

صفحات ۱۰۲ - ۸۳

حد معرفت انسان به خداوند از دیدگاه ابن سینا و ملاصدرا

محمد مهدی گرجیان^۱

محمد رضا صمدی^۲

چکیده

از اهم مباحث الهیاتی حد معرفت انسان نسبت به حق سبحانه است آیا انسان به ساحت قدس ربوی و الوهی رهیافتی دارد و در صورت رهیابی معرفتی انسان به بارگاه الهی و با عنایت به مراتب ذات و اسما و صفات خداوندی، معرفت انسان به کدامیک از این مراتب تعلق می‌گیرد و آیا معرفت انسان نسبت به مقام الوهی از نوع علم حصولی است یا حضوری؟

در این راستا هر یک از دو اندیشمند مورد نظر یعنی ابن سینا و ملاصدرا در عین اشتراک در مواردی چند، چون عدم امکان اکتناه ذات دیدگاه‌های خاصی نسبت به میزان امکان معرفت انسان به حق ارائه نمودند که ما در این نوشتار با روش توصیفی، تحلیلی در مقام تقریر و نقد آراء آنان بوده نظر مختار را با استفاده از نظرات آنان به نحو مستدل تبیین خواهیم نمود.

واژگان کلیدی

معرفت به ذات خداوند، معرفت به اسماء و صفات خداوند، ابن سینا، ملاصدرا، معرفت حصولی، معرفت شهودی و حضوری

Email:MM.gorjian@yahoo.com

۱- دانشیار دانشگاه باقرالعلوم(ع)

Email:hamidsamadi@yahoo.com

۲- دانشجوی دکتری فلسفه و کلام دانشگاه باقرالعلوم(ع)

پذیرش نهایی: ۱۳۹۲/۹/۲۵.

تاریخ دریافت: ۱۳۹۲/۴/۱۰

طرح مسأله

اوج سیرانسان به عنوان اشرف مخلوقات، معرفت خالق است. چرا که وجه تمایز بشر از دیگر موجودات، جنبه‌ی معرفتی اوست و در میان معلومات معرفت ربّ به عنوان کاملترین و خواستنی‌ترین موجود، وجهه‌ی تلاش هر انسان کمال خواهی است.

هر چند استعداد و توانایی انسان در مرتبه‌ی بالای هستی تقدیر شده است، و به همین لحاظ دارای ابزار و لوازم متعددی در راستای شناخت است، لکن با نظر به طرف شناخت انسان و مطلق‌الکمال بودن او، در میزان و کیفیت شناخت انسان از پروردگارش سوالات زیادی وجود دارد. آیا انسان می‌تواند خالق خود را بشناسد؟ آیا پروردگار قابل شناخت هست؟ چه چیزی از حق سبحانه برای انسان شناختنی است؟ در صورت امکان شناخت خداوند، نردبان معرفت انسان تا چه حدی از شناخت حق را می‌تواند هدف قرار دهد؟ آیا شناخت انسان از حق نشان از محدود بودن واجب تعالی است؟

یکی از این سوالات در رابطه‌ی با حد معرفتی انسان از پروردگار خود است. با توجه به ابزار و قوای ادراکی انسان، کدامیک و تا چه میزان قادرند نقاب از چهره‌ی جهالت انسان نسبت به ربّ خود بگیرند. در مقاله‌ی حاضر سعی می‌شود به این سؤال اساسی و مسائل پیرامونی آن از نظرگاه دو فیلسوف شهیر یعنی ابن سینا و ملاصدرا پرداخته شود. بررسی این پرسش و پی بردن به پاسخ آن اولاً در سیر کمالی انسان حائز اهمیت است؛ به دلیل اینکه کمال گرا مستمرا با نظر به مقصد و هدف حرکت خود سیر می‌کند و فهم هر چه دقیق‌تر هدفش او را از سرگردانی و بطالت نجات خواهد داد. و ثانیاً با بررسی نظرات این دو اندیشمند که از رؤسای دو مکتب فکری مهم فلسفه‌ی اسلامی هستند، به دیدگاه نگرش عقلی فلسفی در این موضوع مهم پی خواهیم برد.

امکان شناخت پروردگار

هر چند سؤال اصلی این مقاله بعد از مسلم گرفتن امکان شناخت نسبت به حق می‌باشد، لکن پارادوکس آشکاری در آثار فلاسفه پیرامون این مسأله مشاهده می‌شود. فلاسفه از یک سو بر ناشناختنی بودن خداوند حکم کرده‌اند (ابن سینا، ۱۳۶۳، صص ۹۸-

۹۷؛ ۱۴۰۴، صص ۳۵، ۱۸۵؛ صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۷۰، ج ۳، صص ۵۱۱-۵۱۲) و از سوی دیگر حتی هدف فلسفه را شناخت و تشبه به او قرار داده اند. (همان، ج ۱، ص ۲۲) خصوصا آنکه بخشی از نظریات عمدتا کلامی با تکیه بر آیات قرآن کریم در عرصه ی شناخت حق و با اعتقاد به نظریه ی تعطیل و یا به شکل دقیق تر تنزیه صرف و یا شناخت بر اساس صفات سلویه، بر عمق این تناقض افزوده اند. رمزگشایی از این پارادوکس ظاهری در پایان این نوشتار ممکن خواهد شد، لکن باید اشاره کرد که انسان با دارا بودن جایگاه والا در هستی به عنوان مخلوق ویژه ی واجب الوجود مطرح است و در عین حال احاطه ی معرفتی معلول(انسان) به حسب بساطت وجود و عدم نهایت کمالات علت (پروردگار) ناممکن خواهد بود. با این وجود همانطور که در روایات نیز تصریح شده، انسان از معرفت حق محروم نمانده است: «لم یطلع العقول علی تحدید صفته و لم یحجبها عن واجب معرفته» (نهج البلاغه، خ اول) بر این اساس و در ادامه با مفروض گرفتن امکان معرفت پروردگار به نظرات ابن سینا و سپس ملاصدرا می پردازیم.

