

فصلنامه آیین حکمت

سال سوم، زمستان ۱۳۹۰، شماره مسلسل ۱۰

تأثیرپذیری ملاصدرا از ابن عربی در مسائل نفس‌شناسی

تاریخ دریافت: ۹۰/۵/۱۷

تاریخ تأیید: ۹۰/۸/۱۴

دکتر بهزاد مرتضایی*

از جمله مسائل مهم مبحث معرفت‌شناسی، مسئله چگونگی رابطه نفس با صور علمی است که در بین فلاسفه محل نزاع و اختلاف شدید بوده است. تقریری که ملاصدرا از نفس و رابطه آن با صور علمی ارائه می‌دهد، راه حل جدید و مناسبی در این مورد است.

تعریف و تحلیل جدید از نفس و قوای آن در حکمت متعالیه متأثر از دیدگاه عرفانی ابن عربی در خصوص مشابَهت نفس انسانی و افعال آن با تجلی حق تعالی در مخلوقات است؛ خداوند متعال نفس انسانی را مثالی برای ذات، صفات و افعال خویش خلق نموده است.

واژه‌های کلیدی: ملاصدرا، ابن عربی، نفس، اصالت وجود، تجرد.

* استادیار دانشگاه امام حسین (علیه السلام)

مقدمه

صدرالمتألهین شیرازی، فیلسوف شهیر عالم اسلام، با طرح ابتکاراتی جدید در فلسفه توانست نگرشی نوین در موضوعات فلسفی ایجاد کند که بعد از او محل تحلیل و تفسیر بسیار واقع شد. این ابتکارات سرنوشت بسیاری از مسائل فلسفی را دگرگون نمود؛ مسئله «معرفة النفس» که از مسائل مهم هستی شناسی و معرفت شناسی است، بیشترین تأثیرپذیری را از این ابتکارات داشته است. مسئله مذکور به دلایل عدیده‌ای از مهم‌ترین مباحث فلسفه به شمار می‌رود، زیرا شناخت نفس انسانی اصل هر معرفت است و عالم اگر حقیقت خود را نشناسد، نمی‌تواند به وصف خود، که علم است و متعلق آن، که معلوم است، پی ببرد. از این رو، ملاصدرا معرفت نفس را هم در شناخت مبدأ و اوصاف و افعال او نردبان ترقی می‌داند، که بدون پیمودن مدارج آن نیل به معارف الهی میسر نیست، و هم آن را در شناخت معاد و شئون آن کلید می‌شمارد، که بدون استمداد از آن قیامت شناسی مقدور نخواهد بود. صدرالمتألهین دربارهٔ مبدأشناسی می‌نویسد:

معرفت نفس از جهت ذات و فعل، مرقاتی برای شناخت پروردگار از جهت ذات و فعل است. پس کسی که آگاه شود که نفس جوهری عاقل، متوهم، متخیل، حساس، متحرک و نامی است، رسیدن به فهم اینکه هیچ چیز در وجود، غیر از خدا مؤثر نیست برای او امکان پذیر است. (۱۹۸۱: ۲۲۴/۸)

وی دربارهٔ معادشناسی می‌نویسد:

کلید علم به روز قیامت و معاد مخلوقات معرفت نفس است. (۱۹۸۱: ۲۷۸/۹ و ۳۱۸)

بنابراین تا نفس انسانی شناخته نشود، معرفت مبدأ و معاد امکان پذیر نخواهد

بود.

از سویی دیگر، تحلیلی که ملاصدرا از حقیقت و مراتب نفس ارائه می‌کند بر اصالت و وحدت وجود، تحول جوهری و ذاتی نفس از مرحله عقل بالقوه تا عقل بالفعل، اثبات تجرد تمام مراتب حسی، خیالی و عقلی، و همچنین بر اثبات اتحاد نفس با قوا و صور ادراکی خود در تمامی مراتب مبتنی است. با اثبات اتحاد و تجرد نفس بسیاری از معضلات فلسفی، که تا آن زمان پاسخی منطقی و معقول نیافته بود، مبنایی عقلی و استدلالی می‌یابد. تبیین خاص ملاصدرا از نحوه وجود نفس و تکون آن، به ویژه تعمق او در مراتب خیال و عقل، ابواب جدیدی در نگرش به مسئله معرفت شناسی و معرفت نفس (روان‌شناسی فلسفی) گشوده است. از آنجا که ساختار و شاکله فلسفه ملاصدرا به طور عام، و در مسئله شناخت نفس و مراتب حسی و خیالی و عقلی آن به طور خاص از عرفان نظری ابن عربی متأثر است، توجه به مسئله نفس و مراتب آن در عرفان ابن عربی و تبیین فلسفی آن در حکمت متعالیه از اهمیت ویژه‌ای برخوردار می‌شود.

اصل نظریه؛ خلاقیت نفس

تا قبل از ملاصدرا و در حکمت مشاء اصل بر این بوده که نفس صور علمی را با تجرید و انتزاع از عالم خارج به دست می‌آورد اما ملاصدرا، با تبیین ویژه خود از نفس، قدرت خلاقیت برای نفس قائل است و عوامل خارجی مثل صورت طبیعی و فعل و انفعال حسی را تنها معدّ و زمینه‌ساز این خلاقیت می‌داند.

در فلسفه ملاصدرا اصل بر این است که خداوند متعال هر یک از موجودات عالم را از مقومات و اجزایی آفریده اما نفس ناطقه انسانی را از جوهر علم و

صور ادراکی خلق نمود، با این توجه که نفس انسانی در ابتدا، همچون ماده بدون صورت است و اندک اندک صور علمی از بدیهیات و نظریات صورت و فعلیت نفس را شکل می‌دهند. بدین ترتیب، حصول صور علمی برای نفس، برخلاف عقول مجرده، بتدریج در لوح جان نقش می‌بندد. به یقین، در تفسیر صدرایی، چگونگی این حصول تدریجی مبتنی بر پذیرش حرکت جوهری نفس از ابتدای تکون تا رسیدن به مقام عقل بالفعل است؛ نفس از طریق حرکت جوهری، و در سیر به سوی مقام عقل بالفعل بتدریج، با صور علمی متحد شده، این صور، صورت و فعلیت نفس را تشکیل می‌دهند. بدین گونه است که در هر مرحله‌ای از حرکت جوهری که علم و دانش نفس افزوده می‌شود، مرتبه‌ای از وجود او انشاء می‌گردد تا آنگاه که به عوالم جواهر قدسی برسد و خود جوهر عقلی شود.

این نظریه ملاصدرا مبتنی بر مبانی خاصی است که در واقع بخشی از آن از راه کشف و شهود عرفانی برای وی حاصل است و بیان صدرایی آن کشفیات با تکیه بر قواعد خاص فلسفی است، قواعدی که از ابتکارات منحصر به فرد شیخ بلند آوازه شیراز است.

در واقع، مبانی و قواعد خاص فلسفی ملاصدرا بستری فراهم می‌کند که اعتقاد به خلاقیت نفس امکان‌پذیر و خلاف آن به کلی منتفی شود؛ برای نمونه، اعتقاد به این اصل که علم و ادراک تنها با اتحاد عالم و معلوم تحقق می‌یابد، اتحادی واقعی از نوع اتحاد علت و معلول به گونه‌ای که معلوم از مراتب وجود نفس باشد، از جمله مبانی کلیدی فلسفه ملاصدراست.

نمونه‌ای دیگر از مبانی حکمت متعالیه تجرد نفس و صور خیالی است؛

ملاصدرا حل مسئله علم و صور خیالی و عقلی و برطرف نمودن اشکالات حکمای سابق را به پذیرش خلاقیت و انشای نفس می‌داند و حال آنکه خلاقیت تنها در عالم مجردات امکان‌پذیر است. از این رو، تلاش دیگر ملاصدرا اثبات تجرد ادراک در تمامی مراتب آن و تجرد نفس در مقام خیال و صور خیالی است.

