



فصلنامه علمی پژوهشی فلسفه و الهیات
سال بیستم، شماره دوم، تابستان ۱۳۹۴

Naqd va Nazar
The Quarterly Journal of Philosophy & Theology
Vol. 20, No. 2, Summer, 2015

نگرش‌های متعدد صدرا در تبیین رابطه انسان و خدا

خدیجه هاشمی*

۵۵



نگرش‌های متعدد صدرا در تبیین رابطه انسان و خدا

چکیده

در نگاه نخست به نظر می‌رسد که صدرا مسئله رابطه انسان و خدا را به گونه‌های متعددی تبیین کرده است؛ به گونه‌ای که می‌توان به‌اجمال دو دیدگاه و به تفصیل حتی چهار دیدگاه را به وی منتسب کرد. دو دیدگاه نخست، تبیین فلسفی اوست که دو نگرش ماهوی و وجودی او به مسئله می‌باشد و آن را به مراحل ابتدایی حکمت متعالیه نسبت داده‌اند. دیدگاه سوم، نگرش عرفانی صدراست که هرچند در آن، رابطه انسان و خدا دقیق‌تر و لطیف‌تر از نگرش فلسفی تبیین می‌گردد، ولی باز تبیین آن تنها تا مرتبه «عقل اول» امکان‌پذیر است. مقاله حاضر با بررسی این سه نگرش صدرا با اشاره به نگرش و حیانی او (دیدگاه چهارم)، آن را نیز در امتداد نگاه عرفانی - فلسفی وی دانسته است. نگارنده پس از تبیین نگرش‌های فوق، به این مسئله پرداخته است که آیا این تعدد نگرش‌ها نشانی‌تطور در آرای صدراست؟ آن‌گاه در پاسخ، چندین وجه جمع جهت رفع اختلاف و تمایز میان این نگرش‌ها بیان گردیده است.

کلیدواژه‌ها

انسان، خدا، ربط، تبیین فلسفی، تبیین عرفانی، تبیین و حیانی.

آرای صدرا در تبیین رابطه انسان و خدا را می‌توان به‌اجمال در دو بخش فلسفی و عرفانی دسته‌بندی کرد. دیدگاه فلسفی، نگرش نخستین او و دیدگاه عرفانی، رأی نهایی وی در بسیاری از مسائل فلسفی بوده است. یا نگاه تفصیلی می‌توان گفت وی در نگرش فلسفی نخست از اصالت ماهیت به اصالت وجود گذر می‌کند و در مرحله بعد، از تبیین وجودها که موافق دیدگاه مشاییان است، گذر کرده و با ابداع نظریه تشکیک در وجود از آنها فاصله می‌گیرد. در این نظریه، وحدت حقیقی موجود را در عین کثرت اثبات می‌کند و وجود را به عنوان حقیقت واحد دارای مراتب و مشکک در نظر می‌گیرد. سپس به نگاه عرفانی می‌گراید و تحت تأثیر عرفان به این نتیجه می‌رسد که وجود و موجود، واحد و بدون شریک است و کثرت پدیداری در حقیقت به شعاع‌ها و اضلال آن وجود حقیقی احدی باز می‌گردد.

از این‌رو، با اینکه کثرت نفی نمی‌شود، سایه آن حقیقت واحد قلمداد می‌شود و در نهایت نیز به تبیین‌های وحیانی و تفسیر قرآنی از مسائل فلسفی روی می‌آورد. ضرورت این نوشتار هنگامی آشکار می‌گردد که انسان به رابطه بسیار نزدیک خود با خدا و سریان وجودی حق در تمامی ساحت‌های هستی خود آگاه گردد. در این صورت، تمام ابعاد زندگی وی رنگ توحیدی می‌گیرد و از احساس پوچی و بی‌هویتی رهایی یافته و آراسته به آداب الهی می‌گردد. نیز از آنجا که به اقتضای ذاتش طالب کمال مطلق است و کمال را نیز همه جا حاضر می‌یابد، با تمام وجود به همه فعالیت‌های خویش برای رفع موانع حضور و درک باطن این ارتباط و رجوع به اصل ماورایی خویش تلاش می‌کند.

در این مقاله به تبیین این نگرش‌های به‌ظاهر متفاوت می‌پردازیم و به این پرسش پاسخ می‌دهیم که با وجود ارتباط تنگاتنگ میان آرای هستی‌شناسی و انسان‌شناسی صدرا آیا کاربرد واژه «تطور» در آرای انسان‌شناسی صدرا کاربرد صحیحی است؟ و آیا می‌توان وجه جمعی برای این نوع نگرش‌ها ارائه داد؟ و این نگرش‌های وجودشناختی، چه تأثیری بر انسان‌شناسی در نظام صدرا دارد؟ در نهایت، نیز بیان خواهد شد که چگونه ملاصدرا با نوآوری ویژه‌ای که در برقراری تعامل میان انسان‌شناسی‌های یادشده دارد، شاکله‌ای منظم پدید آورده است که در آن انسان‌شناسی فلسفی، عرفانی و دینی او هماهنگ و همسو با یکدیگر است.



تبیین مفهومی

تبیین‌های مفهومی و ارائه‌دادن تعریف‌هایی دقیق از مفاهیم کاربردی، نخستین لازمه پژوهش‌های علمی است. از این رو، در ادامه به تبیین مفهومی دو مفهوم اساسی این نوشتار، یعنی مفهوم انسان و مفهوم خدا می‌پردازیم.

الف) تعریف انسان

«انسان» در لغت به معنای آدمی، مردم و بشر آمده است و برخی معتقدند اناسی و آناس جمع آن است (عمید، ۱۳۷۴، ج ۱: ۲۹۲). نیز برخی همچون طریحی معتقدند «انسان اسم جنس است و بر مذکر و مؤنث و واحد و جمع اطلاق می‌شود» (طریحی، ۱۴۰۸، ج ۴: ۴۷).

در پاسخ به پرسش از منشأ اشتقاق واژه انسان، اختلاف نظرهایی میان واژه‌شناسان وجود دارد. بصریون آن را مشتق از واژه «انس» دانسته و گفته‌اند همزه آن اصلی و بر وزن فعلان است. کوفیون نیز منشأ اشتقاق آن را واژه «نسیان» دانسته و بنابراین معتقدند همزه آن زاید است و اصلش انسیان بر وزن أفعلان است. به همین دلیل، به‌هنگام تصغیر، اُنسیان خوانده می‌شود» (همان: ۱۴۰۸، ج ۴: ۴۷؛ ابن منظور، ۱۳۰۰، ج ۱: ۲۳۱-۲۳۶).

صدرا نیز هر دو رأی پیش‌گفته را پذیرفته و «انسان» را مشتق از واژه‌های «نسیان» و «اُنس» دانسته و در بیان علت این اشتقاق معتقد است چون ودیعه‌هایش را به فراموشی سپرده، او را «انسان» نامیده‌اند (ملاصدرا، ۱۳۷۹، ج ۱: ۳۸۴) و از سوی دیگر، چون موجودی است که با هموعان خود مأنوس و مألوف است، از «اُنس» مشتق شده است (همان). همچنین صدرا واژه «اِنس» را که به انسان اطلاق می‌شود با استناد به آیه «اَنَسَ مِنْ جَانِبِ الطُّورِ نَارًا» (قصص: ۲۹) به معنای ظهور و بروز، إبصار و مشاهده خوانده و آن را در مقابل «جِن» که به معنای پنهان و ناپیدایی است می‌داند (ملاصدرا، ۱۳۷۹، ج ۱: ۳۸۴).

