

ملاصدرا و جمع دیدگاه عرفا و حکما در صادر اول

سید محمد موسوی *

غلامعلی مقدم **

چکیده: صادر اول از مسائل مهم فلسفی نزد فائلان به ترتیب در آفرینش است. مکاتب مختلف الهی و بشری در این باره سخن گفته‌اند، در حوزه معارف اسلامی عرفا وجود منبسط و حکما عقل اول را به عنوان صادر اول معرفی نموده‌اند، ملاصدرا به روشی خاص، میان نظر عرفانی و حکمی در این مسئله جمع نموده و به وحدت این دو دیدگاه رأی داده است، در این مقاله به روش تحلیلی-انتقادی مواضع سلبی و ایجابی وجه جمع او را درباره صادر اول بررسی کرده‌ایم. حرکت علمی او در این باره از موضعی سلبی در همراهی با حکمت متعارف، آغاز و با رویکردی ایجابی به حکم به اتحاد عقل و وجود منبسط به عنوان صادر اول ختم می‌شود.

کلیدواژه‌ها: وجود منبسط، عقل اول، حکمت متعالیه، صادر اول

e-mail: Mmusawy@gmail.com

* استادیار دانشگاه علوم اسلامی رضوی

e-mail: gh1359@gmail.com (نویسنده مسئول) ** دانشجوی دکتری فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه رضوی

دریافت مقاله: ۱۳۹۵/۲/۹؛ پذیرش مقاله: ۱۳۹۵/۳/۲۸

مقدمه:

مسئله صادر اول، مسئله‌ای بسیار قدیمی و کهن است، افسانه آفرینش در اسطوره‌های شفاهی ماقبل تاریخ جایگاه ویژه دارد (اسماعیلی‌پور، ۱۳۷۷: ۱۸)، در تاریخ مکتوب فلسفه نیز کشف عنصر اول، مطلوب جهان‌شناسان یونان بوده است (خراسانی، ۱۳۷۰: ۱۲۷، ۱۳۳، ۱۴۴). مکاتب بشری و الهی کم و بیش به این مسئله پرداخته و ادیان باستان نشانه‌هایی از تأمل و تفکر و بحث در این باره را به همراه دارند. زرتشت از بهمن، اردی بهشت، شهریور، اسفندارمذ و خرداد و مرداد و ... که از هم پدید آمده‌اند، به عنوان مخلوقات اول سخن گفته است. «هیرانیا گراتا» در آیین هندو به عنوان امر واحد صادر از مبدأ است. در افلوطین عقل اول صادر از احد و واسطه تحقق خلق است (فلوطين، ۱۴۱۳، میمر ۱۰: ۱۳۹). در مکاتب دیگر هیولی و صورت، نور و ظلمت، جوهر و عرض، خیر و شر، لوح و قلم، فیض و عقل، حرکت و سکون، نفس و روح و ... هر یک تعبیر خاصی از اولین صادر یا مخلوق بوده‌اند (فرهنگ معارف اسلامی، ج ۱: ۳۳۹، اتولوجیا، مقدمه: ۶۰).

مخلوق اول در حوزه تفکر اسلامی و در اندیشه فلسفی، عرفانی و نقلی اسلام نیز در قالب‌های متفاوت ظهور کرده است، فلاسفه از علیت و نظریه عقول بهره برده‌اند و عرفا معتقد به صدور وجود منبسط و تجلی فعلی حق در مظاهر خلقی شده‌اند. ملاصدرا با تغییر و تقریر مبانی حکمی چون اصالت و وحدت وجود، تبیین نهایی علیت به تطور و نشان و وحدت تشکیکی به وحدت شخصی، وجود ممکن به نمود، عدمی بودن ماهیات و یگانگی آن‌ها با اعیان عرفا و یکی دانستن صادر اول در عرفان و فلسفه، میان پذیرش وجود منبسط به عنوان صادر اول با سلسله طولی علل و قاعده الواحد جمع کرده است. در این مقاله با مراجعه مستقیم به آثار صدرا، با نشان دادن سیر منطقی حرکت علمی او در این زمینه، وجه جمع او را مورد بررسی قرار داده‌ایم.