تأثیر کلام ابن عربی در اندیشه ملاصدرا

با وجود اقرار به ابتکاری بودن چارچوب حکمت متعالیه، ارائه برخی مبانی و مطالب، و نیز نوع نگاه صدرایی به مباحث عرفانی، نمی‌توان انکار کرد که عرفان نظری ابن عربی، در تحقیقات فلسفی ملاصدرا، به ویژه، از دو جهت تأثیرگذار بوده است: یکی در مبانی ابتکاری صدرا و دیگری در مسئله معرفت‌شناسی.

بی‌مجالگی از تردید، اصطلاح اسفار اربعه و تنظیم مباحث بر آن روال از راه آشنایی با کتب عرفا حاصل شده است. از شواهد همگامی ملاصدرا با ابن عربی این است که در کتب و آثار ابن عربی نه تنها تشویق به مجاهدت نفس و ترغیب به مکاشفه شده است بلکه راه نظر و برهان به عنوان حجاب تلقی می‌شود؛ نکته سخن این است که اصرار بر ضرورت تزکیه و قول به امتناع وصول به حقایق با برهان صرف (بدون شهود آنها) از سوی ابن عربی از جمله عوامل اساسی مؤثر در تحول بنیادین ملاصدرا است. بی‌شک، حکمت صدرایی بر این باور تکیه دارد که با برهان صرف حقایق شناخته نمی‌شوند، همان‌گونه که عرفان بدون برهان کافی نیست. (۱۹۸۱: ۳۲/۷)

از سویی دیگر، اساس حکمت متعالیه بر اصالت وجود و بساطت و وحدت حقیقی آن است که در کتب محی‌الدین ابن عربی و شاگردان وی مشهود است. پس سخن درستی است اگر گفته شود از آنجا که اساس عرفان بر اصالت وجود

است، انس با کتاب‌های عرفا زمینه مناسبی برای تحول ملاصدرا از اصالت ماهیت به اصالت وجود بوده است.

اصالت و وحدت وجود در اندیشه ابن عربی و ملاصدرا

بی‌شک، اصالت وجود اساس عرفان است، اگر چه بدان تصریح نشده باشد؛ اصالت وجودی که در عرفان ابن عربی مطرح است مبتنی بر پیش‌فرض‌هایی است که تنها بعد از مطالعه و فهم حکمت متعالیه می‌توان نسبت اصالت وجودی بدان‌ها داد، اگر چه در آثار و کتب ابن عربی بحثی تحت عنوان اصالت وجود نیامده باشد عصاره آنچه در آثار ابن عربی در مورد وجود آمده این است که وجود حقیقی وجود حق تعالی است و ماسوای حق تعالی اعتباری و ظلّ این وجود است. بنابراین، تنها یک چیز اصیل و واقعی است و آن هم وجود حق تعالی است، معنا و مفهوم این دسته‌بندی این است که، اولاً، از وحدت وجود ابن عربی می‌توان اصالت وجود را نتیجه گرفت و ثانیاً، ماسوای حق، اعم از ماهیت و سایر مراتب وجود [مطابق حکمت متعالیه] همگی وجود حقیقی ندارند و اعتبار وجودشان تنها با انتساب به وجود حق معنا می‌یابد.

اینک بایسته است در تفاوت و تشابه زاویه دید ابن عربی و ملاصدرا به وجود اندیشه کرد؛ در عرفان ابن عربی اگر چه وحدت وجود مبنای اصلی است اما اصالت وجود از آن قابل استنباط است منتها نه اصالت وجود حکمت متعالیه، زیرا اصالت وجود حکمت متعالیه اصل است و به دنبال آن وجود وحدت، آنهم از نوع وحدت تشکیکی، اثبات می‌شود، در حالی که در نگرش ابن عربی وحدت شخصی وجود جایی برای سایر مراتب [صدرایی] وجود باقی نمی‌گذارد. همگام با سخن ابن عربی، آنچه ماسوای حق است، نمود و تجلی آن وجود حقیقی واحد

است و وحدت تشکیکی در این مظاهر است نه در اصل وجود که بیش از یک وجود نیست. وجه مشترک ملاصدرا و ابن عربی حقیقت وجود است، با این تفاوت که ملاصدرا حقیقت وجود را دارای مراتب تشکیکی می‌داند که همه مراتب وجود را به نحو حقیقت در برمی‌گیرد اما ابن عربی حقیقت وجود را منحصر در وجود حق تعالی می‌داند.

مهم‌ترین تحوّل فکری ملاصدرا و گرایش او به اصالت وجود- که انقلاب عظیمی در تحلیل مجموعه مسائل فلسفی پدید آورد- مرهون جنبه‌های مختلف عرفان و شخصیت‌های عرفانی است.

تحقیق سخن آنکه از آنجا که مهم‌ترین مسئله در عرفان شناخت حق تعالی و تجلیات اوست، به گونه‌ای که تحلیل هر مسئله فلسفی و عرفانی با این شناخت پیوند می‌خورد، این تأثیر در مهم‌ترین مسئله مشترک عرفان و فلسفه، یعنی مسئله وجود، به خوبی مشهود است. اصالتی که ابن عربی به وجود حق می‌دهد، وقتی به شکل و قالب فلسفی در حکمت متعالیه درمی‌آید، تبدیل به اصالت وجود و مراتب تشکیکی آن می‌شود. به عبارت دیگر، وحدت شخصی وجود در عرفان نظری، آنگاه که به دامنه حکمت متعالیه سیر می‌کند در قالب وحدت حقیقت وجود و تشکیک در مراتب آن ترکیب‌بندی می‌شود، و در نهایت، به وحدت وجود و کثرت مظاهر و شئون می‌رسد.

موضع فکری و مشرب ذوقی ملاصدرا در مسئله وحدت وجود و عدمیت ممکنات به مکاشفات ابن عربی بسیار نزدیک است، نمونه بارز این سخن در اسفار آمده است:

از جمله اموری که، در این مقام، آگاهی به آن ضروری است، فهم این نکته

است که اثبات مراتب برای موجودات متکثر در مواردی که در مقام بحث و تعلیم وجود بوده‌ایم و آن را متعدد و متکثر دانسته‌ایم، با آنچه بعدها در مورد اثبات وحدت وجود و موجود، ذاتاً و حقیقتاً همانطور که مذهب اولیا و عرفای بزرگ از اهل کشف و شهود است، خواهیم گفت، منافاتی ندارد. (۱۹۸۱: ۷۱/۱)

تفسیر اصل علیت در پرتو وحدت وجود

تحلیل ملاصدرا از اصل علیت و ارجاع آن به تشآن و تجلی، در واقع، شرح و تفسیر این نظریه ابن عربی است که می‌گوید: «المعلول صورة العلة و ظاهرها و العلة حقیقه المعلول و باطنه»؛ (ابن عربی، ۱۳۶۱: ۷۲) معلول صورت علت و ظاهر آن است، و علت حقیقت و باطن معلول است؛ یعنی یک چیز بیشتر نیست که ظاهر آن معلول و باطن آن علت است و جز این وجود هیچ کثرتی در طول و عرض تحقق ندارد. چنین تعبیری، در واقع، عبارت دیگری از وحدت وجود است، با این تفاوت که در عرفان تجلی واحد است و هیچ‌گاه از تجلی حق تعبیر به علیت نمی‌شود. تنها یک جلوه است به نام وجود منبسط و کثرات همه از لوازم وجود منبسط است. ارتباط تجلی اول و تجلی ثانی، ارتباط علی و معلولی نیست بلکه تجلی اول شرط ظهور تجلی ثانی است. بنابراین و با توجه به اثبات وحدت شخصی وجود، جایی برای تأثیرگذاری واقعی برای اشیاء باقی نمی‌ماند جز اینکه هر موجودی زمینه و شرط پدید آمدن موجود دیگری است، زیرا لازمه تأثیرگذاری تحقق وجود واقعی و استقلالی است که به جز ذات حق، سایر موجودات ممکن، چنین وجودی ندارند تا به مرحله علیت برسد. در حالی که اصل علت و معلول در فلسفه ملاصدرا بنا بر تشکیک در مراتب وجود و کثرت وجودی پذیرفته می‌شود؛ بدین‌روی، موجودات به علت و معلول تقسیم می‌شوند،

اگر چه، در نظر نهایی، کثرت به تجلیات و شئونات وجود واحد برمی‌گردد و تشکیک و کثرت در شئونات همانند کثرت وجودی خواهد بود که قواعد علی و معلول در آن مصداق دارد.