در تعریف اصطلاحی «انسان» نیز صدرا از یک سو همانند فیلسوفان پیشین انسان را «حیوان ناطق» تعریف می‌کند و غرضش از نطق نیز «تصویر معانی کلی مجرد از ماده» است (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۹: ۸۱) و از سوی دیگر، معتقد است حقیقت «انسان»، نفس اوست و چون حقیقت نفس امری بسیط است، نه می‌توان آن را تعریف به حد کرد و نه می‌توان بر آن برهان اقامه کرد، بلکه می‌توان گفت که نفس به لحاظ بساطت ذاتی‌اش قابل شناسایی





نیست، اما همین نفس انسانی از حیث افعال و انفعالاتش و به لحاظ کارکرد و تعلق آن به بدن، قابل تعریف و شناسایی است و به این اعتبار، می‌توان بر آن برهان نیز اقامه کرد. به دلیل همین رابطه تعلق میان نفس و بدن است که صدرا با پیشینیان خود مباحثات می‌کند و این سخن آنها را می‌پذیرد که جایگاه بحث از نفس به لحاظ تعلق به بدن علم طبیعیات است و بلکه افضل علوم طبیعی است (ملاصدرا، ۱۳۵۴: ۶ و ۷). البته از سوی دیگر، وی تأکید می‌کند که جایگاه بحث از نفس، قطع نظر از حیث تعلق و اضافی آن به بدن، در علم ربویات و الهیات اخص است (همو، ۱۹۸۱، ج ۸: ۷).

حال در پاسخ به این پرسش که با وجود بساطت ذاتی نفس، تعریف انسان به «حیوان ناطق» چگونه توجیه پذیر است؟ باید گفت گرچه ملاصدرا به تبع ابن عربی و پیروانش، تعریف انسان به «حیوان ناطق» را تعریف حقیقی نمی‌داند، چون در نظر ابن عربی نطق، لازمه وجود است و نفس ناطقه، ویژگی تمامی موجودات است و از این رو، «ناطق» فصل ممیزه انسان نیست (ابن عربی، بی‌تا، ج ۱: ۱۴۷)، با این حال، ملاصدرا با ارائه توجیهی برای این گونه تعریف از انسان معتقد است که می‌توان آن را به عنوان یک تعریف منطقی پذیرفت. به بیان دیگر، در مقام تعریف اشیا، الفاظ و کلماتی را می‌توان به عنوان فصل منطقی آنها آورد که در واقع، فصول حقیقی نیستند، بلکه لوازم آن فصول اند که به جای فصل حقیقی ذکر می‌شوند (ملاصدرا، ۱۳۶۰ الف: ۲۳۳) و این تعریف منطقی (مركب از جنس و فصل) به تحقق ترکیب در حقیقت نفس بسیط انسانی نخواهد انجامید (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۱: ۳۹۳ و ج ۸: ۳۴۴ و ۳۴۵).

برخی از پیروان حکمت متعالیه نیز گفته‌اند که قرآن نیز «نطق» را فصل اخیر انسان نمی‌داند و هر چند «نطق» لازم است، کافی نیست. از این رو، «حیوان ناطق» نمی‌تواند تعریف حقیقی انسان باشد و دلیل ایشان آن است که اگر کسی اهل ابتکار، صنعت و سیاست باشد، ولی همه اینها را در خدمت هوای نفس قرار دهد، از نظر قرآن «انعام» (فرقان: ۴۴) و «شیطان» (انعام: ۱۱۲) است. بنابراین، آنچه در اصطلاح توده مردم، انسان است (حیوان ناطق)، در ردیف جنس اوست و آنچه که در حقیقت، فصل الفصول انسان به شمار می‌رود، تأله اوست؛ یعنی خداخواهی مسبوق به خداشناسی و ذوب شدن در الوهیت او. بنابراین، قرآن حدّ نهایی انسان را «حی متألّه» می‌داند (جوادی آملی، ۱۳۸۴: ۱۵۰) که بهترین تحدید تام انسان است (همان: ۱۳۶).

آن‌گاه در پاسخ به این شبهه که اگر با توجه به این تعریف، مشرک و کافر انسان واقعی نیستند، پس گاه خداوند آنان را با لفظ «انسان» خطاب می‌کند؟ (انفطار: ۶)، می‌گویند این گونه خطاب کردن بر اساس فرهنگ محاوره با توده مردم است، ولی پس از آن به آنان می‌فهماند که حقیقت، چیز دیگری است؛ همچون جایی که در محاوره با بت پرستان، نخست بت‌های آنها را «آلهه» می‌خواند (مریم: ۸۱)، ولی پس از آن، آنها را اسمایی بی‌مسما و نام‌هایی بی‌حقیقت می‌نامد (نجم: ۲۳) (جوادی آملی، ۱۳۸۴: ۱۵۴).

به نظر می‌رسد تعریف فوق، بر تعریف «انسان حقیقی» ناظر است تا «تعریف حقیقی انسان» و این دو با هم تفاوت دارد. به بیان دیگر، می‌توان انسان بودن را دارای مراتبی دانست که این تعریف (انسان متأله) به مرتبه عالی آن، یعنی انسان کامل نسبت داده می‌شود. علت کاربرد صفات نکوهیده و منفی درباره انسان در قرآن را نیز می‌توان به معنای لغوی انسان ارجاع داد که انسان را برگرفته از نسیان، غفلت و فراموشی فطرت می‌داند که در نتیجه به فراموشی خدا می‌انجامد. افزون بر این، اگر اطلاق «انسان» به مشرکان در قرآن بر اساس فرهنگ محاوره است، چرا همین اطلاق که به انسان‌های مؤمن نیز صورت می‌گیرد، بر اساس همین مبنا نباشد؟

نکته دیگری که به ذهن خطور می‌کند وجود تنافی میان امکان تعریف انسان و نظریه حرکت جوهری ملاصدراست. بر اساس نظریه حرکت جوهری ملاصدرا انسان ماهیت ثابتی ندارد و همواره در حال صیوروت و تحول است (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۸: ۳۴۳). بنابراین، چگونه می‌توان تعریف ثابتی از انسان ارائه داد؟ پاسخ اجمالی صدرا این است که حقیقت انسان، حقیقتی جمعی و تألیفی است که با وجود دارا بودن یک وحدت تألیفی، مراتب متفاوتی از حیث تجرد و تجسم را نیز داراست (همو، ۱۴۱۹: ۵۵۳). بنابراین، گرچه صدرا به ظاهر ذات‌گراست، به گونه‌ای که کیفیت‌های اولی و ثانوی را متوجه موضوعی حقیقی و ثابت در عالم طبیعی می‌داند، با این حال این موضوع از جنس بودن یا ثبوت نیست، بلکه از جنس شدن و صیوروت است.

نکته پایانی اینکه در تفکر صدرا، فصل‌ها و صورت‌های موجودات و نیز نفس آدمی، همگی از جنس وجود هستند (همو، ۱۳۶۰: الف: ۲۳۹) و بنابراین، در حکمت متعالیه تعریف انسان و یا هر موجود دیگری بر اساس نسبتی است که با وجود برقرار می‌کند و این وجود است





که به تناسب شدت و ضعفش، در اطوار و اشکال مختلف موجودات و از جمله انسان نمودار می‌شود (همان: ۲۴۱).

توضیح اینکه ملاصدرا برای وجود مراتبی را برمی‌شمارد و متناظر با آن و بر اساس آن مراتب، به ذومراتب بودن حقیقت انسان نیز اذعان می‌کند. وی عوالم وجود را شامل سه مرتبه طبیعی و نفسانی و عقلانی می‌داند و انسان را نیز دارای مراتب طبیعی، نفسانی و عقلانی می‌شناسد (همو، ۱۹۸۱م، ج ۱: ۳۴۳). آن‌گاه به تناسب اینکه انسان به واسطه افعال و اعمالش چه حالتی را در نفس خود راسخ و ملکه نماید، معتقد می‌شود که حقیقت انسان نیز از طریق حرکت جوهری نفس، در مرتبه طبیعی، نفسانی یا عقلانی قرار می‌گیرد (همان، ج ۹: ۲۹۶ - ۲۹۰). بر همین اساس، به باور صدرا چون نفس آدمی در آغاز مقام معلوم و مشخصی ندارد و سپس به واسطه اعمال و افعالش در مرتبه مشخص و معین قرار می‌گیرد، از این رو، از سویی شناخت حقیقت آدمی دشوار می‌گردد (همان، ج ۱: ۳۴۳) و از سوی دیگر هر انسانی به یک نوع منحصر به فرد تبدیل می‌شود که به واسطه اعمال و افعال خود قابلیت پذیرش آن صورت نوعی را یافته است (همان، ج ۹: ۲۰؛ همو، ۱۳۵۴: ۳۵۰).

