

## مأیت سرش تکاشف ای غواوی زا دنگ ای ص نوالمت الیه

دکتر قاسم کاکایی (دانشیار دانشگاه شیراز)  
دکتر عباس احمدی سعدی (استادیار دانشگاه شیراز)

### چکیدی

یکی از مسایل مهم در حوزه ی عرفان پژوهی در دو قرن اخیر مسأله ی ماهیت مکاشفه ی عرفانی است. این موضوع به صورت پراکنده در آثار حکما و عرفای مسلمان نیز مورد توجه قرار گرفته است. صدرای شیرازی نیز با رویکردی پیشینی و مبتنی بر آراء خود در نفس شناسی و جهان شناسی و با تأکید بر اصولی چون صیوروت اشتدادی نفس واتحاد آن با مدرکات خود، تجارب عرفانی را واقعیتی معرفت زا می داند که در اثر تزکیه ی باطنی - در سنتهای گوناگون دینی و در اعصار مختلف - برای آدمیان به وقوع پیوسته است. در بیانات ملا صدرا می توان به همان اوصافی دست یافت که برخی ذاتگرایان معاصر با رهیافت پسینی خود درباره ی مکاشفه ی عرفانی بدان رسیده اند، البته به استثنای خصیصه ی تناقض آمیزی.

اغلب یا همه ی مکاشفات شخصی ملا صدرا از سنخ مکاشفه ی معنوی- در مقابل صوری- بوده یعنی مکاشفاتی که مشتمل بر آگاهی از حقایق کلی هستی است چنانکه او اصول حکمت متعالیه مانند اصالت و وحدت شخصی وجود را محصول کشف و الهام غیبی می داند. با این همه شواهد و قراینی در آثار صدرالمآلهین هست که مبین ویژگیهای مشترک تجارب و مکاشفات عرفانی است و از این رو می توان وی را در زمره ی ذاتگرایان محسوب کرد.

**کلید واژه ها :** اتحاد عاقل و معقول، اشتداد نفس، قوه ی قدسی، الهامات ربانی، فنا

### مقدم

ملاصدرا در آثار مهم خود در حل بسیاری از مسائل غامض فلسفی صریحاً ادعای انکشاف معنوی کرده است، بدین معنا که بسیاری از مسائل عقلی و حکمی از طریق فتح و گشایش غیبی و الهام ربانی بر وی معلوم شده است. برخی از این مسائل عبارت است از:

مسأله اتحاد عاقل و معقول (ر.ک: ملاصدرا، اسفار ج ۳، ص ۳۱۳)، مساله وحدت شخصی وجود (همان، ج ۲، ص ۲۹۲)، مساله اصالت وجود (همان، ج ۱، ص ۴۹)، مساله توحید حق تعالی (همان، ج ۱، ص ۱۳۵) و نفی تناسخ (همان، ج ۹، ص ۲). ملاصدرا اظهار می کند که مدت زمان مدیدی در انزوا و گوشه گیری بسر بردم و به سوی مسبب الاسباب تضرع فراوانی داشتم تا اینکه جانم مشتعل و روشن گشت و انوار ملکوت بر قلبم سرازیر شد و براسراری آگاهی یافتم که تاکنون اطلاعی از آنها نداشتم و رموزی بر من منکشف شد که با برهان مکشوف نشده بود بلکه آنچه از اسرار الهی و حقایق ربانی را که قبلاً با برهان آموخته بودم با حقایق افزونتری با مشاهده و عیان دیدم، آنگاه عقل راحتی و سکون یافت (همان، ج ۱، ص ۸). ملاصدرا برای مکاشفات عرفانی منزلتی عظیم قائل است (۱) از این رو کاملاً موجه است که رأی و نظر او در باره ی چیستی کشف و شهود عرفانی مورد پرسش قرار گیرد. تأمل در ماهیت مکاشفه و تجربه ی عرفانی و لوازم جهانشناختی و معرفت شناختی آن اگرچه از دیرباز در متون خود عرفا مطرح بوده است اما در دو قرن اخیر بنا بر عللی مورد بحث جدی عرفان پژوهان و فیلسوفان دین قرار گرفته است (۲). محصول این مطالعات در دو دیدگاه مهم و مشهور بیان شده است:

الف) ذات‌گرایی (۳) که طبق آن تجارب عرفانی در اعصار و اقالیم مختلف جهان و در سنت های گوناگون دین‌دارای اوصاف مشترکی هستند از این رومکاشفات عرفا از حقیقت و ذات یکسانی - به ویژه در اینکه تجاربی وحدانی و یکتا بین هستند - برخوردارند (ر.ک. استیس، ص ۱۳۴-۱۳۶)

ب) ساخت‌گرایی (۴) که طبق آن، اوصاف مشترک مکاشفات، تنها ظاهر قضیه است و زمینه های ذهنی، اعتقادی و فرهنگی عرفا و انتظارات آنها که اصولاً تفاوت بسیاری باهم دارند، در شکل دهی به تجربه ی عارف نقش اساسی دارند. (katz, p. 65) در بیان افراطی این دیدگاه، پیش زمینه ها نه تنها در ل دهی و تعیین تجربه ی عارف موثرند بلکه اساساً نقش مکون و ایجاد نسبت به مکاشفه دارند. (proudfoot, P.123) بنابر این تجارب عرفانی برساخته ای از زمینه های ذهنی عارف است و تکثر باورها و ذهنیات اشخاص طارد و نافی هر گونه ذات مشترک میان مکاشفات آنهاست.

پاسخ به این پرسش که ماهیت کشف و شهود چیست؟ آثار و لوازم خاصی را در ابعاد هستی شناسی و معرفت شناسی مکاشفات عرفانی در پی خواهد داشت. فرضیه ی این پژوهش آن است که " مکاشفات عرفانی نزد صدرا واقعیتی وجودی و از سنخ آگاهی مستقیمی است که می تواند برای هر شخصی که از لحاظ باطنی مهیای آن باشد، حادث شود. این مکاشفات دارای اوصاف و مضامین مشترکی هستند از اینرو دیدگاه صدرا به ذات‌گرایان نزدیکتر است." در این نوشتار پاسخ ملاصدرا به این پرسش مورد تحقیق قرار می گیرد دیدگاه وی را در این باب باید در نظریات نهایی او در معرفت شناسی و انسان شناسی جستجو کرد:

## 1- احواف سوس انما عمل مات مؤکات خد

اینکه آگاهی ها و علوم با نفس و جان آدمی متحد می شود و حقیقت نفس انسانی چیزی جز همین اندیشه ها نیست از اصول حکمت متعالیه و مرتبط با مبحث کشف و شهود است.