دیدگاه ابن سینا

انسان در نظر فلاسفه ی مشائی دارای قوای ادراکی متعددی است. از طرفی قوای ادراکی ظاهری انسان که همان حواس پنجگانه ایی است که به منزله ی دریچه های نفس جهت ارتباط معرفتی با عالم خارج هستند. (ابن سینا، ۱۴۰۴، صص ۲۳، ۱۵۰؛ طوسی، ۱۳۷۵، ج ۲، صص ۳۲۲-۳۲۳)؛ و از طرف دیگر قوای ادراکی باطنی انسان اعم از حس مشترک، خیال، متخیله، واهمه، حافظه و عاقله هستند. (همان، ص ۳۳۲)

طبق تصریحات متعدد ابن سینا حواس تنها ابزار ادراک جزئیات محسوس بوده و قوه ی خیال نیز حافظ صور عرضه شده از طریق حواس به همراه بعضی از عوارض همچون کم، کیف، آیین و وضع می باشد. (ابن سینا، ۱۳۶۴، ص ۱۷۰) و از آنجایی که خداوند نه جسم است و نه جسمانی، امکان دسترسی این قوا به ساحت ربوبی پروردگار امکان پذیر نیست. و در صورت پرداختن این قوا به معرفت حق و تصویرسازی آن ها

سرایی بیش نخواهد بود. پس راهی برای انسان جهت شناخت حق از طریق حواس و تخلیش نخواهد بود.

قوه ی واهمه نیز به دلیل پرداختن به امور انفسی مشخص و معانی جزئی، و محدود بودن عملکرد آن به همان حوزه، از ورود به امور فراتر از آن عاجز است (همو، ۱۴۰۴، ص ۱۰۱) لذا از میان قوای ادراکی، عاقله تنها قوه ای است که قادر به ورود این عرصه می باشد (همان). اما باید دید که از نظر ابن سینا حدود کارآیی عقل تا چه حد است. نکته ی بسیار مهم در این عرصه آن است که مفهوم حق تعالی غیر از حقیقت حق می باشد و آنچه که مستلزم احاطه ی امر متناهی بر غیر متناهی است، معرفت حقیقت باری تعالی است و نه مفهوم آن؛ و این مفهوم برای بشر با تلاش عقلانی در حد توانی اش قابل دسترسی است. البته شیخ محدودیت معرفتی انسان را منحصر در شناخت نسبت به امور نامحسوس نمی داند، بلکه انسان در شناخت حقائق محسوسات نیز دچار ضعف و محدودیت است (همان، ص ۳۴) بنابراین عدم شناخت کنه واجب و حقیقت او از دید ابن سینا امری واضح و مسلم به نظر می رسد.

مشائیان و خصوصا ابن سینا ورود عقل به عرصه ی شناخت خداوند را از اثبات او و به وسیله ی مفهوم وجود یا موجود آغاز می کنند. شیخ در کتاب اشارات با تحلیل مفهوم موجود و با رسیدن به مفهوم واجب الوجود و به واسطه ی برهان امکان و وجوب که خود آنرا برهان صدیقین می نامد به اثبات ذات خداوند می پردازد (طوسی، ۱۳۷۵، صص ۶۶، ۱۸-۲۲) وی شبیه چنین ساختاری را در دیگر کتاب هایش نیز بیان کرده است (ابن سینا، ۱۳۶۳، ص ۲۲؛ همو، ۱۴۰۴، ص ۲۱۶؛ همو، ۱۳۶۴، ص ۲۳۵)

شیخ الرئیس تصور انسان از خداوند را در نتیجه ی معرفت کسبی و در عین حال در این تصور بی نیاز از غیر (اولی التصور (می داند)، همو، ۱۴۰۴، ص ۲۱) بنابراین و با توجه به اینکه حقیقت واجب، وجود محض است و فاقد علت می باشد، شناخت عقلی انسان نسبت به حق شناخت ضعیف و از طریق لوازم خواهد بود. این معرفت هرچند

ناچیز، انسان را از ورطه ی تعطیل و جهل نجات خواهد داد. بهترین و مناسب ترین لازم از لوازم باری تعالی لازمی است که نزدیک ترین آن به ذات واجب و نشان دهنده ی مبدئیت پروردگار نسبت به ماسوی است. وجوب وجود می تواند تأمین کننده ی این ویژگی ها بوده و نیاز وجودی ممکنات را منعکس کند. (همان، صص ۳۴-۳۵).

با توجه به اینکه «لوازم» در دیدگاه شیخ همان اوصاف الهی است (همان)، وی جهت توصیف حق یک نظام مفهومی را با تکیه بر مفهوم وجوب وجود پی ریزی کرده و از طریق لوازم این مفهوم، اوصاف حق را اثبات و یا نقائص را نفی می کند. (ابن سینا، ۱۴۰۴، صص ۳۵۵-۳۶۲، ۳۴۳-۳۴۹، ۴۳) ابن سینا در این بخش مباحثی همچون تقسیم، تعریف، تعداد، زیادت و عینیت و همچنین تحلیل هر یک از صفات را مورد بررسی قرار داده است (همو، ۱۴۰۴، صص ۲۲۶؛ طوسی، ۱۳۷۵، ج ۳، صص ۳۱۱-۳۱۶).

حال سؤال اینجاست که آیا این توصیف عقلانی از طریق مفهوم اساسی وجوب وجود، حقیقت آن موجود متعالی را برای ما معلوم می کند؟ و یا چنین نظام مفهومی صرفاً علم اجمالی را به ارمغان می آورد. در پاسخ به این سؤال باید توجه داشت که هرچند در نظر ابن سینا عقل از بین قوای ادراکی انسان شایسته ی معرفت حق شناخته شد، لکن به اذعان خود شیخ با چنین معرفتی حقیقت واجب مشخص نخواهد شد و وجوب وجود صرفاً یکی از لوازم وجود اوست و همچنین است صفات دیگر او: «لا نعرف حقیقه الأول، إنما نعرف منه أنه يجب له الوجود أو ما يجب له الوجود. و هذا هو لازم من لوازمه لاحقیه. ونعرف بواسطة هذا اللازم لوازم أخرى كالوحدانية و سائر الصفات» (ابن سینا، ۱۴۰۴، صص ۳۵)

