا: ابن‌سینا و صدرالدین شیرازی، بر خلاف متکلمان اسلامی، هر دو از ذات حق بر صفاتش استدلال کرده‌اند، ولی راهی که مآلصدرایا پیموده، بر مبنای اصالت وجود است؛ از این رو، در حکمت صدرایی بر اساس نگرش وجودی و در نتیجه، راهیابی قاعده بسیط الحقیقه در آن، خداوند علم پیشینی تفصیلی به ذات دارد؛ اما در حکمت سینوی، علم تفصیلی حق در مرتبه ذات، لاینحل مانده است (مآلصدرایا، ۱۳۶۸: ۴۰؛ بهشتی، ۱۳۹۱: ۱۵۸).

ج) علیت: علیت در نگرش وجودی مآلصدرایا متحول می‌شود؛ با این توضیح که ملاک نیازمندی معلول از «امکان ماهوی» به «امکان فغسری» و رابطه علت و معلول از نسبت میان دو امر مستقل، به نسبت مستقل با شؤون تبدیل می‌شود. «تقدم بالحق» که از نوآوری‌های مآلصدرایا است، حاصل این دگرگونی در مفهوم سنتی علیت است (ر.ک: مآلصدرایا، ۱۳۶۸: ۲۵۷/۳؛ و ۱۳۷۸: ۳۶). همچنین او به مدد ارجاع علیت به تشآن، توانسته است وحدت شخصی وجود را به نحو برهانی در نظام فلسفی‌اش وارد کند (مآلصدرایا، ۱۳۶۸: ۲۹۹/۲-۳۰۰). همان طور که از دریچه قاعده بسیط الحقیقه در زمینه نگرش وجودی، خدا به عنوان «کلّ الوجود» اثبات می‌شود (همان: ۱۱۰/۶-۱۱۲).

فقدان نگرش وجودی نزد فیلسوفان پیش از مآلصدرایا، آن‌ها را از اثبات و تبیین بسیاری مسائل همانند حرکت جوهری، اتحاد عاقل و معقول، مُثُل افلاطونی، معاد جسمانی، تحول و اشتداد وجود انسانی؛ مراتب، مقامات و نشآت وجودی نفس؛ و همچنین حل و فهم بسیاری از آیات و روایات، بازداشته است. به عنوان نمونه به گزارش مآلصدرایا فقدان نگرش وجودی و به تبع آن خلط بین وجود و ماهیت و انکار تشکیک در حقیقت واحد، سبب شد که ابن‌سینا از پذیرش حرکت در جوهر سر باز زند و انسان را در همان آغاز، جوهر عقلانی مجرد و متحصّل بالفعل تلقی کند (ر.ک: همان: ۹۸/۳-۱۰۸).

۲۵۷/۸-۲۵۸؛ ۱۰۹/۹-۱۲۰؛ و ۱۳۶۰:۹۹-۹۸؛ آشتیانی، ۱۳۷۸:۶۹-۶۸، و ۷۶-۷۷؛ و از آن جا که حرکت جوهری زیربنای تبیین و اثبات بسیاری از مسائل فلسفی همچون حدوث جسمانی نفس، معاد جسمانی، ربط متغیر به ثابت و مثال صعودی انسان است، انکار حرکت جوهری نیز به ناتوانی در حل مسائل یادشده می‌انجامد^۱ و انکار اتحاد عاقل و معقول نزد حکمایی چون *خواججه نصیرالدین طوسی* سبب شده که ملکات و تخلقیات انسانی به مثابه کمال ثانی، امور مفارق غیر لازم و زائد بر ذات، تلقی شوند و بر پایه آن، به «وحدت نوعی» انسان‌ها حکم شود (ر.ک: حلی، ۱۴۱۷: ۱۸۸).