ژرفای سخن اینجاست که ابن‌عربی قواعد علی و معلولی را در شئونات، که وجود مستقل ندارند، صادق نمی‌داند، اما ملاصدرا تقسیم وجود به علت و معلول را بر مبنای کثرت وجودی و تشکیک در مراتب وجود می‌پذیرد. نتیجه آنکه علیتی که در عرفان ابن‌عربی از آن سخن گفته می‌شود به معنای فلسفی نیست، نه فلسفه ابن‌سینا و نه ملاصدرا. علیت واقعی فرع بر پذیرفتن کثرت وجودی است که در عرفان راه ندارد. بنابراین، آنگاه که از علت و معلول سخن رانده می‌شود رنگ و بوی عرفانی دارد نه فلسفی.

ملاصدرا، تحت تأثیر نظریه ابن‌عربی و با ابتنا به اصول اصالت وجود، وحدت شخصی وجود، و امکان فقری ممکن الوجود، تحلیلی عمیق از اصل علیت دارند که راهگشای بسیاری از معضلات فلسفی از جمله مسئله علم و رابطه صورت‌های علمی با نفس است.

تجرد برزخی نفس در مرتبه خیال

اندیشمندان قبل از ملاصدرا همگی به تجرد نفس در مرتبه عقلی قائل بودند، اما صور حسی و خیالی را مادی می‌دانستند. شاهکار ملاصدرا اثبات تجرد مراتب حسی و خیالی نفس است. وی با اثبات مراتب تشکیکی وجود، نفس را دارای مراتب و درجاتی می‌داند که هر مرتبه درجه‌ای از تجرد دارد، و تفاوت این مراتب در شدت و ضعف است. از نظر صدرالمتألهین قوا و صور خیالی نیز تجرد برزخی دارند که تجرد آن‌ها از صور حسی بیشتر و از صور عقلی کمتر است.

(صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۰: ۲۲۴ - ۲۲۷) تحقیق عمده وی اثبات تجرد برزخی خیال و صور خیالی است. به این نگرش تجرد برزخی و ذو مراتبی نفس انسانی، در عرفان نظری نیز تصریح شده است.

ابن عربی سه مرتبه وجودی برای انسان قائل است، مرتبه باطنی معنوی روحانی، مرتبه ظاهری حسی طبیعی و مرتبه متوسط جسدی برزخی مثالی؛ هر مرتبه ای اموری را ادراک می کند که مرتبه دیگر ادراک نمی کند. (ابن عربی، ۱۳۲۹: ۲ / ۴۴۱) در عین حال، وی مراتب قوای نفس انسانی را حقیقت واحد می داند که در عین تفاوت و کثرت به عین واحد بازمی گردد، آنجا که می فرماید:

خداوند متعال، در خلقت نفس ناطقه، قوای روحانی و معنوی و عقلی قرار داد که این قوا همگی عین نفسی اند که به این قوا متصف است، چونان که مرجع کثرات در اسما و صفات الهی عین واحدی است که از نظر ذات کثرت نمی پذیرد. اگر چه نفس انسانی دارای اعضا و جوارح متعددی است، به گونه ای که خیال او غیر از عقل اوست، با زبانش سخن می گوید و با پایش راه می رود و با خیال تخیل و با عقل تعقل می کند، با این حال، امر واحدی وجود دارد که همه این کثرات به آن بازمی گردند. از جمله قوایی که خداوند در نفس خلق نمود، قوه وهم، قوه عقل و قوه تفکر است و مراتب سه گانه ای از این حضرات، یعنی حضرت محسوسات، حضرت معانی مجرد از مواد، حضرت خیال، برای این خلیفه قرار داد. (همان: ۳/ ۳۶۴)

با این حال، سخن ملاصدرا ابتکاری بودن اثبات تجرد برزخی نفس در مقام خیال است. مرتبه خیال از نظر هستی شناسی و معرفت شناسی در حکمت متعالیه حائز اهمیت است. به همین جهت، در چند مسئله اساسی فلسفه از جمله مبحث وجود ذهنی، مبحث علم و مبحث قوای نفس به طور مفصل مورد تحقیق و

تحلیل قرار گرفته است.

ملاصدرا برای تمامی مراتب نفس و صور علمی و قوای ادراکی آن قائل به تجرد است و معنا و مفهوم خاصی از تجرد ارائه می‌کند که با معنای آن در حکمت مشاء تفاوت بنیادی دارد. وی تجرد را پوست‌اندازی (تقشیر) صورت از ماده نمی‌داند بلکه از آن به ارتقای صورت و خروج از نقص به کمال تعبیر می‌کند؛ به هر میزان که صورت علمی ویژگی‌های مادی کمتری داشته باشد، در واقع، نقایص کمتر و برای خود حضور بیشتری دارد. تجرد به معنای تکامل و عبور از مرحله ضعف وجودی به مرحله کمال است، نه به معنای حذف بعضی صفات و بقای بعضی دیگر، آنگونه که حکمای مشاء تصور می‌کردند.

تجرد نفس با ارتقا از عالم طبیعت شروع و مرتبه به مرتبه وجود ضعیف و ناقص آن با ارتزاق از صور علمی به وجود قوی و کامل تبدیل می‌شود. بنابراین، منظور از موجود مجرد، در حکمت متعالیه، موجودی است که برای خودش حاضر و قادر بر خلاقیت باشد. به هر میزان که درجه تجرد بیشتر باشد، معلولات و مخلوقات آن آثار وجودی بیشتری دارند.

نفس و تجلیات آن در حکمت متعالیه

ملاصدرا در تشریح واقعیت و تجرد نفس و صور علمی در جهات مختلفی با ابن عربی هم عقیده است، (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۲۵۶/۱) از جمله در این اعتقاد که صور و معلومات خیال و عقل از خلاقیت نفس سرچشمه می‌گیرد، بدین معنا که علوم حاصل در نفس خود از مخلوقات و معلومات نفس است. ملاصدرا بر این باور است که خلاقیت نفس، برخلاف خلاقیت حق تعالی، مبتنی بر دو ویژگی نفس است؛ نفس برای خلق صور هم محتاج علت مافوق خود

است که این صور را به او افاضه کند و هم محتاج آمادگی (اعداد) قوای بدنی و عالم طبیعت است تا با حرکت جوهری و سیر و سلوک نفس به مرتبه‌ای برسد که توانایی خلاقیت و انعکاس علوم و معارف افاضه شده از عالم قدس را پیدا کند. به بیان دیگر، نفس برای خلاقیت صور علمی، محتاج به فاعل مافوق و اعداد مادون است. البته احتیاج به مادون تا هنگامی است که تعلق به بدن داشته باشد. هرگاه از این وابستگی رهایی یابد، می‌تواند بدون استعانت از قوای بدنی و صور جزئی، خلاق و مظهر صور عالم قدس باشد.