ابن سینا دستیابی به مفهوم وجوب وجود و اذعان به تحقق عینی مصداق آن را با معرفت کامل ذات و حقیقت او مساوی نمی داند و معتقد است که وجوب وجود نیز شرح اسم آن حقیقت و یا لازمی از لوازم اوست و با این وجود، چنین لازمی اخص لوازم او و نخستین آنهاست زیرا بدون وساطت لازمی دیگر به دست آمده است (همان، صص ۱۸۵-۱۸۶)

به تعبیر دیگر ابن سینا مابین تعطیلی عقول از شناخت خداوند و یا راهیابی عقل به ساحت معرفتش، با اذعان به عدم معرفت کنه پروردگار، شناخت محدود عقل از او را می‌پذیرد (همان، ص ۳۲) وی در بیان علت چنین امری معتقد است که «اگر معرفت به چیزی برای عقل ما مشکل باشد یا به این جهت است که آن چیز وجودی ذاتا ضعیف و شبیه به عدم دارد (مثل هیولا و حرکت) یا به این علت است که شدید الظهور است و قوه عقلانی ما را مبهوت می‌کند مثل نور قوی برای دیده‌ها و مثل مبدأ کلّ و موجودات عقلی صرف». (همو، ۱۳۶۳، صص ۹۷-۹۸)

حقیقت واجب در نزد وی چنان متعالی است که در عبارتی حتی او را ورای وجود می‌داند: «وإنما یکون له حقیقة فوق الوجود یکون الوجود من لوازمه» (همو، ۱۴۰۴، ص ۳۵) البته مقصود شیخ از ورای وجود، وجود برتر است، نه غیر وجود چرا که غیر وجود چیزی جز عدم نخواهد بود. بنابراین در نظرگاه شیخ رئیس و در عرصه معرفت عقلانی نه معطل می‌مانیم و نه به کنه حقیقت او دست می‌یابیم، بلکه با کنکاش عقلی به اخص لوازم او یعنی وجوب وجود پی برده و از طریق آن به صفات او رهنمون می‌شویم و چنین نظام مفهومی به هیچ وجه حقیقت حق تعالی را نمی‌نماید.

علم حضوری به خداوند

با توجه به اینکه عموماً هنگام استفاده از شناخت عقلی، علم حصولی مد نظر است، آیا طبق نظر ابن سینا می‌توان جایگاهی برای علم حضوری در شناخت خداوند قائل شد؟ در پاسخ به این پرسش و در بررسی ابتدائی فلسفه یابن سینا مشاهده می‌شود که هر چند علم حضوری به عنوان قسمی از علم مطرح شده است ولی این سنخ از علم، در نظر شیخ منحصر در علم موجودات مجرد اعم از واجب تعالی و عقول و نفوس انسانی به خودشان است (ابن سینا، ۱۴۰۴، صص ۶۹، ۷۸، ۸۰) بنابراین ایشان علم حضوری میان علت و معلول و دو موجود متمایز را قبول ندارد. کما اینکه محقق سبزواری نیز در تعلیقه‌ی اسفار به همین دیدگاه شیخ اعتقاد وی اشاره می‌کند (صدر المتألهین، ۱۹۸۱)، با حاشیه محقق سبزواری، ج ۶، ص ۱۶۴)

البته در تعبیرات شیخ عبارتی به چشم می خورد که متوهم شهود و علم حضوری به حق است «ولا إشارة إليه إلا بصريح العرفان العقلي» (طوسی، ۱۳۷۵، ج ۳، ص ۶۵) لکن مطابق تصریح شیخ در عیون الحکمه، منظور وی شناختی است که از غیر واجب الوجود منصرف شده، به گونه ایی که حتی معرفت نسبت به دیگر موجودات توسط حق صورت می گیرد. (ابن سینا، ۱۹۸۰، ص ۶۰) هر چند می توان با توجه به مطالب قبل، این سخن شیخ را حمل بر طریق خاص وی در معرفت واجب و از طریق لوازم وجودی حق تفسیر کرد. چرا که در این طریق به امری غیر از واجب تمسک نشده است. لذا منظور از مشاهده ی عقلی واجب، شناخت حق تعالی از طریق عقل و بدون وساطت امر دیگری غیر از واجب و به واسطه ی اخص لوازم آن است و نه علم حضوری به واجب الوجود. نکات فوق نشاندهنده ی آنست که ابن سینا معرفت انسان نسبت به پروردگار را حداکثر در شناخت های حصولی عقلانی محدود می داند. ولی با دقت نظر در مباحث دیگر شیخ خصوصاً سه نمط آخر اشارات نتیجه ی متفاوتی به دست می آید. از سخنان وی چنین برمی آید که مکاشفه و تجربه اشراقی و عرفانی را واقعیتی از سنخ ادراک و آگاهی می داند؛ چنان که در تعریف عارف اینگونه عنوان می کند:

«عارف کسی است که فکر خود را به سوی عالم قدس جبروت متوجه و منصرف ساخته و پیوسته از پرتوها و اشراقات نور حق تعالی در سر خود بهره مند است» (ابن سینا، ۱۳۷۵، ج ۳، ص ۳۶۹)

بنابراین می توان گفت که از نظر ابن سینا مکاشفه و تجربه عرفانی نحوه ای از ادراک است که ضامن کمال خاص و نهایی نفس ناطقه است و به تعبیر شیخ متعلق آن، خیر و جمال مطلق است:

«کمال خاص نفس ناطقه آن است که به جهان عقلی صیوروت یافته که در آن جهان، صورت کلی و نظام معقول در کل) هستی (و خیر سرشار در این نظام) کیهانی، که ناشی از مبدأ کل است، در او مرتسم گردد، درحالی که به سوی جواهر شریف روحانی مطلق ... سالک است تا این که هیئت کل وجود را استیفا کند، فتقلب عالماً

معقولاً موازياً للعالم الموجود كله . در اینحال، (عارف) مشاهده گر خیر مطلق و جمال مطلق حق شده و با آن زیبایی و حسن مطلق متحد است و به مثال و هیئت آن منتقش، و در ژرفا و عمق جوهر وجود خویش، دگرگون شده است (ابن سینا، ۱۴۰۸، ص ۴۲۶)

شیخ آگاهی انسان در چنین مرتبه ای را اینگونه بیان می کند [عارف] سپس از خود غایب و غافل می شود و فقط حضرت حق را می بیند و اگر خود را بیند از آن جهت است که ملاحظه کننده و بیننده است، نه از آن جهت که مزین به خود است، در این جا وصول تحقق می یابد. (طوسی، ۱۳۷۵، ج ۳، ص ۳۸۶) وی متذکر مرتبه ای نیز می شود که در آن عارف از یک چیز به یاد چیز دیگر می افتد و گویی حق را در هر چیزی می بیند. (همان، ص ۳۸۴).