ب) تعریف خدا

تعریف خدا در نظام فلسفی صدرا از تعریف پیشینیان او همچون فارابی و ابن سینا متفاوت است: به باور صدرا فیلسوفانی همچون ابن سینا و فارابی در تعریف خدا، بر مفهوم وجوب وجود تکیه می‌کنند (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۶: ۲۶) و او بر حقیقت وجود و صرف وجود تأکید می‌ورزد (همان: ۱۶). با این حال، خدای فیلسوفان مشائی نیز به خدایی که در فلسفه فلوطین از آن با نام «احد» یاد می‌شد نزدیک‌تر است تا خدای ارسطو، زیرا دو ویژگی عمده خدا و مبدأ نزد ارسطو - یعنی تحریک و تعقل - در نظام ابن سینا به دو مرتبه پایین‌تر از واجب، یعنی به عقل (جنبه ادراکی و تعقلی) و نفس (جنبه تحریکی) واگذار شده است (ابن سینا، ۱۱۴۰۴ الف: ۴۰۴ و ۴۰۵؛ همو، ۱۳۷۹: ۶۱۹)، در حالی که خدای فلوطین (صاحب ائولوجیا)، هم علت فاعلی عالم و هم علت غایی آن است که او را «فاعل بالنور» خوانده است (فلوطین، ۱۴۱۳: ۱۱۹). صدرا خداوند را وجودی می‌داند که احاطه قیومی بر همه موجودات دارد، به همه چیز محیط است، وجود حقیقی تنها از آن اوست و همه موجودات، ظهور و نمود او هستند

همان: ج: ۱۷۷) و در مقام تأیید، به شواهدی از متون دینی مانند آیات «وَلَا يُحِيطُونَ بِهٖ عِلْمًا» (طه: ۱۱۰) «وَعَنْتِ الْوُجُوهُ لِلْحَيِّ الْقَيُّومِ» (طه: ۱۱۱) استشهد می‌کند (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج: ۱: ۹۴).

نگرش‌های متعدد صدرا به رابطه انسان و خدا

همچنان که در مقدمه بیان گردید مسئله «رابطه انسان و خدا» در اندیشه صدرا، گاه نگرشی مشائنی یافته و به سطح علت و معلولی تنزل می‌یابد و گاهی نیز هرگونه دوگانگی در آن (حتی به نحو علت و معلولی) نفی گردیده و تنها یک وجود پذیرفته می‌شود و ماسوای او همگی شئون و اطوار او قلمداد می‌شوند. به بیان دیگر، گاه خدا دور از دسترس انسان و گاه در معیت او قلمداد می‌شود. در ادامه با بیان تبیین‌های هستی‌شناسانه صدرا که به گونه‌ای عام رابطه خداوند با هر ممکنی را در بر می‌گیرد، هر کدام از این نگرش‌ها را بر نگرش انسان‌شناسانه صدرا و رابطه خاص میان انسان و خدا تطبیق می‌دهیم و ثمره بحث را در هریک از نگرش‌ها بررسی خواهیم کرد و در نهایت به این پرسش می‌پردازیم که آیا می‌توان وجه جامعی را برای وحدت میان این آرای به‌ظاهر متفاوت ارائه کرد یا خیر؟

تبیین فلسفی

در تبیین فلسفی رابطه انسان به عنوان موجودی از موجودات عالم امکان با خداوند می‌توان دو نگرش ماهوی و وجودی را تصور کرد. دیدگاه نخست را گرچه به حکیمان مشاء نسبت داده‌اند، به دلیل همراهی ابتدایی صدرا با آنان آن را به عنوان دیدگاه نخستین وی مطرح می‌کنیم.

الف) نگرش ماهوی

حکیمان مشاء از جمله فارابی و ابن سینا تصویری از علیت و رابطه میان علت و معلول ارائه داده‌اند که نشان می‌دهد این رابطه میان دو وجود مستقل و دو ذات منفصل از یکدیگر است (ابن سینا، ۱۴۰۴ الف: ۴۲) و ابن سینا نیز با تعریفی که از علت ارائه می‌دهد، به این دو گانگی اشاره می‌کند (همو، بی‌تا: ۱۱۷). البته صدرا نیز در مواردی این دیدگاه ابن سینا را تأیید کرده و بر آن تصریح دارد (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج: ۲: ۱۲۷؛ همو، ۱۳۶۰ الف: ۶۸)، از این رو، می‌توان ادعا کرد که صدرا نیز گرچه اصالت و نیز تشکیک وجود را پذیرفته است، ولی همراه با ابن سینا برای





تمام کثرات، تحقق اصالی قائل می‌شود. البته این، به معنای قبول اصالت ماهیت نیست (همو، ۱۹۸۱م، ج ۱: ۸۲)، ولی همین که صدرا وجودات خارجی را «فی نفسه» دانسته است، می‌توان گفت مراد او از وجود معلول، وجود رابطی است و نه رابط.

در این نگرش، علت و معلول دو وجود مستقل از یکدیگرند که یکی موجب پیدایش دیگری می‌گردد. حال با تصویر چنین رابطه‌ای میان انسان و خدا، باید هر کدام از خدا و انسان را در جایگاه خود وجودی مستقل از دیگری دانست؛ خداوند در مرتبه‌ای بی‌نهایت و دست‌نیافتنی و انسان نیز در مرتبه مادون، ولی آیا به‌واقع نیز چنین است؟

طبق این نگرش، با اینکه خداوند معطی وجود، فاعل الهی و هستی‌بخش عالم است، ولی از آنجا که مبنای این نگرش، بر تباین و جدایی فاعل و معلولش است، رابطه میان خدا و انسان نیز رابطه دو امر مباین از یکدیگر خواهد بود که به‌واسطه سلسله عقول و آخرین آنها یعنی عقل فعال صورت می‌گیرد. در نظر این دسته، فاعلیت وجودی به معنای اقتران وجودی دو امر مباین است، به گونه‌ای که یکی وابسته به دیگری باشد.

بر اساس این نگرش، ارتباط میان انسان و خدا را به لحاظ هستی‌شناسی و در قوس صعود تا مرتبه «عقل فعال» می‌توان تبیین کرد، زیرا تبیین رابطه میان انسان به عنوان معلول با حق تعالی به عنوان علت ممکن نیست مگر به کمک عقول واسطه‌ای که در فلسفه مشاء بیان گردیده است؛ آن‌هم تنها عقل فعال که در نظر ایشان خدای عالم عناصر است و اوست که نفوس انسانی را به حسب دوری و نزدیکی آنها از اعتدال افاضه می‌کند (ابن سینا، ۱۳۷۵: ۱۳۱) و پس از جدایی نفس کاملین از بدن نیز به بقای این نفوس کمک می‌کند (ابن سینا، ۲۰۰۷: ۱۸۷) که این ارتباط نیز نه به صورت اتحاد با عقل فعال، بلکه به نحو اتصال با آن است.

اما پرسش قابل طرح در اینجا آن است که چگونه ابن سینا از یک سو رسیدن به عقل مستفاد و اتصال به عقل فعال را پایان سیر انسان به سوی خداوند و نزدیک‌ترین ارتباط با او دانسته است، به گونه‌ای که مقام دیگری و رای آن برای انسان متصور نیست (همو، ۱۳۷۹: ۱۶۶؛ همو، ۱۴۰۴، ج ۲: ۲۱۹) و از سوی دیگر، در نمط نهم و در تبیین مقامات عارفین، منتهای درجات سلوک الی الله را درجه «وصول تام به خداوند» می‌داند؟ (همو، ۱۳۷۹، ج ۳: ۳۸۶) و حتی پس از آن، سیر در خود حق تعالی و محو و فنای در توحید را نیز ذکر می‌کند (همان)؛ حال آنکه چنین مدعایی با چنان مبنایی سازگار نیست.

تأییدی دیگر بر واسطه‌بودن عقل فعال در ارتباط میان انسان و خدا آنکه خود حکیمان مصداق عقل فعال در لسان شرع را روح القدس دانسته‌اند (سهروردی، ۱۳۷۵، ج ۴: ۸۸) که واسطه میان حق تعالی و انسان است. از این‌رو، در این نگرش رابطه انسان و خدا تنها از حیث وجودشناختی تا مرتبه اتصال به عقل فعال و روح القدس قابل تبیین است.