مدعای ملاصدرا این است که نفس آدمی قابل صور ادراکی است. همین نفس که در ابتدا خالی از هر گونه صورت علمی و ادراکی است. به تدریج با شروع فرایند ادراک های حسی به فعلیت می رسد و با فعال شدن حواس ظاهری و باطنی مراحل عالم و آگاه شدن را سپری می کند و برای او ادراکات حسی و خیالی و سپس در مراحل عالیتر، ادراکات عقلی حاصل می گردد. تا آنجا که نفس بر اثر کمال و فعلیت قادر می شود که صور معقوله، خیالی و حسی را در خود انشاء و ایجاد کند (ر.ک. ملاصدرا، اسفار، ج ۳، ص ۳۱۷ و ۳۱۸) نفس در هر مرتبه ای از ادراکات خود با صور حسی، خیالی و عقلی متحد و در مرتبه ی 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. (همان، ص ۳۱۶)» از آراء بدیع ملاصدرا این است که او علاوه بر مجرد صور معقولات، محل صور حسی و خیالی را نیز مجرد می داند (۴) اگر چه در مجرد این سه قائل به مراتب است. در واقع حس و خیال از حواس ظاهری و باطنی به عنوان آلات، ابزار و معدت ادراک استفاده می کنند:

«پس حقیقت ادراک سه قسم است [احساس، خیال، تعقل] همانطور که عالم هستی را سه مرتبه است و وهم همچون عقلی است که از مرتبه ی خود ساقط شده است و به واسطه ی هر ادراکی، حقایق و ارواح اشیاء را [نفس مدرک] از قوالب اجسام انتزاع می کند. سپس صورت منتزعه محسوسه از ماده دارای نزعی ناقص و مشروط به ماده است و صورت خیالیه دارای نزعی متوسط بوده و به همین دلیل در عالمی بین عالم محسوسات و معقولات واقع است و صورت عقلیه دارای نزعی تام است (همان، ص ۳۶۲)»

از نظر صدرا آگاهی در مراتب سه گانه مذکور با نفس مدرک، متحد است و از آنجا که علم چیزی جز حضور نیست لذا هر چه علم از حجاب ها و صفات مادی رهاتر و خالص تر باشد، حضور آن برای نفس مدرک شدیدتر است:

«علم، چیزی جز حضور از برای وجود بدون پرده و غشاوه نیست و حصول تمام ادراکات به نحوی متوقف بر تجرید از ماده است، زیرا ماده منبع و ملاک عدم و غیبت است، چه هر چیزی از جسم از بقیه ی اجزای خود غایب است ... و هر صورتی که شدیدتر و بیشتر از ماده بری باشد، حضور آن برای ذاتش صریح تر [شدیدتر] است. کمترین [حضور و وجود] از آن صورت محسوسه برای ذاتش است سپس برای متخیله مطابق مراتب آن سپس برای معقول و بالاترین معقولات، قویترین موجودات است. (همو، مشاعر، ص ۵۰)»

بنابراین آگاهی بعنوان یک امر وجودی، و نه مقوله ای ماهوی در ساحات متفاوت نفس به عنوان صور ادراکیه، معلومات بالذات نفس هستند و بلکه عین نفسند و به تعبیر یکی از محققین:

«جمع صور های مدرکه از معقول تا محسوس همه به علم حضوری لدی النفس حاضرند بلکه شانی از شئون نفس اند و آنها را وجودی جز وجود اطوار نفس نیست (حسن زاده آملی، ص ۱۸۸)»

## 2صی رَ رتاش تاذ وفس در اثرات احابا مؤکات خُد

علم و آگاهی انسان هرگز جان او را به حال خود رها نمی سازد زیرا اصولاً حقیقت و هویتی جزء نفس انسان ندارد. ملاصدرا در این مبحث با توسل به نظریه ی حرکت جوهری و حرکت وجودی انسان در نشئه ی روحانی، بر این نظریه اصرار می ورزد که وجود آدمی در اثر صیوریت ناشی از نیل به حقایق کلیه و معقولات، به وجودی اشرف و اشد نائل می گردد:

«اصل در بودن و موجودیت همانا وجود است و ماهیت از آن انتزاع می شود و همانا وجود است که شدت و ضعف می پذیرد و هرگاه وجود قوت گرفت جمعیت و احاطه ی او به معانی کلیه و ماهیت انتزاعیه ی عقلیه بیشتر می شود و هنگامی که وجود [نفس انسان] به حد عقلی بسیط مجرد از تمام عالم اجسام و مقادیر رسید، آنگاه مبدل می شود به کل معقولات و تمام اشیاء به نحو اشرف و افضل از آنچه که اشیاء بوده اند. « (ملاصدرا، اسفار، ج ۳، ص ۳۷۳)

چنین تحول و دگردیسی را گاه به عنوان ارتحال از عوالم حسی و خیالی و اتصال به عوالم فوق این دو و بلکه فوق عالم عقل یاد می کند:

«نفس هنگام ادراک معقولات کلیه، ذوات نوریه و موجودات عقلیه را که مجردند مشاهده می کند، ولی نه به تجرید نفس و انتزاع صور عقلی آنها از افراد محسوس خارجی آنگونه که جمهور برآند، بلکه به واسطه ی انتقال و مسافرت نفس از عالم محسوس به عالم خیال و از آن به عالم معقول و ارتحال از عالم دنیا به عالم آخرت و سپس ارتحال از هر دو عالم حسی و عقلی به عالمی ورای حس و عقل» (همو، شواهد الربوبیه، ص ۳۳)

تمام این مشاهدات عقلانی به معنای صیوریت و اشتداد وجودی و نفسانی سالک است. وی در اثبات اینکه معارف و علوم با جان انسان متحد می گردد در بیانی اقتناعی تعجب خود را از منکرین نظریه ی اتحاد عاقل و معقول اینگونه اظهار می کند که چگونه ممکن است نفوس انسانی از ابتدای آفرینش آنها که حالتی بالقوه برای ادراکات حسی و تخیلی و عقلی دارد، بگونه ای تغییر نیابد که بتوان شی ای از اشیاء که در اوائل فطرت و آفرینش بر آنها صادق نبود را بر آنها به نحو ذاتی حمل نمود؟ این بدان معناست که نفوس انبیاء عظام (ع) و مجانین و اطفال - از منظر منکرین - از لحاظ تجوهر ذات انسانی و حقیقت ذات در درجه ای یکسان باشد و اختلاف آنها فقط در عوارض غریبه ی لاحق به وجود آنها محدود شود (رک: همو، اسفار، ج ۳، ص ۳۲۷). بنابراین قوت و شدت یافتن جوهره ی روحانی آدمی به علت اتحاد آن با مدرکات و معلومات اوست و این به معنای قابلیت نفس انسان است. این معنا از قبول و قابلیت روحانی که تدریجاً به فعلیت می رسد، مستلزم فنا و نابودی صور کمالیه قبلی نیست:

«قبول، گاهی به معنای انفعال تجددی است... مانند آبی که به بخار تبدیل می شود [و صورت آبی را از دست می دهد] و اما قبول به معنی قوه ی استکمال نیز هست و آن بدین معنا است که شیء صورت مند [و بالفعل] می تواند به اشتداد کمالی متصف شود» (همان، ص ۳۳۱)

### 3 استکمال علمی، مقذّم ی هش آدی

ملاصدرا نیز بر ریاضت های عملی و تقید به آداب و احکام شریعت در آثار گوناگون خود اصرار می ورزد: «بیداری از خواب غفلت، کسی را دست ندهد، مگر اینکه نفس خود را به وسیله ی ریاضت های شرعی و مجاهدتها، ورزیده ساخته باشد، ریاضت هایی چون نماز و روزه و پرهیز و زهد حقیقی از لذات های دنیوی و امیال پست، تا مهیای دریافت حقایق و فهم معارف گردد» (همو، کسر اصنام جاهلیت، ص ۶۰)

ملاصدرا استکمال قوای عملی را در چهار مرتبه می داند:

«اول: تهذیب ظاهر به وسیله ی انجام قوانین و نوامیس الهی و شرایع نبوی

دوم: تهذیب باطن و تطهیر قلب از ملکات و اخلاق پست و ظلمانی

سوم: تنویر باطن و قلب به وسیله صورت های علمی [علوم و معارف] و صفات پسندیده

چهارم: فنا نفس از ذات خود و قصر نظر به ملاحظه و مشاهده پروردگار و بزرگی های او» (همو، شواهد الربوبیه، ۲۰۷)

ملاصدرا تصریح می کند: که نهایت سیر الی الله، در طریقت نفس یعنی از راه خودشناسی و خودسازی اینگونه است اما البته بعد از این مراتب، منازل و مراحل فراوان دیگری است که تنها با مشاهده و حضور قابل درک است و تعبیر از بیان آن قاصر است (همان، ص ۲۰۷). بنابراین تجارب عرفانی نزد ملاصدرا همراه با انفعال بوده و نیز مراتبی از آن غیر قابل بیان است.

ملاصدرا حتی آنجا که از عارفان وحدت وجودی همچون ابویزید بسطامی (۵) نقل قول می کند سخن آنها را بر مذاق جهان نگری خود تفسیر می کند:

«و اما سخنان عرفای این امت ناجیه همچون ابویزید بسطامی که گفت: ذات خود را در دو جهان طلب کردم، اما نیافتم، یعنی اینکه ذاتش فوق عالم طبیعت و عالم مثال بوده و از مفارقات عقلیه گشته است.» (همان، ص ۲۲۰)

آنچه از آن به عنوان «قوه ی قدسی» یاد می شود نیز معطی معارف و حقایق کلیه است یعنی سبب اتصال نفس سالک باعالم مفارقات:

«بدان که میدا تمام علوم [از] عالم قدسی است لکن استعداد های نفوس انسانی، متفاوت است... و القا کننده ی علوم در حقیقت که سبب مستور و پنهان از حواس است همان معلم شدید القوی است که در افق اعلی است و فعل او در نفوس در غایت خفاء است» (همو، اسفار، ج ۱، ص ۳۱۴)

بنابراین باب مشاهده ی ملکوت مسدود نیست و به تعبیر ملاصدرا اگر مانعی از جانب نفس و حجابی از غلظت طبع نباشد، هر شخص به اندازه ی سعی و حرکت باطن خویش، کبریت نفسش مستعد است تا شعله ای از آتش ملکوت یا نوری از انوار جبروت آنرا مشتعل سازد. (ر.ک: همان، ص ۳۸۵)

### بخش اول متصل و فطری در تجارب عرفانی

نظر صدرا در باب عالم خیال شبیه آراء ابن عربی است به نظر ملاصدرا، نفس انسان به واسطه ی قوه ی خیال از خلاقیت خاصی برخوردار است و بگونه ای می تواند موجد صور مادی و مجرد باشد:

«خداوند نفس آدمی را به گونه ای آفرید که قادر به ایجاد صور اشیای مجرد و مادی است زیرا از سنخ ملکوت و عالم قدرت است... و خداوند نفس انسانی را در ذات و صفات و افعال، مثال خود آفرید. خدا از اینکه مثل و مانند داشته باشد منزّه است نه از مثال داشتن، تا بدین طریق معرفت نفس، نردبانی باشد برای معرفت خودش، پس ذات آدمی مجرد از مکان ها و جهات است» (همانفص ۳۶۴)

آنچه که توسط عقل و خیال، به عنوان مرتبه یا قوای نفس، ایجاد و صادر می شود، اضلال و اشباح و حوادث خارجی است که از باری تعالی صدور یافته است و اگر چه ماهیت آنها در هر دو وجود یعنی وجود عینی و ذهنی (عقلی، خیالی)، محفوظ است اما آثار خارجی بر آنها مترتب نیست، با این همه ملاصدرا تصریح می کند که این معنا در خصوص اولیاء و عرفا فرق می کند و آنها به دلیل

اتصال به عالم قدس، صوری که به واسطه تخیل ایجاد می کنند دارای آثار عینی است. ملاصدرا در تایید این مطلب به سخنانی از ابن عربی تمسک می کند:

«قول شیخ جلیل القدر ابن عربی این مطلب را تایید می کند آنجا که می گوید: هر انسانی با وهم خود در قوه ی خیال اموری را ایجاد می کند که هیچ وجودی جز در خیال ندارد و این چیزی است که برای هر انسانی ممکن است اما عارف به همت خود چیزی را ایجاد می کند که در خارج وجود دارد و خارج از خیال اوست» (همان، ص ۲۶۶)

از سوی دیگر به نظر صدرا نیز خیال به عنوان عالمی مستقل و عینی وجود دارد که انسان حکیم و عارف، می تواند به کمک قوای باطنی که می توان آن را چشم و گوش خیالی نامید، صور مقداری موجود در عالم خیال را مشاهده کند:

«این اشیاء و صورت های [محسوس] وجود دیگری دارند غیر آنچه که بر حواس ظاهری، آشکار می شود و برای قوای باطنی به همان نحو از وجود، منکشف می شوند... آدمی با ادراکات باطنی به ثبوت و وجود عالم شبحی مقداری دلالت می شود همانطور که با ادراک ذات خود و حقایق عقلی به وجود عالم عقلی که فوق عالم حسی و خیالی است. دلالت می شود» (همان، ص ۳۰۰)

ویژگی عالم خیال، هویت دوگانه ی آن یعنی اشتغال بر امر مجرد و مادی است. ملاصدرا به روشنی نحوه ی هستی موجودات عالم خیال را اینگونه بیان می کند:

«افلاطون و قدمای بزرگ و اهل ذوق و کشف از متالیهین، بر این باورند که موجودات آن عالم (خیال منفصل) در مکان و جهت قیام ندارند، بلکه این عالم واسطه ی بین عالم عقل و عالم حس است... و اشباح مثالی که در آن ثابتند به نحوی مجردند. زیرا در جهتی داخل نمی شوند و در مکان قرار نمی گیرند و به نحوی جسمانی اند از آن حیث که دارای مقادیر و اشکال هستند.» (همان)

آراء ملاصدرا در باب خیال شناسی با آراء ابن عربی تفاوت چشمگیری ندارد ابن عربی خیال را در قلمرو گسترده تری بکار می برد و آنرا به یک معنا، شامل جمیع ماسواه می داند (ر.ک: چیتیک، ص ۱۱۳-۱۱۶) البته ملاصدرا از همین معنا نیز غافل نبوده و خیال بودن کل عالم را در چگونگی اتصاف ماهیت به وجود مطرح ساخته است:

«حقیقت و نفس ماهیت، خیال وجود است و عکسی که از ماهیت در مدرک های حسی و عقلی ظاهر می شود نیز خیال است. بنابراین [سر] اینکه عرفا و اولیا کامل گفته اند عالم کلاً خیال در خیال است آشکار می شود...» (ملاصدرا، اسفار، ج ۱، ص ۱۰۸)

## 5- وَتَمَلِكُ تَتَّصَلُ بِالْعَقْلِ فَعَال

از نظر ملاصدرا مراتب عقل نظری به ترتیب ضعیف به قوی عبارت است از (۱) عقل هیولانی که خالی از هر صورت بوده و مستعد جمیع معقولات است. (۲) عقل بالملکه که در این مرتبه صور و رسوم محسوسات که معقولات بالقوه هستند، برای نفس حاصل می گردد و این همان مرتبه ای است که همه ی مردم در آن مشترک هستند به نحوی که قادر به درک اولیات، تجربیات و نیز اموری چون کل از جزء بزرگتر است و مانند اینها می باشند. (۳) عقل بالفعل که به منزله ی کمال ثانی برای عقل منفعل یعنی عقل بالملکه است و همان مرتبه ی سعادت حقیقی است که انسان به واسطه ی آن به زنده یاحی بالفعل مبدل می شود. حیاتی که نیازمند ماده نیست. آدمی با افعال ارادی به این مرتبه می رسد اما البته ریزش و فیضان نور عقلی به اراده او نیست بلکه به تایید خداوند است. (۴) عقل مستفاد که به نظر ملاصدرا همان عقل بالفعل است به اعتبار مشاهده ی معقولات و حقایق ملکوتی. (ر.ک: ملاصدرا، شواهد الربوبیه، ص ۲۰۲) به نظر ملاصدرا:

«انسان از این جهت [اتصال به عقل فعال و استفاده حقایق معقول از او] تمام و کمال و مرتبه ی نهایی صورت عالم عود [در آغاز قوس صعودی] است. همانطور که عقل فعال در عالم بدو [انجام و انتهای قوس نزول] کمال و غایت آن است. زیرا غایت قصوی در ایجاد این عالم و مافیها، آفرینش انسان بوده است و غایت آفرینش، نیل به مرتبه ی عقل مستفاد یعنی مشاهده ی معقولات و اتصال به مبدا اعلی است» (همان، ص ۲۰۶)

ملاصدرا بعضاً به خود واژه ی اتحاد هم تصریح کرده است:

«همانا نفس انسان عین معقولات می گردد و با عقل فعال متحد می شود» (همو، اسفار، ج ۳، ص ۴۸۸)

ملاحظه می شود که ملاصدرا با همان زبان فلسفی خود و با تکیه بر اصول حکمت متعالیه نهایتاً به نظریه ی اتصال به مبدا اعلی و مشاهده ی ارواح و حقایق ملکوتی می رسد.

به نظر وی ا نفس آدمی بر اثر یک سلسله ریاضت های خاص که به تاکید وی باید مطابق با موازین شریعت باشد می تواند در یک صیروت و دگرگونی بنیادی و ذاتی، استکمال یافته و در مراتب معنوی و باطنی تا مرتبه ی عقل قدسی پیش رود و به گونه ای که با عقل فعال متحد گشت و از ملائکه و فرشتگان گردد:

«... همچون انسان که در استکمالات نفسش [تا آنجا حرکت و اشتداد خواهد داشت] که فرشته ای از فرشتگان شود، یا در مسیر

اعوجاج و نقصان تا آنجا سقوط کند که به شیطان یا حیوان تبدیل شود» (همو، اسفار، ج ۸، ص ۲۵۹)

صدرا چنین تحول وجودی را با فنایی که عرفا مطرح می کنند ناسازگار نمی بیند و بلکه مقصود از فنا ی عرفانی را به معنای عدم التفات به خود به نحو کامل تلقی می کند یعنی آگاهی و ادراک انسان از حقیقت متعالی اولاً علم به ذات حق نیست زیرا آن مقام دست نیافتنی است (۶) ثانیاً علم به مراتب ادنی به حسب ظرفیت وجودی سالک است نه حقیقت مکشوف:

«مشاهده ی ذات حق تعالی، برای معلولات امکانپذیر نیست مگر از ورای حجاب یا حجاب های متعدد، حتی معلول اول [وجود

منبسط] نیز ذات حق را به واسطه ی مشاهده ی ذات خود، مشاهده می کند و شهود حق برای او از جهت شهود ذات خویش و به حسب ظرف وجودی خویش است نه بر حسب آنچه. مشهود است و این با فنایی که [عارف] ادعا می کند منافاتی ندارد زیرا فنا، با

ترک التفات به ذات خود و اقبال کلی به سوی حق تعالی حاصل می شود» (همو، اسفار، ج ۱، ص ۱۱۵)

ملاصدرا سخن حلاج را به این معنا برمی گیرد که ممکن است عارف عین خود را مشاهده نکند اما البته حکم عین برای او باقی است (۷) برخی شارحین وی نیز همین تلقی را دارند و چنین معنایی را به عنوان نادیده گرفتن خود و نه نیست شدن کلی خود، تلقی کردند. این مطلب می تواند به این معنا باشد که عارف در لحظات زود گذر مشاهده ی حق و در اوج حالات و خلسات عرفانی از خود به کلی خلاص و فارغ شده و در حسن اسماء و صفات حق مستغرق می گردد:

«همانگونه که در مشاهده ی صورت خود در آینه غرق می شوی و اگر چه برای آینه رنگی است اما تو به خاطر استغراق

