

شناخت حضوری و ساختار اتحادی؛ مبانی و دیدگاه صدرالمتألهین در باب ماهیت معرفت عرفانی

تاریخ دریافت: ۱۳۹۵/۰۶/۲۸ تاریخ تأیید: ۱۳۹۵/۱۰/۲۸

سیداحمد فاضلی*

چکیده

صدرالمتألهین با توجه به اصالت و تشکیک وجود، وحدت شخصیه عرفانی، حرکت جوهری و اشتدادی نفس، بازگشت همه علوم به علم حضوری و لزوم اتحاد عقل و عاقل و معقول، معتقد است انسان از طریق حرکت جوهری با ارتقا در مراتب عقل عملی و افزودن علوم خود و اتحاد با آنها، از نظر وجودی به تدریج و تشکیک، اشتداد می‌یابد و با متعلق خارجی علوم حقیقی خود متحد می‌گردد و بدین سان به اولین مراتب معرفت عرفانی دست پیدا می‌کند که با اتحاد جزئی انسان با برخی از وجوه وجودی عقل فعال (برخی صور موجود در آن) تحقق می‌یابد و به تدریج تا اتحاد کامل با تمام صور و شئون موجود در عقل فعال پیش می‌رود که در این حال، در عین بهره‌مندی هر دو وجود (نفس و عقل فعال) از ذات فی نفسه خود، از جهتی که هویت ارتباطی عقل فعال است، با یکدیگر متحد گشته، از یک رتبه وجودی برخوردار می‌شوند. در مقامات فنائی، با اضمحلال کامل تعین اولیه فرد سالک و شهود وحدت شخصیه عرفانی در آن مقام، معرفت

* استادیار گروه اخلاق دانشگاه قم. Email: ahmad.fazeli@gmail.com

عرفانی در این مرتبه، به معنای وحدت کامل عارف با معروف خود (وحدت شخصیه) و دارای ساختار تک وجهی (متشکل از معلوم فقط یا علم فقط) خواهد بود. این دیدگاه صدرا با پیشینه این بحث در فلسفه اسلامی، در تقابل است و وی در این زمینه، متأثر از ابن عربی و اتباع وی است.

واژگان کلیدی: معرفت عرفانی، اتحاد، فنا، صدر المتألهین، شناخت حضوری، عقل فعال.

مقدمه

ماهیت معرفت، بحثی معرفت‌شناختی است که به بررسی مؤلفه‌های اصلی و ویژگی‌های شناخت‌شناسانه معرفت می‌پردازد. این بحث از جمله محورهای عمده در معرفت‌شناسی است که از دیرباز کانون نزاع آرای گوناگون بوده است؛ به‌ویژه در دهه‌های اخیر توجه فیلسوفان را به خود جلب کرده و آنان را برآن داشته است که به تحلیل معرفت و تبیین آن بپردازند و مؤلفه‌های اساسی معرفت را بیابند. این مبحث هرگاه درباره معرفتی خاص مطرح شود، شامل گونه‌شناسی یا سنخ‌شناسی آن معرفت خاص در مقایسه با شناخت‌های دیگر نیز می‌شود؛ بنابراین مبحث ماهیت درباره معرفتی خاص، بررسی مقومات اصلی، ویژگی‌ها و سنخ‌شناسی آن معرفت گفت‌وگو می‌کند. به‌طور ساده و بدون هیچ پیش‌فرضی، مقصود از معرفت عرفانی عبارت است از شناخت‌هایی که عارفان، مدعی‌اند در شهودها و تجارب مستقیمشان بر آن دست می‌یابند. این شناخت‌ها و منشأ آنها بر اساس گفته‌های عارفان سراسر جهان، شناخت‌هایی تا اندازه‌ای متفاوت و متمایز از دیگر شناخت‌های عادی بشر است. برخی صفات و ویژگی‌های عام مورد ادعا درباره این تجارب و معارف عبارت‌اند از: بیان‌ناپذیری یا صعوبت بیان، انفعالی‌بودن، وحدت عارف و امری دیگر، وحدت جهان، و... . بحث ماهیت یا حقیقت معرفت عرفانی معطوف به این است که معرفت عرفانی چگونه شناختی است و از منظر معرفت‌شناختی چه مقومات و مؤلفه‌های اصلی دارد؛ به بیان دیگر تجربه عرفانی از سنخ چه نوع تجارب و شناخت‌هایی است یا اساساً نوع خاصی از تجربه است و اگر چنین است ویژگی‌های ذاتی این تجربه چیست؟ صاحب‌نظران در این بحث، رویکردهای مختلفی چون پدیدارشناختی، تحلیلی، روان‌شناختی و متافیزیکی برگزیده‌اند. هرچند بحث، اصالتاً معرفت‌شناختی است، رویکرد اصلی آن باید معرفت‌شناختی باشد.

این بحث، پیش‌فرض‌ها و پیامدهایی دارد که نباید با اصل آن در آمیزد؛ پیش‌فرض آن، تسلیم بر یک گروه از تجارب و شناخت‌های بشری به مثابه تجربه و معرفت عرفانی است که نمود این تسلیم را می‌توان بیشتر در آثار صاحب‌نظران غربی و در بحث تعریف تجربه عرفانی یا ذیل مقدمه و درآمد بحث، مشاهده کرد. معمولاً در این بحث، از مذاقه‌های پدیدارشناختی، تحلیلی یا متافیزیکی سخنی نیست؛

بلکه به هدف تعیین موضوع بحث برای پیش‌درآمدی بر بحث‌های دیگر سامان می‌یابد. از ملازمات بحث ماهیت، بحث ویژگی‌ها، ملاک‌ها، ممیزات و نشانه‌های تجربه و معرفت عرفانی است که در آن می‌توان از صفات ذاتی تجربه عرفانی و صفات خاص غیرذاتی آن، به شرط آنکه با صفات ذاتی سازگار باشد و از لوازم آنها به شمار آید، حتی بیرونی‌ترین ویژگی‌ها مانند بیان‌ناپذیری تجربه و معرفت عرفانی بهره برد. این بحث می‌تواند با استقرای ویژگی‌های تجارب و معرفت‌های عرفانی در سراسر جهان صورت گیرد. اما به هر حال این گفتار با ماهیت تجربه و معرفت عرفانی متفاوت است، هرچند می‌تواند به بحث ماهیت کمک کند.

ملاصدرا/ هرچند فیلسوف است، تحقیقات و نظریات وی در زمینه‌های عرفانی از چنان قدرت و قوتی برخوردار است که وی را یک عارف تمام‌عیار می‌نمایاند. از جمله مؤیدات این نظر، سخنان خود وی درباره مقام و منزلت معرفت عرفانی است که این علم را علم «عن قرب» می‌داند و معرفت فلسفی را معرفتی «عن بُعد» می‌نامد؛ از سویی دیگر بارها در آثار خود به تصریح بیان می‌دارد که آنچه را در حکمت متعالیه خود بیان نموده است، از طریق کشف و شهود به دست آورده است و می‌گوید برخی معارف را نیز شهود نموده، اما بیان نکرده است.

روشن است که روش حکمت متعالیه در خصوص بیان ماهیت و ویژگی‌های معرفت عرفانی، همچون تحلیل سایر مباحث، روشی است که مبتنی بر گردآوری اصول متعدد و مختص به این مکتب است؛ از این رو هدف این مقاله در ابتدا بررسی مبانی فلسفی‌ای است که صدر/ در این بحث به کار گرفته است و پس از آن، به تشریح دیدگاه وی در باب ماهیت معرفت عرفانی می‌پردازیم.

۱. مبانی صدرایی در بحث معرفت عرفانی

۱-۱. وحدت شخصیه عرفانی

در نظام فلسفی صدر/ بعد از ارتقا از اصالت ماهیت به اصالت وجود، دیدگاه نهایی،

قول به وحدت شخصیه وجود به معنای دقیق عرفانی آن است؛ یعنی قبول رابطه ذی-شأن و شأن، میان خداوند و سایر موجودات که مستلزم جایگاه تشأنی برای ممکنات و انحصار مصداق حقیقی وجود در خداوند می‌باشد (ملاصدرا، ۱۴۱۰، ج ۱، ص ۷۱). ملاصدرا برای تبیین این اعتقاد، به تحلیل رابطه میان علت و معلول می‌پردازد و پس از تدقیق در اصل و حقیقت آن، از رابطه علیت به رابطه شأن و ذی‌شأن نقب می‌زند: «موجد [علت فاعلی] شیء درحقیقت، آن چیزی است که به حسب جوهر ذات خود، فیاض است؛ بدین معنا که حقیقت او، عیناً همان فاعلیت اوست، لذا او [موجد و آفریدگار] فاعل محض است نه اینکه چیز دیگری باشد که به صفت فاعلیت توصیف شده است. همین‌طور است معلول که ذاتاً اثر و فیض [شیء دیگری] است... و در مقام تحلیل معلول بالذات، دو امر یا دو شیء [معلول و اثر و فیض] نیست، بلکه یکی بیشتر نیست... بنابراین محقق می‌شود که این چیزی که به نام معلول نامیده شده است، در حقیقت و [وجود] خود، هویتی مابین با حقیقت علت مفیضه‌اش ندارد تا عقل بتواند به ذات معلول با قطع نظر از هویت موجد آن، اشاره کند... و معلول بما هو معلول تعقل نمی‌شود، مگر به عنوان مضاف به علت...» (همان، ج ۲، ص ۲۰۹). این نگاه عرفانی به هستی، به‌طور قطع پیامدهای معرفتی عارفانه نیز به دنبال خواهد داشت.