صدرا نیز در دیدگاه ابتدایی خود در این نگرش با پیشینیان خود همراه است و مانند ابن سینا، عقل فعال را علت فاعلی عالم عناصر و مادیات می‌نامد و چگونگی فیض‌بخشی عقل فعال را به آسیابانی تشبیه می‌کند که آسیاب جهان به دست او می‌گردد (ابن سینا، بی تا: ۱۳۵)، اما در نگرش بعدی، این‌گونه تحلیل فاعلیت وجودی را نمی‌پذیرد و اتصال به عقل فعال را صحیح نمی‌داند، بلکه با تبیین تجلی و وجود ربطی، تحلیل دیگر و کامل‌تری از این رابطه ارائه می‌دهد.

از این‌رو، با توجه به اعتقاد به تباین میان علت و معلول و پیرو آن، اعتقاد به تباین میان خدا و انسان، به‌سختی می‌توان از «سلوک الی الله» تبیین روشنی به‌دست دارد و امکان چنین سلوکی با وجود دیدگاه اتصال به عقل فعال - به عنوان پایان سیر انسان - مبهم است. توضیح اینکه تباین میان علت و معلول و در اینجا تباین میان خدا و انسان، اگر به این معنا باشد که علت فاعلی پس از ایجاد معلول هیچ معیت و ربطی با او نداشته باشد و در قوس صعود نیز همین دوگانگی وجودی مانع هرگونه اتحاد و معیت وجودی میان آنها گردد و تنها اتصال پایان این سیر تلقی گردد، آن‌گاه قرب بنده به حق تعالی و نیز احاطه قیومی خداوند چگونه معنا می‌یابد؟ به همین دلیل، صدرا در گام بعدی با رد این قول، دیدگاه اتحاد با عقل فعال را طرح می‌کند و بر اساس حرکت جوهری و اشتداد وجودی، انسان را به مرتبه‌ای می‌رساند که خود، عالمی عقلی و واجد ماهیت تمام موجودات می‌شود (ملاصدرا، ۱۳۶۰ الف: ۲۵۰).

ب) نگرش وجودی

در گام بعدی ملاصدرا با تبیین اصالت وجود، امکان فقری را مطرح کرده و امکان ماهوی را از مدار بحث علیت خارج می‌کند. از نظر وی ژرف‌اندیشی و تأمل در علت و معلول، ما را بدین نکته رهنمون می‌سازد که علت، ذاتی است که عین استقلال و بی‌نیازی است، ولی معلول ذاتی نیست که معلولیت بر او عارض شده باشد، بلکه ذاتی است که عین معلولیت است؛ یعنی نه تنها در خارج، ذات معلول و معلولیت او قابل تفکیک نیستند، بلکه در تحلیل





ذهنی نیز چنین تفکیکی امکان‌پذیر نیست (ملاصدرا، ۱۹۸۱م، ج ۶: ۲۱۷)، مگر اینکه قائل شویم ذهن با نگاه استقلالی خود به معلول، چنین تحلیلی را انجام می‌دهد.

تفاوت این دیدگاه با نگرش ماهوی در این است که در اینجا صدرا وجود معلول را «وجودی رابط» (و نه رابطی) می‌داند که هیچ ذاتی برای خود ندارد (همان: ج ۱: ۱۴۳)، بلکه عین قیام و صدور و وابستگی به غیر است و در واقع، عین ایجاد غیر است که از آن، به «اضافه اشراقیه» تعبیر می‌کنند. تنها در اینجا یک طرف مستقل برای تحقق ربط کفایت می‌کند (همان: ج ۱: ۸۲) و برخلاف وجود رابطی، دارای ماهیت نیست و هیچ مفهوم ماهوی یا مستقل دیگری نمی‌تواند آن را در ذهن منعکس کند. ملاصدرا چنین وجودی را مانند مفهوم حرفی می‌داند (همان: ج ۱: ۸۲ و ۳۲۷) و معتقد است چون در حقیقت چنین وجودی خود دارای وجود نیست، به هیچ حکمی نیز متصف نمی‌شود، ولی از آنجا که ذهن می‌تواند آن را مستقل لحاظ کند، می‌توان پس از لحاظ استقلالی، احکامی را برایش ثابت کرد (همان: ج ۱: ۸۲).

به نظر می‌رسد صدرا با بیان چنین طرحی و پذیرش اصالت وجود، تشکیک وجود و طرح وجود ربطی، تعبیرهای ابن سینا را در ارتباط میان انسان و خدا به نحو دقیق‌تری ارائه کرده است و برخلاف ابن سینا، «تباین وجودی» خدا و ممکنات را از حوزه فاعلیت وجودی خداوند خارج ساخته است. او با اینکه در این مرحله نیز عقل فعال را به عنوان واپسین مرحله تکامل نفس انسانی می‌پذیرد، ولی بر خلاف ابن سینا، به «اتحاد» - و نه «اتصال» - نفس انسانی با عقل فعال قائل می‌شود؛ اتحادی که هم در ادراک عقلی و هم در تکامل وجودی نفس جاری است و این مطلب را از نوآوری‌های خود در این مسئله می‌داند (ملاصدرا، ۱۳۸۲، ج ۱: ۶۱۰). البته به اعتقاد صدرا تنها شمار اندکی از نفوس انسانی به این مقام رفیع دست می‌یابند و وی ادعا می‌کند که افزون بر فهم علمی این مسئله (اتحاد با عقل فعال)، خود وی به مرتبه تحقق عینی آن نیز دست یافته است (همو، ۱۳۵۲ الف: ۴).

بنابراین، طبق این نگرش نفس انسانی در استکمال ذاتی خود، در نهایت به مقام عقل می‌رسد و با تبدیل شدن به عقل محض، سرانجام خودش، عقل فعال می‌شود (همو، ۱۹۸۱م، ج ۸: ۱۳ و ۳۹۵ و ج ۳: ۴۶۱). آن‌گاه در بعد نظری، نسخه عالم عینی می‌گردد و در نسخه وجودی نیز از نشئه نفسانی فراتر رفته پای در نشئه عقلی می‌نهد. و بدین ترتیب، پایان دایره وجود عالم،

به آغاز آن اتصال می‌یابد و نقطه پایانی قوس صعود به نقطه آغازین قوس نزول متصل می‌شود؛ یعنی وجود عالم ماده که از عقل فعال آغاز شده بود، به عقل فعال نیز می‌انجامد (همان: ج ۵: ۳۴۷؛ همو، ۱۴۱۹ق، ج ۱: ۳۳۹ و ج ۲: ۵۶۴).

برتری این تبیین نسبت به نگرش پیشین، در اتحاد و نه اتصال نفس انسانی با عقل فعال است ولی هنوز چگونگی ارتباط مستقیم او با حق تعالی روشن نیست و به دیگر سخن، مبانی این نوع نگرش توانایی تبیینی فراتر از رسیدن به عالم مفارقات را ندارد.

۳. تبیین عرفانی

گرچه با تسامح می‌توان وجود رابط دانستن معلولات در نظر صدرا و تبیین وجودی عالم را همان نگاه عرفانی او قلمداد کرد، ولی به نظر می‌رسد در نگاه فلسفی، همچنان شائبه نقص و دوئیت میان علت و معلول وجود دارد، زیرا چنان که بیان گردید می‌توان به لحاظ ذهنی، معلول را با حیثیتی مستقل از علت لحاظ کرد (همان)؛ حال آنکه چنین ادعایی به ظاهر با «شأن جدانشدنی تعلق و عین ربط بودن» وجود رابط در تناقض است.