تفاوت مفهوم وجود و حقیقت آن، بدهات مفهوم وجود، اشتراک معنوی وجود، زیادت وجود بر ماهیت، وحدت تشکیکی وجود، حرکت وجودی، حرکت جوهری، اتحاد عاقل و معقول، و تشخیص به وجود، بسط الحقیقه کل الاشیاء، پیش از اثبات، از مسائل فلسفه صدرایی و پس از آن، از مبادی و مبانی شبکه معرفتی *ملاصدرا* به شمار می‌روند. البته در این جا مراد نگارنده از مبادی و مبانی، گزاره‌های بدیهی و برهان‌ناپذیر نیست، بلکه گزاره‌هایی است که از یک سو مبرهن می‌شوند و از سوی دیگر، به نحو بنیادی و گسترده، مقدمه و بنیان دیگر گزاره‌ها هستند.

روش ملاصدرا نیز بر کشف و برهان مبتنی است و آیات نیز به عنوان کشف اتم و روایات به مثابه تفسیر و تبیین تفصیلی آیات، در شبکه معرفتی صدرایی راه می‌یابند. به نظر *ملاصدرا* همه این موارد، گشودگی به هستی و فهم و فنای در آن را برای ما فراهم می‌کنند. اگر تفکیک میان گردآوری و داوری را بپذیریم، *ملاصدرا* هم در مقام گردآوری و هم در ساحت داوری، از «کشف» و «برهان» مدد می‌گیرد و تأکید دارد که آن دو توأمان ما را در وصول به حقیقت، یاری کنند. کشف فارغ از برهان و برهان بدون کشف، ناتمام است. بنابراین گاهی *ملاصدرا* نخست مطلبی را به کشف، درمی‌یابد، اما بدان آرام نمی‌گیرد، بلکه سعی دارد تا با استعانت از بال دیگرش، یعنی برهان، به سوی حقیقت

۱. برای مشاهده فهرست تفصیلی مسائل مبتنی بر حرکت جوهری، بنگرید: حسن زاده آملی، بی تا: ۳۱۴-۳۳۰.

پُرکشد. گاهی با برهان، مطلبی را اثبات می‌کند و سپس با کشف، آن را تکمیل می‌کند. بنابراین برهان مَلَّاصِدْرًا، به یک معنا، وسیع‌تر از برهان حکمای پیشین است؛ زیرا کشف و تعالیم وحیانی و استدلال را در بر می‌گیرد؛ لذا مَلَّاصِدْرًا آیات و روایات را در فلسفه‌اش جای حد وسط براهین می‌نشانند.^۱ گفتنی است که اتخاذ روش یادشده و رهیافت وجودی، مَلَّاصِدْرًا را از حوزه گفت‌وگو درباره مفاهیم، به بیکران نظوروزی در قلمرو حقایق وجودی رهنمون کرده است و رنگی ثبوتی و سلوکی به مباحث او می‌بخشد. علاوه بر این، روش مذکور، از سویی هویت اسلامی و شهودی شبکه معرفتی مَلَّاصِدْرًا را تأمین می‌کند؛ و از دیگر سو، وجه بسط فزاینده آیات و روایات و میراث اهل معرفت در شبکه معرفتی او را آشکار می‌سازد. همچنین راهیابی روایات امامان معصوم علیهم‌السلام به عنوان رکن پژوهش در محورهای میزانی، تأییدی، زبانی، داوری و راهبردی در شبکه معرفتی صدرایی، مصحح هویت شیعی فلسفه اوست؛ و به توصیه قرآنی که می‌فرماید «الَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ الْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ أُولَئِكَ الَّذِينَ هَدَاهُمُ اللَّهُ وَأُولَئِكَ هُمْ أُولُو الْأَلْبَابِ» (زمر/۱۸)، او از همه توان میراث فکری و عرفانی موجود کمک گرفته است و مسأله واحد را از مناظر و مرآیای متفاوت می‌نگرد تا با حذف، ترمیم، بازسازی و بازتولید آن‌ها، بتواند در قالب صورت نوینی از نظریه‌ها به زوایای مختلف هستی راه یابد. در ادامه از مختصات یادشده در بخش روش، به تفصیل بحث می‌شود. به تعبیری می‌توان گفت که شهود مَلَّاصِدْرًا و بارقه‌های الهامی او، زیرساخت تفکرش را تأمین می‌کند و میراث عرفانی، عقلانیت و تعالیم وحیانی، روساخت آن را مستحکم می‌سازد. وحدت جمعی حقایق حاصل از زیرساخت تفکر مَلَّاصِدْرًا، در ساحل سخن، در مقام توصیف و ترجمه و سفتن آن گوهرها با ابزار تأمل و تدقیق و برقراری انسجام میان آن‌ها در یک نظام فلسفی به کسوت کثرت در می‌آید (مَلَّاصِدْرًا، ۱۳۷۵: ۲۸۳-۲۸۴؛ و ۱۳۶۰: ۵-۴). اما