۲-۱. اشتداد و تضعف وجودی (حرکت جوهری عام) و صبرورت و اشتداد نفس (حرکت جوهری نفس)

در حکمت متعالیه سراسر عالم طبیعت در حرکت جوهری دائمی است که این حرکت به ضرورت و بدون اختیار انجام می‌شود. هر حرکتی خروج از قوه به فعلیت است؛ لذا این حرکت جوهری ملاصدرا استکمالی است (مطهری، ۱۳۷۲، ج ۳، ص ۱۱۶) و غایت اصلی آن، حق‌تعالی است. در این میان نفس انسان نیز که در فعل خود به ماده بدنی تعلق دارد، تا زمانی که این تعلق باقی است، مشمول حرکت جوهری عمومی عالم ماده است (ملاصدرا، ۱۴۱۰، ج ۸، ص ۲۴۷) و بی‌اختیار، به سوی غایت اصلی تمامی حرکات عالم، یعنی خداوند در حرکت است (همان، ص ۳۹۵-۳۹۶) و اشتداد وجودی می‌یابد (همان، ص ۲۵۷). از طرفی همگام با این

حرکت جوهری عام، حرکتی جوهری دیگری در نفس انسان به نحو ارادی و اشتدادی، قابل تحقق است؛ زیرا از نظر صدرای فعل ارادی، نوعی حرکت است (برای نمونه ر.ک: ملاصدرا، ۱۳۸۰، ص ۲۳۴ و ۱۴۱۰، ج ۶، ص ۳۴۱ و ج ۸، ص ۲۵۵-۲۵۶) و فاعل اصلی همه افعال ارادی انسان، خود نفس می‌باشد و لذا فاعل این حرکت، یعنی خود نفس، به چند دلیل باید در حین عمل ارادی، متحرک شمرده شود: **دلیل اول** مباشرت نفس در تحریک ارادی بدن است (همان، ج ۸، ص ۲۴۷)؛ زیرا در نگاه صدرایی، نفس که در عین وحدت، عین تمامی قوای مختلف خود است، در همه مراتب و قوای خود حضور داشته، فعل و تحریک آن قوا مستقیماً به خود نفس نیز نسبت داده می‌شود (همو، ۱۳۷۵، ص ۲۷۸ و ص ۲۹۲) و چون هر فاعل مستقیم حرکت، باید خودش نیز متحرک باشد تا بتواند در هر نقطه از حرکت، با متحرک همراهی کند، نفس نیز باید خودش متحرک باشد (همو، ۱۴۱۰، ج ۸، ص ۲۴۴-۲۴۵).

دلیل دوم این است که حرکت کلیه تا متشخص و جزئی نشود وجود خارجی نمی‌یابد. از این رو در حین حرکت بدنی، تحریک، اراده و تصور نیز باید به‌طور جزئی و پی در پی حادث شوند تا فعل و حرکت صورت گیرد (همو، ۱۳۸۰، ص ۱۷۸). این حدوث پیوسته مبادی حرکت، خود با حرکت حاصل می‌شود (همان، ص ۱۷۸) و لذا باید گفت حرکت عضلانی ارادی، وابسته به حرکت در تصور، اراده و تحریک است که به علت حضور نفس در تمامی این مراتب، حرکت به نفس نیز سرایت می‌کند. در واقع این حرکت نفس است که موجب حرکت تصور و اراده و تحریک می‌شود و در نتیجه حرکت بدنی رخ می‌دهد (همو، ۱۴۱۹، ج ۸، ص ۲۵۵-۲۵۶؛ و همو، ۱۳۸۰، ص ۱۷۸). **دلیل سوم** عبارت از این است که نفس در مرتبه قوای جسمانی حاضر است و عین بدن و قوای آن محسوب می‌شود (همان، ج ۳، ص ۶۶-۶۷). بنابراین هرگونه حرکت بدنی و جسمانی، مستقیماً به خود نفس استناد دارد و خود نفس، محرک آن حرکت و در نتیجه متحرک محسوب می‌شود (همان، ج ۸، ص ۲۴۴-۲۴۵).

مؤید این مطلب آن است که کمال نهایی انسان از سنخ علم است (ملاصدرا، ۱۳۶۳، ص ۲۴۵) و علم از سنخ وجود است (همو، ۱۴۱۰، ج ۶، ص ۳۳۶) و چون دیدگاه ملاصدرا درباره کسب علم، اتحاد علم و عالم و معلوم است (همو، ۱۴۲۶، ص ۵۰ و ۵۱ و ۱۴۱۰، ج ۳، ص ۳۱۳)، با عمل ارادی مزبور و حصول علم در نتیجه آن، در واقع نفس،

توسعه وجودی یا شدت وجودی می‌یابد (همو، ۱۴۱۰، ج ۳، ص ۳۷۳)؛ از این رو باید حرکت ارادی مزبور را حرکتی استکمالی در جوهر نفس دانست.

از سویی دیگر از نظر حکمت متعالیه، نفس انسان در ابتدا هیچ کمالی نداشته، به مرور با تغییر جوهری خود به کمال دست می‌یابد (همان، ج ۸، ص ۳۲۸-۳۲۹)؛ حتی انسان در ابتدا از هرگونه علمی و علم به‌کارگیری قوای نفس خالی است (همو، ۱۳۸۷، ص ۳۲۷). همچنین نفس انسان و قلب او، برای قبول آثار ملکی و شیطانی و ترجیح یکی از این دو طرف- با پیروی از هواهای نفسانی و تمایل به شهوات یا اعراض از آنها- حالت تساوی دارد که برای تغییر این تساوی، باید علم و اراده خویش را به کار بندد (همو، ۱۳۸۰، ص ۲۰۱). بنابراین حرکت جوهری لازم برای رسیدن به کمال و رفع نقص امکانی نفس، با اراده و عمل ارادی تحقق می‌پذیرد. برغم تساوی یادشده، ملاصدرا عقیده دارد که موجودات، بر حسب فطرت اصلی خود، متوجه غایات حق و اغراض صحیح و در نهایت متوجه خیر اقصی و خداوند متعال هستند. بدین ترتیب است که انسان از ابتدای عمر تا وصول به کمال نهایی در حال ترقی و حرکت است (همو، ۱۳۶۳، ص ۵۰).

همان‌طور که حرکت جوهری کل عالم طبیعت، ضروری است و غایت اصلی آن را در طرحی عاشقانه از این حرکت، باید خداوند متعال دانست، حرکت ذات نفس نیز ضروری و دائمی و غایت و معشوق نهایی آن، وجود حق تعالی است؛ اما عمل و کار ارادی انسان، حرکت جوهری عاشقانه دیگری است که در متن آن، حرکت ضروری شکل گرفته، در صورت جهت‌مندی آن به سوی کمال حقیقی، می‌تواند انسان را به کمال شایسته و نهایی خود نایل کند. صدرا برای توضیح دقیق‌تر حرکت جوهری نفس، مبحث عشق را مطرح می‌کند و برای توضیح چگونگی حصول صور معقول در نفس، تشبیه تجددی نفس به عقول را مطرح می‌کند و ریشه این تشبیه را اراده مبنی بر شوق و رغبت دانی به عالی و فیاضیت عالی بر دانی می‌خواند (همو، ۱۴۱۹، ص ۳۸۰) که این ارتباط وثیق جز به جذبه عشق حاصل نمی‌شود و تصور جمال معشوق، سبب عشق می‌شود و عشق موجب طلب و طلب باعث حرکت و حرکت موصل مطلوب است و مطلوب کسی جز حضرت حق نیست و از آنجاکه کرانه‌ای برای جمال الهی متصور نیست، این حرکت تدریجی و همیشگی است:

و لایتنور محرک لایتنورک إلا بطریق العشق و الشوق کتحریک المعشوق للعشاق و لایمکن أن یکون ذلك بطریق الأمر و الایتمار... و لا بد و أن یکون ذلك المعشوق مما یکمن أن ینال شیء منه فی کل حین نیلا تدریجیا حتی یدوم الحركة الموصلة إلى المطلوب التدریجی فیکون تصور الجمال سبب العشق و العشق سبب الطلب أی الإرادة و الطلب سبب الحركة و الحركة سبب حصول المطلوب و یجب ان یکون ذلك المعشوق الحقیقی هو الحق الاول (همان، ص ۳۷۶-۳۷۷).

در ادامه همین متن، ملاصدرا کنه این تشبه را اتصال جوهر نفسانی یا همان عقل هیولانی منفعل به عقل فعال و تبدیل آن به عقل بالفعل می خواند (همان). در مجموع باید گفت برای نفس شوق و کمال و عشقی برای تشبه به عقل است که این شوق سبب حصول کمالی جوهری می شود و باز حدوث این کمال جوهری شوق جدید و حرکت جدیدی را سبب می شود و این شوق و حرکت جدید نیز به کمال جوهری جدید و این تشبه تجدیدی ادامه می یابد و برای این نفس در هر آنی از آنات، وصولی به عالم عقل و رجوعی به نشئه بالاست و از آن جهت که عشق رابطه ای دوسویه است، از سوی عالم اعلی نیز ملاصدرا و لحظه به لحظه و به حسب شئون حقی که هر روز در شأنی متفاوت است، صورت جوهری جدیدی افاضه می شود و چنین است که اشراقات بر اساس شوقها و حرکات ادامه می یابد و وصالها رخ می دهد و فیضها ریزش می کند و کلمات طیب همیشه رو به سمت بالا می روند و بر این اساس، به نحو مدام در عالم، بعث و خلق جدیدی است و البته این حدوث و حشر متعدد، به وحدت حقیقی عقلی برقرار خواهند بود (همان، ص ۳۸۳-۳۸۵).

۳-۱. مراتب ادراک و مدارج کمال

ملاصدرا در ابتدا در یک تقسیم ثنائی، نفس را به اعتبار آنچه از مافوقش قبول و آنچه در مادونش عمل می کند، دارای دو قوه علامه و عماله می داند و در راستای همین تقسیم کار دو قوه، نام قوه علامه را عقل نظری و نام قوه عماله را عقل عملی می گذارد. وی در توضیح عقل نظری ادراک تصورات و تصدیقات و اعتقاد به حق و باطل در اندیشه را بر می شمارد و استنباط صناعات انسانی و بازشناسی حسن و قبیح در فعل و ترک را

از جمله وظایف عقل عملی می‌داند (همان، ص ۵۱۵) و غایت نفس در قوه نظریه را تکمیل نفس به آنچه فقط باید بداند و در عقل عملی به دانستن آنچه باید به آن عمل کند، معرفی می‌کند و در نهایت، عقل نظری، به نحو شناخت بدون عمل و عقل عملی به صورت شناخت در عمل تعریف می‌شود (همو، ۱۳۸۲، ص ۴). وی در مسیر کمال، نقش قوه نظر را بالاتر از قوه عمل می‌شمرد (همو، [بی‌تا]ب، ص ۳۴۴).

وی پس از تفکیک قوای نفس به عملی و نظری، برای هر یک از این دو نیز تقسیمات جداگانه‌ای بر می‌شمرد. در نظر وی عقل نظری دارای مراتب چهارگانه‌ای است که باید آنها را در مرتبه عقلانی از نفس جای داد نه در مرتبه حیوانی یا پیش از آن و این، بدان معناست که این توانایی‌ها تنها اختصاص به انسان دارد و لذا با حس و وهم و خیال که میان انسان و حیوان مشترک است، متفاوت می‌باشد. صدرالمألهین برای بُعد عقلانی نفس چهار مرتبه قائل است که عبارت‌اند: از عقل هیولانی، عقل بالملکه، عقل بالفعل و عقل مستفاد (همو، ۱۴۱۹، ص ۴۰۸) و البته بازگشت این چهار مقام به سه مقام است و تفاوت میان عقل بالفعل و مستفاد- چنان‌که خواهد آمد- اعتباری است.

