

بازنمایی علم غیب در نظام فلسفی مکتب متعالیه

محمدحسن نادم*

چکیده

صدرالمتألهین شیرازی، معمار و طراح حکمت متعالیه، از جمله فلاسفه‌ای است که بیش از دیگران به تبیین و تحلیل مفاهیم دینی اهتمام داشته است. علم غیب از مفاهیم کلیدی در منظومه اعتقادی مسلمین است. ملاصدرا تنها فیلسوفان گذشته و با به این مسئله مهم نگاه ویژه نموده، با مبانی و استدلال‌های فیلسوفان گذشته و با تکیه بر اصول مستدل مکتب فلسفی خویش مانند اصالت وجود، حرکت جوهری، وجود ذهنی، اتحاد عاقل و معقول، قوس نزول و صعود استكمال نفس را کاویده، تبیین و تحلیلی فلسفی - عرفانی متمایز از رویکردهای دیگر ارائه کرده است. در این جستار برآئیم امکان بازیابی به عالم غیب و اطلاع از حقایق آن عالم را که از آن با نام علم غیب یاد می‌شود از نگاه این مکتب بررسی، تحلیل و وجوده امتیاز آن را با دیگر مکاتب فلسفی بنماییم.

واژگان کلیدی

علم غیب، حکمت متعالیه، نفوس فلکی، اصالت وجود، حرکت جوهری، وجود ذهنی، عاقل و معقول، نزول و صعود.

طرح مسئله

فلسفه متعالیه فلاسفه‌ای است که با به کارگیری عناصر مفید و ارزشمند اندیشه‌های فلسفی، عرفانی و حتی کلامی گذشتگان و تلاش‌های فکری و تأملات فلسفی جدید، توانسته اصولی را بر فلسفه بیفزاید و ابتکارات، نوآوری‌ها و یا به عبارتی نوپردازی‌هایی داشته باشد که می‌توان با استفاده از آنها، مسائل اعتقادی و مفاهیم دینی را شفافتر و گاه برهانی‌تر به بحث گذاشت.

nadem185@yahoo.com
تاریخ پذیرش: ۹۲/۱۱/۹

*. استادیار دانشگاه ادیان و مذاهب.
تاریخ دریافت: ۹۲/۶/۴

اندیشه ملاصدرا، فلسفی محض نیست. لذا آثار او آمیخته با مباحث قرآنی، روایی و حتی کلامی است؛ وی با شرح و تفسیر آیات و روایات، به عرصه تبیین و تحلیل مفاهیم دینی وارد شده است. علم غیب، که موضوع این پژوهش است، در زمرة مسائل کلامی است. با توجه به بعد عرفانی مکتب فلسفی ملاصدرا و در مقایسه با سایر مکاتب فلسفی، در این مکتب عنایت بیشتری به مسئله علم غیب شده و برای سازوکار آن تبیین کامل تر و دقیق‌تری ارائه شده است؛ حتی ملاصدرا بخشی از کتاب *مفاتیح الغیب* را به این مسئله به صورت ویژه اختصاص داده است.

بدون شک، نحوه مواجهه ملاصدرا با مفاهیم دینی و اصول و مبانی فلسفی ویژه‌ای است که در مکتب او وجود دارد و به طور قطع این اصول و مبانی، می‌تواند نقش تعیین‌کننده‌ای در مباحث و پرسش‌های مربوط به «علم غیب» داشته باشد و پاسخ‌های شفاف‌تری را در این زمینه ارائه کند. از این‌رو لازم است، به عنوان مدخل بحث، اشاره‌ای به اصول و مبانی فلسفی ملاصدرا داشته باشیم.

الف) اصول فلسفه متعالیه و ارتباط آنها با علم غیب

۱. اصالت وجود

تا پیش از ملاصدرا، اصالت وجود به صورت مستقل و مجزا طرح و بررسی نشده بود. از میان فلاسفه اسلامی، نخستین کسی که این اصل را در صدر مباحث هستی‌شناسی قرار داد، ملاصدرا بود که توانست آن را مبنا و پایه‌ای برای حل شمار دیگری از مسائل فلسفی قرار داده، فروع دیگری را از آن استخراج کند. (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۸: ۱ / ۴۹ - ۶۳ و ۲۶ / ۶ - ۲۳؛ همو، ۱۴۲۲: ۲۳۳)

در ادامه، برخی از مطالب مربوط به این اصل را که به نوعی مرتبط با بحث «علم غیب» است، طرح می‌کنیم:

- (الف) یکی از فروع مسئله اصالت وجود «کرت تشکیکی موجودات» است. (همو، ۱۳۶۸: ۱ / ۳۶) اختلاف موجودات در مراتب تشکیکی آنهاست. هر کدام از این موجودات، در مرتبه‌ای از وجود قرار دارند. بنابراین، هر که در مرتبه‌ای بالاتر قرار داشته باشد، به واجب‌الوجود که وجود مطلق است، نزدیک‌تر است، و سعه وجودی او گسترده‌تر، درنتیجه ظرفیت و استعداد او برای درک حقایق از سرچشمه هستی بیشتر خواهد بود.
- (ب) از دیگر مسائل مرتبط با اصالت وجود این است که همه موجودات عالم، اوصاف و آثاری دارند که ناشی از وجود آنهاست؛ مانند علم، اراده، قدرت و ... که وجود در همه این اوصاف سریان دارد و ذاتی آنها خواهد بود. پس در سراسر هستی نوعی وحدت حاکم است، اما همین وجود به لحاظ شیونات و تجلیات، مراتب هم دارد و لذا هر مرتبه‌ای در اوصاف و آثار با مرتبه دیگر متفاوت است. (همان: ۱ / ۷۰) هر درجه‌ای از درجات وجود، آثاری به اندازه شدت و ضعف همان درجه خواهد داشت.

پس ارتباط این مسئله با بحث «علم غیب» هنگامی است که گفته شود حقیقت وجود عین علم و مساوی با علم است. (همان، ۱۳۶۸: ۶ - ۱۱۷؛ همو، ۱۳۶۳: ۱۰۸ - ۱۱۰) بدین ترتیب، هر موجودی به اندازه درجه وجودی خود علم دارد. به عبارت دیگر، هر وجودی که به وجود مطلق و بسیط و کانون هستی نزدیک تر باشد، به حقیقت علم نزدیکتر است، و به همان اندازه از کمال و علم بیشتری هم بهره‌مند خواهد بود.

(همو، ۱۳۶۸: ۶ - ۱۱۸؛ همو، ۱۳۶۳: ۱۰۸ - ۱۱۰؛ طباطبایی، ۱۳۹۳: ۱۰۷ - ۱۱۷)

۲. حرکت جوهری

در بحث نفس، فلاسفه سیر معرفتی نفس را در رسیدن به مرحله کمال عقلی، در چهار مرتبه دانسته اند که عبارت‌اند از: ۱. عقل هیولایی؛ ۲. عقل بالملکه؛ ۳. عقل بالفعل؛ ۴. عقل بالمستفاد یا عقل فعال (ابن سينا، ۱۳۷۸: ۲ - ۳۵۵؛ ۳۵۴: صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۸: ۹ / ۳۲ و ۱۴۴ - ۱۴۱؛ همو، ۱۳۶۰: ۲۰۷ - ۲۰۲) در مکتب متعالیه، ملاصدرا دخالت عقل فعال را در سیر معنوی معرفت می‌پذیرد، اما حرکتی را که در نفس وجود دارد، از خود ماده و جوهر نفس می‌داند، نه اینکه جدای از ماده نفس باشد. (همو، ۱۳۶۸: ۸ / ۳۴۵؛ همو، ۱۴۲۲: ۱۷۸) وی حرکت جوهری را مطرح می‌کند که بر مبنای آن نفس از عقل هیولایی تا رسیدن به عقل مستفاد پایان نمی‌پذیرد، بلکه عقل مستفاد، که چهارمین مرحله حیات معنوی نفس است، با عقل فعال متحد می‌شود که از آن تعبیر به «روح قدسی» می‌کند. به نظر ملاصدرا، پس از اتصال عقل مستفاد به عقل فعال، این نفس است که باید خود به خود شکوفا شود و قابلیت اتصال پیدا کند. این استعداد تکویناً بر اثر حرکت جوهری نفس از ماده شروع می‌شود و تا جایی رشد و تکامل و امتداد پیدا می‌کند که می‌تواند تمام حقایق عالم را دریابد و در این جهان پهناور، هیچ چیزی برای او مجھول نماند، مگر ذات اقدس الهی که احدی را به آن ساحت راه نیست. البته این تحلیل مبتنی بر مبنایی است که ملاصدرا درباره نفس دارد. وی می‌گوید: «نفس انسان، جسمانیّة الحدوث و روحانیّة البقا است.» (همو، ۱۳۶۸: ۸ / ۱۱، ۱۱؛ همو، ۱۴۲۲: ۳۴۷)