۱. در باب تأثیر شهود در فلسفه می‌توان به موارد زیر نیز اشاره کرد: تعمیق و شفافیت در تحلیل و توصیف مسائل؛ مدد به عقل استدلالی در اقامه برهان؛ فلسفی کردن شهود (ر.ک: سهروردی، ۱۳۸۸: ۷۳-۸۲).

باید توجه داشت که هم زیرساخت فلسفه او از برهان و عقلانیت بی بهره نیست و هم در روساخت آن، ارمغان شهود جریان دارد؛ با این توضیح که همان طور که شهود عرفای عظام به ویژه ابن عربی به مثابه نقطه عزیمت مآلصدر در فراروی فلسفی اش نقش دارد، ارمغان شهود آن‌ها نیز در ساحت روساخت به عنوان معیار یا زبانی برای ترجمه، توصیف و تحلیل دیگر شهودات، نبض فلسفه مآلصدر است. گشودگی کشف، مآلصدر را قادر می‌سازد تا حقایق را در نهایت روشنی و آشکارگی بیابد و سپس در این فضا آن را مبرهن سازد (همو، ۱۳۷۵: ۲۸۶).

هدف مآلصدر نیز هدفی وجودی و ایمانی است؛ قید وجود، عالمی ذهنی شدن را به مثابه مقصد فلسفه صدرایی نفی می‌کند و قید ایمان، از نسبت آن با خدا و سلوک برای وصول به او پرده برمی‌دارد. بنابراین فانی شدن در خدا و اسماء و صفات او و بقای بدان در سربالایی صعود، پایان نیمه راه فلسفه صدرایی است و سیر نزولی تکمیلی آن نیز در مصاحبت با حق، مقصد نهایی آن است. گفتنی است که در شبکه معرفتی صدرایی، فیلسوف، پیش از وصول، ایمان اجمالی به حق دارد و پس از وصول، ایمان تفصیلی بدان پیدا می‌کند. در این محور نیز هدف وجودی دقیقاً به این دلیل که به سلوک برهانی مسبوق است، با هدف سالک در عرفان (به ویژه عرفان ابن عربی) متفاوت است. به دیگر سخن، برخی محققان با استناد به این عبارت مآلصدر («... الا الذين آمنوا اشارة الى غاية الحكمة النظرية...») (مآلصدر، ۱۳۶۸: ۲۱/۱) و با توجه اسفار اربعه او به ویژه سفر دوم (سفر من الخلق الى الحق) (همان: ۱۳/۱) بیان می‌کند که فیلسوف پس از سیر عقلانی، عقل بالفعل می‌شود و آن‌گاه سر از ساحت ایمان در می‌آورد و مستعد لقاء الله می‌شود. بنابراین از نظر مآلصدر، آن دسته از مباحث فلسفی که در جهت تحقق ایمان و وصول به حق نباشد، در حقیقت کوششی شیطانی است. به دیگر سخن، غایت حکمت نظری، ایمان تفصیلی است که اجمال آن بر سیر عقلانی تقدم دارد. بنابراین حکیم راستین و اهل سیر و سلوکی چون مآلصدر، نه در بند متد، که تابع مقصد است. در متد، راه، موضوعیت دارد و ما تابع راهیم؛ اما در سلوک، راه، طریقت دارد و ما تابع مقصدیم؛ مقصدی که از پیش تعیین

