

بازنمایی علم غیب در نظام فلسفی مکتب متعالیه

محمدحسن نادم*

چکیده

صدرالتألهین شیرازی، معمار و طراح حکمت متعالیه، ازجمله 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 فیلسوفی است که 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 استکمال نفس را کاویده، تبیین و تحلیلی فلسفی - عرفانی متمایز از رویکردهای دیگر ارائه کرده است. در این جستار برآنیم 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 وجوه امتیاز آن را با دیگر مکاتب فلسفی بنمایانیم.

واژگان کلیدی

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

طرح مسئله

فلسفه متعالیه فلسفه‌ای است که با به‌کارگیری 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 به‌عبارتی 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 زمره 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 دقیق تری 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 ام‌دار اصول و مبانی فلسفی ویژه‌ای است که در مکتب او وجود دارد و به طور قطع این اصول و مبانی، می‌تواند نقش تعیین کننده‌ای در مباحث و پرسش‌های مربوط به «علم غیب» داشته باشد و پاسخ‌های شفاف تری را در این زمینه ارائه کند. از این رو 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 / ۶۳ - ۴۹ و ۶ / ۲۶ - 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 «کثرت 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، در نتیجه 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 شئون 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 مساوق با علم است. (همان، ۱۳۶۸: ۶ / ۱۱۸ - ۱۱۷؛ همو، ۱۳۶۳: ۱۱۰ - ۱۰۸) 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 نزدیک تر است، و به همان اندازه از کمال و علم بیشتری هم بهره مند خواهد بود. (همو، ۱۳۶۸: ۶ / ۱۱۸ - ۱۱۷؛ همو، ۱۳۶۳: ۱۱۰ - ۱۰۸؛ طباطبایی، ۱۳۹۳: ۱۳ / ۱۰۸ - ۱۰۷)

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 سینا، 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 خودبه‌خود 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 مجهول 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، جسمانیة‌الحدوث و روحانیة‌البقا است.» (همو، ۱۳۶۸: ۸ / ۱۱، ۳۴۷؛ همو، ۱۴۲۲: ۲۲۲)

وی با طرح حرکت جوهری، رشد و تعالی انسان را در گسترش دامنه علم، در گرو استعداد و استکمال 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 گذراندن 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 فراگیری آن، در حد آن مرحله، افزوده می‌شود، و در نتیجه 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 زیرشاخه های بحث نفس است، علی رغم اختلاف نظر 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 کشیده اند (همان: ۲۷ - ۲۴؛ ابراهیمی دینانی، ۱۳۷۶: ۳۵۷ - ۳۴۵) ابتکار ملاصدرا در این بود که این بحث بسیار مهم را منقح کرد. او وجود ذهنی را نشئت گرفته از درون نفس ناطقه دانست که خلاق صور و مبدع ادراک است. درباره ماهیت آن هم بحث می کند و می گوید:

همان طور که اشیا در خارج، وجودی عینی دارند، در ذهن هم وجودی دارند که در درون ادراک آدمی قرار می گیرد، این وجود ذهنی «عقلی» متکی بر وجود «خیالی»، و وجود خیالی نیز، متکی بر وجود «حسی» است. بنابراین، بحث وجود ذهنی می تواند معقولات را پوشش دهد. آنچه به موضوع بحث ما مربوط است، ادراکات فاعلی است. به عبارت دیگر، از آنچه ماورا محسوسات است و از طرق دیگر حاصل می شود، به مفاهیم متافیزیکی تعبیر شده است. (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۸: ۶ / ۲۵۸)

حال باید دید این گونه مفاهیم با اینکه از طریق حواس وارد ذهن نشده اند، آیا از اعتبار برخوردار هستند یا نه؟ تفصیل این بحث مربوط به «راه های حصول علم» است که جایگاه آن در مباحث معرفت شناسی است، اما اجمال آن این است که هر علم حصولی مسبوق به علم شهودی «حضوری» است که در آن علم حضوری، قوه ای از قوای نفس دخالتی ندارد. بنابراین، علم حضوری می تواند کلیه ادراکات حاصل از طرق وحی، الهام و مکاشفات - که بر مجموعه آنها علم غیب اطلاق می شود، 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 دوتاست، 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 می باشد نه خود آن. اما علم حضوری آن است که واقعیت علم و معلوم یکی است. یعنی انسان عالم معلوم را می یابد 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 می یابد، ولی در علم حصولی قوه ای از قوای مختلف نفس دخالت دارد (مطهری، ۱۳۷۵: ۶ / ۲۷۳ - ۲۷۲)