نزد شیخ، تحقق مکاشفه و درجه شدت و ضعف آن مشروط به تنزه عارف است که این خود متوقف بر ارتیاضات اوست (همان، ص ۳۸۰) این اندیشه که گناه و تعلقات دنیوی مانع اشراق انوار ملکوت بر قلب انسان می شود در تمام سنت‌های دینی و الهی وجود دارد.

با توجه به مطالب بیان شده آیامی توان برخلاف نتیجه گیری قبل چنین استنباط کرد که در نظر شیخ رئیس، عارف در مراتب عالی مکاشفات خود، به خدا علم حضوری یافته و بدین ترتیب، با معروف و معلوم خود متحد شده است؛ یعنی همان چیزی که نزد عرفای مسلمان، «فنا فی الله و بقای بالله» خوانده می شود؟

باید توجه داشت که رکن رکن مکاشفه، علم حضوری و آگاهی بی واسطه از معانی و حقایق غیبی هستی است و از طرفی، شاخص علم حضوری وحدت عاقل و معقول است. ابن سینا نظریه ی وحدت عاقل و معقول را در کتاب مبدأ و معاد پذیرفته و سپس استدلال خود را تعمیم داده، در هر ذات مجردی جاری و حاکم می داند. (ابن سینا، ۱۳۶۳، ص ۶) خصوصاً عبارات منقول از الهیات شفا که از اتحاد با حسن مطلق سخن گفته است دال بر نظریه شیخ در رابطه با اتحاد عاقل و معقول است (حسن زاده آملی، ۱۳۶۶، ص ۱۹)

بنابراین هرچند تمام مقدمات قبول نظریه علم حضوری و فنای انسان در حق از دیدگاه ابن سینا فراهم است اما اصطلاحاتی از قبیل اتصال با «حق»، «ارتسام و انتقاش مثال و صورت جمال مطلق در عمق جان عارف» که در ادامه ی متن شفا نیز مطرح شده ، پذیرش چنین نظری را از ابن سینا مشکل کرده است. ضمن اینکه با تعبیرات دیگر شیخ در خصوص عدم پذیرش اتحاد عاقل و معقول منافات دارد. لکن باید توجه داشت که فهم مقاماتی که شیخ برای عارف بیان می کند خارج از درک حضوری و بدون واسطه مشکل می نماید.

در جمع بندی نظر ابن سینا از عبارات وی چنین به نظر می رسد که گرچه در آثار شیخ مطلبی دال بر حدود معرفت در جانب خداوند یافت نشد ، لکن نهایت ادراک انسان عارف از حق را با انجام ریاضت های مختلف ، مقام وصول به حق می داند، که در آن عارف از خود غافل شده و فقط آستان حق را می بیند و اگر از خود ادراکی دارد، به عنوان ملاحظه کننده ی حق می باشد و نه به عنوان نفس مستقلی که به حق منتقش شده است. به تعبیر دیگر چنین انسانی از تردد مراتب قبلی که گاهی نفس را به عنوان منتقش شده ی به حق ملاحظه ، و گاهی فقط حق را شهود می کرد ، برکنار است. (طوسی ۱۳۷۵، ج ۳، ص ۳۸۷).

دیدگاه ملاصدرا

با وجود اینکه صدرا مبدع نظام و نظرات جدید فلسفی است لکن قطعاً به این معنی نخواهد بود که وی همه ی تفکرات و دیدگاه های قبلی را طرد کند. بر این اساس و در بحث مورد نظر، آراء وی بسیار نزدیک به نظرات ابن سینا است و در برخی موارد نکته هایی به فراخور روش متفاوتش فراتر از شیخ نیز مطرح کرده است.

ملاصدرا معرفت پروردگار را برای عقل ممکن و بلکه افضل المعارف می داند (صدرالمآلهین، ۱۳۸۱، ص ۷۵) و در همین راستا کتاب خود را اسفار اربعه نامگذاری کرده است، چرا که در حقیقت اسفار مطرح شده ، سیره ای عقلی است که در آن مشهود عرفا و اولیاء به معقول حکماء مبدل شده است (جوادی آملی، ۱۳۸۹، بخش اول، ص ۹۳)

با این وجود ادراک عقل نسبت به پروردگار را همراه ضعف و محدودیت می‌داند. (صدرالمতأللهین، ۱۳۵۴، ص ۳۳)

ملاصدرا معتقد است، همان گونه که حواس ظاهری وسیله‌ی ادراک عالم خلق هستند، عقل نیز عالم امر را تعقل می‌کند و خداوندی که ورای عالم خلق و امر بلکه خالق آن دو است، از عقل و حس محجوب است و عقل صرفاً با فهم مفهوم واجب الوجود و به مدد برهان به اثبات مبدأ می‌پردازد و ارتسام صورت او نزد عقل ممتنع است چنانکه از پیامبر (ص) نقل شده که فرمودند: خداوند همانطور که از دیده‌ها محجوب است از عقول نیز این چنین است و موجودات عالم بالا او را خواهان هستند همانگونه که شما خواهان هستید. (همان)

چنان که در نهج البلاغه آمده است: کلت الالسن عن غایه صفته و العقول عن کنه معرفته (نهج البلاغه، خطبه ۱)

با توجه به این که قدرت عقل در حیطه‌ی ادراک مفاهیم کلی و درک لوازم وجودات می‌باشد، لذا نهایت معرفت او نسبت به پروردگار علم اجمالی به اثبات وجود او و نزاهت او از صفات امکانی خواهد بود و از شهود تجلیات و ظهورات او به شکل تفصیلی و به طریق اولی از ادراک کنه ذات او محروم می‌باشد) (صدرالمتأللهین، ۱۳۶۱، ص ۴۰)

صدرا دلیل غیر معلوم بودن ذات باری تعالی به علم حصولی را نحوه‌ی وجود خاص واجب می‌داند که خارجیت عین ذات اوست و حصول صورت معلوم نزد ذهن را در حقایق مجاز می‌داند که بتوان همانگونه که به وجود خارجی موجودند، در ذهن نیز به وجود ذهنی موجود گردند؛ در صورتی که چنین چیزی برای واجب که خارجیت عین ذات اوست ناممکن است و الاً مستلزم تناقض و یا انقلاب در ذات خواهد بود.