شده است.^۱ از سوی دیگر، عقلانیت در فلسفه مَلَّاصِدْرَا، نه به معنای اصالت، استقلال و فاعلیت عقل که قابلیت عقل در نسبت با هدایت است (همان: ۵۲.۵۰).

معاد جسمانی با طرح «بدن مثالی متصل»، «وحدت شخصی وجود با استمداد از قاعده «بسیط الحقیقه، «ارجاع علم به وجود»، «برهان صدیقین در اثبات خدا»، «اثبات مُثُل مفارق افلاطونی»، «اثبات مثال منفصل»، «اثبات مجرد خیال متصل»، «اثبات تجرد اتم نفس انسانی»، «کثرت نوعی انسان»، «امکان فقری عالم»، و «عین الربط» دانستن آن‌ها از جمله مسائلی هستند که مَلَّاصِدْرَا ادعای نوآوری در آن‌ها را دارد؛ مسائلی که با مختصات صدرایی و برآمده از دیگر مؤلفه‌های شبکه معرفتی مَلَّاصِدْرَا است و در میراث عرفانی پیش از مَلَّاصِدْرَا یافت نمی‌شود. گفتنی است این مسائل و دیگر مسائل، پیش از اثبات، به عنوان مسأله و مطلوب مطرحند؛ و پس از عبور از دالان رهیافت، مبادی و مبانی و روش و در پرتو هدف، به برون‌داد شبکه معرفتی مبدل می‌شوند.

شایان توجه است که به دلیل در هم تنیدگی و هویت ارتباط شبکه‌ای مؤلفه‌های رهیافت، مبانی، روش و هدف، و قدرت تولید و دگردیسی مسائل در مجموعه‌ای منسجم از نسبت‌های برآمده از مؤلفه‌های یادشده، نگارنده، فلسفه مَلَّاصِدْرَا را شبکه‌ای معرفتی دانسته است؛ و به دلیل اهمیت محوری رهیافت وجودی در میان دیگر مؤلفه‌ها، فلسفه مَلَّاصِدْرَا را «شبکه معرفتی وجودی» یاد کرده است.

بنابراین اگر فلسفه را مجموعه‌ای از مسائل بدانیم، بسیاری از مسائلی که مَلَّاصِدْرَا ادعای نوآوری آن‌ها را دارد، در گذشته هم در قالب انکار یا اثبات مطرح بوده است؛ مسائلی چون «اصالت وجود»، «حرکت جوهری»، «وحدت تشکیکی وجود»، «وحدت شخصی وجود»، قاعده «بسیط الحقیقه»، «اتحاد عاقل و معقول» و «کثرت نوعی انسان». اما اگر نگاه شبکه‌ای به فلسفه مَلَّاصِدْرَا داشته باشیم و مسائل یادشده را برون‌داد یک شبکه منسجم فلسفی بدانیم و تأثیر رهیافت، روش، مبادی و مبانی را در فلسفه مَلَّاصِدْرَا

رصد کنیم، آن‌گاه به هنر *ملاصدرا* در عرضه تحلیل‌ها و تبیین‌های وجودی پی خواهیم برد و به صرف شباهت‌های ظاهری، مسائل و مطالب، نوآوری‌ها، دگرذیسی‌ها و تولید مسائل نوین را به تکرار مباحث پیشینیان تقلیل نداده، به عرفان فرو نمی‌کاهیم.