از این رو، صدرا در گامی فراتر که گام عرفانی اوست، برای نشان دادن این ربط و فقر انسان به خدا، حتی اصطلاح علت و معلول را نیز کنار می‌گذارد. می‌توان بر او اشکال کرد که اگرچه واژه‌های «علت و معلول» را کنار گذاشته است و به جای آن، از اصطلاح «ظاهر و مظهر» نام می‌برد، ولی از آنجایی که آن دو، دو واژه جداگانه‌اند، همان دوگانگی همچنان باقی است، اما می‌توان در پاسخ گفت که گرچه در نگرش عرفانی نیز از دو واژه جداگانه بهره می‌گیرد، ولی در معنای خود این واژه‌گان (ظاهر و مظهر)، هم‌بستگی و یکی بودن لحاظ شده است؛ برخلاف رابطه علت و معلول که در آن، استقلال یکی از دیگری نمایان‌تر است. تأیید دیگر بر نفی دوگانگی علت و معلول آن است که صدرا با اینکه ابتدا وجود را به اقسام سه‌گانه تقسیم می‌کند، در تبیین عرفانی این تقسیم وجود به اقسام سه‌گانه را نیز اساساً تقسیمی نادرست می‌داند و اطلاق واژه «وجود» به وجود مستقل و وجود رابط را از باب اشتراک لفظی می‌داند (ملاصدرا، ۱۹۸۱م، ج ۱: ۷۹ و ۳۲۸ و ۳۳۰). بنابراین، دیگر نمی‌توان وجودات رابط را نیز همچون وجودات رابطی، در شمار موجودات مستقل عالم دانست. حال چه بسا این پرسش طرح شود که چگونه می‌توان وجود مستقل و رابط را از یک





سو مشترک لفظی دانست و از سوی دیگر، اشتراک معنوی وجود را نیز پذیرفت؟ بسیاری از شارحان صدر را کوشیده‌اند به نحوی تبیین او را توجیه کنند؛ به گونه‌ای که برخی، این اختلاف نوعی میان وجود رابط و مستقل را بر شدت بُعد و نهایت اختلاف این دو قسم از وجود حمل کرده‌اند (جوادی آملی، ۱۳۷۶، بخش یکم از ج ۱: ۵۳۳؛ ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۱: ۷۹، تعلیقه ۶ سبزواری). برخی نیز همچون آقاعلی مدرس این اختلاف را تنها اختلاف در مفهوم دانسته است نه اختلاف در وجود (مدرس طهرانی، ۱۳۷۸، ج ۲: ۱۷۰). علامه طباطبایی نیز اختلاف را در حیثیت و جهت می‌داند که به اختلاف نوعی می‌انجامد. برخی نیز اساساً چنین قولی را از صدر، قولی عجیب دانسته‌اند (حسن‌زاده آملی، ۱۳۷۸: ۹۴).

به نظر می‌رسد توجیه دیگری نیز می‌توان در حل این دوگانگی و ناسازگاری ظاهری کلام صدر بیان کرد و آن اینکه اگر از حیث فلسفی به کلام او بنگریم، این دوگانگی را خواهیم دید، زیرا قبول کثرت از لوازم حوزه فلسفه بماهو فلسفه است، ولی اگر سخن وی را در چارچوب عرفانی و حکمت متعالیه تفسیر کنیم، سخنی متقن خواهد بود.

اما در پاسخ به این پرسش که این حقیقت ربطی در خارج چگونه تحقق دارد و مراد از اینکه هویتی جز وابستگی به علت ندارد چیست؟ باید گفت از منظر عرفانی هویت ربطی ذاتی ندارد تا بتوان آن را در نظر آورد؛ یعنی با نادیده گرفتن علتش، چیزی نیست تا حکمی داشته باشد. پس حکم را به لحاظ سراسر ربط به علت بودن می‌پذیرد و چنین هویتی تنها با لحاظ حیثیت تقییدی علت است که محکوم علیه واقع می‌شود؛ یعنی «الوجود الربطی موجود بوجود العله» که «باء» در این تعبیر، به معنای حیثیت تقییدی است نه حیثیت تعلیلی و در صورتی اطلاق حیثیت تعلیلی درست است که معلول، پس از ایجاد، هویت و ذاتی مستقل داشته باشد و حکم موجودیت خود را بپذیرد. بنابراین، تمام وجودهای امکانی، به واسطه هویت ربطی خود، فی‌نفسه ذاتی ندارند تا بتوان حکم موجودیت را اولاً و بالذات به آنها نسبت داد (یزدان‌پناه، ۱۳۸۸: ۲۵۹).

بنابراین، صدر بر اساس مبانی وجودشناختی‌اش در این نگرش، از جمله وحدت شخصی وجود به خوبی تبیین می‌کند که حق تعالی همان گونه که مبدأ انسان و همه هستی است، معاد و مقصد وجود انسان نیز هست (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۶: ۳۸۰ و ج ۸: ۳۷۸). وی اثبات می‌کند که موجودیت هر چیزی، همان نحوه ارتباط آن با حق تعالی است و مصداق آن،

وجود ربطی و تعلقی‌اش به وجود الهی است. از این‌رو، تمام هویت وجودی آن، تجلی حق تعالی و پرتو جمال و جلال اوست. انسان نیز به عنوان یکی از این ممکنات، چنین وجودی دارد و این‌گونه نیست که در کنار وجود حق تعالی وجودی دیگر برای خود داشته باشد.

اما در پاسخ به این پرسش که چرا انسان با اینکه عین ربط و تعلق به اوست، چنین ادراکی از واقعیت وجودی خود ندارد و حتی به علم حضوری نیز این تعلق وجودی به خداوند را نمی‌یابد؟ صدرا می‌گوید این حجاب به این دلیل است که انسان‌ها به مدد قوه واهمه، وجودی مستقل برای خود تصویر می‌کنند و به واسطه آن، برای عالم و افراد آن نیز وجودهای مستقل قائل می‌شوند. بنابراین، آنچه مانع ظهور حق تعالی برای انسان می‌گردد، وجود موهوم و انیت و هویت اوست: «وجودك ذنبٌ لا یقشائس به ذنبٌ» (ملاصدرا، ۱۳۷۹، ج ۴: ۱۸۳؛ همو، ۱۴۱۹ق، ج ۱: ۳۷۰).

۶۷



نگرش‌های متعدد صدرا در تبیین رابطه انسان و خدا

بنابراین، با از میان برداشتن این مانع، ارتباط وجودی با حق تعالی به نحو فنای در خداوند ظاهر می‌گردد که صدرا از آن با عبارت‌هایی همچون «لقاءالله» (همو، ۱۹۸۱م، ج ۷: ۱۸۶)، فنای فی الله (همو، ۱۴۱۹ق، ج ۱: ۲۲۶) و فنای وجه عبودیت در وجه ربوبیت (همان، ج ۲: ۵۱۸؛ همو، ۱۳۸۶: ۵۷) یاد می‌کند.

این تبیین صدرا گرچه رابطه انسان با خدا را نزدیک‌تر از نگرش‌های قبلی بیان می‌کند، با این حال اوج این ارتباط وجودی میان خدا و انسان در اتحاد با عقل اول است. حال آنکه از منظر عارفان عالم عقل در شمار تعینات خلقی و خارج از صقع ربوبی حق است که خود نیز دارای مراتبی است (جامی، ۱۳۸۱: ۵۰) که به قول عارفان، فیلسوفان درک اندکی از آن دارند. از نظر عارفان اوج‌گیری سلوک الی الله انسان که گاه از آن به «حقیقت انسانی» تعبیر می‌شود، تعیین اول است که هرچند از ذات فروتر است، فراتر از تعینات خلقی و حتی تعیین ثانی است و در شرع با عنوان مقام «أو أدنی» به حضرت ختمی مرتبت اختصاص یافته است (همان: ۳۶). از این‌رو، میان عقل اول صدرا و تعیین اول عارفان فاصله زیادی وجود دارد.

چه بسا گفته شود که صدرا از یک سو، گاهی صادر نخستین را همان عقل اول می‌داند (ملاصدرا، ۱۳۶۰(الف): ۱۱۹؛ همو ۱۳۵۲(ب): ۲۸۶ و ۲۸۷؛ همو، ۱۳۵۴: ۱۸۸ - ۱۹۰) و گاه آن را به عنوان وجود منبسط می‌شناسد (همو، ۱۳۶۰(الف): ۱۴۰؛ همو، ۱۹۸۱م، ج ۲: ۳۲۸) و بنابراین، به ظاهر تفاوت بنیادینی



میان این دو نیست. از سوی دیگر، برخی از عارفان نیز از نَفَسِ رحمانی با واژه وجود منبسط نام برده‌اند (الفناری، ۱۳۷۴: ۱۵۳) و عارفانی همچون قونوی نیز تصریح دارند که نفس رحمانی همان تعیین اول است (قونوی، ۱۳۸۱: ۱۲۰؛ الفناری، ۱۳۷۴: ۳۷۱).