در رویت صورت خود، بدان التفاتی نداری هستی آینه و تصویر ابزار و واسطه ی ملاحظه ی صور توست و تو بدان توجهی

نداری لکن آنها واقعاً هستند:

تو او نشوی لکن اگر جهد کنی جایی برسی کز تو تویی برخیزد» (سبزواری، حاشیه اسفار، ج ۱، ص ۱۱۶)

بنابراین شهود و مکاشفه نزد ملاصدرا، واقعیتی از سنخ آگاهی و ادراک است و متعلق چنین ادراکی علاوه بر مظاهر ملکوتی و مثالی نهایتاً مشاهده ی جمل حق تعالی است که با نفی انانیت نفس حاصل می گردد. ملاصدرا اتحاد عقل سالک را با عقل فعال اینگونه توصیف می کند:

«کمال خاص نفس ناطقه آن است که با عقل کلی متحد شود و در آن [نفس] صورت کلی و نظام اتم و خیر سرشار از مبدا کل که

در تمام عقول و نفوس و طبایع و اجرام فلکی و عنصری ساری و جاری است در وی تقرر و تحقق یابد تا به جوهر و ذات خویش،

جهانی عقلی گردد که ماهیت (۸) کل اشیاء در اوست» (صدرا، شواهدالربوبیه، ص ۲۵۰)

ملاصدرا همین مطلب را در اثر مهم تفسیری خود نیز با صراحت بیشتری آورده است به نظر وی تعلیم ربانی همان علوم کشفی یا ادراکات بی واسطه اند که از راه ذوق و وجدان برای سالک حاصل می گردد. مانند علم به شیرینی شکر که از طریق توصیف حاصل نمی شود و تنها کسی که آنرا چشیده است، آنرا می داند و درک می کند (همو، مفاتیح الغیب، ص ۱۴۴). این علوم کشفی دو قسمند:

«اول: القاء وحی هنگامی که نفس از پلیدی طبیعت طهارت و تقدس یافت... خداوند در آن به حسن عنایت نظر کرده و

لوحی از آن نفس و قلمی از عقل کلی می گیرد و در آن از نزد خود جمیع علوم را منتقش می سازد.» چنانکه خدای تعالی

فرمود: و ترا چیزی آموختیم که قبلاً نمی دانستی (سوره نساء آیه ۱۳) دوم: الهام و آن استفاضه ی نفس به حسب پاکی و

استعداد از لوح است و فرق این دو آن است که وحی از الهام روشنتر و قوی تر است و وحی علم نبوی است و الهام نزد ماست» (همان، ص ۱۴۵)

تقسیمات و اصطلاحات ملاصدرا را جمع به کشف و مراتب آن دقیقاً همان است که قیصری در مقدمه ی فصوص آورده و مبتنی بر مکاشفه ی صوری و معنوی است. وی نیز محل مکاشفات را قلب انسانی می داند. (رک: همان، ص ۱۵۰) ملاصدرا در مقابل الهام ملکی، وساوس شیطانی را تعریف می کند و برای تمیز آنها علاماتی را ذکر کرده است (رک: همان، ص ۱۵۱ تا ۱۶۴)

## 6- حَذِّتَ نَشْخِصَ حَقِّ يَوقْتِ خَدِّ

هستی از نظر ملاصدرا امری واحد اما دارای مراتب و درجات متفاوت است همانطور که سایه از مراتب تنزل یافته ی نور است (صدرا، اسفار، ج ۱، ص ۱۹۸) این نظری است که صدرا در همه ی آثار خود از آن به عنوان تشکیک در مراتب وجود یاد می کند. اما نزد اهل الله یا عرفا وجود چیزی جز تجلی و ظهور همان حقیقت متعالی در مظاهر مختلف نیست یعنی اشیاء موجود در خارج همگی داخل در تحت اسم «ظاهر» هستند (ر.ک. قیصری، ص ۴۸) و «وجود مطلق» اصطلاحی است که عرفا برای عالیترین تجلی حق تعالی یعنی وجود منبسط بکار می برند (۹)

با این همه نباید از نظر دور داشت که ملاصدرا در سلوک عقلانی و فکری خود که در نظام فلسفی حکمت متعالیه تجلی یافته، از اصل تشکیک حقیقت واحده وجود، به وحدت شخصی وجود ارتقاء و تعالی می یابد (۱۰) وی اقامه ی برهان بر این مطلب عرفانی را از عطایای ربانی و عنایت ازلی دانسته که بروی منکشف گشته است:

«جمیع موجودات نزد اهل حقیقت و حکمت الهیه متعالیه... تجلیات وجود قیومی الهی است و هنگامی که نور حق ساطع می شود، اوهام محجوبین [مبنی بر اینکه] ماهیت ممکنه در ذات خود وجود دارند، منهدم می گردد، بلکه ظاهر و آشکار می شود که احکام و لوازم ممکنات، از مراتب وجوداتی است که خود، نورها و سایه های وجود حقیقی و نور احدی است... پس چنانکه خداوند به فضل خود مرا بر آگاهی از هلاکت سرمدی و بطلان ازلی ماهیات امکانی توفیق بخشید و همانگونه پروردگارم با برهان نورانی عرشی به صراط مستقیم» هدایت فرمود به اینکه موجود و وجود منحصرأ در حقیقت واحده ی شخصیه است که شریکی برای او در موجودیت حقیقیه نیست، و لیس فی دار الوجود غیره دیار، و تمام آنچه که در عالم هستی دیده می شود همانا ظهورات ذات او و تجلیات صفات اوست که در حقیقت عین ذات اویند» (ملاصدرا، اسفار، ج ۱، ص ۷۱).

این ادعا مبتنی است بر ارتقای رابطه ی علیت به تشان که خود از آبشخور اصل اساسی اصالت وجود سیراب می شود بدین معنا که در تحلیل دقیق ملاصدرا، وجود معلول حقیقتی جزء ربط و وابستگی به وجود علت نیست و در واقع، موجودیت معلول عیناً همان هویت فقیر اوست و نه ذاتی که فقر برای ذات آن امری عرضی و صفتی از صفات آن باشد. لذا هر نحو وجودی و به هر نامی که به چنین هویتی اشاره کند در حقیقت مشیر به مرتبه ای از همان علت خواهد بود. عبارات صدرا چنین است:

«موجد [علت فاعلی] شیء در حقیقت، 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، دوامر یا دو شیء [معلول و اثر و فیض] نیست بلکه یکی بیشتر نیست... بنابراین محقق می شود که این چیزی که بنام معلول نامیده شده است در حقیقت و [وجود] خود، هویتی مباین با حقیقت علت مفیضه اش ندارد تا عقل بتواند به ذات معلول با قطع نظر از هویت موجد آن، اشاره کند... و معلول بماهو معلول تعقل نمی شود مگر به عنوان مضاف به علت...» (همان، ج ۲، ص ۲۰۹)