به صورت عقلی، و نیز عرفانی، مورد توجه قرار گرفته است (همان: ۳ / ۳۱۲، ۳۲۶ - ۳۲۱ / ۷ / ۲۶۴ - ۲۵۶: ۵۸۰: ۱۳۶۳). پیش از ملاصدرا نیز این بحث سابقه داشته، برخی با آن موافق بوده و برخی دیگر، مانند ابن سینا، با آن مخالف بوده‌اند (همو، ۱۳۶۸: ۷ / ۲۶۵ - 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 مرتبه‌ای 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 استکمال، مصداق 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 کمال یافته مجهول و نهان است، بنشیند. (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۸: ۳ / ۳۴۴ - ۳۳۵: ۴۶۵ - ۴۶۱: ۷ / ۱۶۳ - ۱۶۲؛ همو، 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 آن رو 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 علوم 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)

در نتیجه 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 به سمت تکامل در حرکت‌اند. از جماد به نبات و از نبات به حیوان و از حیوان به انسان و از انسان به مجرد و از مجرد ناقص به مجرد 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 در خصوص «علم غیب» نقش تعیین‌کننده‌ای دارد. بنابراین، به نظر 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 در خصوص آنچه گذشتگان گفته‌اند، می‌پردازد.

۲. با روش فلسفی - عرفانی، که علاوه بر 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؛ همو، ۱۳۶۳: ۱۱۷؛ حسن‌زاده آملی، ۱۳۸۶: ۲ / ۱۲۲۸ - ۱۱۴۹) و از نظر سهروردی، از طریق نفوس فلکی یا مُثُل معلقه (شهرزوری، ۱۳۸۰: ۵۴۹ - ۵۴۷ و ۵۶۴ - ۵۶۳) اما ملاصدرا در خصوص ادراک جزئیات به تفصیل وارد بحث شده و معتقد است آدمی قوه مجرده‌ای دارد که به وسیله 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 *سفار* که بیشتر گویای روش فلسفی است و کتاب *مفاتیح الغیب* که گویای روش عرفانی و اشراقی است. (رک: صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۳: مقدمه)

۱. ملاصدرا تأکید می‌کند که نفوس فلکی، آن‌گونه که ابن‌سینا می‌گفت، آگاه به همه جزئیات عالم نیستند. زیرا جزئیات حوادث عالم لایتناهی است. لذا برای برون‌رفت از این مشکل، نظر سهروردی را پذیرفته که آگاهی نفوس فلکی را به حوادثی می‌دانست که همان‌ها در آینده هم تکرار می‌شوند. (همو، ۱۳۶۰: ۱۷۶ - ۱۵۴؛ همو، ۱۳۶۳: ۵۷۴ - ۵۷۳)

۲. ابن‌سینا عقل نظری را وسیله ادراک مفاهیم کلی و عقل عملی را وسیله ادراک مفاهیم جزئی می‌دانست، (ابن‌سینا، 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 جزئی، نفس با اتصال به عقل فعال و نفوس فلکی مفاهیم را درک می‌کند و از صور منقوش در آنها متأثر می‌شود. (همو، ۱۳۶۸: ۳ / ۳۳۹)

ملاصدرا برای مدعای خود، علاوه بر استدلال‌های عقلی، از قرآن کریم هم استمداد می‌طلبد. وی با بیان مقدماتی، نقش اساسی را در ارتباط با مبادی عالیه در خود نفس می‌داند و تأکید می‌کند که نفس انسانی می‌تواند 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 به‌حسب ذات و فطرت می‌تواند همه حقایق اشیا را ادراک کند. اگرچه در ابتدا 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 می‌شود. بنابراین، دریافت علوم غیبی نه‌تنها 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)