وی با طرح حرکت جوهری، رشد و تعالی انسان را در گسترش دامنه علم، در گرو استعداد و استكمال وجودی انسان می‌داند. بنابراین، محدودیتی در علم و آگاهی نفوس مستعده و کمال یافته قائل نیست؛ چنین نفسی (مانند نفس انبیا و اولیا) به تمام عوالم و غیوب عالم، به طور مطلق آگاه می‌شود. به عبارت دیگر، اگر در فلسفه‌های گذشته گستردگی دامنه علم، بستگی به گزناندن مراحل عقول داشت و کمال معرفت در رسیدن عقل به مرحله عقل فعال دانسته می‌شد، در این فلسفه گستردگی دامنه علم به کمال خود نفس بستگی دارد؛ یعنی هرچه، بر اثر حرکت جوهری، بر کمال نفس افزوده شود و در مرحله‌ای از کمال قرار گیرد، بر استعداد فraigیری آن، در حد آن مرحله، افزوده می‌شود، و درنتیجه تا به حدی که با موجودات ماورایی مسانخت پیدا کند، بر تمام اطوار وجود احاطه مطلق پیدا می‌کند. (همو، ۱۳۶۰: ۳۳۱ - ۳۳۰)

۳. وجود ذهنی در فلسفه متعالیه

«وجود ذهنی» از جمله مسائلی است که فلاسفه و متکلمان اسلامی و حتی غیراسلامی از دیرباز، به صورت مستقیم یا غیرمستقیم در مباحث ادراک و علم که از زیرشاخه‌های بحث نفس است، علی‌رغم اختلافنظر در خصوص مجرد و مادی بودن نفس، به مسئله خلاق و مبدع بودن نفس در زمینه علم و ادراک نظر کرده، پای مباحث مربوط به وجود ذهنی را به میان کشیده‌اند (همان: ۲۷ - ۲۴؛ ابراهیمی دینانی، ۱۳۷۶: ۳۵۷ - ۳۴۵) ابتکار ملاصدرا در این بود که این بحث بسیار مهم را منفتح کرد. او وجود ذهنی را نشست‌گرفته از درون نفس ناطقه دانست که خلاق صور و مبدع ادراک است. درباره ماهیت آن هم بحث می‌کند و می‌گوید:

همان‌طور که اشیا در خارج، وجودی عینی دارند، در ذهن هم وجودی دارند که در درون ادراک آدمی قرار می‌گیرد، این وجود ذهنی «عقلی» متنکی بر وجود «خيالی»، وجود خیالی نیز، متنکی بر وجود «حسی» است. بنابراین، بحث وجود ذهنی می‌تواند معمولات را پوشش دهد. آنچه به موضوع بحث ما مربوط است، ادراکات فراغلی است. به عبارت دیگر، از آنچه ماورا محسوسات است و از طرق دیگر حاصل می‌شود، به مفاهیم متفاوتی کی تغییر شده است. (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۸ / ۶: ۲۵۸)

حال باید دید این‌گونه مفاهیم با اینکه از طریق حواس وارد ذهن نشده‌اند، آیا از اعتبار برخوردار هستند یا نه؟ تفصیل این بحث مربوط به «راه‌های حصول علم» است که جایگاه آن در مباحث معرفت‌شناسی است، اما اجمال آن این است که هر علم حصولی مسبوق به علم شهودی «حضوری» است که در آن علم حضوری، قوه‌ای از قوای نفس دخالتی ندارد. بنابراین، علم حضوری می‌تواند کلیه ادراکات حاصل از طرق وحی، الهام و مکاشفات - که بر مجموعه آنها علم غیب اطلاق می‌شود، و ادراک آنها به ابزاری فراتر از ابزار نفسانی نیازمند است - را پوشش دهد.^۱

۴. اتحاد عاقل و معقول

مسئله اتحاد عاقل و معقول از مباحث مربوط به چگونگی حصول علم و ادراک است که در مکتب متعالیه

۱. برای روشن شدن تفاوت علم حصولی و حضوری توضیحی لازم است: علم حصولی علمی است که واقعیت آن با واقعیت معلوم دوست است، مانند علم به زمین، آسمان و ...؛ یعنی واقعیت علم، که تصویری از آن در ذهن است، با واقعیت معلوم که وجودی مستقل در خارج است و ربطی با وجود ذهنی ندارد، متفاوت است. پس آنچه نزد ماست صورت آنچه در خارج است می‌باشد نه خود آن. اما علم حضوری آن است که واقعیت علم و معلوم یکی است. یعنی انسان عالم معلوم را می‌باید و دیگر در اینجا صورت شیء مطرح نیست، و خود شیء مطرح است، مثل ادراک حالات مختلف در هنگام اراده کاری. تفاوت دیگر اینکه در علم حضوری قوه و آلت مخصوصی دخالت در ادراک ندارد، یعنی عالم با ذات خود واقعیت معلوم را می‌باید، ولی در علم حصولی قوه‌ای مختلف نفس دخالت دارد (مطهری، ۱۳۷۵ / ۶: ۲۷۳ - ۲۷۲)

به صورت عقلی، و نیز عرفانی، مورد توجه قرار گرفته است (همان: ۳ / ۳۱۲، ۳۲۶ – ۲۶۴ / ۷؛ ۳۲۱ – ۲۵۶؛ ۵۸۰: ۱۳۶۳) پیش از ملاصدرا نیز این بحث ساقه داشته، برخی با آن موافق بوده و برخی دیگر، مانند ابن سینا، با آن مخالف بوده‌اند (همو، ۱۳۶۸: ۲۵۶ – ۲۶۵ / ۷؛ ۱۳۶۸: ۲۵۶) ملاصدرا معتقد است در هر ادراکی، سه عامل وجود دارد: مدرک، مدرک و ادراک که به حسب اصطلاح به آنها عاقل، معقول و عقل گفته می‌شود.

به عبارت دیگر، وقتی بحث از اتحاد عاقل و معقول در باب علم می‌شود، منظور علم حصولی است. زیرا این اتحاد در علم حضوری، مانند علم انسان به ذات خود، بدون تردید محقق است؛ چراکه در علم حضوری انسان، هم عالم و هم معلوم است، اما اگر در علم واسطه‌ای در کار باشد، یعنی علم انسان به وسیله صورتی حاصل شده باشد، آنگاه در این حالت نیز برخی اتحاد بین عاقل و معقول را پذیرفته‌اند؛ مانند ملاصدرا که معتقد است نفس، حقیقتی صاحب مراتب است، و هیچ جدایی‌ای بین او و قوایش وجود ندارد. بنابراین، نفس در هر مرحله‌ای از مراحل و مرتباهای از مراتب ادراک که قرار گیرد خود، عین همان مدرک و صورت مجرد است.

بنابراین، کمال نفس به وسیله ادراک آن تحقق پیدا می‌کند، و در هر مرحله از استكمال، مصدق همان علوم و معارف می‌گردد تا اینکه به سرمنزل کمال، که همان رسیدن به مرحله عقل فعال است، می‌رسد و حقایق در او به گونه اتحاد عاقل به معقول منعکس می‌شود. در این حال است که قادر است علوم و معارف غیبی را ادراک کرده و به صورت مکشوف به مشاهده حقایق که بر نفوس غیر کمال‌یافته مجھول و نهان است، بنشیند. (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۸: ۳ / ۳۴۴ – ۴۶۵ / ۷؛ ۱۶۲ – ۳۳۵؛ ۱۳۶۳: ۵۸۰ – ۵۷۹)

۵. قوس نزول و صعود وجود انسان

از مسائلی که در فلسفه متعالیه بیش از دیگر مکاتب فلسفی به آن توجه شده، قوس نزول و صعود وجودی انسان است. این مسئله اگرچه ابتدا مسئله‌ای فلسفی است و در فلسفه‌های پیشین هم مورد توجه بوده، (ابن سینا، ۱۳۷۸: ۳ / ۲۶۴ – ۲۶۳؛ سهروردی، ۱۳۷۲: ۱ / ۲۲۳) اما بیشتر خاستگاه آن عرفان اسلامی است. از آن‌رو که فلسفه متعالیه آمیخته‌ای از عرفان و برهان است و صبغه عرفانی آن در بعضی مسائل بیشتر است، این بحث در فلسفه متعالیه نمود بیشتری پیدا کرد.