این معنا را ملاصدرا در موارد دیگر نیز بیان کرده است، (۱۱) و سالکان حکمت را از لغزیدن در پرتگاه حلول و اتحاد بر حذر داشته است:

«کل هستی، سوای خداوند و احد حق، پرتوی ذات و وجهی از وجوه اوست و جمیع موجودات را اصلی واحد است که محقق الاشیاء ومذوت الذوات است و جز او ظهورات و تجلیات اوست... و بر حذر باشد از اینکه با شنیدن این عبارات توهم و گمان کنی که نسبت ممکنات با او به نحو حلول و اتحاد است، هرگز! چه اینها مقتضی دوگانگی در اصل وجود است» (همو، مشاعر، ص ۵۳)

## 7- حُلَات و جُویَ فَالَهفَی دَوْنِگَای مِلاصِدرَا

دیدگاه ملاصدرا در باب ماهیت مکاشفه و مبانی فلسفی آن یکجا بیان نشده است (۱۲) آنچه مسلم است این است که ملاصدرا و حکمت متعالیه او نه تنها با اندیشه های عرفانی همدلی دارد و از آنها بسیار تأثیر پذیرفته است بلکه اساساً حیات فکری - فلسفی او در یک سیر و سلوک خاصی به عرفان، تعالی و ارتقاء یافته است. ملاصدرا عمده ی اصول مهم فلسفه ی خود را محصول مکاشفات عرشی و الهامات ربانی می داند و از عرفای بزرگی چون بایزید بسطامی و حلاج به نیکی یاد و نقل قول می کند، همانطور که در مسائل عدیده ای به ابن عربی استناد می جوید اگر چه قصد وی مبرهن ساختن و تبیین فلسفی آراء آنها و یا بعضاً تأیید برخی آراء خود در حکمت متعالیه است. ملاصدرا با عقیده به اصالت ماهیت سلوک فکری خود را آغاز کرد و سپس به حریم اصالت وجود گام نهاد و اینرا نیز از مواهب ربانی و الهام و مکاشفه انگاشت و این تحولات گویی همراه با تحولات وجودی خود او بوده است و به تعبیر یکی از محققین :

«نظر استاد ما علامه طباطبایی آن بود که این سخن مربوط به آن تفکر طولی یک انسان متفکر است، که درجه ی او با اصالت ماهیت سازگار است چون آنچه در خیال او می گذرد مانند شجر، حجر و انسان اینها همه واقعیت دارند و اصیل است بعد وقتی جلوتر رفت و عمیق شد می فهمد که هستی اینها واقعیت دارد نه خود اینها... تفکر اصالت ماهیت و اصالت وجود دومرحله از بینش یک انسان متفکر است که در سیر فکری و سیر عمودی یکی پس از دیگری برای او حل می شود» (جوادی آملی، خردنامه، ش ۳، ص ۲۵)

ظاهراً آنچه برای شخص ملاصدرا به عنوان تجربه و مکاشفه ی عرفانی رخ داده است همه یا اغلب از سنخ الهامانی بوده که در آن حقایق کلی و عقلی به وی اعطا شده ، یعنی مکاشفات او از سنخ مکاشفات معنوی بوده است. مکاشفه و تجربه ی عرفانی نزد صدرا واقعیتی از سنخ آگاهی و علم حضوری است. اما عالم و مدرک در هر مرتبه ای از ادراک و آگاهی با معلوم بالذات خود متحد میگردد. ریاضت های علمی و حرکت جوهری نفس و قابلیت عقل و سیورورت استکمالی آن و اشتداد وجودی سالک بر اثر اتحاد با معارف و حقایق کلی، همه از مبادی فلسفی و وجودی وقوع مکاشفه ی عرفانی محسوب می شود. بدین صورت که نفس آدمی که اولاً فعلیتی ضعیف و مستعد دارد بر اثر درک معلوم و خاصه علوم حقیقی و عقلانی به فعلیت رسیده و در صورت همراهی این حرکت استکمالی با ریاضت های شرعی و عملی، جان و عقل او به مرتبه ای از قداست و صفا می رسد که بلاواسطه حقایق را از عقل فعال دریافت می کند و بلکه با اومتحد می شود. مبنا و مصحح چنین تحول شگرفی همانا علم است که خود از سنخ وجود وهستی است و ملاک علم هم به نظر ملاصدرا حضور است و ملاک حضور هم تجرد. از نظر ملاصدرا صور محسوسه و خیالیه نیز تا حدی از تجرد برخوردار دارند.

اتحاد صور خیالیه و معقول با ذات انسان او را به جهان عقلی که جامع کمالات عوالم مادون است مبدل می سازد و او را تا حد فنا ی از خویش پیش می برد. فنا نزد ملاصدرا عبارت است از عدم التفات کامل به «خود» و اقبال و توجه کلی به حق تعالی. از آنجا که ملاصدرا نهایتاً وحدت شخصی وجود را مطرح می کند چاره ای جز قبول فنا برای او نمی ماند زیرا تا سالک فنا ی خود و ماسوی الله را درک نکند نمی تواند دم از وحدت بی تمایز و شخصی وجود حقیقی بزند، ملاصدرا وجود مجازی «من» یا «نفس» را حجاب درک این حقیقت واحده می داند و سخن حلاج را به همین صورت تبیین می کند. لذا علم حضوری در مصداق اتم آن یعنی به نحوی که در آن عالم و معلوم یکی است و تغایر، امری اعتباری است، در تجربه ی فنا قابل تحقق است. اما در مراتب نازلتر علم حضوری به معنای مشاهده ی حقایق غیبی در عالم خیال و مثال و نیل سالک به وسیله ی قوای باطنی به آنها به عنوان اتحاد با معلومات بالذات، در همان مرتبه خواهد بود.