عقل هیولانی که ابتدایی‌ترین مرتبه عقل است، همان اصل فطرت نفس انسان و درحقیقت، بالقوه، عقل است و در این حال از هر صورت عقلانی خالی است و درست مانند هیولای اولی که وجود حسی بالقوه است، این جوهریت نفس هم جوهریتی هیولانی و ضعیف است (همو، [بی‌تا]ب، ص ۲۰۲). این مرحله عقلانی از نفس نیز باید به جزو فطرت انسانی انسان محسوب گردد نه جزو فطرت حیوانی انسان؛ زیرا برای حیوان حتی عقل بالقوه مفروض نیست؛ پس عدم ارتسام بالفعل صور در انسان، او را با حیوان برابر نمی‌کند. این مرتبه از عقل، از معقولات بالقوه در عقلی بالقوه حکایت می‌کند و نشان‌دهنده این واقعیت است که هرچه قوه عاقله قوی‌تر باشد، معقولات آن نیز تحصلی شدیدتر و وجودی قوی‌تر خواهند داشت و هرچه جوهره این عقل ضعیف‌تر باشد، معقولاتش نیز ضعیف‌تر خواهند بود؛ زیرا حال عاقل و معقول که صدر/ به اتحاد آنها قائل است، یکی است (همان، ص ۲۰۳). درحقیقت این مرتبه از عقل، نهایت عالم جسمانیات در کمال حسی و ابتدای عالم روحانیات در کمال عقلی است.

مرتبه دوم از بُعد عقلانی نفس، عقل بالملکه است که در این مرتبه، نفس توان درک اولیات و تجربیات و متواترات و... را به دست می‌آورد. با حصول این صور در نفس، طبعاً ذهن، در صدد فکر و تأمل درباره آنها و در نتیجه استنباط چیزهایی که آنها را به طور اولی به دست نیاورده است، بر می‌آید. این، اولین کمالی است که برای عقل بالقوه حاصل می‌شود.

مرتبه سوم از قوه عقلانی نفس که سعادت حقیقی انسان را تشکیل می‌دهد، عقل بالفعل است که از این مرحله، بی‌نیازی انسان از ماده آغاز می‌شود؛ زیرا انسان در زمره موجودات بری از مواد و امکانات در آمده و تا ابد چنین خواهد بود. در این رتبه از عقل، نفس به استنباط نظریات از حد وسط‌هایی که حاصل بدیهیات مکتشف در عقل بالملکه است، می‌پردازد و به قیاس‌بندی و استعمال برهان مشغول می‌شود. البته باید دانست که فیض نور عقل - که صدر/ در باب تصورات عقلانی قائل به نظریه فیض است و نه تجرید - در اختیار او نیست؛ بلکه به تأیید حق است. عقل بالفعل را بالفعل می‌گویند؛ زیرا نفس به اعتبار این مرتبه می‌تواند معقولاتی را که کسب کرده است، هرگاه اراده کند بدون سختی کسب، مشاهده نماید و این توان، به دلیل تکرار مشاهده معقولات و رجوع نفس به خداوند و فیض وهاب او و اتصال بی‌منتها به این فیض است؛ تا آنجا که در درون نفس، مانعی برای این اتصال نیست. هرچند ملکه وصول و رجوع به عالم قدس برای او حاصل می‌شود و البته تا زمانی که در این دنیا است، شواغل بدنی، او را از کُنهِ این رجوع و صفای این وصول باز می‌دارند و این صور معقول گاه از دسترس او مخفی می‌شوند (همو، ۱۴۱۹، ص ۵۲۳).

مرتبه چهارم از عقل، عقل مستفاد است که صدر/ آن را بعینه همان عقل بالفعل می‌داند و می‌گوید: عقل مستفاد همان عقل بالفعل است آن‌گاه که در آن مشاهده معقولات هنگام اتصال به مبدأ فعال ملاحظه شود (همو، [بی‌تا]، ص ۲۰۶). این، بدان معناست که عقل بالفعل، حاکی از حال انسان در حال صعود و سلوک است و از منظر تغییرات نفسی او ارزیابی می‌شود؛ اما عقل مستفاد نگاه به اتفاقات رخ داده و معقولات حاصل شده و معطوف به کمال به دست آمده برای انسان است نه انسان کمال یافته؛ لذا صدر/ در ادامه این توضیحات، در باب مراتب عقلانی نفس اشاره می‌کند که عقل

مستفاد، غایت نهایی خلقت انسان و عالم و صورت بازگشت و رجوع او به سمت حق است؛ همچنان‌که عقل فعال کمال ابتدایی عالم است (همو، ۱۴۱۹، ص ۵۲۳).

پس باید دانست آنچه از نفس، جسمانی و حادث است، عقل منفعل و پیش از آن است که میان همه نوع انسان مشترک است و آنچه روحانی و باقی است، عقل بالفعل است که بر اساس اعمال آدمی شکل می‌گیرد و در این مرتبه دیگر انسان، نوع واحدی نخواهد بود، بلکه بسته به صورت شیطانی، سبعی، بهیمی یا ملکی که به خود می‌گیرد، دارای انواع کثیری می‌شود (همان، ص ۵۳۷). ملاصدرا عقل هیولانی را قوه، عقل بالملکه را استعداد، عقل بالفعل را کمال و عقل مستفاد را فوق کمال می‌نامد (همو، ۱۴۱۰، ج ۹، ص ۲۳۱).

صدرا سیر این چهار مرحله را در طول زندگی انسان، چنین بیان می‌کند که در ابتدای حصول قوه عقل نظری در نفس که در آغاز بلوغ صوری رخ می‌دهد، هنوز قدرت انتزاع عقل نظری در مرحله ضعف و قوه است؛ ولی عقل عملی به صورت بالفعل فعالیت خود را آغاز نموده است (همان، ج ۸، ص ۳۲۷)؛ در صورتی که نفس با معانی کلی سر و کار داشته باشد و به تفکر در این حیطه بپردازد، در حدود میانسانی (چهل‌سالگی) - که از نظر صدرا آغاز بلوغ معنوی است - جنبه عقلی نظری نفس نیز به فعلیت حقیقی می‌رسد و پیش از آن تنها استعداد معانی عقلی حاصل آمده و آنچه تحت عنوان ادراکات عقلی در فرد تحقق یافته، عقل مشوب به وهم یا همان ادراکات وهمی است (همان، ص ۱۳۶-۱۳۷). پس می‌توان گفت که در جانب عقل نظری، درجه نهایی ادراک همان عقل بالفعل و مستفاد بوده و از سنخ اتصال و مشاهده است.

ملاصدرا در جانب عقل عملی نیز با توجه به تعریف و کمال متوقع از این قوه، چهار مرتبه را برای آن تصویر می‌کند که به ترتیب استکمال است. مراتبی که وی برای این قوه در نظر دارد، در راستای غایت این قوه یعنی مجرد از جسمانیات و زمینه‌سازی برای کمال عقل نظری که اتصال به عالم اله است، رقم می‌خورد:

یکم. تهذیب ظاهر به وسیله احکام و شریعت مانند نماز و روزه و صدقات و اعیاد و جماعات و...؛ دوم تهذیب باطن و تطهیر قلب از اخلاق دون و ظلمانی؛ سوم زینت‌بخشیدن قلب به صورت‌های علمیه و صفات نیکو و چهارم فنای نفس از ذات

خودش و انحصار توجه به خداوند و کبریای او (همو، ۱۳۸۰، ص ۲۷۶). آنچه نقطه مهم این بحث را به خود اختصاص می‌دهد، مشاهده‌ای و حضوری بودن این کمال است که مطابق با سفر دومی است که عرفا آن را فی الحق بالحق می‌خوانند و صدر/ نیز این مطلب را می‌پذیرد و البته به وجود ادامه‌ای برای این راه نیز متفطن است و از باب اینکه بیان حصولی از یک علم حضوری، کاری دشوار است، به بیان مستقیم آن نمی‌پردازد (همو، [بی‌تا]، ص ۲۰۷)؛ ولی با رجوع به سایر متون وی می‌توان اثری از تفصیل قول در مورد سفر سوم عرفانی را نیز یافت.

تبیین کیفیت ارتباط بین عمل و نظر نیز بدین گونه است که کمال علمی انسانی، برخوردار از تمامی صور عقلانی و وصول به مرتبه عقل مستفاد است که با اتصال (شهود) به عوالم عقلی و فراخَلقی (عالم اسما و صفات) صورت می‌گیرد و در نتیجه آن، انسان نسخه‌ای از عالم را در خود پیاده می‌کند؛ اما باید توجه داشت حصول این کمال، در گرو کسب استعداد برای اتصال به عوالم فرامادی است که این استعداد، عبارت از تجرد و فرامادی شدن نفس آدمی است. این استعداد و تجرد، هرچند به‌طور ذاتی در درون انسان هست، به دلیل تعلق نفس به بدن، فعلیت کامل نداشته، نیازمند عواملی است که آن را فعلیت دهد. این تجرد بر اساس کمال قوه عملی انسان، به فعلیت می‌رسد؛ زیرا کمال عملی انسانی عبارت است از منقاد شدن قوای عامله حیوانی (شهوة و غضب) و بدن انسان نسبت به قوه عقلی وی و عدم تعلق انقیادی نفس نسبت به این قوا و عدم دل بستگی باطنی آن به امیال و خواهش‌های درونی حیوانی و مادی که این حالت، همان تجرد فعلیت یافته نفس است. حصول این تجرد، در گرو انجام اعمال صالح در طول زندگی است که نوعی حرکت جوهری آگاهانه و ارادی نفس در دنیاست. بدین ترتیب انسان با حرکت جوهری ارادی و آگاهانه، از طریق اعمال شناخت‌های عقلانی عملی خود در اعمال ارادی خویش و انجام عمل صالح به کمال عملی یا تجرد از ماده دست می‌یابد و با این کمال، مستعد حرکت جوهری دیگری در جهت کمال علمی - که اتصال به عوالم فرامادی و برخوردار از صور عقلانی و اتحاد با اسمای الهی است - می‌شود و در نهایت به این کمال دست می‌یابد. برخوردار از این دو کمال (تجرد و اتحاد

با صور) همان تخلق به اخلاق الهی یا تشبه به باری تعالی است که بالاترین صعود و وصال یک مخلوق در حرکت عاشقانه‌اش به سوی معشوق حقیقی (خداوند) است. وی بیان می‌کند این‌گونه نیست که هر انسانی بر اساس حرکت جوهری ذاتی و جبلی به عقل مستفاد دست یابد، بلکه - چنان‌که گفته شد - تنها عقل منفعل، یعنی عقل هیولانی و بالملکه، میان همه انسان‌ها مشترک است و کمال ارادی که به کمال قوه عقل گره می‌خورد، از عقل بالفعل شروع می‌شود. ملاصدرا/ مقامات سالک در وادی نظر را به سه بخش حواس، تخیلات و تعقلات تقسیم می‌کند* و می‌گوید سالک باید اول در عالم محسوسات مادی باشد و بعد از آن در عالم محسوسات مجرد از ماده که با چشم خیال دیده می‌شود، سپس در عالم صور مفارق از ماده تا اینکه خیال به عقل بالفعل بدل گردد و البته در هر یک از این طبقات، مدارج بی‌شماری بر حسب توان انسان‌ها متصور است و انسان به پایین‌ترین درجه مقام نهایات نمی‌رسد، مگر آنکه تمام درجات عالم وسط را طی کرده باشد و نیز به پایین‌ترین مرتبه عالم وسط نمی‌رسد جز اینکه تمام عالم بدایات را که همان عالم مادی محسوس است، گذرانده باشد (همو، ۱۴۱۰، ج ۹، ص ۲۳۶).