توضیح اینکه در عالم هستی هر موجودی حد معینی دارد، از میان همه موجودات، انسان موجودی است که می‌تواند از همه حدود عالم برخوردار شود. هم می‌تواند مانند دیگر موجودات سیر تکامل مادی داشته باشد و هم سیر تکامل معنوی؛ از مرز مادیات عبور کرده و به مراتبی فراتر از مراتب مادی ارتقا پیدا کند، کارهای غیرعادی انجام دهد؛ مثلاً معارف و علومی از طرق غیرعادی کسب کند، کما اینکه انبیا و اولیا از این موقعیت برخوردارند. البته این بحث درباره مباحث مربوط به معجزه و دیگر خوارق عادات بیشتر مورد توجه قرار می‌گیرد و علم غیب نیز از جمله این خوارق محسوب می‌شود. (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۳: ۴۸۹ – ۴۸۸)

درنتیجه انسان در مسیر صعود و سیر وجودی به جایی می‌رسد که همه مراتب وجودی عالم کبیر را دارا می‌شود. (همو، ۱۳۶۸: ۷ / ۱۶۰ و ۱۷۱)

در بحث از حرکت جوهری بیان شد که موجودات به‌سمت تکامل در حرکت‌اند. از جماد به نبات و از نبات به حیوان و از حیوان به انسان و از انسان به تجرد و از تجرد ناقص به تجرد تام (همان: ۷ / ۱۸۷ - ۱۷۹) در این سیر و حرکت، انسان از همه حدود عالم هستی برخوردار می‌شود. این قوس صعود هرچه بالاتر رود، از آن‌رو که حد یقینی در توسعه وجودی او نیست، به تناسب آن به کمال علمی‌اش هم افزوده می‌شود و به اندازه استعداد، از علوم غیبی برخوردار می‌گردد، تا جایی که می‌تواند از همه غیوب عالم آگاهی پیدا کند. البته این مرحله از استعداد، مخصوص عده‌ای خاص از بندگان الهی است، مانند انبیا و اولیا. (همان: ۷ / ۱۹۱ - ۱۸۸)

حاصل اینکه مبانی فلسفی ملاصدرا درخصوص «علم غیب» نقش تعیین‌کننده‌ای دارد. بنابراین، به‌نظر می‌رسد بررسی معرفت‌شناسانه علم غیب در آثار ملاصدرا به دو گونه ظهور پیدا کرده است:

۱. با روش فلسفی محض همراه با همان استدلال‌هایی که در فلسفه‌های پیشین آمده است. ملاصدرا از سویی با پیمودن راه گذشتگان با همان شیوه فلسفی - عقلی محض، مفاهیم دینی را تحلیل و تبیین می‌کند و گاه هم به نقد و نظر درخصوص آنچه گذشتگان گفته‌اند، می‌پردازد.

۲. با روش فلسفی - عرفانی، که علاوه‌بر استدلال‌های فلسفی گذشته با مباحث عرفانی همراه است.^۱ پس انتظاری که از فلسفه ملاصدرا و حکمت متعالیه می‌رود، و چه‌بسا بتوان گفت وجه امتیاز این مکتب از دیگر مکاتب است، این است که ادله ملاصدرا بر امکان اطلاع‌یابی از غیب باید از زاویه‌های متعدد عقلی، نقلی و عرفانی مورد توجه قرار گیرد.

(ب) نفوس فلکی از منظر فلسفه صدرایی

از نظر ابن‌سینا، ادراک مفاهیم جزئی از طریق نفوس فلکی حاصل می‌شود (ابن‌سینا، ۱۳۷۸ / ۲: ۲۹۵ - ۲۹۳؛ ۱۳۶۳: ۱۱۷؛ حسن‌زاده آملی، ۱۳۸۶ / ۲: ۱۲۲۸ - ۱۱۴۹) و از نظر سهپوردی، از طریق نفوس فلکی یا مُلْعَلَ معلقه (شهرزوری، ۱۳۸۰: ۵۴۷ - ۵۶۴ و ۵۶۳) اما ملاصدرا درخصوص ادراک جزئیات به‌تفصیل وارد بحث شده و معتقد است آدمی قوه مجرده‌ای دارد که به‌وسیله آن می‌تواند کلیات و جزئیات را درک کند (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۸ / ۸: ۲۴۱ - ۲۳۰؛ همو، ۱۳۸۰ / ۲: ۴۱۵ - ۴۰۴) بنابراین، ملاصدرا در ادراک جزئیات از طریق نفوس فلکی از چند جهت با ابن‌سینا اختلاف دارد که در ادامه اشاره می‌کنیم:

۱. آثاری که از ملاصدرا به‌جای مانده این دوگانگی، بلکه چندگانگی استدلال‌ها را به اثبات می‌رساند، مانند کتاب اسفار که بیشتر گویای روش فلسفی است و کتاب مفاتیح الغیب که گویای روش عرفانی و اشرافی است. (ر.ک: صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۳: مقدمه)

۱. ملاصدرا تأکید می کند که نفوس فلکی، آن گونه که ابن سینا می گفت، آگاه به همه جزئیات عالم نیستند. زیرا جزئیات حوادث عالم لايتناهی است. لذا برای بروان رفت از این مشکل، نظر سهورودی را پذیرفته که آگاهی نفوس فلکی را به حوادثی می دانست که همانها در آینده هم تکرار می شوند. (همو، ۱۳۶۰: ۱۷۶ - ۱۵۴؛ همو، ۱۳۶۳: ۵۷۴ - ۵۷۳)

۲. ابن سینا عقل نظری را وسیله ادراک مفاهیم کلی و عقل عملی را وسیله ادراک مفاهیم جزیی می دانست، (ابن سینا، ۱۳۷۸: ۳ / ۴۰۰ - ۳۹۹) اما بهنظر ملاصدرا، که به اتحاد نفس با قوا قائل است، این تفکیک وجود ندارد. لذا در ادراک مفاهیم، چه کلی و چه جزیی، نفس با اتصال به عقل فعال و نفوس فلکی مفاهیم را درک می کند و از صور منقوش در آنها متأثر می شود. (همو، ۱۳۶۸: ۳ / ۳۳۹ - ۳۴۰) ملاصدرا برای مدعای خود، علاوه بر استدلال های عقلی، از قرآن کریم هم استمداد می طلبد. وی با بیان مقدماتی، نقش اساسی را در ارتباط با مبادی عالیه در خود نفس می دارد و تأکید می کند که نفس انسانی می تواند با مبادی عالیه مرتبط شده و از علوم موجود در آن مبادی باخبر شود، اما به دو شرط: شرط اول حصول استعداد است، شرط دوم زوال موانع است. به عقیده او، نفس انسانی به حسب ذات و فطرت می تواند همه حقایق اشیا را ادراک کند. اگرچه در ابتداء قوهای عقلانی بیش نیست، اما مستعد قبول علوم از جواهر عقلی و نفوس فلکی است، و از جانب آنها هیچ ممانعت و حجابی وجود ندارد، بلکه از جانب نفوس ارضی چنانچه حجابها مرتفع شود، مستعد دریافت علوم غیبی می شود. بنابراین، دریافت علوم غیبی نه تنها به حصول استعداد نیازمند است، بلکه باید موانع آن هم برطرف شود. (همو، ۱۳۶۸: ۶ / ۲۹۹ - ۲۹۰؛ همو، ۱۳۵۴: ۲ / ۷۹۶ - ۷۹۵؛ همو، ۱۳۶۰: ۳۵۰ - ۳۴۹؛ همو، ۱۳۸۰: ۵۹۱ - ۵۹۲)

۳. علم به جزئیات که به وسیله نفوس فلکی برای نفس حاصل می شود، همان علم خیالی است که ابن سینا معتقد بود این صور خیالی مادی هستند که در قوای دماغی منطبع آند و سهورودی این صور را در عالم مُثُل معلقه محقق می دانست (سهورودی، ۱۳۷۲: ۲ / ۲۱۲ - ۲۱۱؛ شهرزوری، ۱۳۸۰: ۵۰۹) و چنانچه نظر ابن سینا پذیرفته شود (که صور خیالی مادی هستند) انطباع کبیر در صغیر لازم می آید، و این محال است. پس چاره‌ای نیست که این صور خیالی را مجرد بدانیم (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۸: ۸ / ۲۱۱ - ۲۱۰) ملاصدرا ترجیح می دهد نظر سهورودی را که به جای نفوس فلکی، صور جزئیات را در عالم مُثُل معلقه محقق می دانست، جایگزین نظر ابن سینا کند. (همو، ۱۳۷۲: ۲ / ۷۹۴)

در هر حال، ملاصدرا به دیدگاه سهورودی تمایل بیشتری دارد تا دیدگاه ابن سینا. از این‌رو، هنگامی که در مبحث خصایص انبیا به دو مین ویژگی نبی، که کمال قوه متخیله است، می‌رسد، اشاره می کند که متخیله در انبیا آن قدر قوی است که در بیداری، مشاهده عالم غیب می کنند و صور جمیله و صدای نیکو را به صورت جزیی، در مقام هورقلیا و دیگر عوالم باطنی، در می‌بینند (همان: ۲ / ۸۰۳) این در حالی است که وی هیچ نامی از نفوس فلکی نمی‌برد.