(صدرالمتأللهین، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۱۱۳؛ جوادی آملی، بخش دوم، ۱۳۸۹، ص ۱۸۳-۱۸۲)

صدرالمتأللهین همچنین عدم امکان علم حصولی به ذات حق را اینچنین تبیین می‌کند که لازمه‌ی علم، علاقه و اتحاد بین عالم و معلوم است و این علاقه باید از نوع

علاقه علت و معلول باشد تا علم حقیقی حاصل شود؛ و تنها علم علت به معلول از نوع علم به کنه ذات است، اما در جایی که معلول ارتباطش با علت ضعیف باشد نمی تواند علم به کنه علت خود داشته باشد، بنابراین انسان نمی تواند کنه ذات خدا را ادراک کند. (همان، صص ۳۶-۳۷) وی این سخن خود را به سخن عارفان نزدیک می داند که معتقدند علم به کنه شیء فقط برای خود آن شیء و یا علت آن مقدور است.

وی همچنین دو دلیل جهت عدم ادراک عقلی حق، اقامه کرده است که از آن ها چنین برداشت می شود که صرفاً علم حصولی به خداوند را ممتنع می داند، در صورتی که به دنبال اعتراض و برداشت این چینی، پاسخ می دهد که حتی علم حضوری نیز به کنه معرفت او راه ندارد و در نهایت بیان می کند: «برای هیچ موجود ممکن، علم به کنه حقیقت واجب به هیچ نوعی از انواع علم امکان پذیر نیست. (همان، ص ۳۴)

معرفت خداوند در قالب شهود

به جز از طریق عقلی که با محدودیت روبروست، ملاصدرا راه دیگری را برای رسیدن به معرفت حق معرفی می کند و آن معرفت شهودی است که به قلب افاضه می شود. «برای عقول از جهت افکارشان حدودی وجود دارد که از آن ها نمی توانند فراتر بروند ولی از جانب خداوند برای بعضی از بندگان فیضی وجود دارد که آن ها می فهمند از سوی خداوند می باشد...^۱ (همو، ۱۳۶۳، ص ۴۹۰) در مباحث عرفان، اشراقات الهی که سبب آگاهی عارف می شود و بر قلب او می تابد را معرفت می نامند. (همو، ۱۳۸۱، ص ۷۴)

ملاصدرا تلبس و تعلق به ماده را علت بُعد انسان از حق و محدودیت وی در ادراک خداوند می داند، در صورتی که از ناحیه ی حق مانعی جهت ادراک نیست (همو، ۱۳۵۴، ص ۳۸) بر این اساس جهت اكمال معرفت به خداوند محتاج مفارقت از ماده هستیم. وی تأکید می کند که عارفان بزرگ معرفت و شهود خود را نه با عقل و استدلال برهانی بلکه با قلب سلیم به دست آورده اند و وظیفه ی انسان در باب علوم الهی را قطع علائق و محو صفات دانی می دانند تا از طرف پروردگار نور معرفت به قلب

انسان بتابد. (همو، ۱۳۶۳، صص ۴۹۴، ۵۲۲) پس معرفت در این مرتبه فیض الهی است و نه قدمی از طرف انسان (همان، ص ۴۹۰)

عبارت وی در کسر اصنام جاهلیت پیرامون بحث مورد نظر اینگونه است: «قد تحقّق وتبین ممّا تلوناه لک أنّ فائدة إصلاح الأعمال ، من الصلاة و الصیام و الزکاة و الحجّ و غیرها، هی إصلاح حال القلب یزاله أمراضه الباطنیة و تخلیته عن رذائله الکامنة لیصلح حاله و ینتقم ذاته و یتنور وجهه . و فائدة إصلاح القلب و تصفیته و تنویره أنّ ینکشفله جلال الله تعالی فی ذاته وصفاته و أفعاله» (همو، ۱۳۸۱، ص ۷۴) در این متن فائده ی اصلاح اعمال ، اصلاح قلب و فائده ی اصلاح قلب ، انکشاف اسماء و صفات و افعال خداوند دانسته شده است.

اینکه آیا معرفت شهودی قسم دیگری از علم است و یا همان علم حضوری است، با توجه به حصر عقلی تقسیم علم، به نظر می رسد که شهود نوعی از معرفت حضوری است که به واسطه ی طریق خاص حصول و محل آن، متمایز ذکر شده است.

علم حضوری به سه گونه متصور است: علم حضوری علت به معلول، علم حضوری شیء مجرد به ذات خود و علم حضوری معلول به علت. علم حضوری مخلوقات به علت خود از دو قسم اول نمی تواند باشد، چرا که در قسم اول عالم احاطه ی به معلوم دارد و در قسم دوم عالم با معلوم یکسان است و هیچ معلولی احاطه ی حسی و یا عقلی نسبت به علت خود ندارد و یا بدانگونه که واجب به ذات خود آگاه است، نمی تواند به او عالم گردد. (جوادی آملی، ۱۳۸۹، بخش دوم، ص ۱۸۳)

با توجه به اینکه که صدرا علم حضوری را نیز دچار محدودیت می داند، لذا شهود نسبت به حق نیز شامل حکم محدودیت می باشد. صدرا از شهرزوری در تأیید این مطلب نقل می کند که «حکماء متأله و عرفاء خداوند را مورد شهود قرار داده اند و لکن به کنه معرفت او نرسیده اند، چرا که شدت ظهورش از یک طرف و ضعف ذوات مجرد ما مانع از شهود کنه او شده است؛ همانگونه که شدت نور خورشید مانع از اکتنا چشمان ما نسبت به نور اوست. لذا ما پروردگار را می شناسیم ولی احاطه ی علمی نداریم.