در این صورت با تطبیق میان وجود منبسط صدرا و نَفَسِ رحمانی عارفان، (و انطباق نَفَسِ رحمانی بر تعیین اول) می‌توان اوج دیدگاه صدرا در ارتباط میان انسان و خدا را نیز منطبق بر دیدگاه عرفانی (یعنی تعیین اول) دانست.

در پاسخ باید گفت که به‌سختی می‌توان چنین ادعایی را پذیرفت، زیرا اولاً اختلاف عبارت‌های صدرا درباره صادر نخستین را می‌توان با توجیهاتی برطرف کرد؛ از جمله اینکه آنجایی که صدرا صادر نخستین را عقل اول دانسته، مرادش در واقع «أول ما خَلَقَ اللهُ» است و آنجا که وجود منبسط را صادر نخستین می‌داند، مرادش «اول ما صَدَرَ اللهُ» بوده است و «أول ما صَدَرَ» حقیقتی است که «أول ما خَلَقَ» یکی از شئون و تعیین‌های آن است (حسن‌زاده، ۱۳۶۲: ۸۷) و یا با توجیهی ساده‌تر می‌توان گفت نگاه نخست او در موافقت با مشاء و دیدگاه دوم، نظر نهایی وی بوده است.

افزون بر این، با تأمل در آثار صدرا در می‌یابیم که وی گرچه در عرفان تحت تأثیر مکتب ابن عربی است، ولی بیش از همه از قیصری تأثیر پذیرفته است و قیصری در چنین نظام هستی‌شناسی عرفانی خود - همچون استادش، کاشانی - نفس رحمانی را حقیقت واحدی می‌داند که تنها در ساحت تعینات خلقی سریان دارد؛ یعنی از عالم عقل تا عالم ماده (قیصری، ۱۳۷۵: ۸۸۲). بنابراین، نمی‌توان عقل اول صدرا و یا حتی نفس رحمانی وی را منطبق بر مقام تعیین اول عارفان دانست.

۴. تبیین و حیانی

به نظر می‌رسد تبیین و حیانی صدرا چیزی مستقل از نگاه عرفانی - فلسفی او نیست، ولی ذکر جداگانه آن در این مقاله، به اعتبار بررسی این ادعاست که می‌گویید: «در مقام اعتقاد نهایی و عقد قلبی صدر المتألهین تابع آیات و روایت بوده است» (حکیمی، ۱۳۸۶: ۲۶).

این ادعا گرچه در نگاه نخست درست است، ولی اگر غرض گوینده این باشد که تابع روایات و قرآن بودن، به‌معنای گذار از تفکر فلسفی و عرفانی است، سخن نادرستی است،

زیرا صدرا گرچه در بسیاری از آثارش و به‌ویژه در اسرار الآیات، مفاتیح الغیب، تفسیر قرآن و شرح اصول کافی به آیات، روایت‌ها و متون دینی زیادی استناد می‌دهد، ولی آنها را در تأیید دیدگاه عرفانی و یا فلسفی خود می‌آورد و تفسیری که از آنها ارائه می‌دهد بر مبانی فلسفی و عرفانی او مبتنی است. برای مثال، آنجا که درصدد تبیین جایگاه وجودی انسان بر پایه آموزه‌های قرآنی و روایی است، عرضه امانت (احزاب: ۷۲) بر انسان را به معنای عرضه تحمل و پذیرش فیض وجودی می‌داند که به انسان کامل عنایت شده است (ملاصدرا، ۱۳۶۰: ب: ۲۹۳).

از این رو، می‌توان گفت رویکرد ملاصدرا - به‌مثابه فیلسوفی مسلمان - با قرآن مواجهه‌ای فلسفی است؛ چنان‌که در تفسیر او نیز بیش از تفسیرهای مشابه، روش تأویل فلسفی - عرفانی وجود دارد. پس، دیدگاه و حیانی او در باب رابطه انسان و خدا بر تفسیر فلسفی - عرفانی‌ای منطبق است که از آن ارائه می‌دهد.

وجه جمع نگرش‌های متعدد ملاصدرا

پس از ذکر نگرش‌های متعدد صدرا به رابطه انسان و خدا، حال به این پرسش می‌پردازیم که آیا این سه نوع نگرش،^۱ به‌واقع سه نگاه متمایز و به عبارتی سه مرحله فکری صدراست یا اینکه او نخست به نگرش نهایی خود آگاه بوده است، ولی این مراتب را به جهت خاصی چیش کرده است؟ و اگر این‌گونه است، دلیل او چیست؟ در پاسخ به این پرسش‌ها، جداگانه به بررسی هریک می‌پردازیم.

الف) تحول فکری صدرا

احتمال نخست این است که این نگرش‌های متعدد، نتیجه تحول فکری خود صدرا در طول زمان است؛ چنان‌که به اقرار خودش نخست با تأثیرپذیری از استادش میرداماد، مدافع اصالت ماهیت بوده است و سپس به اصالت وجود پی می‌برد و در نهایت، به‌واسطه دریافت الهامی و اشراقی به اصالت وجود رهنمون شده و ایده نهایی خویش را بیان می‌کند (ملاصدرا، ۱۹۸۱م، ج ۱: ۴۹). برخی نیز گفته‌اند:

اگر کسی بخواهد شناسنامه صدر المتألهین را تبیین کند که صدر المتألهین «من

۱. البته اگر تبیین و حیانی را جدای از تبیین عرفانی - فلسفی صدرا ندانیم، منظور ما از سه نوع نگرش، دو نگرش فلسفی (با نگرش ماهوی و وجودی) و یک نگرش عرفانی خواهد بود.





هو؟ باید در پاسخ گفت که او اصالت الماهوی الحدوث است و اصالت الوجودی البقاء؛ مشائی الحدوث است و حکمت المتعالیه البقاء؛ فلسفی الحدوث است و عرفانی البقاء و مبادی او متحوّل شده است... ما شاهد هستیم که مبادی و روش او به مرور متحوّل شده است. مبادی ابتدایی او غیر از مبادی نهایی اوست (جوادی آملی، ۱۳۷۷-۱۳۷۸: ۱۸-۵۱).

در بررسی این ادعا می توان گفت شاید بتوان به نحو ثبوتی پذیرفت که در واقع صدرا نخست پیرو دیدگاه استادش اصالت ماهیتی بوده و سپس به اصالت وجود گراییده است، ولی نمی توان به نحو اثباتی پذیرفت که تبیین این مراحل و مراتب سه گانه او در آثارش، نتیجه این سیر فکری او به هنگام تألیف آنهاست، زیرا گاه می بینیم وی در همان حالی که دیدگاه نخستین را تبیین می کند، به دیدگاه نهایی خود نیز واقف است و وعده بیان آن را در آینده می دهد:

آنچه ما هنگامی که وقتش برسد درصدد اقامه برهان بر آن هستیم آن است که همه وجودات امکانی و هستی های ارتباطی تعلقی، اعتبارات و شئون وجودی واجب و اشعه و سایه های نور قیومی هستند؛ هیچ استقلالی به حسب هویت خود ندارند و ملاحظه آنها به عنوان ذوات منفصل و هستی های مستقل ممکن نیست (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۱: ۴۶-۴۷).

بنابراین، نمی توان به یقین این دلیل را سبب این نوع چینش صدرا در نگرش های متعددش دانست.

ب) تحول وجودی صدرا

احتمال دیگر این است که این گونه تبیین، نتیجه تحول وجودی خود صدراست و نه صرفاً تحول فکری او؛ چنان که از نظر استاد جوادی آملی «صدر المتألهین، حرکت جوهری را به نوعی نخست در وجود خویش آزمود و تجربه کرد. او پیش از اینکه بحث حرکت جوهری را در بیرون مطرح کند، خود یک متحوّل جوهری شد» (جوادی آملی، ۱۳۷۷-۱۳۷۸: ۳۵-۳۶). وی در ادامه می نویسد: «چنین نیست که ملاصدرا صرفاً نظریه اش متکامل شده باشد، بدون اینکه متحوّل شده باشد» (همان).