در تفسیر دقیق کمال ارادی عقل نظری باید دانست که نهایت آن از نظر صدر/ تحصیل نور ایمان و یقین است که در نهایت سبب علم عینی و یقین شهودی یا به تعبیر دقیق‌تر عین‌الیقین و حق‌الیقین می‌شود، می‌باشد (همو، ۱۳۶۳، ص ۱۹۲) و این ادعا با تأمل در مباحث پیشین روشن می‌شود. وی اخص اوصاف انسان را قدرت تصور معانی عقلانی مجرد از مواد می‌داند (همو، [بی‌تا]ب، ص ۲۰۲).

۴-۱. اتحاد نفس انسان با معلومات و مدرکات خود (اتحاد عقل و عاقل و معقول)

ملاصدرا/ بیان می‌دارد که تمام قوای ادراکی انسان، مراتب و شئون مختلف نفس‌اند

* که در مواضع مختلف با تعابیر مختلفی و البته حقیقت مشابهی از این سه نشئه یاد می‌کند؛ مثل آنکه نشئه اول را عالم طبیعیات و مادیات حادث و کاینات فاسد و نشئه دوم را عالم صور مقداری و محسوسات صوری بدون ماده و نشئه سوم را عالم عقلیات و مثل مفارقات می‌خواند (ملاصدرا، ۱۴۱۰، ج ۹، ص ۲۳۱).

که نفس با وحدت خود، جامع همه آنهاست و در مرتبه آنها حاضر است؛ قانونی که از آن با تعبیر «النفس فی وحدتها کل القوی و لیس بشیء منها» تعبیر می‌کند. لازمه این اعتقاد، حضور نفس در همه اقسام و مراتب معرفت است که با توجه به تجرد ذاتی نفس، همه ادراکات انسان، وجودی و حضوری خواهند بود. از نظر صدر/نفس به تدریج با حرکت جوهری در دامان بدن تحقق می‌یابد و به مرحله‌ای می‌رسد که از سطح بدن و احوال مادی فراتر می‌رود. چون این فرایند از طریق حرکت جوهری و با اشتداد وجودی نفس صورت می‌گیرد، تمام قوای پدیدآمده در این مسیر نیز عین جوهر نفس‌اند و لذا احساس و خیال و وهم و عقل، عین نفس‌اند که حقیقت جوهر نفس در همه آنها حاضر است. وی مبدأ هر یک از مبادی درونی فعل ارادی در انسان- مانند شناخت، اراده و...- و در نتیجه مبدأ اصلی همه حرکات و افعال را خود نفس و روح انسان می‌داند (همو، ۱۴۱۰، ج ۸، ص ۲۴۷ و ۱۳۸۰، ص ۱۷۵)؛ زیرا نفس، عین تمام قوای خود است، حتی در مرحله تحریک بدنی که قوای جسمانی در حال تأثیرند، خود نفس- که عین این قوای بدنی نیز هست- حاضر بوده، عامل اصلی عمل و فعل جسمانی انسان شمرده می‌شود (همو، ۱۴۱۰، ج ۸، ص ۲۴۸). ملاصدرا عقیده دارد صدور فعل از نفس انسان، مانند صدور فعل از خداوند است (همان، ج ۶، ص ۳۴۱-۳۴۲). با توجه به این مطلب و مبدأیت مستقیم نفس در همه مراتب فعل ارادی می‌توان دریافت که روح عمل انسانی، در اصل نفس آدمی و تمامی قوای آن گسترده می‌شود و پهنای وجود او را در بر می‌گیرد. وی در بیان عینیت معلومات انسان با نفس وی می‌گوید: جمیع صور مدرکه از معقول تا محسوس، همه به علم حضوری نزد نفس حاضرند؛ بلکه شأنی از شئون نفس‌اند و آنها را وجودی جز وجود اطوار نفس نیست (حسن‌زاده آملی، ۱۳۶۶، ص ۱۸۸). بدین ترتیب نفس در هر مرتبه‌ای از ادراکات خود، با صور حسی، خیالی و عقلی متحد و در مرتبه آن حاضر است: «و چون حقیقت را در باب صور معقوله دانستی که معقول عیناً همان عاقل است، پس بدان که در صورت محسوسه نیز امر بر همین قیاس است... و محسوس بالفعل با جوهر حاس بالفعل متحد است» (ملاصدرا، ۱۴۱۰، ج ۳، ص ۳۱۶).

۵-۱. وصول نفس به مرتبه عقل مستفاد

صدرالمتألهین در باب نهایت صعود انسان، ابتدا تصویری ابتدایی به دست می‌دهد که در حکم مبنای تصویری است که وی از کمال عرفانی انسان و معرفت شهودی او معرفی می‌کند. در این تصویر ملاصدرا در ابتدا کمال عقل عملی را به عنوان ابزاری برای رسیدن به کمال عقل نظری یعنی عقل مستفاد مطرح می‌کند. وی کمال عقل عملی را وصول به ملکه اعتدال می‌شمرد که عبارت است از تدبیر قوه تشخیص مصالح و مفاسد و قوه غضب و شهوت از سوی قوه نظری انسان (همان، ج ۸، ص ۱۳۰). با تدبیر این سه قوه از سوی قوه نظری حالت اعتدال در هر یک از این سه قوه حکمفرما می‌شود و بدین ترتیب فضیلت اخلاقی در قوه عقل عملی ایجاد می‌شود و با رهایی نفس از اسارت این قوای جسمانی زمینه تکامل عقلی نفس فراهم می‌گردد (همو، ۱۳۶۶، ج ۱، ص ۹۵).

همان‌طور که گفته شد، ملاصدرا چهار مرتبه برای عقل نظری قائل است: عقل هیولانی، بالملکه، بالفعل و عقل مستفاد و نیز گذشت که مراتب عقل نظری مراتبی طولی بوده و هر مرتبه بعدی استکمال مرتبه پیشین است. این مراتب همان مراتب تکامل نفس ناطقه و مدارج ترقی وی محسوب می‌شود. ملاصدرا کمال نفس در عقل نظری، یعنی وصول به عقل مستفاد را بدین نحو توضیح می‌دهد که با تحقق همه صور ادراکی صورت کل جهان هستی در انسان نقش بسته و آدمی عالمی عقلی شود بسان عالم عینی؛ به عبارت دیگر کمال علمی انسان به این است که عالم خارج به نحو ذهنی در او تحقق یابد و نفس او آینه تمام‌نمای عالم حقیقی گردد (ملاصدرا، ۱۴۱۰، ج ۱، ص ۲۰ و ج ۳، ص ۳۳۸ و [بی‌تا] ب، ص ۲۵۰ و ۱۴۱۹، ج ۱، ص ۱۹۲ و ۱۳۸۰، ص ۱۰۰ و ۱۴۲۲، ص ۳ و ۱۳۸۳، ج ۴، ص ۲۵۲)؛ بنابراین مرتبه عقل مستفاد که کمال عقل نظری انسان است، در این تصویر به معنای نقش‌بستن صورت همه موجودات و کل جهان واقع در ذهن آدمی است.

نکته بسیار پراهمیت این بحث، نظریه فیض صدرای و نیز جایگاه عقل فعال در این تکامل نظری است.* وی بر این باور است که از آنجاکه فیض الهی هیچ‌گاه متوقف

* و البته مجال بحث تفصیلی در این باب، مبحث اتحاد عقل و عاقل و معقول است که خود صدرای نیز در توضیح جایگاه عقل فعال، مسئله را به این بحث منوط می‌کند.

نمی‌شود؛ پس همواره فیضی دائمی و نامتناهی در عالم گسترده می‌شود و این فیض اولاً به عالم عقل می‌رسد (ملاصدرا، ۱۴۱۰، ج ۹، ص ۲۶۵). در عالم عقل نیز از آنجا که میان عقول ترتیب طولی وجود دارد، از طریق ملک مقرب عقلانی، یعنی عقل فعال به عقل بالقوه انسان می‌رسد و عقل بالقوه محاذی با تخیل است؛ یعنی با اشراق نور عقل فعال، ادراکات انسان که در اوایل امر دارای ابهام و ضعف وجودی‌اند، از راه تصفیه و طهارت و تکرار ادراکات و حرکات فکری، از مرتبه وهم و خیال گذر می‌کند و به مرتبه عقل بالفعل می‌رسد و مدرکات و متخیلاتش، معقولات بالفعل می‌شوند؛ یعنی عقل فعال باید بر صور متخیله واقع در نفس بتابد تا قوه عقلانی نفس، بالفعل گردد و در این حال، متخیلات که معقول بالقوه بودند، به معقول بالفعل بدل می‌شوند و انسان، انسانی عقلانی می‌گردد (همان، ص ۱۴۴).