از این عبارت استفاده می‌شود که اگرچه نامی از عالم مثل معلقه به صراحت نیاورده، ولی عبارت را تغییر داده و عالم هورقلیا و یا عالم باطنیه را جایگزین کرده، که نفس نبی آن صور خیالی را در این عالم منفصل مثالی مشاهده می‌کند، نه اینکه تخیل کند. بنابراین، از نفوس فلکی سخنی به میان نمی‌آورد. وی، در کتاب *الشواهد الربوبیه*، کلیه امور جزیی غیبی را، اعم از حوادث گذشته و آینده، مرتبط به عالم مُثُل می‌داند (همو، ۱۳۶۰: ۳۴۱) و در جای دیگری تأکید می‌کند که خاصیت دوم انبیا این است که قوه متخلیه آنها، آنقدر قوی است که در بیداری عالم غیب را مشاهده می‌کنند و صور مثالیه غیبیه برای آنها تمثیل پیدا می‌کند، صداهای نیکو را از ملکوت اوسط در مقام هورقلیا یا غیرهورقلیا می‌شنوند. (همان: ۳۴۲)

بدین ترتیب، طبق نظر ملاصدرا، نفس مبدع صور خیالی نیست، بلکه صور را از عالم خیال منفصل، که همان عالم مُثُل یا هورقلیا ... است، مشاهده می‌کند، لذا نمی‌توان صور خیالی را قائم به نفس دانست. زیرا صور در آن عالم منفصل موجود است و نفس فقط آنها را مشاهده می‌کند و از آنها آگاه می‌گردد (همو، ۱۳۶۰: ۳۴۶) پس از آن رو که نفس نقش آینه را دارد، صور موجود در عالم منفصل در او منعکس می‌گردد، هر دو عالم بر هم انطباق پیدا می‌کنند.

حاصل سخن اینکه، ملاصدرا، همانند سهروردی، از شهود و حضور سخن می‌گوید نه از انعکاس صور و تصویرپردازی متخلیه، آن‌گونه که ابن سینا می‌گفت.

ج) برهان ملاصدرا بر امکان اطلاع از غیب

از جمله مباحثی که در تحلیل معرفت‌شناسانه ابن سینا و درباره علم غیب گزارش شده، مسئله خواب است که به عنوان تجربه‌ای همگانی برای اخبارهای غیبی به آن استدلال کرده، و آن را الگویی برای ادراک‌های غیبی در بیداری به حساب آورده است. از آنجایی که این تحلیل مؤیدات قرآنی و روایی هم دارد، توجه دانشمندان و حکماء اسلامی را در بحث آگاهی‌های غیبی به خود جلب کرده و هرجا که بحث از امور غیبی به میان آورده‌اند به رویا (خواب) نیز استدلال کرده‌اند. بهمین منظور ملاصدرا در مواردی، گاه موجز و گاه مفصل، به همان مطالبی که گذشتگان گفته‌اند پرداخته، و کوشیده از رهگذر بحث رویا به اثبات علم غیب پردازد (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۰: ۷۸۱ – ۷۸۸) برای تبیین اینکه آیا در این باره تمایزی بین اندیشه ملاصدرا با دیگران وجود دارد یا نه، برخی اظهارات وی را مرور می‌کنیم:

ملاصدرا، مانند فلاسفه گذشته، درباره خواب ثابت می‌کند که نفس آدمی توان و قدرت اتصال با مبادی معرفت، چه در مفاهیم کلی و چه در جزئیات را به جهت تجرد و تکاملی که می‌باید دارد، مگر اینکه مانع نفس را از این اتصال محروم کند (همان: ۲ / ۴۲۸ – ۴۳۶، ۳۹۲ و ۵۳۵؛ همو، ۱۳۶۰: ۲۰۹ – ۲۰۸) سپس در بیان موانع بازدارنده تأکید می‌کند که عمدۀ موانعی که می‌تواند نفس را از اتصال باز دارد، شواغل حسی و حواس ظاهری است. زیرا انسان وقتی در خواب فرو می‌رود و ارتباطش با حواس ظاهری قطع می‌گردد، مستعد اتصال

با مبادی عالیه برای دریافت صورت‌هایی می‌شود که در حافظه می‌ماند و در هنگام بیداری همان صورت‌ها را به یاد می‌آورد که بهوسیله قوه متخیله مشابه‌هایی برای آن صورت‌ها ایجاد می‌کند. این صورت‌ها گاه مطابق با واقع است که موجب صادق بودن خواب می‌شود، و گاه مطابق با واقع نیست که موجب کاذب بودن خواب می‌شود (همو، ۱۳۸۰: ۲ - ۷۸۸) در هر حال، اتصال تحقق پیدا می‌کند و صورت‌هایی در آینه نفس نقش می‌بندد. ملاصدرا نتیجه می‌گیرد که چنانچه این اتفاق در خواب ممکن گردد، علتش رفع موانع و شواغل حسی است، پس در بیداری هم با همین شرایط اتصال ممکن خواهد شد (همان: ۷۸۸)

وی تحقق شرط مذکور (انقطاع از شواغل حسی) را به دو نحو دانسته: یکی اینکه کسی در حالت بیداری به علی کلاً قوای حسی را از دست بدهد که دیگر جایی برای اشتغال باقی نماند؛ دیگر اینکه از قدرت و قوتی فوق العاده بهره‌مند باشد که توجهات حسی او را از توجه به مبادی عالیه باز ندارد و بتواند بین عالم ملک و مملکوت جمع کند. در این صورت آگاهی از غیب در بیداری هم ممکن می‌شود.

ملاصدرا انسان را دارای دو جنبه ملکی و مملکوتی می‌داند، که از هر دو جهت می‌تواند متاثر شود و دریافت علم کند؛ از جنبه ملکی بهوسیله حواس ظاهری متاثر می‌شود و دریافت علم می‌کند. از جنبه مملکوتی بهوسیله عقل قدسی متاثر می‌شود و دریافت علم می‌کند. نکته ظرفی که ملاصدرا در این بحث به آن اشاره می‌کند این است که همان‌گونه که برای حصول علم از ناحیه حواس ظاهری، طی کردن مرحله‌ی لازم است تا به مرحله مدرکات عقلی برسد و صعود از محسوس به معقول کند، برای حصول علمی که از ناحیه عقل قدسی بدهست می‌آیند نیز، نوعی نزول معکوس لازم است که از مرتبه عقل شروع می‌شود، به خیال می‌آید و درنهایت به محسوس منتهی می‌شود. بنابراین، دریافت‌های غیبی چه در خواب و چه در بیداری، از نوع دوم است که نفس از ناحیه مملکوت، صور معقولی را مشاهده می‌کند و از معقول به صور مخلی تنزل می‌یابد، و سپس به حد محسوس می‌رسد. پس اگر این مشاهدات غیبی در خواب ممکن باشد که هست، در بیداری هم، به همان شرایطی که ذکر شد، ممکن می‌شود.