نتیجه‌گیری

دلشوره برهان‌آوری، برخورداری از کشف و تحلیل آن بر پایه پارادایم معرفتی وجودی و حضور جدی آیات در فلسفه *ملاصدرا*، تفاوت جدی‌ای میان حکمت متعالیه صدرایی و عرفان پدید می‌آورد؛ و ارمغان آن در مقام تأسیس، عرضه طرح‌های جدید و در مقام معطوف به عرفان رایج، نقد، تأویل و بازسازی اقوال صوفیه است. بنابراین *ملاصدرا* با استمداد از تحلیل جدید بر پایه آموزه‌های فلسفی و حذف پاره‌ای زوائد، خوانش‌ها و وجوه نادرست سخن عارفان، طریق نوینی در تثبیت ادعای غیرمبهرن و غیرمنقح آن‌ها می‌پیماید. بی‌تردید کشف *ملاصدرا* در پذیرش اولیه و تحلیل دقیق اقوال عرفا و تثبیت ادعای آن‌ها نقش مهمی دارد.

دیدگاه «مکتب فلسفی تابع با محوریت عرفان/بن‌عربی» را صرفاً در حد برجسته کردن تأثیرپذیری *ملاصدرا* از ابن‌عربی می‌توان پذیرفت؛ اما باید دانست که *ملاصدرا* با بهره‌گیری از نگرش وجودی و تنوع روشی، بالاتر از یک شارح، بلکه به عنوان «مؤسس حکمت متعالیه» مطرح است.

ملاصدرا در مقام نقد، عرفان پیش از خود را دچار نقص جدی‌ای در محور زبان و برهان می‌داند؛ و با تأسیس شبکه معرفتی نوین، با رهیافت، روش، مبانی و زبان متفاوت، در صدد رفع آن نواقص برمی‌آید.

منابع

۱. ابوترابی، احمد (۱۳۸۳)، «روش‌شناسی حکمت متعالیه»، معرفت فلسفی، سال اول، تابستان، ش ۴، ص ۲۷-۶۲.
۲. ایزوتسو، توشی هیکو (۱۳۸۹)، بنیاد حکمت سبزواری، ترجمه دکتر سید جلال‌الدین مجتبی، مؤسسه انتشارات دانشگاه تهران، تهران.
۳. آشتیانی، سید جلال‌الدین (۱۳۷۸)، شرح حال و آرای فلسفی ملاصدرا، بوستان کتاب، قم.
۴. بهشتی، احمد (۱۳۹۱)، «ذات غیرمتغیر و صفات متغیر در حکمت سینوی» در: زلال حکمت (مجموعه مقالات فلسفی)، گردآوری سعید بهشتی، دانشگاه قم، قم.
۵. التلمسانی، عقیف‌الدین سلیمان (۱۳۷۱)، شرح منازل السائرین، انتشارات بیدار، قم، چاپ اول.
۶. جمعی از نویسندگان (۱۳۶۱)، یادنامه مفسر کبیر استاد علامه طباطبایی ۱، انتشارات شفق، قم.
۷. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۷۶)، ریحیق مختوم شرح حکمت متعالیه، بخش پنجم از جلد اول و بخش یکم از جلد دوم، انتشارات اسراء، قم.
۸. _____، (۱۳۸۷)، «مشکلات حکمت متعالیه در مسأله سیاست»، در: سیاست متعالیه از منظر حکمت متعالیه، دفتر اول، نشست و گفت‌وگوها، به اهتمام شریف لک‌زایی، پژوهشگاه علوم و اندیشه اسلامی، قم.
۹. _____، (۱۳۸۷)، عین نضاح (تحریر تمهید القواعد)، تصحیح حمید پارسانیا، چاپ اول.
۱۰. جهانگیری، محسن (۱۳۸۷)، «ملاصدرا شارح متفلسف ابن‌عربی»، در خرد و خرد ورزی، به اهتمام علی اوجیبی، مؤسسه خانه کتاب، تهران.
۱۱. حائری یزدی، مهدی (۱۳۸۴)، «حکمت متعالیه» در: مجتارهای فلسفی، به اهتمام عبدالله نصری، مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، تهران.
۱۲. حسن‌زاده آملی، حسن (۱۳۶۵)، هزار و یک نکته، تهران، انتشارات رجاء.
۱۳. _____، (۱۳۷۸)، ممد الهمم در شرح فصوص الحکم، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، تهران.
۱۴. _____، (۱۳۸۱)، هزار و یک کلمه، بوستان کتاب، قم.
۱۵. _____، (بی‌تا)، گشتی در حرکت، مرکز نشر فرهنگی رجاء، تهران.
۱۶. حکمت، نصرالله (۱۳۸۱)، وجود و ماهیت، انتشارات الهام، تهران.
۱۷. حلی (۱۴۱۷)، کشف المراد، چاپ حسن حسن‌زاده آملی، مؤسسه النشر الاسلامی التابعة