مطلب دیگر اینکه نظریه خاص ابن عربی در مورد اهمیت عالم خیال و خیال مقید انسانی و نقشی که خیال در معرفت‌شناسی دارد (ابن عربی، ۱۳۲۹: ۲/۳۱۲) زمینه را برای اظهار نظر ملاصدرا در خصوص اثبات عالم خیال منفصل و قوه خیال انسانی و، خصوصاً، اثبات تجرد برزخی آن فراهم می‌کند. با اثبات تجرد قوه خیال درجه‌ای از تجرد برای صور علمی به ثبوت می‌رسد. و با اتحادی که صور علمی با نفس دارند، این صور در عالم برزخ بدون ارتباط با ماده و با وجود و تجرد برزخی برای شخص حاضر می‌شوند، بدان روال که سعادت و شقاوت افراد در گرو همین صور برزخی است.

از دیدگاه ملاصدرا و در حکمت متعالیه، نفس انسانی از سنخ عالم ملکوت است و موجودات ملکوتی قادر بر ابداع صور عقلیه قائم به ذات و تکوین صور کونیه قائم به ماده هستند. همانگونه که مخلوقات برای باری تعالی به نحو قیام صدوری و اتم حاصل هستند، معلومات نیز برای نفس به نحو قیام صدوری حاصل می‌باشند. خداوند نفس انسانی را مثالی از ذات و صفات افعال خود خلق نمود تا شناخت آن مرقاتی برای معرفت او باشد. «فجعل ذاتها مجردة عن الاکوان

والاحیاز و الجهات و صیرها ذات قدرة و علم و ارادة و حیاة و سمع و بصر و جعلها ذات مملکة شبيهة بمملکة بارئها یخلق ما یشاء و یختار لما یرید». (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۲۶۵/۱)

البته نفوس انسانی مثال ذات و صفات و افعال خداوند است و نه مثل خداوند که «لیس کمثله شیء» خداوند مثل و مانند ندارد اما مثال دارد، چنان که «و لله المثل الاعلی» با اینکه «ان الحق تعالی منزه عن المثل» پس خداوند از مثل منزه است نه از مثال. (همان، ۲۶۶/۱) به همین جهت، تفاوت بنیادی نفس ناطقه با حق تعالی در این است که اگر چه نفس از عالم ملکوت است اما ضعیف الوجود و ضعیف القوام است، زیرا نفس در مراتب نازله هستی قرار گرفت و بین او و سرچشمه هستی و سایط بسیاری وجود دارد و کثرت و سایط سبب سستی و ضعف وجود می شود و صفات و افعال نفس نیز در نهایت ضعف وجودی هستند. بنابراین آنچه که نفس خلق می کند همانند صور عقلیه و خیالیه، اظلال و اشباح و جودات خارجیه هستند. اگر چه ماهیت این صور در هر دو مرتبه خارج و نفس یکی است ولی، به سبب همین ضعف وجودی نفس، آثاری که بر وجود خارجی این صور و معانی مترتب است بر صور عقلی و خیالی نفس مترتب نیست. البته این قاعده در مورد انسانهایی که نفس آنها از جلباب بشری خارج شده است صادق نیست، چرا که این نفوس می توانند در خارج و با آثار خارجی صوری را خلق نمایند. نتیجه گیری صدرا در حکمت متعالیه از مقدمات و شروح مذکور این است که نفس قدرت خلاقیت دارد و صور علمی را خلق می کند. اگر چه با براهینی عقلی وجود چنین نفس مجردی اثبات می شود اما اینکه نفس خود دارای عالم خاصی است و آنچه که به عنوان معلومات در اوست از

خود اوست به راحتی، با برهان عقلی، قابل استنتاج و استنباط نیست. با این وجود، ملاصدرا در پی بیان پاسخ به دو پرسش اساسی است: اول اینکه نفس چگونه ارتباطی با صور خیالی و عقلی دارد، دوم اینکه این صور خیالی و عقلی از چه منشأ و مرجعی برای نفس حاصل شده‌اند.

بنابر دیدگاه ملا صدرا در مبحث وجود ذهنی (۱۹۸۱: ۲۸۷/۱) مبنی بر این که نفس از سنخ عالم ملکوت است و ملکوتیون را قدرت بر ابداع صور عقلی و تکوین صور مادی است، پاسخ سؤالات فوق در بادی امر این است که صور خیالی و عقلی مخلوق نفس‌اند و همان ارتباطی را که واجب الوجود با مخلوقات دارد، نفس با معلومات خود دارد و منشأ این صور صقع خود نفس است. ولی تحلیل عمیق سؤال این پاسخ را کافی نمی‌داند. با پذیرش این اصل که صور مخلوق نفس‌اند، پس نفس، به دلیل ضعف مرتبه وجودی نفس، به تنهایی قادر بر ابداع و ایجاد این صور نیست. بنابراین مرجعی دیگر باید در خلق این صور به نفس کمک کند.

ملاصدرا در پایان بحث از قدرت خلق نفس، اشاره‌ای به آن دسته از نفوس کامله دارد که از جلاباب بشری خارج و قادر بر خلق موجوداتی خارج از مملکت نفس‌اند، با این توضیح که این نفوس خود به تنهایی قادر به ابداع و تکوین نیستند بلکه محل مشیت و اراده خداوندی می‌باشند و از همین نکته به دست می‌آید که وی در مبحث وجود ذهنی مرجع و منشأ معلومات و صور خیالی و عقلی نفس را عالمی فوق عالم نفس می‌داند.

ملاصدرا در بیانی دیگر معتقد است نفس در سیر علمی خود به مرتبه‌ای می‌رسد که با عالم مافوق خود که عالم مثال و عالم ملکوت باشد ارتباط پیدا

می‌کند و این صور را در آنجا مشاهده می‌کند یا صور در نفس منعکس می‌شوند. (همان)

جمع‌بندی سخن ملاصدرا در این مقام چنین است: نفس صور خیالی و عقلی را در خود خلق می‌کند و نفوس کامله در خارج نیز می‌توانند این صور را خلق کنند؛ قوت این نفوس به سبب شدت اتصال به عالم قدس و محل کرامت کامل می‌شود و قادر بر ایجاد اموری در خارج می‌شوند که بر آنها آثار خارجی مترتب است. بنابراین عامل و منشأ معلومات نفس ارتباط یافتن با عالم مافوق نفس است. اگر این ارتباط ضعیف باشد، اشباح و اظلال اشیاء در نفس حاصل می‌شود که دارای آثار خارجی مترتب نیستند و به همین جهت این نحوه از ظهور را وجود ذهنی می‌نامند و اگر این اتصال شدید باشد، خود اشیاء در خارج تحقق می‌یابند.

در نگاهی تطبیقی دیدگاه عارفان نیز بر همین منوال است؛ آنها معتقدند سالک در سیر الی‌الله و فی‌الله به مرتبه‌ای می‌رسد که در این مرتبه قادر است افعال و آثاری خلق کند که فوق عادت بشری است اما سایر نفوس به دلیل ضعف وجودی قادر به خلق در عالم خارج نیستند. از این رو، اکثر نفوس محل قدرت و موطن حکومت آنها از خود نفس تجاوز نمی‌کند و تنها صور خیالی را در باطن ابدان و ذوات خود خلق می‌کند که دیگران را بر آن علم و اطلاعی نیست، و حال آنکه نفوسی که با شدت اتصال به عالم قدس از جلباب بشری جدا شده‌اند، اوصاف الهی و اخلاق ربوبی در آنها ظاهر می‌شود، همانند آهنی که در آتش گداخته شده، از شدت اتصال، فعل آتش که همان سوزاندن باشد از آن ظاهر می‌شود. در این مرحله، نفس سالک محلّ مشیّت و اراده الهی می‌شود و هم چنین

عقل بالفعل و بلکه عقل مستفاد و مشابه عقل فعال می‌شود؛ این چنین است که نفس با کُلّ معقولات متحد می‌شود و سالک به اذن خدا دارای ولایت تکوینی می‌گردد که می‌تواند به اذن الهی در اشیاء تصرف کند؛ این است معنای مثال خدا بودن سالک نه مثل خدا بودن او. وقتی سالک مثل اعلی برای حق تعالی شود، عالم عقلی مشابه عالم عینی می‌شود. این مثل اعلی اظلال موجودات کیانی را در صُقع ذاتش و در خارج محل همتش خلق می‌کند و به سبب اتحاد با عقل بسیط ملکوت سماوات و ارض را می‌بیند.