نکته اساسی بحث این است که درست است که اتصال به عالم مملکوت برادر رفع موانع حاصل می‌شود و نفس هم صوری را از آن عوالم دریافت می‌کند، اما تخیل آن صور در عالم خیال برای همگان یکسان نیست. فقط کسانی می‌توانند همان صور موجود در عوالم دیگر را تخیل کنند که قوه متخیله قدرتمندی داشته باشند، به گونه‌ای که آنچه در نفسشان برادر اتصال به عوالم عالیه نقش بسته را در قوه خیال خود تمثیل کنند (همو، ۱۳۶۰: ۳۴۲) این تمثیل به یک معنا تنزل دادن آن صور مملکوتی به صور ملکی است که این تمثیل را ملاصدرا این‌گونه تبیین می‌کند: فیض از عالم امر به نفس نازل می‌شود، نفس بر آنچه از مملکوت آمده، به صورت مجرد اطلاع پیدا می‌کند، بدون اینکه ارتباطی با قوه حس و خیال و وهم داشته باشد. سپس از نفس به قوه خیال افاضه می‌شود. آنگاه از سرچشممه افاضه و منشأ رحمت صور، در خیال تمثیل پیدا می‌کند و از خیال به مرحله شهود می‌آید. پس نفس آن صور را از عالم اعلا به عالم اوسط و سپس به عالم شهود پائین

می‌آورد. درحالی که در هر عالمی آنچه را مناسب با آن عالم است، مشاهده می‌کند (همو، ۱۳۶۶: ۱ / ۳۰۰) و البته در هر عالمی مشاهدات متفاوت با عالم دیگر است.

از آنچه بیان شد، به این نتیجه می‌رسیم که برهان و استدلال ملاصدرا دو پیش‌فرض جدی دارد که ابن‌سینا نیز در فلسفه مشاء آن را به عنوان دو مقدمه بیان کرده است. این دو مقدمه عبارت‌اند از: ۱. صور حوادث عالم در مبادی عالیه و نفوس فلکی منقوش‌اند؛ ۲. نفس آدمی می‌تواند با آن عالم ارتباط برقرار کرده و علومی را فرا گیرد. ملاصدرا در تبیین پیش‌فرض اول، علاوه‌بر آنچه در فلسفه مشاء مفصل بیان شده، بحث‌های دیگری را با استفاده از قرآن و روایات به آن می‌افزاید، از جمله بحث ام‌الكتاب، لوح محفوظ، لوح محظوظ و اثبات، قضا و قدر، لوح و قلم؛ و سرانجام براساس تبیین علم الهی و الواح سماوی و ... این پیش‌فرض را کاملاً بحث کرده و به اثبات می‌رساند (همو، ۱۳۶۸: ۶ / ۲۹۰ – ۲۹۵) سپس همانند ابن‌سینا، پیش‌فرض دوم را با ابتنای بر دو شرط (حصول استعداد و رفع موانع) تبیین می‌کند (همان: ۳ / ۳۷۷ – ۳۶۸) و مفصل در جای جای اسفار و دیگر کتب خود درباره نحوه حصول استعداد و بیان موانع داد سخن می‌دهد. (همان: ۹ / ۱۳۹ – ۱۳۶؛ همو، ۲ / ۴۶۳ – ۴۵۹؛ همو، ۱۳۶۰: ۳۴۷؛ همو، ۱۳۶۳: ۱۵۱ – ۱۵۰) که با توجه به محدودیت این جستار از آنها صرف‌نظر می‌کنیم.

حاصل سخن اینکه: علم نفس به محسوسات (چه ظاهری و چه باطنی) وابسته به خلاقیت و انشا خود اوست و صور علمی آنها هم قائم به نفس است، بلکه عین وجود نفس می‌شوند، و از اشرافات وجودی و نوری نفس به حساب می‌آیند. نفس نسبت به آنها (صور علمی) نقش مظهر را ایفا می‌کند، یعنی از نفس صور علمی صادر می‌شود و آن صور، نزد این نفس حاضر است؛ پس نفس، هم عاقل است، هم معقول، که از آن تعبیر به اتحاد عاقل و معقول شده، یعنی نفس با صور علمی خود در هر مرحله‌ای از مراحل استكمالی که برای عقل حاصل شود، متحد است (همو، ۱۳۶۸: ۳ / ۳۲۱، ۲۶۲، ۲۷۸ – ۳۱۲) تا اینکه به مرحله کمال عقلی برسد، که از آن تعبیر به جهان عقلی شده و در آن جهان همه موجودات عقلی موجود هستند؛ البته در این حال، نفس، همه آن حقایق عقلی را در عقل فعال می‌بیند و از طریق ارتباط با عقل فعال، حقایق در او منعکس می‌شود. در چنین مرحله‌ای است که قادر می‌شود علوم و معارف غیبی را ادراک کند. عرف از انسانی که از این مرحله از کمال بپرهمند باشد، به «صاحب مقام قلب» یاد می‌کنند، که همه حقایق برای او مکشوف و محقق خواهد شد (همان: ۳ / ۳۳۵ – ۳۳۷)^۱ ملاصدرا از این مرحله با عنوان «عقل قدسی»، «جوهر قدسی» و «قوه قدسی» نیز یاد می‌کند (همان: ۳۸۴)^۲ در این مرحله است که ادراکات غیبی حاصل می‌شود.

۱. چنین تعبیری در حکمت متعالیه فراوان است.

۲. از این عبارت چنین برداشت می‌شود که مرحله کمال‌بافته نفس، از نظر فلاسفه مشایی، «عقل فعال»، از نظر عرفان، «مقام قلب» و از نظر ملاصدرا، «عقل قدسی، وجود قدسی و قوه قدسی» گفته می‌شود.

همچنین، ملاصدرا در تبیین نحوه ادراکات غیبی بهوسیله نفس، علاوه بر نکاتی که قبلاً بیان شد، استدلال دیگری نیز دارد. به اعتقاد وی، هر انتقالی از اولیات به نظریات، بهوسیله تعلیم معلم بشری تحقق پیدا می‌کند. در این صورت باید این امر به جایی منتهی شود که شخص از درون و ذات خود بدان دست یابد، و گرنه تعلیم و تعلم تا بینها نهایت ادامه خواهد یافت و این امر موجب «تسلسل» خواهد شد. لذا باید به جایی منتهی شود که تعلیم به غیر از تعلیم بشری باشد. یعنی نفس از درون خود بجوشید و خود ذاتاً به حقایق دست یابد. به عبارتی مبدأ فیض در جایی باید نفس آدمی شود و علوم از ذات و درون خود آدمی بجوشید.

وی درباره جوشش ذاتی نفس می‌گوید:

باب عالم ملکوت بر هیچ‌کس بسته نیست، مگر به خاطر وجود موانع و حجاب‌هایی که
چنانچه آدمی در رفع آنها بکوشد، به اندازه کوشش او از طبیعی لطیف برخوردار می‌شود و
کبریت نفسش این آمادگی را می‌باید، که شعله‌ای از آتش ملکوت یا نوری از انوار جبروت
در او فروزان گردد، اگرچه آتش تعلیم بشری به او نرسد (همان: ۳ / ۳۳۷ – ۳۳۵)

این سخن عبارت دیگری است از آنچه فلاسفه درباره حدس گفته‌اند و خود ملاصدرا هم می‌گوید طبق این دیدگاه، انسان می‌تواند بدون تعلیم بشری از درون، اموری را فرا گیرد، حال یا بهوسیله قوه «حدس» که از آن به «قوه قدسیه» نیز تعبیر می‌کند، یا بهوسیله قوای دیگر که در مباحث گذشته به آنها اشاره شد. (همو، ۱۳۶۰ / ۳۴۱ – ۳۴۲؛ همو، ۱۳۶۸ / ۳ / ۳۸۴)