البته درست است که صدرا خود تحول وجودی را تجربه کرده است؛ چنان که به نقل تاریخی، سالیانی را در کهک و در خلوت زاهدانه خود گذرانده است، ولی این نیز نمی تواند پاسخ قابل قبولی برای پرسش ما باشد، زیرا صدرا بیشتر آثارش خود را پس از دوران خلوت زاهدانه خود نوشته است و تقریباً بیشتر این آثار را نیز به موازات یکدیگر نگاشته است؛ به گونه ای که گاه این تفاوت آرای او در یک کتاب و تنها با فاصله چند صفحه یا سطر بیان شده است، نه اینکه همچون دیدگاه وی درباره اصالت وجود یا ماهیت، در زمان قائل بودن به اصالت ماهوی، این نظریه را در کتابی تبیین کرده و سال ها بعد در اثر تحول وجودی که در او حاصل شده است، کتابی دیگر نگاشته و دیدگاه جدید خود را تبیین کرده باشد.

توجه به سیر تعلیمی

احتمال دیگری که می توان داد این است که صدرا به هنگام نگارش آثار فلسفی اش از آغاز به دیدگاه نهایی خود در مسئله مورد نظر آگاه بوده است، ولی دلیل وی از این گونه بیان در قالب مراحل و سیر گام به گام، تنها توجه به جنبه تعلیمی آن برای مخاطب بوده است (مطهری، ۱۳۷۵: ۲۳۲). این نظر نیز تا اندازه ای پذیرفتنی است، ولی اشکال هایی هم دارد؛ از جمله اینکه چگونه یقین کنیم که صدرا در بیشتر مسائل مهم فلسفه، این سیر سه مرحله ای را پی گرفته است. اگر هدف، تعلیم گام به گام باشد، باید در تمام و یا بیشتر مسائل مهم فلسفی، چنین روشی داشته باشد و در صورت عدم عمومیت، هر چند دیدگاه قابل قبولی است، نمی توان آن را به عنوان یک روش صدراپی کلیت داد.

افزون بر این، وقتی این نظر را می توان پذیرفت که قائل شویم تمام این مراتب و مراحل، از درجه ای از صحت برخوردارند و تنها تفاوت، در مرتبه فهم و ادراک مخاطب است که موجب اختلاف در تقریر و نحوه ارائه نظریه می شود. حال آنکه هر چند صدرا گاه از باب مماشات با مخاطب با او همراهی می کند، ولی گاهی نیز هنگام تبیین ابتدایی برخی از این مسائل فلسفی، به شدت آن را نارسا از بیان حقیقت و قائلان به آن راناتوان از فهم حقیقت می داند و صاحبان این اقوال را تویخ و تشنیع می کند؛ به گونه ای که به سختی





می توان گفت صدرا قول آنان را واجد مرتبه‌ای از صحت دانسته است و تنها با هدف مباحثات با صاحبان این اقوال، کوشیده است دیدگاه آنان را تبیین کند تا در نهایت درستی رأی خویش را بهتر بنمایاند.

انطباق با عوالم سه‌گانه هستی

احتمال دیگر اینکه همان‌گونه که صدرا هستی را در عین وحدت، دارای مراتب بی‌نهایت و تشکیکی می‌داند، به گونه‌ای که این کثرات را می‌توان به نحو کلی در سه عالم ماده، خیال و عقل منحصر دانست، به همین ترتیب در تمام امور دیگر حتی در چگونگی تبیین آرای خود نیز این مراتب سه‌گانه را در نظر داشته است؛ یعنی همان‌گونه که عالم هستی دارای سه مرتبه مادون، متوسط و عالی (عالم ماده، عالم مثال و عالم عقل) است، ارائه یک دیدگاه نیز می‌تواند این مراتب سه‌گانه را دارا باشد.

گرچه این احتمال نیز درست می‌نماید چنان‌که به‌صراحت در آرای مربوط به نفس، مراتب سه‌گانه نفس و هستی را به یکدیگر پیوند می‌زند (ملاصدرا، ۱۳۶۰ الف)، ج ۱: ۳۶۷، ولی تطبیق آن با محل بحث ما، اندکی دور از ذهن می‌نماید که پذیرش قطعی این دیدگاه را با مشکل مواجه می‌سازد، زیرا برای مثال، در نگاه او به مراتب یا مظاهر عالم هستی، ارتباط و اتصال دقیقی میان طبقات عالم هستی وجود دارد؛ به گونه‌ای که در مجموع، سلسله واحدی را تشکیل داده و بر یکدیگر تأثیر می‌گذارند؛ یعنی آثاری از طبقات عالی به طبقات سافل می‌رسد و باز از سافل به عالی صعود می‌کند (همان)، اما چنین نگرشی را در نحوه تبیین آرای فلسفی، چگونه می‌توان پذیرفت؟

انطباق با عوالم سه‌گانه نفس

احتمال دیگر که به احتمال پیشین نزدیک است آنکه بگوییم صدرا در تبیین مراحل سه‌گانه آرای خود به مراحل سه‌گانه نفس (مرتبه عقلانی، خیالی و حسی) نظر داشته و خواسته است با این‌گونه تبیین مرحله‌ای، در بیشتر آرای فلسفی خود، به گونه‌ای بر ایده سه مرتبه‌ای بودن نفس نیز تأکید کرده باشد.

به نظر صدرا این مراتب متعدد به واسطه حرکت جوهری و به تدریج برای نفس حاصل می‌شود؛ از این رو، یافتن مراتب عالی به معنای از دست دادن مراتب مادون و کمالات مربوط به آنها نیست، بلکه هر مرتبه، متمم مرتبه پیشین است. به بیان دیگر، هرچه نفس در حرکت تکاملی جوهری خود پیش می‌رود، سعه وجودی بیشتری می‌یابد؛ به این معنا که وجود آن در عین حفظ مراتب پیشین، واجد مراتب جدیدتری که مکمل مراتب قبلی‌اند، می‌گردد (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۸: ۲۲۳).

این دیدگاه نیز تا اندازه‌ای پذیرفتنی است، ولی همان اشکال پیشین بر آن وارد است و آن اینکه صدرا در بیان سه مرحله‌ای بودن نفس انسانی، در نهایت به وحدت نهایی نفس قائل می‌شود و برهان‌هایی مانند «النفس فی وحدتها کلُّ القوی» و برهان‌های دیگر را نیز بر این قاعده اقامه کرده است (همان: ج ۸: ۲۲۹ - ۲۲۱)، اما در خصوص آرای فلسفی‌ای صدرا چگونه می‌توان این وحدت را تصور کرد؟

مگر اینکه در دو نظر اخیر بگوییم در این قیاس، در انطباق کامل تمام وجوه این دیدگاه‌ها ضرورتی نیست و یا اینکه قائل شویم که وحدت همه این آرا در اصل نظریه فلسفی بودن آنهاست که می‌توان گفت هر کدام وجهی از صحت را داراست که در مراتب نازله، تبیینی ناب‌تر و در مراتب عالی‌تر دیدگاهی عالی‌تر دارد. به هر حال، به نظر می‌رسد دو نظر اخیر، توجیه بهتری در جمع بین آرای صدرا هستند و هر چند آرای دیگر نیز تا اندازه‌ای پذیرفتنی‌اند، ولی از میزان اقناع کمتری برخوردارند.

نتیجه‌گیری

منظومه فکری صدرا در مباحث هستی‌شناسی تحت تأثیر جهان‌بینی‌های متعدد پیشینیان اوست، ولی در مباحث خاص انسان‌شناسی بیشتر تحت تأثیر معارف عرفانی بوده است و اگر هم به صبغه و سابقه فلسفی، سخنانی در نفس‌شناسی متأثر از اندیشه‌های فلسفی پیشینیان و مزید بر آن ابراز کرده است، این اندیشه‌ها نیز از عقاید عرفانی و دینی او رنگ پذیرفته است. بنابراین، می‌توان وجه جمعی میان این آرای فلسفی و نگاه عرفانی او بیان کرد که در این مقاله به پنج مورد اشاره شد که اگرچه نمی‌توان از میان آنها یک روش را به عنوان روشی ثابت و کلی در تمام آرای فلسفی صدرا پذیرفت، ولی هر کدام از آنها به قرینه



نوع آرای تبیین شده و فضای حاکم بر آنها تا اندازه‌ای می‌تواند جامع میان نگرش‌های متعدد صدرا در نظریه‌های فلسفی - عرفانی او باشد.