صدرا چونان از نظریه خلاقیت نفس سخن می‌راند که محی‌الدین در کتاب فصوص بیان کرده است. در واقع، از اینجا می‌توان میزان تأثیر آرای عرفان نظری را در این بحث مشخص نمود. ملاصدرا به این هماهنگی اشاره دارد، آنجا که می‌نویسد:

یؤید ذلک ما قال الشیخ الجلیل محی‌الدین العربی الاندلسی (قده) فی کتاب
فصوص الحکم: بالوهم یخلق کل انسان فی قوه خیاله ما لا وجود له إلا فیها و هذا
هو الامر العام والعارف یخلق بالهمة ما یکون له وجود من خارج محل الهمة.
(۱۹۸۱: ۱/۲۶۶ - ۲۶۷؛ ر.ک: ابن عربی، ۱۳۶۵: ۸۸)

این سخن را آنچه شیخ گرانقدر محی‌الدین عربی اندلسی در کتاب فصوص الحکم گفته است تأیید می‌کند: هر انسانی در خیال خود با قوه واهمه چیزهایی را خلق می‌کند که وجود خارجی ندارد و این توانایی برای همه کس هست اما عارف با همت و اراده خود موجوداتی را خارج از ذهن و نفس خود خلق می‌کند.

ابن عربی وجود را به پنج مرتبه تقسیم می‌کند. (کاشانی، ۱۹۷۱: ۳۳۳ - ۳۳۴) وی آنها را حضرات خمس نامیده، احلام و رؤیاهای صادق را از مظاهر یکی از

این حضرات خمس، یعنی حضرت خیال یا مثال، می‌داند. عالم مثال از دیدگاه ابن عربی عالمی حقیقی است که در آن صور اشیاء حد وسط بین لطافت و کثافت، یعنی بین روحانیت محض و مادیت صرف، وجود دارند. (ر.ک: ابن عربی، ۱۳۲۹: ۳۰۴/۱ - ۳۰۴)

این همان عالمی است که عالم مثال مطلق یا مثال منفصل نامیده می‌شود و از این عالم، عالم مثال مقید یا مثال متصل در انسان پدیدار می‌شود. مثال مقید یا عالم خیال انسانی همانند آینه‌ای است که صور عالم مثال مطلق در خیال انسانی منعکس می‌کند. بر این اساس، قوه متخیله انسان قوه‌ای است که انسان را به عالم مثال مطلق متصل می‌کند، نه آن قوه‌ای که خالق چیزهایی است که تحقق خارجی ندارند یا قوه‌ای که صور موجودات محسوس را در ذهن حاضر می‌کند. (همان: ۳۷۹/۲)

البته ابن عربی منکر این سخن نیست که قوه مخیله انسان در بعضی اوقات چنین کارهایی هم انجام می‌دهد و دلیل آن را نیز این مطلب می‌داند که قوه مخیله انسان در حرکت و نشاط دائمی در خواب و بیداری است و هیچ‌گاه بیکار نیست. طبیعی است که وقتی حواس یا قوای دیگری در آن اثر بگذارد، وظیفه اصلی آن، که همانا انعکاس صور عالم مثال مطلق در نفس انسانی باشد، مختل می‌گردد و صوری را برخلاف صور عالم مثال خلق می‌کند. اما وقتی قوه مخیله از بند حواس آزاد شود که این حالت در خواب امکان‌پذیر است، صور عالم مثال در آن منطبق و رؤیای صادق حاصل می‌شود. شاید به همین جهت باشد که ابن عربی مخیله را قوه‌ای از قوای قلب می‌داند. (همان: ۱۳۴/۱)

این صوری که از عالم مثال بر قوه متخیله انسانی منعکس می‌شوند، اشباح،

اظلال و رموز حقایق موجود در آن عالم هستند به این جهت تأویل احلام و تعبیر رؤیا لازم است. بنابراین حضرت ابراهیم در خواب و رؤیای مربوط به ذبح، صرفاً یک رمز را می‌بیند یعنی گوسفند قربانی در مخیله او به صورت پسرش تمثیل می‌یابد و مطلقاً پسرش را نمی‌بیند، بلکه می‌پندارد که او را دیده است و به همین جهت، رؤیای او صادق است یعنی حقیقتی از حقایق است که نیازمند تأویل نیست.

این نگرش ابن عربی به نفس انسانی و باور به انعکاس صور حقایق عالم مثال مطلق در نفس در استنباط ملاصدرا در مسئله ادراک بسیار مؤثر است، زیرا دیدگاه نهایی صدرا نیز بر این مشرب قرار دارد که علم را محصول اتحاد عالم و معلوم می‌داند و معلوم را عبارت از صور حقایق عالم ما فوق.

موضوع دیگری که ملاصدرا از ابن عربی نقل نموده و مورد تأیید قرار داده است بحث همّت و قوه وهم می‌باشد.

ابن عربی با استناد به همتی که در عارف هست و می‌تواند امور وجودی خارج از محل همت، که نفس انسانی باشد، را خلق کند، مسئله توانایی و قدرت خلاقیت نفس انسانی را تبیین می‌کند. گویا برای اندیشمندان قبل از ابن عربی پذیرش این سخن که نفس خلاق صور اشیاء است امری صعب و دشوار بوده اما ابن عربی این امکان را حتی قوی‌تر از مرحله خلق صور، به مرحله خلق اشیاء در عالم خارج تسری می‌دهد. وی در فص اسحاقی این چنین می‌نویسد: «و العارف یخلق بالهمة ما یکون له وجود من خارج محل الهمة». (۱۳۶۵: ۸۸)

ابن عربی، قبل از این عبارت، به وهم انسانی اشاره دارد که می‌تواند اموری در قوه خیال خلق کند. ابن عربی در مورد مردم عادی کلمه وهم را و در مورد عارف

کلمه همت را بکار می‌برد. وهم در تعبیر فلاسفه عبارت است از سلطان قوای جسمانی همانطور که عقل سلطان قوای روحانی است. وهم آن چیزی است که در نفس انسانی اموری را خلق می‌کند که وجود خارجی ندارند با این حال، وهم قدرتی دارد که در اعمال انسانی اثر می‌گذارد. معنای دیگری که برای وهم ذکر شده، عبارت است از توجه، قصد و همت است. دلیل اینکه توجه و همت را در مورد مردم عادی وهم می‌دانند ناشی از پایین بودن درجه همت این افراد است. در واقع، به پایین‌ترین درجه همت وهم گفته می‌شود.