د) جمع‌بندی دیدگاه ملاصدرا درخصوص امکان اطلاع از غیب

براساس آنچه گذشت، طبق دیدگاه ملاصدرا، درب عالم غیب به روی همگان باز است. هر کس به‌اندازه استعداد خود می‌تواند از علوم غیبی بهره مند شود و به مرحله نهایی‌ای برسد که در آن مرحله، پیامبران و اولیا قرار دارند و برآثر شدت نورانیت، قوت حدس، وسعت نفس و شدت صفاتی درون، اگر بخواهند از غیب خبر یابند به درون خویش می‌نگرند و خبر از غیب عالم می‌دهند. زیرا هرآنچه در عالم عقل به وجود عقلی موجود است، در نفس قدسی ایشان نیز بی‌کم و کاست موجود است (همو، ۱۳۶۰: ۳۷۱ – ۳۷۲) تا جایی که در مقام تبیین وحی اظهار می‌کند که وقتی نفس خودش را از کثافات مادی و رذایل اخلاقی پاکیزه کند و متوجه حق تعالی و خواسته‌های او شود، و توکلش فقط به خدا و فیوضات ربیانی باشد، خداوند به او عنایت ویژه می‌کند و آنگاه (نفس) به منزله لوح، و عقل، به منزله قلم می‌گردد؛ همه علوم بر آن لوح بهوسیله قلم عقل نقش می‌بندد، آن‌گونه که قرآن فرموده: «وَعَلَّمْنَا مِنْ لَدُنَّا عَلِمًا» (کهف / ۶۵) بنابراین، طبق اندیشه ملاصدرا، عقل کلی پیامبر یا ولی، نقش معلم و نفس قدسی او نقش متعلم را ایفا می‌کند. حقایق کلاً بدون تعلیم و تعلم برایش حاصل می‌شود و مصدق آیات «مَا كُنْتَ تَدْرِي مَا الْكِتَابُ وَلَا الْإِيمَانُ وَلَكِنْ جَعَلْنَاهُ ثُورًا نَهْدِي بِهِ مَنْ شَاءَ

مِنْ عَبَادَتِنَا» (شوری / ۵۲) و «عَلَمَكَ مَا لَمْ تَكُنْ تَعْلَمُ» (نساء / ۱۱۳) می‌گردد. این نحوه از علم، که اشرف علوم در میان علوم خلابیق است، بدون واسطه نزد پیامبر ﷺ قرار می‌گیرد. (همو، ۱۳۶۸: ۶/ ۲۹۹ - ۲۹۶) به عبارت دیگر، از نظر ملاصدرا، نفس انسانی می‌تواند برای استعداد وجودی و حرکت جوهری نفسانی رفتہ‌رفته مدارج کمال و ارتقای وجودی خویش را بپیماید و بهمیزان ارتقای کمال، استعداد لازم را برای افاضه علوم و معارف غیبی به‌دست آورد. تا جایی که نفس با عقل فعال اتحاد وجودی برقرار می‌کند و جهانی عقلی می‌گردد که همه موجودات عقلی و معانی در درون او موجود است. در این صورت، نفس حقایق عقلی را در عقل فعال می‌بیند و حقایق در وی منعکس می‌شود. وقتی انسان به این مرحله رسید ذات و جوهر عاقل، عین آن علوم و حقایق مکشوف می‌گردد که در او محقق است.^۱ در چنین شرایطی نفس توانسته است به مرحله کمال خود نائل شود.

ناگفته نماند که ملاصدرا، همانند دیگر فلاسفه مشایی، در استكمال نفس، جنبه معرفتی را مهم می‌داند؛ اما با توجه به رویکرد عرفانی اش، وی بیش از هر چیز در نحوه استكمال نفس، به جنبه عملی آن توجه داشته و معتقد است تهذیب نفس در این میان نقش اساسی دارد (همو، ۱۳۶۰: ۲۹۹ - ۲۹۸؛ همو، ۱۳۸۰: ۴۶۳ - ۴۶۰) ملاصدرا «تهذیب» را آنقدر مهم می‌داند که حصول معرفت را مبتنی بر آن دانسته و خروج نفس را از قوه به فعل، منوط به ترک ردایل و عمل به تکالیف می‌داند (همو، ۱۳۸۵: ۹ - ۶) بنابراین، تحصیل معرفت، بنا بر نظر همه فلاسفه اسلامی، مبتنی بر کمال نفس است. این کمال، از نظر ملاصدرا، همانند نظر سهپوردی است که دو رکن دارد: یک رکن آن جنبه معرفتی و نظری و رکن دیگر آن جنبه عملی است. البته باید توجه داشت که ملاصدرا این دو رکن را همگام با هم، کمال‌بخش می‌داند، و معتقد است آنها موجب می‌شوند دریافت حقایق الهی سهل و آسان شده و نفس بهدلیل استكمالی که برای هماهنگی بین عمل و معرفت به‌دست آورده، بتواند علوم و معارف نهفته در درون و فطرت خود را بازیابد (همو، ۱۳۶۸: ۹/ ۹۲ - ۸۶).

ه) تحلیل عرفانی - اشرافی ملاصدرا بر امکان اطلاع از غیب

پیش از این اشاره شد که ملاصدرا درخصوص مفاهیم دینی از دو نوع تبیین فلسفی و عرفانی استفاده می‌کند. آنچه گذشت تبیین فلسفی او درخصوص امکان اطلاع از غیب بود. اما در تبیین عرفانی راههای کسب حقایق را متفاوت می‌داند. به نظر ملاصدرا، هم می‌توان از راه برهان [عقل]، آن گونه که مشائیان قائل بودند، آگاهی

۱. آنچه در این قسمت باید مورد توجه قرار گیرد، این است که فلاسفه اسلامی، پس از تبیین مقامات انسان، بالاترین و والاترین مرتبه را برای انبیا و اولیا می‌دانند. ملاصدرا نیز پس از تبیین مسائل فوق، این منزلت نهایی را صرفاً در شان نبی و امام می‌داند. زیرا فقط آنها را دارای نفس قدسی دانسته و انسان کامل، خلیفه خدا و مظہر اسماء و صفات الهی می‌داند. لذا معتقد است از چنین شان علمی و دانش غیبی ای برخوردار هستند. (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۰: ۱۳۳۷)

از حقایق پیدا کرد، هم از راه اشراق، آن‌گونه که اشراقیان بدان معتقد بودند (همو، ۱۳۶۸: ۱۰۸ / ۳؛ ۴۷۵)؛
 (۲۲۰ / ۵؛ ۵۱۸ و ۷۹ / ۶؛ ۹۱ / ۳۳)

او راه کسب حقیقت را – که راه کاملین و راسخین در علم است – منحصر در راه برهان نمی‌داند، بلکه راه وجودان و برهان را به همراه هم مؤثر می‌داند (همان: ۳۴۶ / ۸) وی در این خصوص می‌گوید:

باب وصول به معرفت معاد جسمانی مسدود است، مگر بر کسانی که بر مسلک و منهج ما حرکت کنند، در راه ما گام نهند، که راه اهل الله و راسخین در علم و ایمان است که بین کشف و برهان را جمع کرده‌اند و نور حکمت را از چراغ نبوت اقتباس کرده‌اند (همان: ۹ / ۲۱۱)

نظیر این سخن را در جای دیگری نیز آورده و تأکید می‌کند که ما به فضل الهی بین ذوق و وجودان و بین بحث و برهان جمع کرده‌ایم. (همان: ۸ / ۱۴۳ - ۱۴۲)

در هر صورت، در روش معرفت‌شناسانه مکتب ملاصدرا، جمع بین برهان و اشراق شده، اگرچه هر دو در مکتب‌های فلسفی گذشته بود، اما در این مکتب در کنار هم قرار داده شد. ملاصدرا این امتیاز را فقط از آن مکتب متعالیه می‌داند و معتقد است مکتب‌های فلسفی و عرفانی گذشته، هیچ‌کدام چنین امتیازی نداشتند و از کسب معارف و درک حقایقی که در این فلسفه تحقق پیدا کرده محروم بودند (همو، ۱۳۸۰: ۶۳۵ - ۶۳۴؛ همو، ۱۳۵۴: ۳۸۲ - ۳۸۰ همو، ۱۳۶۸: ۲ / ۲۹۲) بدین جهت او گاهی در درک بعضی از حقایق عالم به طور کل، روی از برهان برتفته و فقط راه وجودان را می‌پیماید (همان: ۹ / ۱۰۹ - ۱۰۸) و تأکید می‌کند که اختلاف در بین انبیا و فلاسفه درخصوص برخی حقایق که در قالب استدلال‌های عقلی - فلسفی قرار نمی‌گیرند، از همین‌جا رخ داده است. زیرا برخی حقایق راه برهانی و عقلی ندارد، بلکه باید بهوسیله نورانیت و اشراق حاصل از مشکات نبوی حقایق را یافت و از اسرار باطن ولوی آگاه شد. لذا اگر بنا بود همه حقایق از طریق عقل حاصل شود، نیازی به بعثت انبیا نبود. از این‌رو، برای کسب نورانیت و اشراق، راهکار ارائه می‌دهد و می‌گوید:

بر شما باد به تحرید قلب و تطهیر سر و انقطاع از بدن و مناجات زیاد با حق در خلوت‌ها و دوری از شهوت‌ها، ریاست‌ها و سایر اغراض حیوانی با نیت بی‌شائبه و دین خالص ... تا اینکه پرده‌ها کنار رود و حجاب‌ها دریده گردد و به مقام حضور در محضر رب‌الارباب نائل شوید. (همو، ۱۳۶۳: ۸۲)

او حتی برای رسیدن به حقیقت وجود و مصاديق خارجی آن، بحث‌های نظری را ناتوان می‌داند و معتقد است چنین مسائلی جز از راه کشف و شهود میسر نیست. بعضی از مصاديق وجود حتماً باید با دیده واقع‌بین دیده شوند و با حد و برهان و عبارت و بیان نمی‌توان آنها را درک کرد (همو، ۱۳۶۰: ۶؛ همو، ۱۳۶۸: ۱ / ۵۳ و ۳۹۳)

از همین رو بر ابن‌سینا خرده می‌گیرد و می‌گوید: «او بدلیل بهره‌مند نبودن از چنین طریقی (شهود) در رسیدن به کنه حقایق عاجز بوده است.»^۱ (همان: ۹ / ۱۰۹)

البته در جمع بین برهان و عرفان، درباره بحث موردنظر، تحلیلی ارائه می‌دهد و معتقد است برای کسب حقایق (علم) تفاوت راه‌ها، در تفاوت در معلومات است. با این توضیح که او برای کشف بعضی از معلومات راه برهان را کافی می‌داند و برای کشف برخی دیگر راه شهود (وجдан) را و برخی معلومات نیز هر دو راه را و در هر حال هر دو امتیاز را در جنب هم لازم می‌داند. بهنظر ملاصدرا، اگر کسی بخواهد به همه عوالم وجود آگاهی پیدا کند، باید بر مبنای عقلی و عرفانی (شهودی) تسلط داشته باشد، تا از همه معلومات عالم بتواند بهره‌مند شود، بهویژه معلوماتی که به عالم ورای عالم شهود مربوط می‌شود. لذا او این باور خود را در جای جای مباحث فلسفی بارها به صورتی پراکنده بیان می‌کند و بر آن تأکید و اصرار می‌ورزد. بهویژه در بحث تجرد نفس که مباحث به سمت وسوی مطالب عرفانی می‌رود و سرانجام بر برتری راه وجود (کشف و شهود) در کشف حقایق بیشتر تمرکز می‌یابد. طبق دیدگاه ملاصدرا، برای کسب علم و یقین فقط راه کشف و شهود مؤثر است، و برهان به عنوان زمینه و معدّ خواهد بود (همو، ۱۳۶۰: ۲۲۱) البته مراد وی از بیان این مطالب، کم ارزش کردن برهان و حایگاه عقل نیست، بلکه می‌کوشد با این گفتار انحصاری بودن راه کسب علم را - که در فلسفه مشاء عبارت بود از طی کردن مراحل عقول و تا آن زمان نظر غالب فلاسفه بود - نقد کند.^۲

بدین ترتیب هم روش برهانی محض مشایی، مورد نقد او قرار می‌گیرد و پیروان آن را محروم از کسب بسیاری از علوم می‌داند، و هم روش عرفانی محض اشرافی را نقد می‌کند و پیروان آن را محروم از بسیاری از حقایق عقلی می‌داند. (همو، ۱۳۵۴: ۲۶۶؛ همو، ۱۳۶۸: ۷ / ۳۲۸ - ۳۲۶؛ همو، ۷ / ۸: ۷۶)

در هر حال، ملاصدرا از مباحث کلیدی عرفان نظری در آثار خود نمی‌گذرد و در محوری‌ترین مباحث عرفانی، مانند بحث انسان کامل، ورود پیدا می‌کند. وی انسان کامل را خلیفه خدا می‌داند که به صورت ربانی خلق شده و برای دریافت حقایق و معارف الهی، مورد خطاب خدا قرار می‌گیرد و از جانب خداوند به او علوم غیبی (الدین) عنایت می‌شود. (همو، ۱۳۶۳: ۲۰ - ۱۹) او همچنین برای رسیدن به مقام دریافت علوم غیبی، فاصله گرفتن از عالم مجازی و حسی (دینیوی) را لازم می‌داند و معتقد است برای وصل به عالم ملکوت روحانی و مشاهده حقایق عالم ملکوت، انفصال از مادیات و تجرد ضروری است. (همان: ۲۲) در این صورت است که روح صیقل داده شده، با دیگر ارواح محجوب و آلوده به کدورات، در درک حقایق متفاوت می‌گردد، و با توجه به عالم غیب انوار معلومات، بدون تعلیم و تعلم بر او حاصل می‌گردد. بنابراین، روح آدمی مانند آینه‌ای

۱. البته این سخن ملاصدرا با مباحثی که ابن‌سینا در نمط هشتم، نهم و دهم اشارات آورده سازگاری ندارد. ضمن اینکه برخی معتقدند بن‌ماهیه مکتب اشراف در فلسفه ابن‌سیناست.

۲. که البته چنین هم بوده است.

است که هرچه صاف‌تر و شفاف‌تر و از آلودگی‌ها مبراتر باشد، نور معرفت و حقایق ملکوت در آن بیشتر و بهتر تجلی می‌کند، تا جایی که پیامبران الهی به مقامی می‌رسند که روح آنها از طریق اتصال به عالم ملائکه، با واسطه و یا بدون واسطه ملک، دریافت وحی می‌کند. (همان: ٣٥)

بنابراین، هرچه مقام قرب انسان کامل افزون شود، دریافت حقایق او هم افزون‌تر خواهد شد، تا جایی که به مقام قاب قوسین که بالاترین مقام است و اختصاص به پیامبران دارد، می‌رسد و نوع ملاقاتشان با ملائکه متفاوت می‌شود؛ البته نوع دریافت‌شان هم متفاوت است. لذا به باور صدرا روح قدسی در بیداری با ملائکه سخن می‌گوید و روح پیامبران در خواب با ملائکه معاشرت می‌کند، اما واجب است بین خواب پیامبر با غیر پیامبر فرق گذاشته شود. زیرا خواب پیامبران همانند بیداری است، آن‌گونه که پیامبر فرموده: «چشم من به خواب می‌رود اما قلبم بیدار است.» (مجلسی، ١٤٠٣: ١٦ / ١٧٣)

با توجه به آنچه از سخنان ملاصدرا استنباط می‌شود، درمی‌یابیم که وی علم غیب را مختص به پیامبران الهی نمی‌داند، بلکه به‌نظر او هر کس که مقدمات را فراهم کند و مراحل سیر و سلوک الى الله را پیماید، از علوم موهبتی – که علم لدنی نامیده شده – بهره‌مند می‌گردد. به‌نظر ملاصدرا، علوم (لدنی) حکمت‌هایی است که خداوند به هر کس که بخواهد موهبت می‌کند. (همان: ٤١) البته هم مراتب افراد واصل به حق و هم دریافت معارف غیبی در آنها متفاوت خواهد بود. (همان: ١٥١ - ١٤٩)

اما درباره دریافت علوم وحیانی، که بخش قابل توجه علوم غیبی است و اختصاص به انبیا دارد (همان: ٤٧١) معتقد است هیچ کس یارای رسیدن به آن حد از علوم را ندارد، مگر اینکه به مقام «قاب قوسین او ادنی» رسیده باشد که این مقام اختصاص به پیامبر ﷺ دارد. ملاصدرا با استناد به سخن خود آن حضرت که فرمود: «برای من نزد خداوند جایگاهی است که در آن جایگا، نه ملک مقربی و نه نبی مرسلي قرار نمی‌گیرد» (کلینی، ١٤١٣ / ٢: ٥٦٢) ^۱ این جایگاه را مختص به پیامبر ﷺ می‌داند و معتقد است آن حضرت به‌وسیله همین جایگاه و مرتبه، قرآن را دریافت کرده است. (همان: ٤٠)^۲

ملاصدراء، علاوه‌بر اشاره به برتری نفس پیامبر از دیگر نفوس آدمی، بر برتری نفس امام و اصحاب خاص پیامبر ﷺ نیز تأکید می‌کند و درخصوص شرافت و منزلت آنها می‌گوید:

پیامبر ﷺ مانند خورشید در وسط آسمان و اولاد مطهرين او مانند ستارگان دوازده گانه
و اصحاب و اولیای او مانند ستارگان درخشان، و دوستان او مانند دُرّهای گران قیمت
هستند که صلوات خداوند و سلام او بر او و اهل بیت پاکیزه او باد. (همان: ٤٨٢)

۱. با اختلاف در عبارت.