۳. علم به جزئیات که به‌وسیله نفوس فلکی برای نفس حاصل می‌شود، همان علم خیالی است که ابن‌سینا معتقد بود این صور خیالی مادی هستند که در قوای دماغی منطبق‌اند و سهروردی این صور را در عالم مُثُل معلقه محقق می‌دانست (سهروردی، ۱۳۷۲: ۲ / ۲۱۲ - ۲۱۱؛ شهرزوری، ۱۳۸۰: ۵۰۹) و چنانچه نظر ابن‌سینا پذیرفته شود (که صور خیالی مادی هستند) انطباع کبیر در صغیر لازم می‌آید، و این محال است. پس چاره‌ای نیست که این صور خیالی را مجرد بدانیم (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۸: ۸ / ۲۱۱ - ۲۱۰) ملاصدرا ترجیح می‌دهد نظر سهروردی را که به‌جای نفوس فلکی، صور جزئیات را در عالم مثل معلقه محقق می‌دانست، جایگزین نظر ابن‌سینا کند. (همو، ۱۳۷۲: ۲ / ۷۹۴)

در هر حال، ملاصدرا به دیدگاه سهروردی تمایل بیشتری دارد تا دیدگاه ابن‌سینا. از این‌رو، هنگامی که در مبحث خصایص انبیا به دومین ویژگی نبی، که کمال قوه متخیله است، می‌رسد، اشاره می‌کند که متخیله در انبیا آن قدر قوی است که در بیداری، مشاهده عالم غیب می‌کنند و صور جمیله و صداها را نیکو به‌صورت جزئی، در مقام هورقلیا و دیگر عوالم باطنی، درمی‌یابند (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 به‌صراحت نیاورده، ولی عبارت را تغییر داده و عالم هورقلیا و یا عوالم باطنیه را جایگزین کرده، که نفس نبی آن صور خیالی را در این عوالم منفصل مثالی مشاهده می‌کند، نه اینکه تخیل کند. بنابراین، از نفوس فلکی سخنی به‌میان نمی‌آورد. وی، در کتاب *الشواهد الربوبیه*، کلیه امور جزئی غیبی را، اعم از حوادث گذشته و آینده، مرتبط به عوالم مُثُل می‌داند (همو، ۱۳۶۰: ۳۴۱) و در جای دیگری تأکید می‌کند که خاصیت دوم انبیا این است که قوه متخیله 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 و ... است، مشاهده می‌کند، لذا نمی‌توان صور خیالی را قائم به نفس دانست. زیرا صور در آن عوالم منفصل موجود است و نفس فقط آنها را مشاهده می‌کند و از آنها آگاه می‌گردد (همو، ۱۳۶۰: ۳۴۶) پس از آن‌رو که نفس نقش آینه را دارد، صور موجود در عوالم 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 متخیله، آن‌گونه که ابن‌سینا می‌گفت.

ج) برهان ملاصدرا بر امکان اطلاع از غیب

ازجمله مباحثی که در تحلیل معرفت‌شناسانه ابن‌سینا و درباره علم غیب گزارش شده، مسئله خواب است که به‌عنوان تجربه‌ای همگانی برای اخبارهای غیبی به آن استدلال کرده، و آن را الگویی برای ادراک‌های غیبی در بیداری به‌حساب آورده است. از آنجایی که این تحلیل مؤیدات قرآنی و روایی هم دارد، توجه دانشمندان و حکمای اسلامی را در بحث آگاهی‌های غیبی به خود جلب کرده و هر جا که بحث از امور غیبی به‌میان آورده‌اند به رؤیا (خواب) نیز استدلال کرده‌اند. به‌همین منظور ملاصدرا در مواردی، گاه موجز و گاه مفصل، به همان مطالبی که گذشتگان گفته‌اند پرداخته، و کوشیده از رهگذر بحث رؤیا به اثبات علم غیب پردازد (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۰: ۲ / ۷۸۸ - ۷۸۱) برای تبیین اینکه آیا در این‌باره 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 به‌جهت تجرد و تکاملی که می‌یابد دارد، مگر اینکه مانعی نفس را از این اتصال محروم کند (همان: ۲ / ۴۲۸ - ۳۹۲، ۴۳۶ و ۵۳۵؛ همو، ۱۳۶۰: ۲۰۹ - ۲۰۸) سپس در بیان موانع بازدارنده تأکید می‌کند که عمده 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 صورتهای را به یاد می‌آورد که به وسیله قوه متخیله مشابههایی برای آن صورتهای ایجاد می‌کند. این صورتهای 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 - ۷۸۷) 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 عللی 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 ملکوت جمع کند. در این صورت آگاهی از غیب در بیداری هم ممکن می‌شود.