## 8- آیا ملاصدرا را تنگ‌راست است؟

به نظر می‌رسد با توجه به رویکرد کلی صدرا در نفس‌شناسی انسان و نیز با توجه به جهان‌نگری فلسفی و شراقی او که سراسر توحیدی است میتوان وی را در زمره ی ذاتگرایان قرار داد. همچنین به عنوان یک نشانه ی قابل توجه می‌توان به این مطلب اشاره کرد که وی در آثار خود بعضاً نه تنها از فلاسفه ی یونان باستان به بزرگی یاد کرده است بلکه آنها را از عرفا و زهاد روزگار خودشان می‌شناسد که از طریق کشف و الهام به حقایق هستی‌شناختی عالم آگاهی یافتند، چنانکه فیثاغورث را کسی می‌داند که در ریاضت و تصفیه به درجه ی فرشتگان و ملک رسیده است (رک: صدرا، مفاتیح الغیب، ص ۴۰۴) و سقراط حکیم را به عنوان کسی معرفی می‌کند که عارف و زاهد بوده و به ریاضت نفس و تهذیب اخلاق اشتغال داشته و از متاع دنیا و طبیعت آن اعراض نموده است (همان، ص ۴۰۳). البته این مطلب به خودی خود اماره ای برای ذاتگرایی نیست زیرا ساختگرایان نیز عرفای دیگر ادیان و اقالیم را صاحب مکاشفه های عرفانی می‌دانند. اما این مطلب از آن جهت می‌تواند نشانه ای بر ذاتگرایی ملاصدرا باشد که وی همان باورها و مشاهدات و مکشوفاتی را که خود او و احياناً عرفای مسلمان بیان کرده و پذیرفته اند به آنها هم نسبت می‌دهد. چنانکه در مسئله ی حدوث عالم و بلکه در تمام ارکان، آنها را بر یک مسلک واحد می‌داند:

«بدان که آنچه را ما در باب حدوث عالم... گفتیم عیناً همان مذهب اهل حق از هر قوم و از هر دین و شریعت و جمیع سالکان الهی گذشته و آینده است. زیرا قاطبه ی اهل حق در تمام روزگاران دارای دین و مسلک واحدی در ارکان عقاید و اصول دین و احوال مبدا و معاد هستند» (همو، اسفار، ج ۵، ص ۲۰۵)

سپس از هشت فیلسوف یعنی طالس، انکسیمانس، اغاثادیمون، انباذلس، فیثاغورث، سقراط، افلاطون و ارسطو به عنوان اعظم حکمایی نام می‌برد که به سبب سعی در ریاضت، علوم ربوبی در قلبهایشان منتشر شده است و از زهاد و عباد روزگار خویش بودند (همان، ص ۲۰۷). این مطلب اگر چه به لحاظ اسناد تاریخی مورد تردید و احتمالاً مردود باشد اما نشان دهنده باور ملاصدرا است که انسان‌هایی از سنت‌های دینی و اقالیم مختلف واجد علوم ربوبی بودند که بر قلب‌هایشان افاضه شده است. بدان گونه که آنها همان حقایق و اموری را کشف و شهود کرده اند که ملاصدرا و امثال وی مشاهده و تجربه کرده اند و این همان ذاتگرایی است.

## 9- خلاصهٔ جمع‌بندی

اینک می‌توان براساس آثار و سخنان ملاصدرا و یا لوازم بیانات او فهرستی از اوصاف مشترک تجربه ی عرفانی را فراهم آورد، به نظر ملاصدرا مکاشفه و تجربه ی عرفانی:

۱- واقعیتی از سنخ آگاهی و علم است.

۲- متعلق این آگاهی و علم در عالیترین مرتبه ی خود حقیقت واحده ی متعالی و مقدس است.

۳- معرفت‌زا است.

۴- مراتبی از آن بیان‌ناپذیر است.

۵- همراه با انفعال است.

از آنجا که تجربه ی عرفانی واقعیت یا پدیده ای از سنخ هستی است لذا احکام هستی بر آن حاکم است. از جمله ذومراتب بودن آن که مورد تاکید ملاصدرا نیز هست. همچنین در خصوص صفت سوم باید گفت که نزد ملاصدرا وجه غالب مشاهده و مکاشفه، همین صفت معرفت‌زایی است به ویژه مکاشفات معنوی که ناظر به حقایق معقول هستی بوده و بر قلب حکیم و عارف الهام می‌شود. اوصافی نظیر احساس تیمن و قداست و صلح همه از لوازم صفت دوم است ملاصدرا بر خلاف ابن‌سینا اشاره ای به حالت گذرا بودن تجارب عرفانی ندارد در حالیکه شیخ با استفاده ی دقیق از واژه ی برق به این صفت نیز تصریح کرده بود. اما نکته ی مهم این است که نه ملاصدرا و نه ابن‌سینا هیچکدام تجربه ی عرفانی را با صفت تناقض‌آمیز بودن یا پاراکسیکال بودن توصیف نکرده اند. بهترین تبیینی که برای این امر به نظر می‌رسد آن است که این دو متفکر در هر صورت در چارچوب فلسفه و برهان

تفکر و تنفس می کنند یعنی فضا و چارچوبی که رکن رکین و اول الاقوایل و احق القول آن، اصل امتناع تناقض است. گریز از این اصل، برای فیلسوف از آن جهت که فیلسوف و عقلگرا است حتی اگر به مرتبه ی عقل قدسی رسیده باشد دشوار یا محال است. فلسفه و حکمت تا زمانی که می خواهد فلسفه بماند و با ابزار عقل حرکت کند چاره ای از اصل امتناع تناقض ندارد. در حالیکه نزد ابن عربی و دیگر صوفیان و نیز ذاتگرایانی چون استیسی، تضاد و تناقض از اوصاف مشترک تجارب عرفانی محسوب می شود. این فهرست در تمام اوصاف خود به استثنای دو صفت زودگذر بودن و تناقض آمیزی، مشابه فهرست ذاتگرایان است.