۶-۱. تصویری کلی از مبانی

با توجه به اصل اتحاد علم و عالم و معلوم و نیز دیگر مقدمات گذشته می‌توان گفت که در دیدگاه صدر/ نفس از طریق اشتداد در ادراک، حرکت جوهری خاصی را همگام با حرکت جوهری عام عالم در پیش می‌گیرد و در هر مرحله با معلوم خود متحد می‌گردد تا آنجا که به مرحله‌ای از اتساع وجودی و اتصال و اشتداد می‌رسد که مرتبه وجودی‌اش به حدای مراتب بالای وجود و نهایی‌ترین رتبه قابل دستیابی برای انسان، یعنی احدیت حق، قرار می‌گیرد و با آن متحد می‌گردد و در نتیجه این اتساع نیز عالم را همان‌طور که مطابق با دیدگاه نهایی او، یعنی وحدت شخصیه عرفانی است، می‌بیند و به رتبه‌ای از معرفت می‌رسد که ظهور حق را به وحدت حقیقه‌اش در می‌یابد و در پرتو این وحدت حقیقی، صورت حقیقی کثرات را در می‌یابد؛ یعنی همه هویات را فانی و مندک در ذات حق می‌بیند و این بازگشت کثرت به وحدت، از باب توجه سافل به عالی و رجوع هر چیز به اصل خود و بازگشت هر صورتی به حقیقتش است (همان، ص ۲۸۰) و این همه را مرهون فیض حضرت حق است. این نکته آنجا اهمیت خود را نشان می‌دهد که حتی در بعد کمال عملی عقل نیز وی بحث اتصال را مطرح می‌کند و قائل به فناء ذات و اتصال و مشاهده نفس است.

معرفت نزد ملاصدرا عبارت از اتحاد و اتصال ساحات وجودی نفس با مدرک است که هرچه مرتبه مدرک بالاتر باشد، درجه وجودی بالاتری از نفس را طلب می‌نماید؛ به تعبیر دیگر ادراک عبارت است از اتصال و اتحاد وجودی انسان با موجودات عالم و لذا از دید صدرا معرفت، اتفاقی وجودی و نوعی آگاهی مستقیم و عبارت از حضور و اتحاد مدرک در پیشگاه مدرک است.

۲. ماهیت معرفت عرفانی از دیدگاه ملاصدرا

ملاصدرا در تبیین مراحل معرفت شهودی و کمال عرفانی انسان، دو مرتبه را به نحو طولی به تفصیل شرح می‌دهد: مرحله اتحاد نفس با عقل فعال و مرحله فناء فی الله. با تشریح این دو مرتبه صعودی از کمال عرفانی نزد صدرا می‌توان به دیدگاه وی در باب ماهیت معرفت عرفانی دست یافت.

۱-۲. اتحاد نفس با عقل فعال

صدرالمتألهین مانند فیلسوفان پیش از خود، یکی از مراتب عالم عقل را عقل فعال می‌داند که مدبر عالم ماده و از جمله نفوس انسانی است (همان، ج ۸، ص ۶۴ و ۳۹۸ و ۱۳۸۲، ص ۴۹۷). این عقل به سه جهت عقل فعال نامیده شده است: نخست اینکه علت ایجاد انسان و موجب خروج نفس از عقل بالقوه به عقل بالفعل است؛ دوم اینکه هیچ قوه‌ای در او راه ندارد و دارای همه معقولات بلکه وجود عقلی کل موجودات است؛ سوم اینکه علت هستی‌بخش عالم ماده و مبدأ صور مواد عالم است (ملاصدرا، ۱۴۱۰، ج ۸، ص ۳۹۸). ملاصدرا عقل فعال را به این دلیل که علت مفیض صور منطبقه در مواد و صور عقلی انسان است، خزانه معقولات می‌نامد (همان، ج ۷، ص ۲۷۴/ ملاحادی سبزواری، [بی تا]، ص ۸۱). این معقولات در وجود عقل فعال به گونه اجمالی و بساطت موجودند و کثرت و تمایزی در آنها راه ندارد (ملاصدرا، ۱۴۱۰، ج ۷، ص ۳۳۶). یکی از پرسش‌های بنیادین در باب ادراک و تحقق صور علمی برای نفس این است که وقتی نفس ناطقه صور علمی را از عقل فعال دریافت می‌کند، چه نوع ارتباطی میان

آن دو برقرار می‌شود؟ چرا که هر تأثیری از سوی فاعل در قابل وابسته به وجود نوعی ارتباط میان آن دوست و در صورت جدایی آنها از یکدیگر تأثیر و تأثر در آنها معنا نخواهد داشت. پرسش این است که چه نوع ارتباطی میان عقل فعال و نفس انسانی در این فرایند برقرار می‌شود؟ گروهی از فیلسوفان متقدم با اعتقاد به نظریه اتحاد عاقل و معقول، حصول صور عقلی برای نفس را نتیجه اتحاد نفس با عقل فعال دانسته‌اند و نه فقط نوعی اتصال به عقل فعال (ابن‌سینا و طوسی، ۱۳۷۵، ج ۳، ص ۲۹۴ / ملاصدرا، ۱۳۸۲، ص ۳۰۰). اما فیلسوفانی چون شیخ‌الرئیس و شیخ‌اشراق و اتباع آنان با این دیدگاه مخالفت کرده، افاضه صور علمی از سوی عقل فعال را به نحو اتصال نفس به عقل فعال می‌دانند که به معنای ایجاد صور عقلی از سوی عقل فعال در ذهن آدمی است. ملاصدرا در این مسئله همچون مسئله اتحاد عاقل و معقول حق را به جانب فلاسفه متقدم داده و نظریه اتحاد نفس با عقل فعال را برگزیده است (ملاصدرا، ۱۴۱۰، ج ۳، ص ۳۳۵ و ۱۳۷۵، ص ۹۵ و ۱۳۷۵، ص ۲۹۲). وی فهم این مسئله را نیازمند تصفیه ذهن و تهذیب خاطر می‌داند (همو، ۱۴۱۰، ج ۳، ص ۳۳۶ و ۱۳۸۲، ج ۲، ص ۷۴۸). استدلال ملاصدرا بر اتحاد نفس با عقل فعال به‌طور خلاصه چنین است:

- الف) نفس بنا بر اتحاد عاقل و معقول با صور عقلی خود متحد است.
- ب) صور عقلی حاصل برای نفس به دلیل قاعده «صرف الشیء لایثنتی و لایتکرر» عین صور عقلی موجود در عقل فعال‌اند.
- ج) صور عقل فعال بنا بر اتحاد عاقل و معقول با ذات عقل فعال متحدند.
- د) امری که با امر دومی متحد است، با امر سومی که امر دوم با آن متحد است، اتحاد دارد.

نتیجه اینکه: نفس انسانی با عقل فعال متحد است. حاصل این استدلال چنین است که نفس انسانی که صور عقلی را ادراک می‌کند، از جهت همان صور ادراکی خود، با عقل فعال متحد می‌شود:

إن النفس یتحد بكل صوره عقليه ادركتها فيلزم اتحادها بالعقل الفعال الموجود فيه كل شیء، من هذه الجهة لا من جهة ما لم يدركه من العقليات. فكل نفس ادركت صوره عقليه اتحدت مع العقل الفعال اتحادا عقليا من تلك الجهة (همو، ۱۴۱۰، ج ۳، ص ۳۳۹).

در همین راستا ملاصدرا مرتبه عقل مستفاد از نفس انسان را به اتحاد کامل نفس با عقل فعال تفسیر می‌کند:

إن کمال النفس و تمام وجودها و صورتها و غایتها هو وجود العقل الفعال لها و اتصالها به و اتحادها معه. فإن ما لا وصول لشيء اليه بوجه الاتحاد لا يكون غايه لوجود ذلك الشيء (همان، ج ۹، ص ۱۴۰؛ ملاصدرا، [بی‌تا]ب، ص ۲۴۵؛ همو، ۱۴۲۶، ص ۷۱).

بدین ترتیب ملاصدرا مرتبه عقل مستفاد را وصول نفس به مرتبه عقل فعال معرفی می‌کند.

در نظر ملاصدرا مسئله اتحاد مجردات و از جمله اتحاد نفس با عقل فعال، مسئله-ای در نهایت غموض و دقت و مطلبی ارزشمند است که فیلسوفان مسلمان متقدم ملاصدرا اره از این جهت بر بزرگان عرفان خرده می‌گرفته‌اند (ملاصدرا، ۱۳۸۰، ص ۶۱۷). خود وی نه تنها خود را موفق به حل این مسئله شمرده، بلکه خویش را واجد همین مقام دانسته است (همو، ۱۳۷۵، المسائل القدسیه، ص ۴). ملاصدرا چنین بیان می‌کند که نفس در مراحل آغازین معقولات را از عقل فعال به دشواری دریافت می‌کند؛ ولی به تدریج این امر برای نفس آسان شده، نفس ملکه رجوع به عقل فعال را پیدا می‌کند، تا این مرحله نفس قابل صور عقلی و عقل فعال فاعل آنهاست؛ اما اگر نفس به استکمال جوهری و اشتداد وجود خود ادامه دهد، به مرتبه عقل مستفاد رسیده، با عقل فعال متحد می‌گردد که در این حال قدرت انشای صور عقلی را پیدا می‌کند (همو، ۱۴۱۰، ج ۸، ص ۳۹۵ و ج ۲، ص ۲۴۲). این مراحل اشتدادی برای نفس همان مراتب طولی عقل نظری است که در این مراتب نفس رفته رفته با پذیرش صور جدید از قوه به فعل خارج شده، اشتداد می‌یابد و در نهایت با عقل فعال متحد می‌گردد؛ از این روست که حکیم سبزواری حتی اقوال ملاصدرا در باب اتصال نفس با عقل فعال را به همین اتحاد نفس با عقل فعال در اثر حرکت جوهری نفس تفسیر کرده است:

إذا بلغت النفس في استكمالها و توجهاتها الى مقام العقل و تحولت عقلا محضا اتحدت بالعقل الفعال و صارت عقلا فعلاً (همان، ج ۸، ص ۳۹۵). و ليس اتحاد النفس بالعقل الفعال الا صيرورتها في ذاتها عقلا فعلا للصور (ملاصدرا، [بی‌تا]ج، ص ۱۳).