حکمت متعالیه و صادر اول**روش‌شناسی بحث**

یکی از مشکلات تحقیق در حکمت متعالیه، گستره عام مباحث صدرا و آمیختگی مطالب و دیدگاه‌های خاص او با انبوه مباحث مطروحه در حکمت متعالیه است، اسفار دایرة المعارفی فلسفی است که در آن مجموعه‌ای از مباحث فلسفه رایج، دیدگاه‌های متکلیمن، تاریخ فلسفه و کلام،

مباحث قرآنی و حدیثی، مسائل عرفانی و... در آمیخته با دیدگاه‌های خاص حکمت متعالیه تحلیل شده است. از این رو مباحث و دیدگاه‌های متنوع در کشف روش صدرا در حکمت متعالیه مطرح بوده است. النقاط‌نگاری، اشراقی‌گری سینوی، عرفان‌گرایی فلسفی، مواجهه کلامی، تحقیق میان رشته‌ای، تحول‌گرایی و خلط و آمیختگی و ... از جمله دیدگاه‌های رایج درباره روش حکمی اوست (قراملکی، ۱۳۸۸: ۳۷؛ نیز رک: میناگر، ۱۳۹۲: ۱۷۹) گستردگی کار، همراهی با ممشای جمهور و رواج آن در اوساط علمی، عدم تمایز و تقوم حکمت صدرا و مبانی آن و... اجازه حرکت مبتنی بر روشی منقح و براساس مبانی خاص حکمت متعالیه را به صدرا نداده است. دیدگاه او در صدر اول نیز مانند بسیاری از دیگر مطالب حکمت متعالیه از این قاعده مستثنی نبوده و یک‌جا و منسجم و با جمع‌بندی واحد ارائه نشده است. صدرا در برخی کتب خویش به صراحت عقل اول را، صدر اول معرفی کرده است: «اولین صادر از خداوند جوهری است که ذاتا و فعلا از ماده مفارق است، برخی اوائل آن را عقل کل و عنصر اول نامیده‌اند» (ملاصدرا، ۱۳۵۴: ۱۸۸). سلسله عقول و وساطت آن‌ها و صدور عقل اول و مراتب مختلف علی و معلولی را تقریر می‌نماید (ملاصدرا، ۱۳۶۳: ۷۰)، اما در برخی دیگر از آثار خویش وجود منبسط را به عنوان صدر اول پذیرفته و به اسامی عرفانی آن نیز اشارت نموده است: «اول چیزی که از وجود واجبی نشئت گرفت... وجود منبسط است که به آن مرتبه عماء و مرتبه جمع و حقیقه الحقایق و حضرت احدیت جمع گفته می‌شود» (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۲: ۳۳۱). این مواجهه دوگانه، که به صورت پراکنده در آثار او مشاهده می‌شود، گستره‌ای از تفاسیر مختلف درباره دیدگاه او در صدر اول پدید آورده است. اتفاق نظر با حکما، همراهی با عرفا، تفکیک صدر اول از مخلوق اول، حمل قید اولیت در عقل اول بر مجاز، لفظی بودن اختلاف، تنزل وجود منبسط از صدر بودن و تفسیر آن به عنایت با صدور و اشراق فعلی و نهایتاً وحدت عقل و وجود منبسط از جمله این تفاسیر است (خادمی، ۱۳۸۴: ۲۴). بنابراین توجه به روش ملاصدرا در این مسئله برای دریافت و جمع‌بندی دیدگاه نهایی او ضروری است. مقدمات مباحث او معمولاً آمیخته با همان مبانی و مقدمات رایج فلسفی است و کشف دیدگاه نهایی او نیازمند صبر و حوصله و تحلیل و جمع‌بندی جامع است. این آمیختگی باعث شده است که برخی او را به اضطراب نظر و تلون رأی متهم نموده، دیدگاه‌های او را دارای سیری تکاملی تلقی نمایند که به تدریج از آرای