## یادداشت‌ها

- ۱- ملاصدرا به موازات مطالعه کتب فلسفی نسبت به تامل در کتب عرفا نیز همت عالی گماشته واز افکار صوفیان و عرفای نامدار پیشین از جمله: جنید بغدادی، منصور حلاج، ابو یزید بسطامی، ابو سعید ابوالخیر، عطار نیشابوری، ابن فارض مکی، صدرالدین قونوی، جلال الدین مولوی، داوود قیصری، محمود شبستری و بیش از همه ابوحامد غزالی و محیی الدین عربی بهره ها برده است. برای اطلاع بیشتر از عرفان صدرایی ر.ک: محسن جهانگیری، نگاهی به بعد عرفانی آثار ملاصدرا، حکمت متعالیه و فلسفه معاصر جهان (مجموعه مقالات همایش ملاصدرا)، بنیاد حکمت صدرا، بهار ۱۳۸۲
- ۲- Essentialism
- ۳- Constructivism
- ۴- ابن سینا جایگاه جسمانی قوه ی خیال را مقدم مغز می داند (النفس من کتاب الشفاء، ص ۲۳۱) چنانکه ملاصدرا برای حس مشترک یا بنطاسیا محلی مادی تامل است و آنرا جلو و مقدم مغز می داند. ر.ک: اسفار، ج ۸، ص ۲۰۵
- ۵- بایزید طیفور بن عیس سروشان بسطامی (متوفای ۲۶۱ق) در میان صوفیه مقام عظیمی دارد و ابن عربی او را بسیار ستوده و از جمله مشایخ خود شمرده است در باب دیدگاه وی در وحدت وجود، بنگرید به: عطار، تذکره الاولیاء، ص ۱۴۶-۱۴۷/ نیز قاسم کاکایی، وحدت وجود، ص ۱۵۰ تا ۱۵۲
- ۶- این را اصطلاحاً «غیب مطلق» و یا «غیب الغیوب» گویند که هیچ راهی برای درک و علم بدان برای هیچ موجودی نیست. کس ندانست که منزلگه معشوق کجاست آن قدر هست که بانگ جرسی می آید. ر.ک. شرح فصوص الحکم، تصحیح و تقدیم جلال الدین آشتیانی، ص ۳۰۵
- ۷- حلاج گوید، «بینی و بینک انی یناز عنی فارفع بلطفک انی من البین» انیت و انانیت من، بین من و تو مانع و مزاحم است، پس به لطف خود «انانیت» مرا از میان بردار، اسفار، ج ۱، ص ۱۱۶
- ۸- واژه ی ماهیت در اینجا صحیح به نظر نمی رسد زیرا با مبانی ملاصدرا به ویژه اصالت وجود ناسازگار است و مصحح محترم از بعضی نسخه ها کلمه ی «هیات» را نیز گزارش کرده است که ظاهراً همین صحیح است.
- ۹- در باب حقیقت هستی، آراء متفاوتی از سوی عرفا بیان شده است، برخی به وحدت وجود و موجود قائلند. بگونه ای که یک وجود حقیقی در عالم بیش نیست و از غیر او نفی وجود می کنند. بخلاف قول ذوق تاله که قائل به وحدت وجود و کثرت موجود بودند. جماعتی از عرفا نیز قائل به وحدت وجود و موجود در عین کثرت قائلند یعنی وجود حقیقی یکی و همان حق تعالی است و مراتب امکانیه از ظهورات اوست. اینها خود دو طایفه اند: کسانی که حق تعالی را در مرتبه ی بشرط لای وجود می دانند که باقی موجودات تجلیات او هستند دوم کسانی که حقیقت وجود حق تعالی را، وجود لابشرط مقسمی می دانند که از هر قیدی میراست و مرتبه ی بشرط لا را از تعینات و بلکه اولین و عالیترین تعین آن اصل می دانند و به آن وجود مطلق و وجود عام منبسط، نفس الرحمن، حقیقه الحقایق و حق مخلوق به گویند ر.ک: جلال الدین آشتیانی، هستی از منظر فلسفه و عرفان، ج ۴، ص ۳۰ و ۳۱/ نیز: عبدالله جوادی املی، تحریر تمهید القواعد، ص ۲۱۳ تا ۲۲۱/ ملاهادی سبزواری، حاشیه اسفار، ج ۱، ص ۷۱ تا ۷۳

۱۰- روش ملاصدرا چنین است که در بدایات مباحث به خاطر ملاحظات تعلیمی و استیناس اذهان با مطالب، اقوال و نظرات گذشتگان همراهی می کند لکن در نهایت رای خود را که اغلب در مخالفت با آنهاست ابراز می دارد. ر.ک: اسفار، ج ۱، ص نون (مقدمه مظفر)

۱۱- چنانکه گوید: جمیع وجودات امکانی و انیات ارتباطی تعلقی، اعتبارات و شئون واجب الوجود و پرتوها و سایه های نور قیومی است. پس حقیقت یکی است و غیر او همه اطوار و شئون و لمعات و تجلیات ذات اوست :

«کل ما فی الكون و هم اوخیال او عکوس فی المرایا و اظلال» اسفار، ج ۱، ص ۴۷

۱۲- ملاصدرا مفتاح چهارم از مفاتیح الغیب را به مکاشفه و اقسام و مراتب آن اختصاص داده است اما لحن او بیشتر نقلی و تفسیری است ولی دیدگاه او را در این مساله باید با توجه به آثار مختلف او و ضمن مباحث متفاوت همچون علم النفس و علم حضوری و نظریه ی اتحاد عاقل و معقول جستجو کرد.

## مطبوع

- ۱- آشتیانی، جلال الدین، هستی از نظر فلسفه و عرفان، نشر بوستان کتاب، قم ۱۳۸۲
  - ۲- ابن سینا، النفس من کتاب الشفاء، تحقیق: حسن حسن زاده آملی، مرکز النشر التابع لمکتب الاعلام الاسلامی، قم، ۱۳۷۵
  - ۳- استیس، والتر، عرفان و فلسفه، ترجمه بهاء الدین خرمشاهی، نشر سروش، تهران ۱۳۷۵
  - ۴- جوادی آملی، عبدالله، تحریر تمهید القواعد، صائن الدین علی بن محمد ترکه، نشر الزهراء، تهران ۱۳۷۲
  - ۵- جهانگیری، محسن، نگاهی به بعد عرفانی آثار ملاصدرا، حکمت متعالیه و فلسفه جهان معاصر (مجموعه مقالات همایش ملاصدرا) بنیاد حکمت صدرا، بهار ۱۳۸۲
  - ۶- چیتیک، ویلیام، عوالم خیال، ترجمه ی قاسم کاکایی، نشر هرمس، تهران ۱۳۸۴
  - ۷- حسن زاده آملی، حسن، دروس اتحاد عاقل و معقول، نشر حکمت، تهران ۱۳۶۶
  - ۸- سبزواری، ملا هادی، حاشیه بر اسفار، ج ۱، داراحیاء التراث العربی، بیروت ۱۹۸۱
  - ۹- عطار، فرید الدین، تذکره الاولیاء، تصحیح و تحقیق: محمد استعلامی، نشر زوار، تهران ۱۳۸۳
  - ۱۰- قیصری، محمد داود، شرح فصوص الحکم، تصحیح و تعلیق: جلال الدین آشتیانی، نشر علمی و فرهنگی، تهران ۱۳۷۵
  - ۱۱- ملاصدرا، محمد بن ابراهیم، اسفار (۹ جلدی)، ج ۱ و ۳ و ۵ و ۸، داراحیاء التراث العربی، بیروت ۱۹۸۱
  - ۱۲- کتاب المشاعر، به اهتمام هانری کربن، کتابخانه طهوری، تهران ۱۳۶۳
  - ۱۳- مفاتیح الغیب، تصحیح: محمد خواجهی، نشر مرکز مطالعات فرهنگی، تهران ۱۳۶۳
  - ۱۴- الشواهد الربوبیه، تصحیح: جلال الدین آشتیانی، نشر دانشگاه مشهد، ۱۳۴۶
  - ۱۵- کسر اصنام جاهلیت (عرفان و عارف نمایان)، ترجمه محسن بیدار فر، نشر الزهراء، تهران ۱۳۷۱
- 16-Katz Steven, (ed.) 1978, Mysticism and philosophical Analysis, London, Sheldon press
- 17-Proudfoot, Wayne, 1985, religious Experience university of California