تفاوت عقل مستفاد با عقل فعال از دیدگاه ملاصدرا در این است که عقل مستفاد

صورتی مجرد است که پیش از آن، قرین ماده بوده و در اثر حرکت از ماده تجرید شده است؛ ولی عقل فعال صورتی است که از آغاز از ماده جدا بوده است (همو، ۱۴۱۰، ج ۳، ص ۶۶۱). بدین ترتیب می‌توان گفت در تصویر اول، یعنی انتقاش ذهنی عالم در نفس انسان به معنای تحول ذاتی نفس ناطقه به عقل کلی و اتحاد با آن باید تفسیر گردد (ر.ک: ملاصدرا، [بی‌تا] ب، ص ۲۵۰-۲۵۱). ملاصدرا به اشکالات شیخ‌الرئیس و اتباع وی در مسئله اتحاد نفس با عقل فعال پاسخ می‌دهد و این اتحاد را چنین توجیه می‌کند که عقل فعال دارای دو وجود است: یکی وجود «فی نفسه لِنفسه» و دیگری وجود «فی انفسنا لانفسنا» (ملاصدرا، ۱۴۱۰، ج ۹، ص ۱۴۰ و [بی‌تا] ب، ص ۲۴۵ و ۱۴۱۹، ص ۶۶۵ و ۱۳۸۰، ص ۲۲۲ و ۱۴۲۶، ص ۷۱). وی از این طریق اشکال ابن‌سینا بر اتحاد دو موجود را پاسخ می‌دهد. به اعتقاد وی اشکال شیخ و اتباعش ناظر به اتحاد نفس با وجود فی نفسه عقل فعال است، حال آنکه از نظر ملاصدرا اتحاد نفس با عقل فعال اتحاد با وجود فی انفسنا از عقل فعال است. حکیم سبزواری از وجود فی انفسنا لانفسنا عقل فعال به وجود رابطی عقل فعال تعبیر می‌کند که به معنای شباهت این حیث از وجود عقل فعال با حیث لغیره وجودات رابطی، یعنی اعراض و صور نوعیه می‌باشد (ملاصدرا، ۱۴۱۰، ج ۹، ص ۱۴۰ / سبزواری [بی‌تا]، ص ۶۹۳ و ۱۳۶۹-۱۳۷۹، ج ۲، ص ۲۴۱، تعلیقه شماره ۹ و ۱۳۸۳، ص ۳۹۸). میرزاهمدی آشتیانی نیز از این جهت وجودی عقل فعال، به اضافه اشراقی وجودی یاد می‌کند (آشتیانی، ۱۳۶۷، ص ۲۹۹) و علامه حسن‌زاده آن را این‌گونه توضیح می‌دهد که: «أی العقل الفعال الذی تتحول الیه النفس» (ملاصدرا، ۱۳۸۵، ج ۳، ص ۳۸۹).

بدین ترتیب روشن است که منظور از وجود فی انفسنا لانفسنا از عقل فعال، حیث ارتباطی عقل فعال با وجودات نفسی انسانی است که از آن طریق بدون لزوم استحاله وحدت دو شیء متمایز می‌توان به نوعی اتحاد میان نفس و عقل فعال قائل شد.

یکی از اشکالات مطرح‌شده در باب اتحاد نفس با عقل فعال این است که قاعده «کل نوع مجرد منحصر فی فرد» با اتحاد نفس با عقل فعال نقض می‌گردد؛ چراکه اگر نفس به معنای واقعی به مرتبه عقل فعال رسیده و با آن متحد گردد، عقل فعال دارای دو فرد خواهد بود که با قاعده فوق در تهاافت است. ملاصدرا با تفتن به این

مطلب چنین تصویر می‌کند که همان‌طور که با صدور نفس از عالم عقل هیچ تغییر و نقصانی در عالم عقل رخ نمی‌دهد، با وصول نفس به عقل فعال نیز هیچ تغییری در آن عالم محقق نمی‌گردد و بنابراین فردی به فرد واحد نوع عقلی اضافه نمی‌شود (ملاصدرا، ۱۴۱۰، ج ۸، ص ۳۹۶ و [بی تا] ب، ص ۲۸۸)؛ بنابراین هر تعداد از نفوس انسانی که به درجه عقل فعال برسند، به دلیل لزوم وحدت فردی عقول همگی عقل واحدی را تشکیل می‌دهند که هیچ‌گونه تفاوت یا اضافه‌ای نسبت به عقل فعال ازلی نخواهند داشت:

إذا بلغ الوجود النفسى إلى مقام العقل الفعال صار هو هو بعينه إذ لا تعدد فى العقول إلا بحسب الاكمل و الانتقص، فلا يكمن عقلا ن فى مرتبه واحده من الكون. فإذا فرضت نفوس كثيرة بلغت إلى درجه عقل واحد من العقول الفعالة صارت كلها عقلا واحدا من غير تفاسد و لا بطلان و لا تجدد حال فى العقل الفعال (ملاصدرا، ۱۳۸۲ ب، ص ۵۰۷).

هرچند بیان یادشده از ملاصدرا اشکال واردشده از ناحیه قاعده انحصار نوع عقل در فرد را دفع می‌کند، با حلی که وی نسبت به اشکال استحاله اتحاد دو ذات ارائه داد، چندان موافق به نظر نمی‌رسد؛ زیرا اتحاد نفس با عقل فعال از حیث وجود رابطی عقل فعال، با اتحاد همه‌جانبه نفس با عقل فعال، به‌گونه‌ای که نفس و عقل فعال یک فرد از عقل را تشکیل دهند، سازگار نیست.

در نتیجه این اتحاد، نفس به علم حضوری، عین‌الربط‌بودن خود را نسبت به مبدأ و عقل فعال درک می‌کند که با محو علم قبلی نفس نسبت به خود به عنوان وجودی مستقل، حال و مقامی به نام فناء فی الله رخ می‌دهد (ر.ک: همان، ص ۵۰۵ و ۱۴۱۰، ج ۶، ص ۳۶۸)؛ به عبارت دیگر درنهایت از آنجا که اصل اشراق عقلی عقل فعال بر نفس از سوی خداوند بوده است، با اتحاد نفس با عقل فعال، درحقیقت با حق محشور و به او متصل شده است:

و كلما صارت النفس عقلا بالفعل انتقلت عن ذاتها و اتحدت بالعقل الذى هو كمالها فحشرت إليه و كلما كان محشورا إلى العقل كان محشورا إليه تعالى لأن المحشور إلى المحشور إلى شىء كان محشورا إلى ذلك الشىء فالنفوس الكاملة محشورة إليه تعالى و هو المطلوب (ملاصدرا، ۱۴۱۰، ج ۹، ص ۲۴۷).

بنابراین می‌توان گفت یکی از تفاسیر ملاصدرا از فناء فی الله و معرفت حاصل از آن

همین اتحاد به عقل فعال و تحقق به وجود آن می‌باشد. ملاعلی نوری کلام ملاصدر را در این زمینه را چنین شرح می‌کند:

و أما الاتحاد بالمفارقات العقلیه و الانوار الالهیه فهو إنما يتحقق بإندکاک جبلّ الإنیة کما قيل نظماً بالفارسیه: «تعین بود کز هستی جدا شد نه حق شد بنده نه بنده خدا شد» ... و حاصل المقام محو الوهم السرابی... إن ذلك المفارق العقلی لهو سرک و باطنک... فباطن الشیء هو ذلك الشیء بوجه الکنه و الحقیقه (همو، ۱۴۱۹، ج ۲، ص ۸۰۷، تعلیقه ملا علی نوری).

بنابراین با اتحاد نفس با عقل فعال و منسلخ شدن نفس از وجود اولیه خود و تحول آن به وجود عقلی عقل فعال، نفس از تعین اولیه خود محو شده و بدین انحاء وجودی، بالحضور در می‌یابد که نسبت به فاعل خود یعنی عقل فعال، جز وجودی رابط نبوده است.

۲-۲. فناء فی الله

ملاصدر در برخی از عبارات خویش، بالاتر از رسیدن نفس به مرتبه عقل فعال، مرحله وصول به حق یا فناء را مطرح می‌سازد: «غایته [أی غایه النفس] حصول العقل بالملکه ثم بالفعل ثم العقل الفعال و غایته الباری المتعالی» (همو، ۱۴۱۰، ج ۶، ص ۳۸۰ و ج ۸، ص ۳۷۸).

بدین ترتیب ملاصدر غایت عقلی انسان، یعنی عقل مستفاد را به عنوان واسطه‌ای برای وصول به آن غایت بالاتر مطرح می‌سازد:

فالعالم بمنزلة شجرة ثمرتها الانسان و الانسان كشجرة ثمرتها العقل النظری ... و هو ایضا كشجرة ثمرتها العقل الفعال و الروح القدسی ... و هذا الروح القدسی كشجرة ثمرتها لقاء الله الواحد القهار (همو، ۱۳۶۶، ج ۵، ص ۱۸۵ و نیز ر.ک: همو، [بی تا] الف، ص ۳۳۲ و ۱۳۶۶، ج ۵، ص ۱۹۸).

وی این کمال عقلی را به عنوان راهی برای وصول به کمال حقیقی و عرفان تلقی می‌کند (همو، ۱۳۸۰، ص ۱۰۰) که نشان می‌دهد یکی از مراحل غایی عرفانی نزد وی همین مرحله فناء فی الله و معرفت ناشی از آن می‌باشد. البته وی بالاتر از مقام فنا به

مقام بالاتری، یعنی مقام بقا نیز قائل است که آن را به عنوان غایت نهایی معرفی می‌کند: ...و غایت من حيث الوجود هی الوصول إلى جوار الله و القرب منه و غایتہ الفناء فی التوحید و غایتہ البقاء بعد الفناء و لا غایة له و هو غایة الغایات و نهاية المقامات (همو، ۱۴۱۰، ج ۶، ص ۳۸۰).

برای درک تصویر صدرالمتألهین از فنا، ابتدا باید چهار مرتبه‌ای را که وی برای عقل عملی مطرح ساخته است، بار دیگر مرور نماییم:

الف) تهذیب ظاهر که از راه به‌کارگیری قوانین الهی و عمل به شرایع نبوی محقق می‌گردد.

ب) تهذیب باطن که مرتبه زدودن ملکات و اخلاق رذیله و ظلمانی از نفس است و در اثر آن، نفس همچون آینه‌ای شفاف می‌گردد که می‌تواند حقایق در آن تجلی یابد.

ج) تنویر باطن که در آن، باطن نفس به صفات نیکو و فضایل و صور علمی مزین می‌گردد.

د) فنا که در این مرحله نفس از ذات خود فانی شده و تنها به رب اول و جلال و جمال او می‌نگرد (همو، [بی‌تا] ب، ص ۲۰۷ و ۱۴۱۹، ج ۲، ص ۶۰۹ / فیض کاشانی، ۱۹۲۸ م، ج ۲، ص ۲۸۳).