۲. با توجه به این بیان روشن می‌شود که از نظر ملاصدرا بین تجربه نبوی و دیگر تجربه‌ها تفاوت وجود دارد. لذا نمی‌توان تمام این تجارب را به عنوان تجربه دینی یکسان دانست. زیرا جایگاه و مقام دریافت کنندگان تجربه با هم تفاوت‌های زیادی دارد؛ به طوری که انبیا در بالاترین مرتبه‌ها قرار دارند و به‌همین دلیل لیاقت دریافت وحی را یافته‌اند.

بنابراین، ملاصدرا برای هریک از انسان‌های برتر، مرتبه‌ای قائل است که در رأس هرم این مراتب، وجود مقدس پیامبر ﷺ، سپس آئمه مخصوصین و آنگاه اصحاب و دیگر اولیای الهی قرار دارند، و هرکدام به قدر منزلتی که دارا هستند، به هر اندازه‌ای که از مرتبه وجودی و نفسانی برخوردارند، به همان اندازه شهد علوم و معارف ربانی را می‌چشند.

از امتیازهای نگرش عرفانی صدرایی درخصوص علم غیب این است که او عمدۀ بحث دریافت‌های ربانی را متوجه قلب دانسته و طریق عقلا و حکما را تمایز از طریق عرفا و اولیا می‌داند. به نظر ملاصدرا، قلب برخوردار از استعدادی است که می‌تواند حقیقت همه اشیا در او تجلی پیدا کند و همه علوم کمالیه و اనوار عقلیه را در خود جای دهد. (همان: ۴۹۳) زیرا قلب است که با لوح محفوظ الهی، که همه حقایق در آن جمیع است، ارتباط برقرار می‌کند، بدون اینکه اکتسابی در کار نباشد (همان: ۴۹۴ – ۴۹۳) هنگامی که قلب با لوح محفوظ ارتباط برقرار کند، خداوند متولی قلب بندۀ اش می‌شود و متكلّف نورانیت آن به انوار علوم می‌گردد. وقتی تولیت قلب را خداوند به عهده بگیرد، رحمت و اشراق نور را بر آن افاضه می‌کند، شرح صدر برای آن حاصل می‌شود، و پرده اسرار ملکوت بر او منکشف می‌گردد. (همان) بنابراین، دیگر اعضای بدن فقط نقش آماده‌سازی نفس را برای عبور از عالم ماده به عالم غیب ایفا می‌کند که جایگاه اصلی را در دریافت علوم غیبی دارد. (همان: ۵۱۰)

پس می‌توان گفت بین نگرش فلسفی - برهانی ملاصدرا با نگرش فلسفی - عرفانی او تفاوت وجود دارد که باید به آن توجه کرد.

نتیجه

با توجه به مطالب پیش‌گفته به این نتیجه می‌رسیم که اولاً: فیلسوف موردنظر ما از فلسفه‌ای برخوردار است که در آن توجه و عنایت بیشتری به مفاهیم دینی شده. دوم: در تبیین و تحلیل مفاهیم علاوه‌بر دقت‌های عقلی محض، به جنبه‌های عرفانی، کلامی و حتی نقلی مسائل نیز توجه نموده، از دریچه‌های مختلف مفاهیم را بررسیده است. سوم: با دخالت دادن اصول مکتب فلسفه متعالیه به نتایجی رسیده که در مقام پاسخ‌گویی به پرسش‌های موضوعات کلامی از جمله موضوع مورد بحث این مقاله «علم غیب» می‌تواند راهگشا باشد. چهارم: اگرچه در این بررسی ملاصدرا هم از مبانی فلسفه مشا و هم از مبانی فلسفه اشراق در تبیین و تحلیل استفاده کرده، اما درنهایت راه رسیدن به حقایق عالم غیب را از راه کشف و شهود میسر دانسته. پنجم: تردیدی وجود ندارد ساختار این فلسفه، بحث‌ها را بیشتر به سمت وسیع مباحث عرفانی سوق می‌دهد. همان‌طور که بیان شد در این مسئله نیز محور اساسی بحث انسان کامل قرار گرفته که او در قله رفیع کمال قرار دارد. ششم: از نگاه این مکتب انسان همیشه در حرکت بهسوی کمال و تعالی است، این تعالی‌یابی در گرو انفصل از مادیات و علایق مادی است. بر این اساس هرچه انسان از این علایق منفصل گردد، اتصال او

به عالم غیب افزون خواهد شد. در مرحله‌ای از مراحل وجود قرار می‌گیرد که استعداد بهره‌برداری او از غیب به همان اندازه خواهد بود. هفتم: اگر چنین است که هر انسانی به اندازه سعه وجودی خود می‌تواند از غیب برخودار شود، مسلم سهم افراد متفاوت خواهد بود. کسی از بهره بیشتری برخوردار خواهد بود که در مرحله‌ای از کمال بالاتر قرار گرفته باشد. گفته شد انسان کامل در این فلسفه، اول شخص پیامبر اعظم ﷺ و سپس ائمه اطهار علیهم السلام و آنگاه اولیا و صلحاء دانسته شده‌اند. پس بیشترین بهره ابتدا از برای پیامبر و سپس برای ائمه، آنگاه برای دیگران به حسب سعه وجودی آنها خواهد بود. حاصل اینکه امکان بهره‌بری از غیب برای همگان میسر است، هر کس به اندازه ظرفیتی که در خویش ایجاد می‌کند، می‌تواند بهره برد و البته بهره آن کس که از استعداد و ظرفیت بالاتری برخوردار است، بیشتر خواهد بود.

منابع و مأخذ

۱. تقرآن کریم.
۲. ابراهیمی دینانی، غلامحسین، ۱۳۷۶، شاعع اندیشه و شهود در فلسفه سهروردی، تهران، حکمت.
۳. ابن سینا، ابوعلی حسین بن عبدالله، ۱۳۷۸، الاشارات و التنبيهات، بی‌جا، مطبعه الحیدری.
۴. ———، ۱۳۶۳، المبدأ والمعاد، بااهتمام عبدالله نورانی، تهران، مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه مک گیل و دانشگاه تهران.
۵. حسن‌زاده آملی، حسن، ۱۳۸۶، دروس شرح اشارات و تنبيهات، قم، آیت اشرف.
۶. سهروردی، شهاب‌الدین یحیی، ۱۳۷۲، مجموعه مصنفات شیخ اشرف، تصحیح سید حسین نصر، مقدمه هنری کربن، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
۷. شهرزوری، شمس‌الدین محمد، ۱۳۸۰، شرح حکمة الاشراف، تصحیح و تحقیق حسین ضیایی تربتی، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
۸. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، ۱۳۵۴، المبدأ والمعاد، مقدمه سید حسین نصر، تهران، انجمن شاهنشاهی فلسفه ایران.
۹. ———، ۱۳۶۰، الشواهد الربوبية في المناهج السلوكية، تحقيق سید جلال‌الدین آشتیانی، تهران، مرکز نشر دانشگاهی.
۱۰. ———، ۱۳۶۳، مفاتیح الغیب، تصحیح محمد خواجهی، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
۱۱. ———، ۱۳۶۶، تفسیر القرآن الكريم، تصحیح محمد خواجهی، قم، انتشارات بیدار.
۱۲. ———، ۱۳۶۸، الاسفار الاربعه، قم، مکتبة المصطفوی، الطبعة الثانية.

۱۳. ———، ۱۳۸۰، *المبدأ والمعاد*، تصحیح سید جلال الدین آشتیانی، قم، انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی.
۱۴. ———، ۱۳۸۵، *سرار الآیات*، تحقیق سید محمد موسوی، تهران، حکمت.
۱۵. ———، ۱۴۲۲ق، *مجموعه الرسائل فلسفیہ*، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
۱۶. طباطبایی، سید محمدحسین، ۱۳۹۳ق، *المیزان فی تفسیر القرآن*، بیروت، مؤسسه الاعلمی للمطبوعات.
۱۷. کلینی، محمد بن یعقوب، ۱۴۱۳، *اصول کافی*، تهران، مکتبة الاسلامیہ.
۱۸. مجلسی، محمدباقر، ۱۴۰۳، *بحار الانوار*، بیروت، موسسه الوفاء.
۱۹. مطهری، مرتضی، ۱۳۷۵، *مجموعه آثار*، تهران، صدرا.