- لجماعة المدرسين، قم.
۱۸. طوسی، خواجه نصیرالدین (۱۳۷۴)، *آغاز و انجام*، با تصحیح و تعلیقه حسن زاده آملی، حسن، انتشارات وزارت ارشاد، تهران.
۱۹. خوارزمی، حسین بن حسن (۱۳۶۸)، *شرح فصوص الحکم*، تاج‌الدین انتشارات مولی، تهران، چاپ دوم.
۲۰. سهروردی، شهاب‌الدین یحیی (۱۳۸۸)، *حکمة الاشراق*، در مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ج ۲، به اهتمام هانری کربن، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، تهران.
۲۱. فرغانی، سعیدالدین سعید (۱۳۷۹)، *مشارق الدراری* (شرح تائیه ابنفارض)، مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، قم، چاپ دوم.
۲۲. قراملکی، احد فرامرز (۱۳۸۸)، *روش شناسی فلسفه مآلصدر*، انتشارات بنیاد حکمت اسلامی صدر، تهران.
۲۳. قونوی، صدرالدین (۱۳۷۵)، *النفحات الالهية*، انتشارات مولی، تهران، چاپ اول.
۲۴. قیصری رومی، داوود (۱۳۷۵)، *شرح فصوص الحکم*، محمدشرکت انتشارات علمی فرهنگی، چاپ اول.
۲۵. مآلصدر شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۳۵۴)، *المبدأ و المعاد*، تصحیح سید جلال‌الدین آشتیانی، انجمن حکمت و فلسفه ایران، تهران.
۲۶. _____، (۱۳۶۰)، *الشواهد الربوبية*، چاپ سید جلال‌الدین آشتیانی، مشهد.
۲۷. _____، (۱۳۶۳)، *المشاعر*، به اهتمام هانری کربن، کتابخانه طهوری، تهران.
۲۸. _____، (۱۳۶۸)، *الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة*، انتشارات مصطفوی، قم.
۲۹. _____، (۱۳۷۵)، *رسائل فلسفی صدرالمتهلین*، تحقیق و تصحیح حمید ناجی اصفهانی، تهران، انتشارات حکمت.
۳۰. _____، (۱۳۷۸)، *رساله الحدوث*، سیدحسین موسویان، بنیاد حکمت اسلامی صدر، تهران.
۳۱. _____، (بی تا)، *شرح الهدایة الاثیریة*، چاپ سنگی.
۳۲. نراقی، ملا محمد مهدی (۱۴۲۳ق)، *جامع الأفكار و ناقد الأنظار*، انتشارات حکمت، تهران.
۳۳. یزدان‌پناه، یدالله (۱۳۸۹)، *حکمت اشراق*، ج ۱، تحقیق و نگارش مهدی علی‌پور، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، تهران و انتشارات سمت، قم.
34. FazlurRahman , (1975), *The philosophy of Mullasadra*, Albany, State University of New York Press.