وَلَا يَحِطُّونَ بِهِ عِلْمًا (صدرالمتألهين، ۱۳۵۴، ص ۳۹؛ همو، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۱۱۵)

نهی اکتناه نسبت به ذات حق، نافی آگاهی ضعیف معلول در حوزه ی ضعیف هستی خود نسبت به علت نیست. بحث بسیار دقیقی که صدرا با توجه به نظراتش در بحث علم و همچنین مبحث اصالت و تشکیک وجود مطرح می کند، آنست که مابین معرفت هر انسان و وعاء وجودی اش تناظر حاکم است: «أن کل أحد يشاهد الحق بقدر وعائه الوجودی» (همو، ۱۳۶۱، ص ۴۵)

صدرا در تبیین نکته ی فوق، بر خلاف اسلافش علم را از زمره ی ماهیات و جزء هیچ مقوله ای نمی داند، بلکه آن را نحوه ای از وجود می داند. یعنی علم ماهیتی نیست که دارای وجود است، بلکه وجودی است که از آن مفهوم انتزاع می شود. (همو، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۲۹۰؛ جوادی آملی، ۱۳۸۹، بخش چهارم، ص ۱۷۵) حتی در برخی مواضع علم را مساوق وجود بیان کرده و برای علم همچون وجود تشکیک قائل می شود (صدر المتألهين، ۱۹۸۱، ج ۸، ص ۱۶۴؛ ج ۹، صص ۲۵۷-۲۵۸) بسته به اینکه مرتبه ی وجودی هر انسانی در چه درجه ای از هستی قرار دارد، می تواند با حقائق عالم ارتباط برقرار کرده (خواه به نحوه اضافه، یا انطباق و یا اتحاد و یا صدور) و از آن ها معرفت حاصل کند. یکی از این حقائق، وجود باری تعالی است که هر انسانی به قدر سعه ی وجودی و مرتبه ای از کمالات هستی که داراست می تواند به مشاهده ی حق تعالی نائل آید.^۲

با توجه به این مطلب، یکی از تفاوت انبیاء و اولیاء و آحاد مردم آنست که انبیاء به واسطه ی اتصالشان به عالم قدس و در نتیجه ارتقاء وجودی آنان، از وسعت ادراکی بیشتری نسبت به مشاهده ی پروردگار برخوردارند (همو، ۱۳۶۱، ص ۴۵) چرا که هر چه وجود از ذات حق دورتر شود اوصاف و شؤون وجودی و کمالی او ضعیف تر می شود و یکی از این شؤون وجودی علم است.

بنابراین هر یک از ممکنات از آن جهت که معلول واجب می باشند، ذات واجب را به آن مقدار که هر دریافت کننده ی فیض می تواند مفیض خود را دریابد، یعنی به قدر هستی خویش می تواند ادراک نماید. پس هر موجودی در دایره ی هستی خود به

ادراک واجب نائل می‌شود، هر چند به دلیل مقارنت ممکن به اعدام و استعدادات و مواد دچار محدودیت می‌باشد. (همو، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۱۱۴؛ جوادی آملی، ۱۳۸۹، بخش دوم، ص ۱۸۴)

تا این مقدار از تناظر ما بین مرتبه ی وجودی انسان و معرفت او از حق تعالی و اینکه شناخت خداوند توسط مخلوقات به علم حضوری در محدوده ی هستی امکانی آن‌ها محقق است، همانطور که در عبارت منقول از عیون الحکمه اشاره شد، تا حدی در آثار ابن سینا نیز به چشم می‌خورد، هر چند صدرا توانست با بیان مقدمات لازم بحث را منقح کند. ولیکن صدرا در برخی از تعبیرات شناخت خداوند را برای هر کس که از ادراک بهره ای داشته باشد، اعم از آنکه ادراک حضوری باشد و یا حصولی، و با صرف نظر از متعلق ادراک که چه چیزی باشد، امری ضروری و حتمی می‌داند. (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۱، صص ۱۱۶-۱۱۷) با وجود اینکه این ادعا بیشتر از لسان عرفا مطرح شده، ولی ملاصدرا توانسته است با بیان فلسفی تا حدود زیادی مشهود اولیاء را برهانی کند.

مقدماتی که به اختصار در اثبات مدعای فوق به کار رفته عبارت است از ۱. حقیقت علم که از سنخ وجود است ۲. عین الربط بودن موجودیت وجودات خارجی ۴. مراتب تجلیات و ظهورات حق بودن موجودات. با توجه به این مقدمات ادراک هر شیء ای ملاحظه ی آن شیء است از لحاظی که متناسب به و مرتبت با واجب تعالی می‌باشد، و چنین ادراکی امکان ندارد مگر آنکه حق که سر سلسله ی موجودات است ادراک شود؛ لذا همانگونه که وجود عینی اشیاء منبعث از ذات ازلی حق است، وجود علمی آنان نیز حاصل از شهود حق می‌باشد. بنابراین در هر ادراکی و از هر شیء ای، باری تعالی ادراک می‌شود ولو اینکه شخص مشعر به این مطلب نباشد. اما کُمَلین از اولیاء همچون حضرت امیر به ادراک آگاهانه این مقام نیز بار یافته اند لذا از آن حضرت نقل شده است که «ما رایت شیئا الا و رایت الله قبله، معه و فیه» (همو، ۱۳۶۱، صص ۴۷-۴۶؛ جوادی آملی، ۱۳۸۹، بخش دوم، صص ۱۹۴-۲۰۲)