ملاصدرا انسان را دارای دو جنبه مَلُکی و ملکوتی می‌داند، که از هر دو جهت می‌تواند متأثر شود و دریافت علم کند؛ از جنبه مَلُکی به وسیله حواس ظاهری متأثر می‌شود و دریافت علم می‌کند. از جنبه ملکوتی به وسیله عقل قدسی متأثر می‌شود و دریافت علم می‌کند. نکته ظریفی که ملاصدرا در این بحث به آن اشاره می‌کند این است که همان گونه که برای حصول علم از ناحیه حواس ظاهری، طی کردن مراحل لازم است تا به مرحله مدرکات عقلی برسد و صعود از محسوس به معقول کند، برای حصول علوم می که از ناحیه عقل قدسی به دست می‌آیند نیز، نوعی نزول معکوس لازم است که از مرتبه عقل شروع می‌شود، به خیال می‌آید و در نهایت به محسوس منتهی می‌شود. بنابراین، دریافت‌های غیبی چه در خواب و چه در بیداری، از نوع دوم است که نفس از ناحیه ملکوت، صور معقولی را مشاهده می‌کند و از معقول به صور مخیل 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 ملکوت بر اثر 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 بر اثر اتصال به عوالم عالیه نقش بسته را در قوه خیال خود تمثل کنند (همو، ۱۳۶۰: ۳۴۲) این تمثل به یک معنا تنزل دادن آن صور ملکوتی به صور مَلُکی است که این تمثل را ملاصدرا این گونه تبیین می‌کند: فیض از عالم امر به نفس نازل می‌شود، نفس بر آنچه از ملکوت 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 سرچشمه افاضه و منشأ رحمت صور، در خیال تمثل 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. درحالی‌که 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 به‌عنوان 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 عوالم ارتباط برقرار کرده و علومی را فرا گیرد. ملاصدرا در تبیین پیش‌فرض اول، علاوه بر آنچه در فلسفه مشاء مفصل بیان شده، بحث‌های دیگری را با استفاده از قرآن و روایات به آن می‌افزاید، از جمله بحث ام‌الکتاب، لوح محفوظ، لوح محو 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 / ۲۹۵ - ۲۹۰) 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 جای‌جای اسفار و دیگر کتب خود درباره نحوه حصول استعداد و بیان موانع داد سخن می‌دهد. (همان: ۹ / ۱۳۹ - ۱۳۶؛ همو، ۱۳۸۰: 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 اشراقات 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 استکمالی که برای عقل حاصل شود، متحد است (همو، ۱۳۶۸: ۳ / ۲۷۸، ۲۶۲، ۳۲۱ - 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. عرفا از انسانی که از این مرحله از کمال بهره‌مند باشد، به «صاحب مقام قلب» یاد می‌کنند، که همه حقایق برای او مکشوف و محقق خواهد شد (همان: ۳ / ۳۳۵ - ۳۲۷)^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 کمال یافته نفس، از نظر فلاسفه مشایی، «عقل فعال»، از نظر عرفا، «مقام قلب» و از نظر ملاصدرا، «عقل قدسی»، وجود قدسی و قوه قدسی» گفته می‌شود.

همچنین، ملاصدرا در تبیین نحوه ادراکات غیبی به وسیله نفس، علاوه بر نکاتی که قبلاً بیان شد، استدلال دیگری نیز دارد. به اعتقاد وی، هر انتقالی از اولیات به نظریات، به وسیله 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، وگرنه تعلیم و تعلم تا بی‌نهایت 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 بجوشد 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 بجوشد. 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 طبعی لطیف برخوردار می‌شود و کبریت نفسش این آمادگی را می‌یابد، 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 به وسیله قوه «حدس» که از آن به «قوه قدسیه» نیز تعبیر می‌کند، یا به وسیله قوای دیگر که در مباحث گذشته به آنها اشاره شد. (همو، ۱۳۶۰: ۳۴۴ - ۳۴۱؛ همو، ۱۳۶۸: ۳ / ۳۸۴)