منظور ابن عربی از وهم در عبارت مذکور همین معنای دوم یعنی توجه و قصد است بدین ترتیب، آنجا که او می‌فرماید: «بالوهم یخلق کل انسان فی قوه خیاله...» منظور همت در درجه پایین آن است. بنابراین، معنای وهم و همت اراده و توجه و قصد نفس است با این قید که توجه نفس، که از آن به قصد و اراده و همت تعبیر می‌شود، به سبب ضعف نفوس افراد عادی قادر نیست اشیایی را در خارج از محل همتشان (نفس) ایجاد کند؛ به همین جهت، از آن تعبیر به وهم می‌کنند. برخلاف عارف که به سبب شدت اتصال به عالم قدس، اراده او قدرت خلق در خارج از محل همت را دارد؛ از این توانایی اراده تعبیر به همت می‌شود. قیصری در تفسیر عبارت مذکور می‌نویسد: لَمَّا كَانَ كَلَامُهُ - رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ - فِي الْعَالَمِ الْمَثَالِيِّ، وَهُوَ، كَمَا مَرَّ فِي الْمَقَدِّمَاتِ، يَنْقَسِمُ إِلَى الْمَطْلُوقِ وَالْمَقْيَدِ، وَ الْمَقْيَدُ هُوَ الْخِيَالُ الْإِنْسَانِي وَهُوَ قَدْ يَتَأَثَّرُ مِنَ الْعُقُولِ السَّمَاوِيَّةِ وَالنَّفُوسِ النَّاطِقَةِ الْمَدْرُكَةِ الْمَعْنَى الْكَلِيَّةِ وَالْجَزْئِيَّةِ فَتُظْهِرُ فِيهِ صُورَ مَنَاسِبَةٍ لِتِلْكَ الْمَعْنَى، وَ قَدْ يَتَأَثَّرُ مِنَ الْقُوَى الْوَهْمِيَّةِ الْمَدْرُكَةِ لِلْمَعْنَى الْجَزْئِيَّةِ فَقَطْ فَتُظْهِرُ فِيهِ صُورَ تَنَاسُبِهَا. وَ الثَّانِي، قَدْ يَكُونُ بِسَبَبِ سُوءِ مَزَاجِ الدِّمَاغِ وَ قَدْ يَكُونُ بِسَبَبِ تَوْجِهِ النَّفْسِ بِالْقُوَّةِ الْوَهْمِيَّةِ إِلَى

ایجاد صورة من الصور، کمن یتخیل صورة محبوبه الغائب عنه، تخیلاً قویاً، فتظهر صورته فی خیاله. فیشاهده. و هذا امر عام یقدر علی ذلك العارف «قیصری، ۱۳۷۵: ۳۶۱-۳۶۲»

قیصری این گونه شرح می‌دهد که منظور ابن عربی این معناست که عارف با همت، یعنی با توجه و قدرت و قوت روحانی‌اش، صوری خارج از خیال و در عالم خارج خلق می‌کند، همان‌گونه که در مورد بدلاء مشهور است که در آن واحد در اماکن مختلفی حاضر می‌شوند و نیازهای بندگان خدا را برآورده می‌نمایند و مراد از عارف در اینجا عارف کل است که متصرف در وجود است، نه عارفی که حقایق و صور را می‌داند ولی قدرت تصرف در آنها را ندارد، و این عبارت که ابن عربی فرمود: خارج از محل همت عارف خلق می‌کند، برای تمییز بین فعل عارف و فعل شعبده‌بازان است؛ اگرچه شعبده‌باز نیز فعلش خارج از خیال اوست اما تصرف در خیال دیگران است.

ملاصدرا نیز همین رویه را در اثبات قدرت خلاقیت نفس در ایجاد صور علمیه به مدد گرفته است وی در بحث وجود ذهنی و در پاسخ به یکی از اشکالات چگونگی ادراک صور حسی از سوی نفس را تصویر می‌کند.

توضیح مطلب اینکه بر وجود ذهنی اشکال شد که «در حقایق جوهریه جوهر ذاتی آنهاست و ذاتی باید در انحای وجود حفظ شود؛ لازم است هر چیزی که جوهر باشد در هر جا که یافت شود تعریف جوهر یعنی غیر حال در موضوع بر آن صادق باشد. اکنون سؤال این است که چگونه حقایق جوهری موجود در ذهن هم مفهوم جوهر و هم قیام به ذهن (عرض) بر آنها صادق است، در حالی که محال است چیزی هم جوهر باشد و هم عرض. همچنین از آنجا که همه صور

ذهنی تحت مقوله کیف واقع می‌شوند، همه مقولات دهگانه وقتی به ذهن می‌آیند تحت مقوله کیف واقع می‌شوند و این یعنی تداخل در مقولاتی که با یکدیگر متباین هستند.» (ر.ک: صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۲۲۷/۱) ملاصدرا پس از نقل پاسخ ابن سینا آن را کامل نمی‌داند بلکه اصل را در چگونگی ارتباط نفس با صور علمیه می‌داند، بدین بیان که حکمای سابق تصور می‌کردند رابطه نفس با صور علمیه همانند موضوع و عرض است و صور حال در نفس هستند، در حالی که تحقیق نشان می‌دهد که نسبت نفس به صور و ادراکات جزئیة حسی و خیالی مانند نسبت فاعل به فعل و خالق به مخلوق است نه نسبت حال به محل.

برای نمونه صدرالمتألهین می‌نویسد: ان النفس بالقیاس الی مدرکها الخیالیة و الحسیة اشبه بالفاعل المبدع منها بالمحل القابل و به یندفع کثیر من الاشکالات الواردة علی الوجود الذهنی. و کل صورة صادر عن الفاعل فلها حصول له، بل حصولها فی نفسها نفس حصولها لفاعلها. (همان: ۲۸۳/۱ - ۲۸۴)

هماهنگ با این عبارت، نظر نهایی ملاصدرا این است که حصول صورت برای خودش عین حصولش برای نفس است، زیرا صورت صادر از نفس شأنی از شئون نفس فاعل این صورت است و اضافه بین فاعل و منشأ آن اضافه اشراقی است و معیت آن با فاعل معیت قیومی است و قیام آن به فاعل مانند قیام معلول به علت آن است، با لحاظ این نکته که معلول عین ربط به علت است نه دارای ربط. (همان: ۲۸۸)

نگره صدرایی به بحث از نسبت نفس با صور عقلی مسئله در خور توجه دیگری است. ملاصدرا در این مورد دو دیدگاه را به تقریر نشست است: دیدگاه اول در ارتباط با مراحل اولیه نفس است که هنوز به مرحله اتحاد با عقل فعال

نرسیده است. تقریر این دیدگاه در دو مرحله ابتدایی ادراک جزئیات و مرحله کمال یافته ادراک کلیات صورت می‌گیرد؛ در مرحله ابتدایی تکون نفس به دلیل ضعف ادراک نفس و تعلق نفس به جسم امکان مشاهده تام و تمام ذوات عقلیه وجود ندارد بلکه یک نحوه مشاهده ضعیف و مبهم همانند رؤیت اشیاء در غبار برای نفس حاصل است. این ضعف ادراک نفس علاوه بر دلیل فوق می‌تواند ناشی از وجود مانع یا از ناحیه مُذَرک باشد یعنی مُذَرک از جهت ضعف و قصور وجودی قابل ادراک کامل نباشد مانند هیولی، حرکت و زمان، یا به سبب شدت و تمامیت وجود مدرک باشد مانند ذات باری تعالی اما در مرحله دوم نفس، آنگاه که مراحل را طی می‌کند، به ادراک کلیات بار می‌یابد. نفس در هنگام ادراک معقولات کلیه، ذوات عقلیه مجردی را مشاهده می‌کند که تجرد این ذوات ناشی از عمل تجریدی ذهن نیست بلکه این ذوات موجوداتی ذاتاً و فعلاً مجرد هستند. این مشاهده برای نفس از طریق سیر نفس از عالم محسوس به عالم خیال و، در نهایت، به عالم عقول حاصل می‌شود. بدین ترتیب، نفس طبق حرکت جوهری به مرحله‌ای می‌رسد که توان مشاهده مستقیم این صور عقلی را دارد.

دیدگاه دوم مرحله استکمال نفس انسان است تا آن حد که به عقل بالفعل متصل می‌شود و با عقل فعال متحد می‌شود. البته این مرحله برای همه افراد حاصل نمی‌شود. در این حالت، قدرت و توانایی برای نفس حاصل می‌شود که می‌تواند خلق صور عقلی نماید و این به سبب شدت اتصال به عالم قدس و ملکوت است. (همان)

خلاصه سخن اینکه نفس نسبت به صور جزئیه (خیالی و حسی) فاعل و مبدع است و نسبت به صور کلیه (وجودات عقلیه) در مرحله اول مظهر است و

در مرحله نهایی قدرت ابداع دارد. با این توضیح روشن شد که دیدگاه ابن عربی مبنی بر اینکه هر کس، با اراده خود و به وسیله قوه واهمه، می‌تواند صور خیالی و ذهنی را در درون خود ایجاد نماید، به خوبی تأثیر خود را در نظریه صدرالمتألهین بروز می‌دهد، زیرا آن دیدگاه مبین این نظریه است که صور علمی قیام صدوری به نفس داشته، مجردند، نظریه‌ای مغایر با دیدگاه‌های رایج در فلسفه که مبتنی است برکیف، اضافه و سرانجام مقوله بودن علم و قیام حلولی آن به نفس.