دیدگاه دیگر صدرا در بیان رابطه انسان و خدا، همان دیدگاه عرفانی اوست که رابطه انسان با خدا را تا مرتبه عقل اول (مرتبه اعلای تعینات خلقی) بیان کرده است. این دیدگاه چنان‌که بیان شد از دیگر نگرش‌های فلسفی (ماهوی و وجودی) نیز کامل‌تر است و مرتبه قرب و ارتباط وجودی انسان و حق تعالی را بهتر تبیین می‌کند، ولی توان رسیدن به دیدگاه مصطلح عارفان را ندارد و نمی‌توان رابطه میان انسان و خدا را بر اساس مبانی هستی‌شناسی صدرا تا مرتبه تعین اول عارفان و صقع ربوبی حق تعالی پیش برد.



کتابنامه

* قرآن کریم

۱. ابن سینا، حسین (۱۴۰۴ق. الف)، الشفاء (الهیات)، تصحیح سعید زاید، قم: مکتبه آیه الله المرعشی.
۲. _____ (۱۴۰۴ق. ب)، الشفاء (طبیعیات)، تصحیح سعید زاید، قم: مکتبه آیه الله المرعشی.
۳. _____ (۱۳۷۵)، الاشارات والتنبیها، نصیر الدین طوسی، قم: نشر البلاغه.
۴. _____ (۱۳۷۹)، النجاه من الغرق فی بحر الضلالات، تصحیح محمدتقی دانش پژوه، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
۵. _____ (۱۴۰۴ق. ج)، التعليقات، تحقیق و تقدیم عبد الرحمن بدوی، بیروت: مکتبه الاعلام الاسلامی.
۶. _____ (۲۰۰۷م)، رساله احوال النفس، تحقیق فؤاد الالهوانی، پاریس: دار بیلینون.
۷. _____ (بی تا)، رسائل، رساله الحدود، قم: انتشارات بیدار.
۸. ابن منظور، محمد بن مکرم (۱۳۰۰ق.)، لسان العرب، بیروت: دار الفکر.
۹. ابن عربی، محی الدین (بی تا)، الفتوحات المکیه فی معرفه الاسرار المالکیه والمکیه، ۴ج، بیروت: دار صادر.
۱۰. افلوطین، (۱۴۱۳ق)، اثولوجیا، تحقیق عبد الرحمن بدوی، قم: انتشارات بیدار.
۱۱. جامی، نور الدین عبد الرحمن (۱۳۸۱)، نقد النصوص فی شرح نقش الفصوص، تصحیح ویلیام جیتیک، تهران: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.
۱۲. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۷۶)، ریح مختوم (شرح حکمت متعالیه)، قم: نشر اسراء.
۱۳. _____ (۱۳۷۷ - ۱۳۷۸)، «حکمت صدرایی، ماهیت و مختصات»، قیسات، ش ۱۰ و ۱۱.
۱۴. (۱۳۸۴)، تفسیر انسان به انسان، تحقیق محمدحسین الهی زاده، قم: مرکز نشر اسراء.



۱۵. حسن‌زاده، حسن (۱۳۷۸)، رساله جعل (تحقیق در توحید صمدی) و رساله عمل ضابطه در وجود رابطی و رابط، قم: انتشارات قیام.
۱۶. _____ (۱۳۶۲)، وحدت از دیدگاه عارف و حکیم، تهران: انتشارات فجر.
۱۷. حکیمی، محمدرضا (۱۳۸۶)، معاد جسمانی در حکمت متعالیه. قم: انتشارات دلیل ما.
۱۸. الراغب الاصفهانی، ابوالقاسم الحسین بن محمد (بی‌تا)، المفردات فی غریب القرآن، تحقیق محمد سید کیلانی، تهران: المکتبه الرضویه.
۱۹. سزواری، ملاحادی (بی‌تا)، تعلیقات علی الشواهد الربویه، تصحیح سید جلال‌الدین آشتیانی، بیروت: مؤسسه التاریخ العربی.
۲۰. سهروردی، شهاب‌الدین (۱۳۷۵)، مجموعه مصنفات، هانری کرین، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
۲۱. ملاصدرا، محمد بن ابراهیم (۱۹۸۱م)، الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه، بیروت: دار احیاء التراث.
۲۲. _____ (۱۳۶۰ الف)، الشواهد الربویه فی المناهج السلوکیه، مشهد: مرکز الجامعی للنشر.
۲۳. _____ (۱۳۶۳)، المشاعر، ترجمه فارسی بدیع‌الملک میرزا عماد‌الدوله، بی‌جا: کتابخانه طهوری.
۲۴. _____ (۱۳۶۰ ب)، اسرار الآیات، با مقدمه و تصحیح محمد خواجه‌جوی، تهران: انجمن حکمت و فلسفه.
۲۵. _____ (۱۳۴۰)، رساله سه اصل، تصحیح سید حسین نصر، تهران: دانشگاه تهران.
۲۶. _____ (۱۳۷۸)، حدود العالم، تصحیح حسین موسویان، تهران: بنیاد حکمت صدرا.
۲۷. _____ (۱۳۵۴)، مبدأ و معاد، چاپ اول، تهران: انجمن حکمت و فلسفه ایران.
۲۸. _____ (۱۳۷۹)، تفسیر القرآن‌الکریم، تصحیح محمد خواجه‌جوی، چاپ سوم، قم: انتشارات بیدار.
۲۹. _____ (بی‌تا)، فی الواردات القلبیه، در: الرسائل، قم: مکتبه المصطفوی.
۳۰. _____ (۱۳۸۲)، شرح و تعلیقه صدرا بر الهیات شفا، مقدمه نجفقلی حبیبی، تهران: انتشارات بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
۳۱. _____ (۱۳۵۲ الف)، المسائل القدسیه، در: رسائل فلسفی، تصحیح سید جلال‌الدین





- آشتیانی، مشهد: انتشارات دانشکده الهیات و معارف اسلامی.
۳۲. _____ (۱۳۵۲ب)، رساله شواهد الربوبیه، در: رسائل فلسفی، تصحیح سید جلال الدین آشتیانی، مشهد: انتشارات دانشکده الهیات و معارف اسلامی.
۳۳. _____ (۱۴۱۹ق)، مفاتیح الغیب، بیروت: مؤسسة التاریخ العربی.
۳۴. _____ (۱۳۸۶)، ایقاظ الثائمین، تصحیح محمد خوانساری، به اشراف سید محمد خامنه‌ای، تهران: انتشارات بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
۳۵. طریحی، فخر الدین (۱۴۰۸ق)، مجمع البحرین، تحقیق سید احمد حسینی، چاپ دوم، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
۳۶. عمید، حسن (۱۳۷۴)، فرهنگ عمید، تهران: امیرکبیر.
۳۷. الفناری، محمد بن حمزه (۱۳۷۴)، مصباح الانس، به کوشش محمد خواجه‌ای، تهران: مولی.
۳۸. فرغانی، سعید بن محمد (۱۳۷۹)، مشارق الدراری، مقدمه و تعلیق سید جلال الدین آشتیانی، قم: بوستان کتاب.
۳۹. قونوی، صدر الدین (۱۳۸۱)، اعجاز البیان فی تفسیر ام القرآن، تصحیح سید جلال الدین آشتیانی، قم: بوستان کتاب.
۴۰. قیصری رومی، محمد داوود (۱۳۷۵)، شرح فصوص الحکم، تصحیح سید جلال الدین آشتیانی، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
۴۱. مصباح یزدی، محمد تقی (۱۴۰۵)، تعلیقه علی نهایة الحکمه، قم: انتشارات در راه حق.
۴۲. مجلسی، محمد باقر (۱۴۰۳ق)، بحار الانوار الجامعه لدرر الاخبار الائمه الاطهار، بیروت: مؤسسه الوفاء.
۴۳. مدرس طهرانی، آقاعلی (۱۳۷۸)، مجموعه مصنفات حکیم آقا علی مدرس طهرانی، تحقیق محسن کدیور، تهران: مؤسسه اطلاعات.
۴۴. مطهری، مرتضی (۱۳۷۵)، مقالات فلسفی، تهران: صدرا.
۴۵. موسوی خمینی، روح الله (۱۳۸۷)، شرح دعای سحر، تهران: اطلاعات.
۴۶. یزدان‌پناه، یدالله (۱۳۸۸)، مبانی و اصول عرفان نظری، قم: مؤسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی (ره).