د) جمع‌بندی دیدگاه ملاصدرا در خصوص امکان اطلاع از غیب

براساس آنچه گذشت، طبق دیدگاه ملاصدرا، درب عالم غیب به روی همگان باز است. هرکس به اندازه استعداد خود می‌تواند از علوم غیبی بهره مند شود و به مرحله نهایی‌ای برسد که در آن مرحله، پیامبران و اولیا قرار دارند و بر اثر شدت نورانیت، قوت حدس، وسعت نفس و شدت صفای 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 بی‌کم‌وکاست موجود است (همو، ۱۳۶۰: ۳۷۲ - ۳۷۱) تا جایی که در مقام تبیین وحی اظهار می‌کند که وقتی نفس خودش را از کثافات مادی و ردای اخلاقی پاکیزه کند و متوجه حق تعالی و خواسته‌های او شود، و توکلش فقط به خدا و فیوضات ربانی باشد، خداوند به او عنایت ویژه می‌کند و آنگاه (نفس) به منزله لوح، و عقل، به منزله قلم می‌گردد؛ همه علوم بر آن لوح به وسیله قلم عقل نقش می‌یابند، آن گونه که قرآن فرموده: «وَعَلَّمْنَاهُ مِنْ لَدُنَّا عِلْمًا» (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 مصداق آیات «مَا كُنْتَ تَدْرِي مَا الْكِتَابُ وَلَا الْإِيمَانُ وَلَكِنْ جَعَلْنَاهُ نُورًا نَهْدِي بِهِ مَنْ نَشَاءُ

مِنْ عِبَادِنَا» (شوری / ۵۲) و «عَلَّمَكَ مَا لَمْ تَكُنْ تَعْلَمُ» (نساء / ۱۱۳) می‌گردد. این نحوه از علم، که اشرف علوم در میان علوم خلائق است، بدون واسطه نزد پیامبر ﷺ قرار می‌گیرد. (همو، ۱۳۶۸: ۶ / ۲۹۹ - ۲۹۶)

به عبارت دیگر، از نظر ملاصدرا، نفس انسانی می‌تواند بر اثر استعداد وجودی و حرکت جوهری نفسانی رفته‌رفته مدارج کمال و ارتقای وجودی خویش را بی‌پیماید و به میزان 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 استکمال نفس، جنبه معرفتی را مهم می‌داند؛ اما با توجه به رویکرد عرفانی‌اش، وی بیش از هر چیز در نحوه استکمال نفس، به جنبه عملی آن توجه داشته و معتقد است تهذیب نفس در این میان نقش اساسی دارد (همو، ۱۳۶۰: ۲۹۹ - ۲۹۸؛ همو، ۱۳۸۰: ۲ / 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 رذایل 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 سهروردی 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 استکمالی که بر اثر هماهنگی بین عمل و معرفت به‌دست آورده، بتواند علوم و معارف نهفته در درون و فطرت خود را باز یابد (همو، ۱۳۶۸: ۹ / ۹۲ - ۸۶).

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

پیش از این اشاره شد که ملاصدرا در خصوص مفاهیم دینی از دو نوع تبیین فلسفی و عرفانی استفاده می‌کند. آنچه گذشت تبیین فلسفی او در خصوص امکان اطلاع از غیب بود. اما در تبیین عرفانی راه‌های کسب حقایق را متفاوت می‌داند. به نظر ملاصدرا، هم می‌توان از راه برهان [عقل]، آن‌گونه 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 شأن نبی و امام می‌داند. زیرا فقط آنها را دارای نفس قدسی دانسته و انسان کامل، خلیفه خدا و مظهر اسما و صفات الهی می‌داند. لذا معتقد است از چنین شأن علمی و دانش غیبی‌ای برخوردار هستند. (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۰: ۳۳۷)

از حقایق پیدا کرد، هم از راه اشراق، آن گونه که اشراقیان بدان معتقد بودند (همو، ۱۳۶۸: ۱ / ۱۰۸؛ ۳ / ۴۷۵؛ ۵۱۸؛ ۵ / ۳۳؛ ۹۱؛ ۶ / ۷۹ و ۲۲۰)

او راه کسب حقیقت را - که راه کاملین و راسخین در علم است - منحصر در راه برهان نمی‌داند، بلکه راه وجدان و برهان را به همراه هم مؤثر می‌داند (همان: ۸ / ۳۴۶) 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 اهل‌الله 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 وجدان 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: ۲ / ۶۳۵ - ۶۳۴؛ همو، ۱۳۵۴: ۳۸۲ - ۳۸۰؛ همو، ۱۳۶۸: ۲ / ۲۹۲) بدین جهت او گاهی در درک بعضی از حقایق عالم به‌طور کل، روی از برهان برتافته و فقط راه وجدان 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 همین جا 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. ازاین‌رو، برای کسب نورانیت و اشراق، راهکار ارائه می‌دهد و می‌گوید:

بر شما باد به تجرید قلب و تطهیر سرّ و انقطاع از بدن و مناجات زیاد با حق در خلوت‌ها و دوری از شهوات، 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 مصادیق خارجی آن، بحث‌های نظری را ناتوان می‌داند و معتقد است چنین مسائلی جز از راه کشف و شهود میسر نیست. بعضی از مصادیق 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 این سینا خرده می‌گیرد و می‌گوید: «او به دلیل بهره‌مند نبودن از چنین طریقی (شهود) در رسیدن به کنه حقایق عاجز بوده است.» (همان: ۹ / ۱۰۹)^۱

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 (وجدان) را و برای برخی معلومات نیز هر دو راه را و در هر حال هر دو امتیاز را در جنب هم لازم می‌داند. به نظر 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 و رای عالم شهود مربوط می‌شود. لذا او این باور خود را در جای‌جای مباحث فلسفی بارها به‌صورتی پراکنده بیان می‌کند و بر آن تأکید و اصرار می‌ورزد. به‌ویژه در بحث تجرد نفس که مباحث به سمت و سوی مطالب عرفانی می‌رود و سرانجام بر برتری راه وجدان (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 به‌عنوان زمینه و معد خواهد بود (همو، ۱۳۶۰: ۲۲۱) البته مراد وی از بیان این مطالب، کم ارزش کردن برهان و جایگاه 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 اشراقی را نقد می‌کند و پیروان آن را محروم از بسیاری از حقایق عقلی می‌داند. (همو، ۱۳۵۴: ۲۶۶؛ همو، ۱۳۶۸: ۷ / ۳۲۸ - ۳۲۶: 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 به‌صورت ربانی خلق شده و برای دریافت حقایق و معارف الهی، مورد خطاب خدا قرار می‌گیرد و از جانب خداوند به او علوم غیبی (لدنی) عنایت می‌شود. (همو، ۱۳۶۳: ۲۰ - ۱۹) او همچنین برای رسیدن به مقام دریافت علوم غیبی، فاصله گرفتن از عالم مجازی و حسی (دنیوی) 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 محبوب 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 این سینا در نمط هشتم، نهم و دهم *اشارات* آورده سازگاری ندارد. ضمن اینکه برخی معتقدند بن‌مایه مکتب اشراق در فلسفه ابن‌سیناست.

۲. که البته چنین هم بوده است.

است که هرچه صاف‌تر و شفاف‌تر و از آلودگی‌ها میراتر 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: ۳۵)

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، ۱۴۰۳: ۱۶ / ۱۷۳)

با توجه به آنچه از سخنان ملاصدرا استنباط می‌شود، درمی‌یابیم که وی علم غیب را مختص به پیامبران الهی نمی‌داند، بلکه به‌نظر او هرکس که مقدمات را فراهم کند و مراحل سیر و سلوک الی‌الله را بپیماید، از علوم موهبتی - که علم لدنی نامیده شده - بهره‌مند می‌گردد. به‌نظر ملاصدرا، علوم (لدنی) حکمت‌هایی است که خداوند به هرکس که بخواهد موهبت می‌کند. (همان: ۴۱) البته هم مراتب افراد واصل به حق و هم دریافت معارف غیبی در آنها متفاوت خواهد بود. (همان: ۱۵۱ - ۱۴۹)

اما درباره دریافت علوم وحیانی، که بخش قابل توجه علوم غیبی است و اختصاص به انبیا دارد (همان: ۴۷۱) معتقد است هیچ‌کس 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 جایگاه، نه ملک مقرب و نه نبی مرسل قرار نمی‌گیرد» (کلینی، ۱۴۱۳: ۲ / ۵۶۲)^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: ۴۰)^۲

ملاصدرا، علاوه بر 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 مطهرین او مانند ستارگان دوازده‌گانه و اصحاب و اولیای او مانند ستارگان درخشان، و دوستان او مانند دُرهای گران‌قیمت هستند که صلوات خداوند و سلام او بر او و اهل بیت پاکیزه او باد. (همان: ۴۸۲)

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 به‌عنوان تجربه دینی یکسان دانست. زیرا جایگاه و مقام دریافت‌کنندگان تجربه با هم تفاوت‌های زیادی دارد؛ به‌طوری 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 ائمه معصومین و آنگاه اصحاب و دیگر اولیای الهی قرار دارند، و هرکدام به‌قدر منزلتی که دارا هستند، به هر اندازه‌ای که از مرتبه وجودی و نفسانی برخوردارند، به همان اندازه شهید علوم و معارف ربانی را می‌چشند.