استاد جواد آملی در اینجا معتقد است که ابن عربی در مورد یک نکته از این بحث به سکوت گذشته است و آن اینکه نفس چون اندکی قوی شود می‌تواند در خیال و وهم دیگران نیز اموری را ایجاد نماید، نظیر نفس ساحران، شعبده‌بازان و کاهنان که در مسیر ناصواب در مجاری ادراک دیگران اثر می‌گذارند، و مانند برخی از اولیای الهی که در مسیر صواب در نفوس دیگران اثر ادراکی می‌نهند. به نظر نگارنده، ابن عربی این نکته را مسکوت نگذاشته است، زیرا وقتی می‌گوید عارف می‌تواند در خارج از نفس خود اموری را ایجاد کند، از جمله این امور خارجی می‌تواند نفس افراد دیگر باشد. البته چون مصادیق خارج را بر نمی‌شمارد به تأثیر نفوس افراد قوی‌النفس در دیگران تصریح ندارد.

قول ملاصدرا به قیام صدوری صور علمیه نسبت به نفس و نیز چگونگی رابطه نفس با قوای حسی و خیالی و عقلی در پاسخ به اشکالی دیگر از وجود ذهنی بازتاب دارد؛ آنگاه که مستشکل گوید با پذیرش وجود ذهنی باید پذیرفت که ذهن اوصاف اشیای خارجی را پیدا می‌کند، ملاصدرا در پاسخ بیان می‌کند که نفس، در هنگام تصور، صور اشیاء را در صقع نفس بدون حلول ایجاد می‌کند،

بدین معنا که این صور از خود نفس هستند و اینگونه نیست که صور مادی اشیاء به ذهن منتقل شده باشد. بلکه همانطور که نفس ناطقه هنگام اشراق نور نفس بر قوه بینایی آنچه که مقابل عضو بدنی این قوه است را با علم حضوری اشراقی درک می‌کند، در هنگام ادراک صور خیالی نیز صور خیالی را، که مباین با نفس هستند، بدون حلول این صور در نفس از طریق اشراق نور نفس بر آنها ادراک می‌کند؛ بدین معنا که صور خیالی نیز دارای مرجع و منبعی در عالم مستقلی به نام عالم خیال منفصل هستند که نفس با ارتقای وجودی و رسیدن به مرتبه خیال این صور را در آن عالم مشاهده می‌کند و همانطور که با قوه حس اشیاء خارجی واقع در عالم باطن را بدون حلول صورت آن اشیاء در نفس یا بصر خیالی مشاهده می‌کند، بدون تفاوتی بین مشاهده در حالت خواب با حالت بیداری. در نتیجه، قوه خیال ابزار مشاهده عالم غیب است و بینایی خیال عالم شهادت است.

اما تخیلی که به سبک مشاهده در خواب یا بیداری نیست، مرتبه‌ای از مشاهده باطنی ضعیف همانند مشاهده حاصل از ضعف قوه بینایی در این عالم طبیعی است دلیل ضعف این مشاهده یا به سبب ضعف ابزار مشاهده است یا به دلیل آفتی که در قوه مدرکه وجود دارد یا به واسطه حجابی که بین مدرک و مدرک هست یا ناشی از توجه و التفات نفس است به عالمی غیر از آن عالمی که در حال ادراک آن است. انسان تا زمانی که در این عالم مادی است و حواس پنجگانه را استعمال می‌کند امکان مشاهده مستقیم عالم باطن مثالی را ندارد مگر بر سبیل تخیل. از این قاعده استثنا می‌شود بعضی از نفوس قوی که توجه به جهتی یا عالمی آنها را از توجه به جهت و عالم دیگر باز نمی‌دارد. البته مشاهده

عالم مُثَل نوریه عقلیه نیازمند جدا شدن کامل نفس از این عالم و همچنین رفض کامل عالم اشباح عالم باطنیه است. (ر.ک: صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۲۸۷/۱)

گفته شد که نفس نسبت به صور حسی و خیالی، حالت مصدریت دارد و نسبت به صور عقلی حالت مظهریت دارد. اکنون گفته می‌شود که حرکت اشتدادی در صور علمی راه ندارد بلکه نفس با حرکت جوهری خود در مراحل گوناگون با صور مختلف متحد می‌شود و در مراحل رشد خود نسبت به برخی از صور، مصدر و نسبت به برخی دیگر، که همان صور عقلی باشند، مظهر می‌گردد. البته نفس، در مراحل برتر، حقایق مجرد عقلی را نه به گونه‌ای غبار آلود و از دور بلکه به صورتی زلال و از نزدیک به علم شهودی و حضوری ادراک می‌نماید. پس مظهریت نفس نسبت به آن حقایق، و در نتیجه شکل‌گیری مفاهیم و قضایا، در این مرتبه تمام می‌شود و نفس، به جای تصور و تصدیق که از خصوصیات علم حصولی است، به سبب علم‌حضوری حقیقت گسترده عقلی را در متن خارج نظاره می‌نماید.

صور حسی و خیالی قیام صدوری به نفس دارند و نفس برای دریافت صور عقلی، که قیام صدوری به نفس ندارند، در صورتی که از انواع اصلی و حقیقی باشند از اضافه اشراقیه‌ای برخوردار می‌شود که از ناحیه مبادی نوری و مجرد عقلی آنها افزوده می‌شود. صدر المتألهین، برخلاف دیدگاه حکمای قبلی، معتقد است ادراک معقولات به احساس و تخیل افراد جزئی، و تجرید و انتزاع معقولات از طریق محسوسات و متخیلات نیست بلکه به ادراک ذوات عقلانی (ماهیات مجردة) است؛ به این صورت که مدرکات خیالی و عقلانی هر یک در مقام خود از اثبات و تجرد ذاتی برخوردارند و نفس با حرکت جوهری خود

کمالات حسی و خیالی را طی کرده، از مرتبه ادراک موجودات حسی و طبیعی به ادراک حقایق برزخی و خیالی و از آن پس در حرکت و ارتحالی دیگر به مرتبه ادراک حقایق عقلانی راه می‌یابد. در این سلوک که در قوس صعود واقع می‌شود، طی درجات پایین، مانند ادراک حسی و خیالی، معدّ وصول به درجات عالی است.

قوا و آلات حسی همگی علل اعدادی برای حضور صورت علمی هستند. ملاصدرا معتقد است صور اشیای خارجی مادی به ذهن منتقل نمی‌شوند بلکه نفس با اعداد آنها و با فیض عالم مثال و عقل این صور را در درون خود خلق می‌کند. همین معنا در عرفان ابن عربی نیز وجود دارد که قوای حسی و صور اشیاء خارجی تنها نقش معد برای خلق صور علمی در نفس دارند و همچنین نفس برای رسیدن به معرفت شهودی محتاج به اعداد بدن است.