ملاصدرا از حقیقت فنا با تعابیر متفاوتی چون لقاءالله، فناء فی الله، فناء فی التوحید، فناء وجه العبودیه فی وجه الربوبیه، توحید خاصی، ولایت خاصه و قیامت وسطی یاد کرده است (ر.ک: ملاصدرا، ۱۴۱۰، ج ۷، صص ۱۸۶ و ۱۸۸ و ۱۳۸۱، ص ۲۲۸ و ۱۳۷۵، همو، ۱۳۷۸، ص ۳۳۸ و ۱۴۱۹، ج ۱، ص ۲۲۶ و ۱۳۸۰، ص ۳۸۲ و ۱۳۶۳، ص ۶۷ و ۱۳۶۳ الف، ص ۲۴ و ۱۳۸۸، ص ۱۹ و ۱۳۷۸، ص ۲۵). دیدگاه ملاصدرا در تبیین حقیقت فنا با دیدگاه پیشینیان خود از فلاسفه اسلامی متفاوت است. دیدگاه شیخ اشراق توضیح داده شد و مشخص گردید که منظور وی از فنا و اتصال، همان اضافه اشراقیه علمی به حق و عدم توجه به غیر این اضافه اشراقی می‌باشد؛ به عبارت دیگر شیخ اشراق فناء فی الله را فنائی علمی می‌داند که در آن، عارف از علم به غیر حق و حتی از علم به فناء فی الحق جدا می‌شود.

بدین ترتیب نهایت غور فلسفی در مهم‌ترین مرحله معرفت عرفانی، یعنی فنا، تا قبل

از ملاصدرا به بیش از شهود وحدت به نحو اضافه اشراقی علمی به حق تعالی دست نیافته بوده است؛ اما ملاصدرا با تفتن به نقص تصویر فیلسوفان پیشین از فنا و معرفت فنائی به تشریح وجودی این مقام از معرفت پرداخته است.

باید توجه داشت که تشریح معرفت عرفانی در مقام فنا دو جهت متفاوت دارد که هرچند هر دو جهت با بحث ماهیت معرفت عرفانی در ارتباط است، یک جهت آن به طور مستقیم به ماهیت معرفت عرفانی مربوط می‌شود و جهت دیگر تنها به عنوان توضیح و تفصیل بیشتر این ماهیت قابل استفاده خواهد بود. این دو جهت یکی جهت وجودی‌ای است که برای نفس در حصول مقام فنا و معرفت فنائی رخ می‌دهد و حقیقت معرفت فنائی به همین جهت وجودی قابل تفسیر است و دیگری جهت امر مشهود در فناست که محتوای معرفت عرفانی در این مرتبه را تشکیل می‌دهد و نباید به عنوان تفسیر اصلی ماهیت معرفت عرفانی در این مرتبه از آن بهره گرفته شود.

در جهت اول، از نظر ملاصدرا آنچه مانع ظهور حق تعالی و درک عین الربط‌بودن انسان و جهان نسبت به حق و وحدت شخصیه وجود می‌گردد، انیت و تعیین خاص انسان است که از آن به «وجود موهوم» (منظور، موهوم خارجی عرفانی است) یاد می‌شود. به باور ملاصدرا تا زمانی که این وجود موهوم و تعیین خاص امکانی سالک مضمحل نگردد، ذات حق تعالی بر وی منکشف نخواهد شد؛ از این روست که گفته‌اند: «وجودک ذنب لایقاس به ذنب» (ملاصدرا، ۱۳۶۶، ج ۳، ص ۵۱۵). در واقع تعیین امکانی نفس در حالت عادی، مانع از شهود وجود حقیقی است و باعث می‌شود نفس، وجود را برای خود و محدود به تعیین خود ببیند که این از دیدن وجود مطلق حاجب می‌گردد: فکان الوجود أمانة فی یده یؤدیه یوما الی اهله وهو یوم لقاء الله تعالی و الوصول الیه (همو، ۱۳۷۵، الفرائد، ص ۳۶۱ و نیز ر.ک: همو، ۱۳۷۵، اجوبه المسائل الکاشانیه، ص ۱۴۷ و ۱۳۸۰، ص ۴۸۳).

بدین ترتیب وجود محدود و تعیینی هر مرتبه از وجود، مانع از مشاهده وجود اتم و اعلائی حق تعالی است و هرچه این مرتبه وجودی بالاتر و تعیین ضعیف‌تر باشد، موجود به شهود آن وجود مطلق نزدیک‌تر خواهد بود (همو، ۱۳۸۲، ص ۳۷۹)؛ اما هیچ یک از موجودات، مانند انسان، توان گذر از موطن وجودی خود و حرکت به

مراتب بالاتر را ندارد، جز قلب انسان که به سبب برخورداری از ویژگی تغییر و مرگ پس از مرگ و ولادت پس از ولادت (همو، ۱۳۶۶، ج ۷، ص ۱۸۰ و ۱۴۱۰، ج ۷، ص ۱۸۴) می‌تواند از مرتبه علت فاعلی اولیه خود، یعنی عقل فعال نیز فراتر رود و به واپسین منزل موجودات الهی بار یابد (همو، ۱۳۸۲، ص ۳۷۹ و ۱۳۶۶، ج ۱، ص ۲۷۲). بدین ترتیب در سیر صعودی انسان تدبیر وجودی وی در میان مراتب مجردات و ملائکه الهی دست به دست می‌شود تا جایی که هیچ واسطه‌ای میان وی و حق باقی نماند و تدبیر وجود او را خود حق بر عهده گیرد:

يشبه أن يكون الانسان لكونه ذا درجات متفاوتة بدأً ونفساً، صورةً ومعنى بحسب كل وقت ومقام واقعا تحت تصرف صاحب آخر وينتقل تخمير طينته و تربية صورته من يد الي يد اخرى لملائكة الله تعالى الموكلين بامرهم يفعلونه بايدهم الي ان يتشرف تخمير طينته بالوقوع في يد الرحمن... لو فرض أن انساناً وقع له الارتقاء الى مقام فوق مقامات هذه الملائكة الذين كانوا يدبرون امره و يؤتونه الحياة و الفضيلة فيقع عند ذلك في تصرف ملك آخر... الي أن لا يكون واسطة بينه و بين الحق كما وقع لنبينا ﷺ في معاجه (همو، ۱۳۸۲، ص ۴۴۰).

۹۷

بیت

تذکره حضور و سلسله اساتید

با این توضیحات می‌توان گفت محتوای شهود فنائی که عبارت از انحصار وجود در واحد حقیقی و نفی آن از امور امکانی می‌باشد، تنها در پرتو اضمحلال واقعی تعیین عارف در حرکت جوهری و عروج وجودی به مقامات الهی قابل ادراک به علم حضوری می‌باشد:

فهو تعالى اول كل شيء بمعنى أن وجوده حصل منه... و هو آخر... بالاضافه الي سير المسافرين فانهم لا يزالون مترقون من رتبة حتى يقع الرجوع الي تلك الحضرة بفنائهم و اندكك جبال هوياتهم فهو اول منه حيث الوجود و آخر من حيث الوصول و الشهود (همو، ۱۳۸۳، ج ۳، ص ۱۱۹).

المراد من الفانی المضمحل من یری ان الموجود بالذات منحصر فی واحد حقیقی و الحقیقه منحصره فی ذات احدیه واجبیه و ان موجودیه الماهیات الممكنه و الاعیان الثابته انما هی بكونها من اشعة نوره و لمعات ظهوره لا ان لها استقلالاً فی الوجود الحقیقه و انفصالاً بحسب الماهیه عن اشراق الوجود الحقیقی و ظلال النور الاحدی (همو، ۱۳۶۳، ص ۶۱). راز میان تلازم میان شهود وحدت و اضمحلال تعیین عارف و اتحاد با اسما و

صفات حق در این است که علم حضوری و بی واسطه از نظر ملاصدرا تنها به اتحاد با متعلق علم، قابل تحقق است؛ از این رو محتوای فنا یا همان وحدت وجود که در مقام صفات و اسمای حق قابل شهود است، تنها با ارتقای وجودی به آن مقامات و اتحاد با آن مراتب که مستلزم فنای حقیقی تعیین اولیه فرد است، امکان پذیر خواهد بود. البته روشن است که تعیین از وجود ممکن جدایی پذیر نیست و مراد صدر/ از این مطلب تنها کاسته شدن درجات تعیین و رسیدن آن به اقل فاصله میان ممکن و واجب می باشد:

و تفتن منه الطالب انه اذا جاهد و ارتاض و تعاهد ... تفنی ما كان فنا فی الازل و تبقی ما كان باقیاً لم یزل و یعرف ان الذی كان نسیمه غیراً، ما كان الا وهما و خیالا و التوجه الیه لم یکن الا غیاً و ضلّالا و الموجود ما كان الا حقاً و یعدم فی نظره الاکوان و بقی الملک الدیان و اولئک فی الحقیقة عباد الرحمن و غیرهم عبید الهوی و الهوان (همو، [بی تا] الف، الواردات القلبیه، ص ۲۶۸ و ۲۶۹).

اما از جهت دوم، یعنی محتوای شهود باید توجه داشت که مطابق مبانی یادشده، وی به طور جدی به مبنای عارفان مکتب/بن عربی، یعنی وحدت شخصیه وجود و شأنی بودن امور امکانی عقیده دارد و بر خلاف فیلسوفان پیش از خود که معرفت فنائی را تنها با استغراق توجه و شهود عارف در حق و عدم توجه به غیر در نتیجه آن توجیه می کردند، وی معرفت عرفانی را دال بر وجود وحدت حقیقی در متن هستی و نفی وجود حقیقی از امور امکانی - به معنای عرفانی آن که با قبول نفس الامر برای امور امکانی همراه است - اخذ می کند.

البته همان طور که گذشت، وی بالاتر از فنا مراتبی را برای شهود عرفانی و مقامات سلوکی در نظر می گیرد (همو، ۱۴۱۹، ج ۲، ص ۶۱۰)؛ اما بیشتر عقیده دارد که آن مراتب با مشاهده و شهود و حضور بهتر قابل درک است (همو، ۱۳۸۰، ص ۳۸۴).