این دسته از مطالب بیانگر حدود معرفت شهودی از جانب انسان می باشد، اما مسیر وصول به مراتب فوق توسط ملاصدرا چگونه توصیف شده است؟ ایشان در بیان مراتب عقل عملی برای انسان بعد از بیان مرتبه ی تهذیب ظاهر و باطن از رذائل و مرتبه ی تنویر نفس به صورت های علمی و معارف حقه ، به مرتبه ای اشاره می کند که در آن انسان به اصطلاح فانی از ذات و نظر به آن میشود و توجه انسان در این مرتبه صرفاً به پروردگار معطوف می شود (صدرالمتألهین، ۱۳۶۳، ص ۵۲۳) وی در ادامه هر چند این مرتبه را نهایت سیر نفس انسان بیان می کند ، لکن اظهار می دارد که بعد از این مرتبه منازلی برای انسان سالک وجود دارد که قابل بیان نیست (همان) وی نزدیک به همین عبارت را در کتاب "الشواهد الربوبیه" هنگام برشمردن مراتب عقل عملی بیان کرده است و مرتبه ی چهارم را اینگونه وصف می کند: «مرتبه ی چهارم عبارت است از فنای نفس از ذات خویش و چشم دل و دیده باطن را منحصرأ برای مشاهده حق و جلوات او به کار بردن و نظر و همت خویش را صرفاً به جانب حضرت رب الارباب و ساحت کبریایی او معطوف داشتن و این آخرین مراتب و مرتبه ی نهایی سیر و سلوک طبق شاهراف نفس به جانب خدا است ؛ و بعد از این مراتب ، منازل و مراحل بسیاری است که از نظر تعداد کمتر از مراحلی که انسان قبل از این طی نموده است نخواهد بود و لکن لازم است که شخص درباره اموری که انسان آن ها را بجز از طریق مشاهده و حضور درک نخواهد نمود به اختصار بکوشد و از اطنا و اطاله ی کلام پرهیزد برای افراد کامل ، پس از سیر و سلوک و طی مراحل و منازل و سفر به منزلگاه قرب و وصول به حق ، سفرهای دیگری است و طی همه ی این مراحل به هدایت و ارشاد خدا و و لطف و عنایت اوست که شامل حال هر کسی که بخواهد می شود»^۳ (همو، ۱۳۸۸، ص ۲۹۸) انسان سالک در این مرتبه متوجه نفس خود و حتی فناء نفس خود نیز نیست، لذا هیچ احدی را جز او نمی بیند و حتی از این معرفت خود نیز فانی می شود و در حقیقت ظهور معنای آیه ی «کل شیء هالک الا وجهه» می باشد (همو، ۱۳۶۳، ص ۲۴۴)

در مقام فناء چه مرتبه ای از خداوند به معرفت عبود می آید؟ ملاصدرا در این

رابطه بیان می کند که «إنّ الأشياء فی الموجودیة ثلاث مراتب أولها : الموجود الذی لا یتعلق وجوده بغيره و الوجود الذی لا یتقید بقید و هو المسمی عند العرفاء بالهویة الغیبیة و غیب الهویة و الغیب المطلق و الذات الأحدیة و هو ذات الحق تعالی باعتبار اللاتین و التنزیه الصّرف یرجع إلى هذه المرتبة و هو الذی لا اسم له و لا رسم و لانعت و لا یتعلق به معرفه و إدراک» (همو، ۱۳۶۱، ص ۵) برای خداوند مرتبه ایی است که در آن مرتبه پروردگار هیچ قیدی ندارد؛ مرتبه ایی که نه اسمی دارد و نه رسمی و نه هیچ وصفی؛ و معرفت به این مرتبه تعلق نمی گیرد. چرا که ادراک متعلق موجود دارای حدّ و اسم و رسم است. این مرتبه همان غیب هویت و غیب مطلق در لسان عرفاء است.

به نظر می رسد که منظور صدرا از این مرتبه که معرفت به آن تعلق نمی گیرد، همان مقام اطلاقی ذات است که قبل از مرتبه ی احدیت قرار دارد. هرچند تصریح به این مطلب نشده لکن با مفهوم گیری از سخن وی و اشاراتی که در «مفاتیح الغیب»^۴ دارد (ر.ک: همو، ۱۳۶۳، ص ۵۱)، برداشت می شود که حد معرفت انسان نسبت به حق، مقام اطلاقی ذات است؛ یعنی امکان وصول معرفت انسان به مقام احدیت نیز وجود دارد؛ هرچند ایصال به این مقام رفیع از حیطة ی اراده ی انسان خارج و تحت افاضه ی خداوند قرار داشته و بدون حجاب امکان ندارد.^۵

نتیجه گیری

با بررسی رابطه ی معرفتی انسان نسبت به خداوند و حدود آن در دیدگاه ابن سینا و ملاصدرا نکاتی چند آشکار شد که از آن جمله می توان به موارد زیر اشاره کرد:

- از نظر ابن سینا در میان قوای ادراکی انسان تنها قوه ی عاقله قادر به ورود در عرصه ی معرفت حق است. صدرا نیز با تأیید این اعتقاد، افضل المعارف را برای عقل، معرفت خالق هستی می داند.

- شیخ الرئیس معرفت عقل از پروردگار را در حیطة ی ترسیم نظام مفهومی می داند که از مهمترین و اولی ترین لازمه ی وجود او یعنی وجوب وجود آغاز می شود.

- شیخ دستیابی به مفهوم وجوب وجود و اذعان به تحقق عینی مصداق آن را با

معرفت کامل ذات و حقیقت واجب مساوی نمی‌داند.

- ملاصدرا همچون ابن سینا با اقامه ی ادله ، معرفت عقلانی را در مورد شناخت خداوند ناتوان از رسیدن به قله ی معرفت و کنه آن می‌داند و نهایت معرفت عقل نسبت به پروردگار را علم اجمالی به اثبات وجود او و نزاهت او از صفات امکانی بیان می‌دارد.

- هر چند ابن سینا علم حضوری معلول نسبت به علت را قبول ندارد، لکن شهود را بعنوان نحوه ایی از ادراک مطرح می‌کند؛ صدرالمتألهین نیز شهود را راه دیگری برای معرفت حق می‌داند.

- هر دو فیلسوف لازمه ی رسیدن به شهود حق را گذر از مرحله ی پاکی نفس از رذائل می‌دانند؛ و وظیفه ی سالک را صرفاً تلاش در جهت انفکاک از زشتی‌ها می‌دانند تا از طرف خداوند معرفت افزه شود.