از امتیازهای نگرش عرفانی صدرایی درخصوص علم غیب این است که او عمده بحث دریافت‌های ربانی را متوجه قلب دانسته و طریق عقلا و حکما را متمایز از طریق عرفا و اولیا می‌داند. به‌نظر ملاصدرا، قلب برخوردار از استعدادی است که می‌تواند حقیقت همه اشیا در او تجلی پیدا کند و همه علوم کمالیه و انوار عقلیه را در خود جای دهد. (همان: ۴۹۳) زیرا قلب است که با لوح محفوظ الهی، که همه حقایق در آن جمع است، ارتباط برقرار می‌کند، بدون اینکه اکتسابی در کار باشد (همان: ۴۹۴ - ۴۹۳) هنگامی که قلب با لوح محفوظ ارتباط برقرار کند، خداوند متولی قلب بنده‌اش می‌شود و متکفل نورانیت آن به انوار علوم می‌گردد. وقتی تولیت قلب را خداوند به‌عهده 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 بررسی کرده است. سوم: با دخالت دادن اصول مکتب فلسفه متعالیه به نتایجی رسیده که در مقام پاسخ‌گویی به پرسش‌های موضوعات کلامی ازجمله 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 سمت‌وسوی 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 انفصال 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 برخوردار 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 (ص) و سپس ائمه اطهار (ع) و آنگاه اولیا و صلحا 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، هرکس 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. قرآن کریم.
۲. ابراهیمی دینانی، غلامحسین، ۱۳۷۶، شعاع اندیشه و شهود در فلسفه سهروردی، تهران، حکمت.
۳. ابن سینا، ابوعلی حسین بن عبدالله، ۱۳۷۸، الاشارات و التنبیها، بی‌جا، مطبعة الحیدری.
۴. _____، ۱۳۶۳، المبدأ والمعاد، باهتمام عبدالله نورانی، تهران، موسسه مطالعات اسلامی دانشگاه مکه گیل و دانشگاه تهران.
۵. حسن‌زاده آملی، حسن، ۱۳۸۶، دروس شرح اشارات و تنبیها، قم، آیت اشراق.
۶. سهروردی، شهاب‌الدین یحیی، ۱۳۷۲، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، تصحیح سید حسین نصر، مقدمه هنری کرین، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
۷. شهرزوری، شمس‌الدین محمد، ۱۳۸۰، شرح حکمة الاشراق، تصحیح و تحقیق حسین ضیایی تربتی، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
۸. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، ۱۳۵۴، المبدأ و المعاد، مقدمه سید حسین نصر، تهران، انجمن شاهنشاهی فلسفه ایران.
۹. _____، ۱۳۶۰، الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه، تحقیق سید جلال‌الدین آشتیانی، تهران، مرکز نشر دانشگاهی.
۱۰. _____، ۱۳۶۳، مفاتیح الغیب، تصحیح محمد خواجوی، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
۱۱. _____، ۱۳۶۶، تفسیر القرآن الکریم، تصحیح محمد خواجوی، قم، انتشارات بیدار.
۱۲. _____، ۱۳۶۸، الاسفار الاربعه، قم، مکتبة المصطفوی، الطبعة الثانی.

۱۳. _____، ۱۳۸۰، *المبدأ و المعاد*، تصحیح سید جلال‌الدین آشتیانی، قم، انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی.
۱۴. _____، ۱۳۸۵، *اسرار الآیات*، تحقیق سید محمد موسوی، تهران، حکمت.
۱۵. _____، ۱۴۲۲ ق، *مجموعه الرسائل فلسفیه*، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
۱۶. طباطبائی، سید محمدحسین، ۱۳۹۳ ق، *المیزان فی تفسیر القرآن*، بیروت، مؤسسة الاعلمی للمطبوعات.
۱۷. کلینی، محمد بن یعقوب، ۱۴۱۳، *اصول کافی*، تهران، مکتبه الاسلامیه.
۱۸. مجلسی، محمدباقر، ۱۴۰۳، *بحار الانوار*، بیروت، مؤسسة الوفاء.
۱۹. مطهری، مرتضی، ۱۳۷۵، *مجموعه آثار*، تهران، صدرا.