نتیجه‌گیری

در ابتدای مقاله گفته شد بسیاری از ابتکارات ملاصدرا همچون اصالت وجود، تشکیک در وجود، وحدت وجود، اصل علیت، حرکت جوهری، حدوث و قدم عالم، و معاد جسمانی و روحانی رنگ و بوی مکاشفات عرفانی دارد. ملاصدرا خود معتقد است در این ابتکارات تمایلات عرفانی به راه و روش عرفا سبب موفقیت او شده است. با بررسی‌هایی که در این مقاله حول محور اصالت وجود، وحدت وجود، و مسئله نفس به عمل آمد، معلوم شد که، اگرچه ملاصدرا خود را مبتکر راه حل‌های ارائه‌شده در مسائل مذکور می‌داند، در عین حال، به زمینه‌سازان این ابتکارات نیز اشاره دارد، در مجموعه آثار و نوشته‌های ملاصدرا، به ویژه در مواردی که نظریه ابتکاری عرضه نموده، می‌توان مطالب و ابتکارات

او را به سه دسته تقسیم نمود: دسته اول، مطالب ابتکاری که صرفاً از خود اوست و ریشه در آثار گذشتگان ندارد، دسته دوم، مطالبی که نتیجه کشف و شهود عرفای قبلی است، و دسته سوم، ابتکاراتی که از خود اوست و در عین حال تأیید آنها را از نوشته‌های عرفایی همچون ابن عربی می‌آورد. در سه مسئله مورد تحقیق در این مقاله عمده نقل قول‌هایی که از ابن عربی ذکر نموده، برای تأیید است و ملاصدرا معتقد است اصل مطلب از کشفیات و تحقیقات خود اوست. اما از آنجا که کلام و قول عرفا را قطعی و یقینی می‌داند که هیچ جای شک و شبهه ندارند، به عنوان سندی غیر قابل تردید و مکمل دلایل و استدلال‌های فلسفی برای ادعاهای خود ذکر نموده است؛ برای نمونه، در مسئله اصالت وجود، بعد از اثبات اصالت وجود در مقابل ماهیت قطعه‌ای از فتوحات مکیه را برای تأیید اصالت وجود در مقابل اصالت ماهیت آورده است که مربوط به خیالی و اعتباری بودن ماسوی‌الله در مقابل حق تعالی است. ابن عربی، در این قطعه، از تحلیل رابطه عالم هستی با خداوند ترسیمی عارفانه ارائه نموده است که ملاصدرا آن را به عنوان یک ادراک شهودی و یافته عرفانی از یک عارف مبنا و تأییدی برای عقیده خود قرار داده است. بنابراین، ملاصدرا مسئله اصالت وجود را ابتکار خود می‌داند و شواهد تأییدی را از ابن عربی ذکر می‌کند.

در مسئله وحدت وجود نیز ملاصدرا به گونه‌ای سخن می‌گوید که گویا طرح جدید از این مسئله جزء ابتکارات خود اوست اما در تحلیل و تفسیری که از این اصل می‌دهد هم در بیان مسئله از اصطلاحات عرفانی استفاده می‌کند و هم اقوال عرفا به خصوص ابن عربی را به عنوان مؤید نقل می‌کند. ملاصدرا این سخن را در دو مسئله وحدت وجود و علیت نیز مطرح می‌کند؛ تحلیل ملاصدرا از اصل

علیت و ارجاع آن به تشآن و تجلی در واقع شرح و تفسیر این نظریه ابن عربی است که می‌گوید: معلول صورت علت و ظاهر آن است و علت حقیقت و باطن معلول است. در تحلیل نهایی، ملاصدرا معتقد است کثرتی که در افعال و اسماء و ظهورات حق تعالی وجود دارد، کثرت وجودی نیست بلکه کثرت در شئون ذات حق است و این کثرت خللی بر وحدت ذات نیست.

در مسئله نفس و رابطه آن با صور علمی تعریف و تحلیل جدیدی که ملاصدرا از نفس و قوای آن ارائه می‌کند، به نحو آشکاری، متأثر از دیدگاه عرفانی ابن عربی در خصوص مشابهت نفس انسانی و افعال آن با تجلی حق تعالی در مخلوقات است؛ در عرفان ابن عربی رابطه مخلوقات با حق تعالی رابطه تجلی و صدور است؛ همان‌گونه که مخلوقات برای باری تعالی به نحو قیام صدور و اتم حاصل هستند، معلومات نیز برای نفس به نحو قیام صدور حاصل هستند. خداوند نفس انسانی را مثالی از ذات و صفات و افعال خود خلق نمود تا شناخت آن مرقاتی برای معرفت او باشد. در اینجا نیز ملاصدرا برای تأیید گفتار خود عباراتی از ابن عربی را با نظر خود مقایسه و نقل می‌کند.

منابع

- ابن عربی، محی‌الدین محمد، *الفتوحات المکیة فی معرفة أسرار المالکیة والملکیة*، به کوشش عثمان یحیی، قاهره، ۱۳۲۹ق.
- _____، *فصوص الحکم و خصوص الکلم*، به کوشش ابوالعلاء عقیفی، قاهره، ۱۳۶۵ق.
- _____، *تفسیر القرآن الکریم*، به کوشش مصطفی غالب، بیروت، ۱۹۷۸م.
- _____، *تحفة السفره الی حضره البررة*، استانبول، ۱۳۳۰ق.
- _____، *رساله کشف الغطاء*، حیدرآباد دکن، ۱۳۶۱ق.
- _____، *تجلیات الهی*، مقدمه عثمان اسماعیل یحیی، تهران، نشر دانشگاهی، ۱۳۶۹ش.
- صدرالدین شیرازی، محمد، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة*، بیروت، داراحیاء التراث العربی، ۱۹۸۱م.
- _____، *الشواهد الربوبیة فی المناهج السلوکیة*، تصحیح و تعلیق سیدجلال‌الدین آشتیانی، مرکز نشر دانشگاهی، تهران، ۱۳۶۰ش.
- _____، *کسراصنام الجاهلیة*، تصحیح محمد تقی دانش پزوه، انتشارات دانشکده معقول و منقول، تهران، ۱۳۴۰ش.
- _____، *المبدأ و المعاد*، تصحیح و تعلیق سید جلال‌الدین آشتیانی، تهران، انجمن فلسفه ایران، ۱۳۵۴ش.
- _____، *المشاعر*، با ترجمه و شرح حال فارسی بدیع‌الملک، تهران، انتشارات طهوری، ۱۳۶۳ش.
- _____، *مفاتیح الغیب*، تصحیح محمد خواجه‌ای، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۶۳ش.
- _____، *شرح الاصول من الکافی*، تصحیح محمد خواجه‌ای، تهران، مؤسسه مطالعات و

- تحقیقات فرهنگی، ۱۳۶۰ ش.
- _____، *الواردات القلیبیه فی معرفه الربوبیه*، ترجمه و تصحیح احمد شفیعیها، تهران، انجمن فلسفه ایران، ۱۳۹۹ ق.
- _____، *سه اصل*، تهران، انتشارات مولی، ۱۳۶۰ ش.
- _____، *(رساله) وجود، تحقیق و تصحیح* حامد ناجی اصفهانی (مجموعه رسائل فلسفی صدرالمتألهین)، تهران، انتشارات حکمت، ۱۳۷۵ ش.
- جوادی آملی، عبدالله، *شرح حکمت متعالیه (اسفار اربعه)*، تهران، انتشارات الزهراء، ۱۳۶۸ ش.
- جهانگیری، محسن، *محمی الدین ابن عربی چهره برجسته عرفان اسلامی*، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۶۷ ش.
- حسن زاده آملی، حسن، *عرفان و حکمت متعالیه*، قم، انتشارات قیام، ۱۳۷۴ ش.
- _____، *قرآن و عرفان و برهان از هم جدایی ندارند*، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۷۰ ش.
- حسینی اردکانی، احمد بن محمد، *مرآت الاکوان* (تحریر شرح هدایه ملاصدرا شیرازی)، مقدمه و تصحیح و تحقیق: عبدالله نورانی، دفتر نشر میراث مکتوب و شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، تهران، ۱۳۷۵ ش.
- قیصری، محمد داود، *شرح فصوص الحکم*، به کوشش سید جمال الدین آشتیانی، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۵ ش.
- کاشانی، عبدالرزاق، *شرح فصوص الحکم*، قاهره، ۱۹۷۴ م.