- تناظر مابین معرفت و سعه ی وجودی نکته ایی است که صدرا با بیان مقدمات آن به شکل فلسفی به دو بیان دقیق و ادق در مورد معرفت باری تعالی عنوان کرده است. در بیان دقیق شناخت حضوری خداوند در محدوده ی هستی ممکنات محقق می‌شود؛ و در بیان ادق، هر مدرکی و با هر گونه ادراکی و در ادراک هر شیء ای، ناگزیر به ادراک واجب تعالی می‌باشد.

- نهایت سیر معرفتی انسان طبق نظر ابن سینا مقام وصول و فناء از نظر به نفس و انحصار نظر سالک نسبت به حق است. ملاصدرا نیز با تأکید بر مقام فناء معتقد است فناء تام که قطع کلی از نظر به ماسوی الله است برای عبد ممکن الحصول می‌باشد.

- صدرا تعلق معرفت به مقام اطلاقی ذات را ناممکن می‌داند.

- با توجه به اینکه معرفت حقیقی و بدون حجاب نسبت به ذات خداوند برای احدی ممکن نیست، لذا اعتراف به عجز از معرفت او انتهای معرفت است.

- اظهارعدم امکان شناخت پروردگار و یا عجز از معرفت او توسط فلاسفه در راستای امتناع شناخت کنه ذات خداوند معنی می‌شود و منافاتی با تلاش انسان و هدف قرار دادن او در این راستا ندارد

پی نوشت ها

۱. «أن للعقول من حيث أفكارها حدا يقف عنده لا يتجاوزه وأن لله على قلوب بعض عباده فيضا إلهيا يعلمه ممن لدنه...»
۲. «كل أحد يرى النور الأحدى بعين نيته و يشاهد ذاته بقدر حوصلة وجوده» (صدرالمتألهين، ۱۳۶۱، ص ۴۲)
۳. «والرابعة: فناء النفس عن ذاتها و قصر النظر على ملاحظة الرب الأول و كبريائه . و هي نهاية السير إلى الله على صراط النفس و بعد هذه المراتب منازل و مراحل كثيرة ليست أقل مما سلكها الإنسان في ما قبل و لكن يجب إثارة الاختصار فيما لا يدركه الإنسان إلا بالمشاهدة و الحضور لقصور التعبير عن بيان ما لا يفهم إلا بالنور فإن للكاملين بعد المسافرة إلى الله و وصولهم أسفارا أخرى بعضها في الحق و بعضها من الحق لكن بالحق و قوة نوره كما كان قبل ذلك بقوة القوى و أنوار المشاعر و إن كانت هي أيضا بهداية الحق و لطفه لمن يشاء و لكن الفرق بين الحالين مما لا يخفى و لا يحصى . فهذه أحوال النفس و ما قبلها و ما بعدها بحسب التصور و لنشرع في إثبات إنيته»
۴. «أما معرفة الذات فهي أضيقتها مجالا و أعسرها مسلكا و مقالا و أشدها على الفكر مثلا و أبعدها عن قبول الذكر لا يظفر منها ملوك الآخرة إلا باليسير كالكبريت الأحمر و لذلك لا يشتمل القرآن منها إلا على تلويحات و رموز و إشارات و يرجع أكثرها لأهل الفكر و العقل إلى التقديس المحض و التنزيه المطلق و سلب النقائص مطلقا كقوله لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ و كسورة الإخلاص أو إلى التعظيم المطلق كقوله سُبْحَانَ رَبِّكَ رَبِّ الْعِزَّةِ عَمَّا يَصِفُونَ»
۵. «لا يمكن للممكنات مشاهدة ذاته تعالى - إلا من وراء حجاب أو حجب حتى المعلول الأول ، فهو أيضا لعله لا يشاهد ذاته إلا بواسطة مشاهدة نفس ذاته ، فيكون شهود الحق له بسبب شهود ذاته و بحسبه لا بحسب ما هو المشهود عليه ... فيجب الاعتراف بالعجز عن معرفته ، وهذا غاية معرفته.» (صدرالمتألهين، ۱۳۵۴، صص ۳۹، ۴۰)

فهرست منابع

- ابن سینا، ۱۴۰۴ق، *التعلیقات*، تصحیح عبدالرحمن بدوی، مکتبه الاعلام الاسلامی، قم
- _____، ۱۴۰۸ق، *الشفاء (الالهیات)*، مکتبه آیه الله المرعشی، قم
- _____، ۱۹۸۰م، *عیون الحکمه*، تحقیق عبدالرحمن بدوی، دارالعلم، بیروت
- _____، ۱۳۶۳ش، *المبدأ و المعاد*، مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه مک گیل با همکاری دانشگاه تهران، تهران
- _____، ۱۳۶۴ش، *النجاه من الغرق فی بحر الضلالات*، تحقیق محمدتقی دانش پزوه، انتشارات دانشگاه تهران، چاپ اول
- جوادی آملی، ۱۳۸۹ش، *رحیق مختوم*، بخش اول، دوم و چهارم از جلد اول، مرکز نشر اسراء، قم، چاپ چهارم
- حسن زاده آملی، حسن، ۱۳۶۶ش، *دروس اتحاد عاقل و معقول*، نشر حکمت، تهران
- صدرالمآلهین شیرازی، ۱۳۶۱ش، *ایقاظ النائمین*، انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران
- _____، ۱۹۸۱م، *الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه*، ج ۱ و ۳ و ۶ و ۸ و ۹، چاپ سوم، دار احیاء التراث العربی، بیروت
- _____، ۱۳۸۸، *الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه*، با حواشی حاج ملا هادی سبزواری و مقدمه و تعلیقه ی سید جلال الدین آشتیانی، چ پنجم، مؤسسه بوستان کتاب، قم
- _____، ۱۳۸۱ش، *کسراصنام الجاهلیه*، بنیاد حکمت اسلامی صدرا، تهران
- _____، ۱۳۵۴ش، *المبدأ و المعاد*، با مقدمه و تصحیح سید جلال الدین آشتیانی، انتشارات انجمن حکمت و فلسفه، تهران
- _____، ۱۳۶۳ش، *مفاتیح الغیب*، مؤسسه ی مطالعات و تحقیقات فرهنگی، تهران
- طوسی، نصیرالدین، ۱۳۷۵ش، *شرح الاشارات و التنبیهات مع المحاکمات*، ۳ جلد، نشر البلاغه، قم.