نتیجه گیری

با توجه به مبانی صدرایی، به ویژه اصالت و تشکیک وجود - که پس از اثبات وحدت شخصیه عرفانی این تشکیک به مراتب مظاهر نسبت داده می شود - حرکت جوهری و اشتدادی نفس، بازگشت همه علوم به علم حضوری و لزوم اتحاد عقل و عاقل و

معقول می‌توان تحلیل‌های یادشده از مراتب معرفت عرفانی از نظر صدر/ را در نظامی نسبتاً هماهنگ چنین توصیف نمود:

انسان از طریق حرکت جوهری با ارتقا در مراتب عقل عملی و افزودن علوم و آگاهی‌های خود و اتحاد با آنها، از نظر وجودی به تدریج و تشکیک اشتداد می‌یابد و به جایی می‌رسد که نه تنها با صور علمی ذهنی خود، بلکه با متعلق خارجی علوم حقیقی خود متحد می‌گردد و بدین‌سان به اولین مراتب معرفت عرفانی دست می‌یابد که این مراتب اولیه، با اتحاد جزئی انسان با برخی از وجوه وجودی عقل فعال، یعنی صور موجود در آن عقل، تحقق می‌یابد و به تدریج تا اتحاد کامل با تمام صور و شئون موجود در عقل فعال پیش می‌رود که در این حال، به تعبیر صدر/ به رغم برخورداری هر دو وجود (نفس و عقل فعال) از ذات فی‌نفسه خود، از جهتی که هویت ارتباطی عقل فعال می‌باشد، با یکدیگر متحد می‌گردند و از یک رتبه وجودی برخوردار می‌شوند.

تا اینجا می‌توان گفت معرفت شهودی و عرفانی از نظر ملاصدر/ مستقیماً به عین معلوم خارجی تعلق می‌گیرد و هرچند با نوعی اتحاد همراه است، هنوز از ساختار عالم - معلوم (ساختار دو وجهی) فراتر نمی‌رود. هرچند توجیه وی در مقام جواب به اشکال منحصر در فرد بودن نوع مجرد، در ظاهر با تمایز میان نفس و عقل فعال با وجود اتحاد آنها در تهاافت است و نوعی ساختار تک وجهی را در معرفت عرفانی در آن مقام القا می‌کند که با تعبیر فنائی صدر/ از این مقام که به اضمحلال وجودی عارف در وجود عقل فعال صورت می‌گیرد و معرفت حضوری به عین‌الربط بودن را به وی اعطا می‌کند، تقویت می‌گردد؛ اما با توجه به توضیحات ملاصدر/ درباره مقامات بالاتر، یعنی مقامات فنائی و اضمحلال کامل تعیین اولیه فرد سالک در آن مقام، می‌توان ساختار تک‌وجهی را برای مادون مرتبه معرفت فنائی پذیرفت. به عقیده ملاصدر/ با حصول فنا، عارف به شهود وحدت شخصیه عرفانی نائل می‌شود که با ارتقای وجودی عارف در حرکت جوهری نفس و وصول به مرتبه متناظر با آن مقام و اتحاد با آن مرتبه رخ می‌دهد که لازمه آن، از بین رفتن تعیین و ماهیت امکانی اولیه عارف و ارتقای مرتبه وی به مراتب بالاتر هستی است. بدین‌سان اگر وحدت شخصیه را عبارت از نحوه وجود یا شأنی از شئون مراتب الهی - یعنی مراتب صفات و اسمای الهیه در صقع ربوبی - تلقی کنیم،

معرفت عرفانی در این مرتبه، به معنای وحدت کامل عارف با معروف خود (وحدت شخصی) و دارای ساختار تک وجهی (متشکل از معلوم فقط یا علم فقط) خواهد بود.

روشن است که مبانی صدرایی در این باب کاملاً در تقابل با پیشینه فلسفه اسلامی است؛ چه، شیخ‌الرئیس و شیخ‌اشراق، به تصریح، اتحاد واقعی میان عالم و معلوم خارجی را نفی و ضد آن، استدلال کرده‌اند. بنابراین وی در این زمینه به‌یقین، متأثر از عرفا به‌ویژه ابن‌عربی و اتباع وی است که روشن شد معرفت عرفانی را بی‌واسطه و اتحادی می‌دانند. همچنین تشکیکی بودن مراتب اتحاد و شروع از ساختار دو وجهی و ختم آن به ساختار تک‌وجهی، به‌وضوح، تحت تأثیر مباحث عارفان مکتب ابن‌عربی، به‌ویژه در باب مقامات نهایی و فنایی معرفت عرفانی است.

در باب وجودی بودن معرفت عرفانی که به معنای تبدیل و ارتقای وجود عارف و حصول مناسبت وجودی میان عارف و معروف است، در عارفان مکتب ابن‌عربی توضیح ارائه شد. این مطلب از استلزامات اتحادی بودن معرفت عرفانی است. ملاصدرای در این زمینه به کمال، به نظریه‌پردازی پرداخته و مباحث عارفان را روشن و مدلل نموده است. وی در این زمینه، حرکت جوهری عالم ماده و تطبیق آن بر نفس انسانی را مصحح ارتقا و اشتداد وجودی عارف تا مراتب عقلی و الهی تلقی کرده و از این طریق، به‌خوبی از عهده تبیین اتحادی بودن معرفت عرفانی برآمده است. مباحث عارفان در این زمینه، از جهت تحکیم مبانی نظری و تبیین کامل عقلانی مرهون تلاش‌های ملاصدرای است. همچنین ملاصدرای به پاسخ‌گویی به اشکالات فلاسفه بر امکان اتحاد پرداخته است که کوشش نظری وی، از این نظر نیز درخور تحسین است. البته روشن است که ماده اصلی و اولیه همه این مبانی - نظیر اصالت وجود، تشکیک، وحدت شخصی، حرکت جوهری، اتحاد عقل و عاقل و معقول - و دیدگاه‌های مبتنی بر آنها را (بی‌واسطه بودن معرفت عرفانی نسبت به خارج، وجودی و اتحادی بودن معرفت عرفانی و...) اول بار خود عرفا مطرح کرده و در اختیار ملاصدرای قرار داده‌اند.

منابع و مأخذ

۱. ابن سینا و نصیرالدین طوسی؛ شرح الإشارات و التنبیها؛ ج ۱، ج ۱، قم: نشر البلاغ، ۱۳۷۵.
۲. حسن‌زاده آملی، حسن؛ دروس اتحاد عاقل و معقول؛ تهران: حکمت، ۱۳۶۶.
۳. سیزواری، ملاحادی؛ اسرار الحكم؛ تصحیح کریم فیضی؛ قم: مطبوعات دینی، ۱۳۸۳.
۴. — شرح المنظومة؛ تحقیق حسن حسن‌زاده؛ تهران: ناب، ۱۳۶۹-۱۳۷۹.
۵. — التعليقات على الشواهد الربوبية؛ تصحیح سیدجلال‌الدین آشتیانی؛ بیروت: مؤسسة التاريخ العربی، [بی تا].
۶. ملاصدرا (شیرازی، صدرالدین محمد بن ابراهیم)؛ «اتحاد العاقل و المعقول»، مجموعه رسائل فلسفی؛ تصحیح حامد ناجی؛ تهران: حکمت، ۱۳۷۵.
۷. — «اجوبة المسائل الكاشانية»، مجموعه رسائل فلسفی؛ تصحیح حامد ناجی؛ تهران: حکمت، ۱۳۷۵.
۸. — «اجوبة المسائل النصيرية»، مجموعه رسائل فلسفی؛ تصحیح حامد ناجی؛ تهران: حکمت، ۱۳۷۵.
۹. — اسرار الآيات؛ تعليق محمد خواجهوی؛ تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۶۳ الف.
۱۰. — الأسفار الأربعة؛ بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۴۱۰ ق.
۱۱. — الأسفار الأربعة؛ تصحیح و تعليق از حسن حسن‌زاده آملی، تهران: مؤسسه الطباعة، ۱۳۸۵.
۱۲. — الحاشية على الهيات الشفاء؛ تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدر، ۱۳۸۲ الف.
۱۳. — «اکسیر العارفين»، الرسائل. قم: مكتبة المصطفوی، [بی تا] الف.
۱۴. — «الواردات القلبية»، الرسائل. قم: مكتبة المصطفوی، [بی تا] الف.
۱۵. — الشواهد الربوبية؛ تصحیح سیدجلال‌الدین آشتیانی؛ بیروت: مؤسسة التاريخ العربی، [بی تا] ب.
۱۶. — الفرائد. در: مجموعه رسائل فلسفی؛ تصحیح حامد ناجی؛ تهران: حکمت، ۱۳۷۵.
۱۷. — المبدأ و المعاد؛ قم: دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۸۰.
۱۸. — «المسائل القدسية»، مجموعه رسائل فلسفی؛ تصحیح حامد ناجی؛ تهران: حکمت، ۱۳۷۵.
۱۹. — المشاعر؛ تحقیق و تصحیح از هانری کرین؛ تهران: طهوری، ۱۴۲۶ ق.

۲۰. — المظاهر الالهية؛ تهران: بنياد حكمت اسلامي صدر، ۱۳۸۸.
۲۱. — ايقاظ النائمين؛ تهران: مؤسسه مطالعات و تحقيقات فرهنگي، ۱۳۶۳ ب.
۲۲. — تعليقه بر شرح حكمة الاشراق؛ تهران: بنياد حكمت اسلامي صدر، ۱۳۸۲ ب.
۲۳. — تفسير القرآن الكريم. قم: بيدار، ۱۳۶۶.
۲۴. — رساله في الحدوث؛ تهران: بنياد حكمت اسلامي صدر، ۱۳۷۸.
۲۵. — شرح اصول كافي؛ تهران: پژوهشگاه علوم انساني و مطالعات فرهنگي، ۱۳۸۳.
۲۶. — شرح الهداية الاثيرية؛ تصحيح مصطفى محمد فولادكار؛ ج ۱، بيروت: مؤسسة التاريخ العربي، ۱۴۲۲ ق.
۲۷. — «شواهد الربوبية»، مجموعه رسائل فلسفي؛ تصحيح حامد ناجي؛ تهران: حكمت، ۱۳۷۵.
۲۸. — كتاب العرشية؛ اصفهان: مهدوي، [بي تا] ج.
۲۹. — كسر الاصنام الجاهلية؛ ج ۱، تهران: بنياد حكمت صدر، ۱۳۸۱.
۳۰. — مفاتيح الغيب. بيروت: مؤسسة التاريخ العربي، ۱۴۱۹ ق.
۳۱. فيض كاشاني، محمد بن شاه مرتضى؛ عين اليقين؛ تصحيح فالح عبدالرزاق عبيدي؛ بيروت: دارالحوراء، ۱۹۲۸ ق.
۳۲. مطهري، مرتضى؛ حركت و زمان؛ تهران: صدر، ۱۳۷۲.
۳۳. آشتياني، ميرزاهدي؛ تعليقه بر شرح منظومه؛ به اهتمام عبدالجواد فلاطوري و مهدي محقق؛ تهران: انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۶۷.