فلسفی خویش برگشته و به دیدگاه‌های عرفانی تغییر موضع داده است، اما به نظر می‌رسد روش او در این مسئله و بسیاری مسائل دیگر آن‌گونه که خود گفته است، براساس سیر طبیعی و مراعات ترتیب در مقام بحث و تعلیم بوده است نه چنان‌که از ابتدا از نتایج کار خود بی‌خبر باشد، بلکه به‌رغم توجه به نتایج نهایی، ترجیح داده بحث را از مقدمات عام و رایج فلسفی، آغاز و به سرانجام خاص حکمت متعالیه برساند. پس مقصود او در غالب موارد از ابتدا معین بوده و اگرچه در طرح اولیه مباحث خود، همگام با جمهور فلاسفه به بحث می‌پردازد، اما حرکت علمی او مقدمه رسیدن به نتیجه‌ای خاص است (جوادی آملی، ۱۳۷۲: ۷۶۴). او خود بارها به این مشرب خاص و تقدم و تأخر مباحث در تعلیم اشاره کرده است. در مسئله صادر اول نیز می‌توان این روش و تذکر به آن را از جانب صدرای مشاهده کرد. او گاه در انتهای بحث تنبه می‌دهد که آنچه در آغاز آمده بود، جهت حفظ مراتب بحث و تعلیم بوده و مقصود اصلی او به حساب نمی‌آمده است: «باید دانست که اثبات مراتب وجودات متکثر در مراتب بحث و تعلیم با اثبات وحدت وجود و موجود ذاتاً و حقیقتاً، آن‌گونه که مذهب اولیا و عرفاست، منافات ندارد» (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۱: ۷۱). «آنچه ابتدا و به‌نظر جلیل بیان کردیم که در وجود علت و معلولی هست به حسب نظر دقیق و سلوک عرفانی به اینجا منجر شد که علت امری حقیقی و معلول جهتی از جهات اوست» (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۲: ۳۰۱). او در این مسئله اگرچه صادر اول را با عقل اول یکی دانسته است، اما در ارائه بحث، ترتیبی اتخاذ نموده که از مقدمات رایج فلسفی آغاز و به نتایج خاص حکمت متعالیه منتج می‌شود؛ لذا روش او را در این باره باید مشتمل بر دو رویکرد دانست: رویکردی سلبی که در آن به توصیف سلبی عقل و وجود منبسط پرداخته، احتمالات غیر عقل و معانی غیر مقصود را از وجود کلی سعی نفی می‌کند، و رویکردی ایجابی که براساس آن به تقارب و نزدیکی و نهایتاً به تقریر دیدگاه خود مبتنی بر وحدت عقل با وجود منبسط پرداخته است. مراد از این تقدم و تأخر نیز تقدم و تأخر زمانی و تألیفی نیست، بلکه مراد ترتیب منطقی این مراتب در بحث او پیرامون صادر اول است.

رویکرد سلبی و زمینه‌سازی

ملاصدرا حسب دیدگاه نهایی خود میان وجود منبسط و عقل اول تفاوتی نگذاشته است. از این رو دلیلی ندارد که از صادر بودن عقل اول و نفی احتمالات به روش حکمت مشایی دفاع و لوازم منافای با دیدگاه نهایی خود چون وحدت عددی، علیت، سنخیت، فاعلیت، کثرت، تشکیک در

مراتب و .. را در ضمن ارائه چنین بحثی بپذیرد. او می‌توانست دیدگاه نهایی خویش را از آغاز به سبکی جامع و عرفانی تقریر کند، اما حسب روش تعلیمی و بحثی که او اغلب در آثار خود به کار می‌گیرد، ترتیب مراحل ارائه تدریجی بحث را رعایت نموده و مبتنی بر روش رایج به استدلال بر نفی احتمالات صادر اول پرداخته است، بنابراین می‌توان گفت رویکرد اولیه صدررا در بحث از صادر اول، رویکردی سلبی است. این رویکرد رویکرد نهایی او نیست، اما برای تأمین فضای ارائه بحث و فراهم نمودن زمینه در رسیدن به نتایج خاص، لازم به نظر می‌رسد. ورود مباحث عرفانی به حوزه فکر فلسفی بدون ایجاد زمینه و به‌نحو دفعی امکان‌پذیر نبوده، موجبات نفی و انکار و موضع‌گیری را فراهم خواهد کرد، لذا حکمت متعالیه، در طرح‌ریزی نظامی جامع، که دیدگاه‌های قرآنی، فلسفی و عرفانی را در خاستگاه خود پذیرا باشد، از مباحث علم حصولی متعارف آغاز و به تدریج به مباحث باطنی و شهودی و قرآنی ارشاد می‌نماید. شیوه بحث ملاصدرا در مسئله صادر اول نیز تابعی از همین مسلک غالب اوست. او در بحث‌های مقدماتی خود مبتنی بر مسلک عام، شقوق و احتمالات مختلف را طرح و نفی نموده و از اولیت عقل به عنوان صادر اول دفاع می‌کند. همچنین معنای عرفانی کلی را مطرح و به ایجاد تمایز میان این معنا با کلیت رایج می‌پردازد. این مباحث در نظر او برای رسیدن به نتایج اصلی جنبه مقدمه دارد. شاید به همین جهت است که او خود این مواجهه را روش حکمت متعارفه خوانده تا تلمیحاً بیان کرده باشد که مباحث خاص حکمت متعالیه، از سنخی متفاوت و تابع روشی مخصوص خواهد بود. او مدعای خود را در این بحث عام نهاده و به اثبات فیض واحد مجرد و نفی سایر احتمالات پرداخته است:

آنچه از خداوند در مرتبه اول ایجاد می‌شود، باید عقل باشد، زیرا گذشت که خداوند واحد حقیقی است و اولین فیض او نیز میبایست واحد و در وجود و تأثیر مفارق از ماده باشد، بنابراین غیر عقل نمی‌تواند صادر اول باشد، زیرا غیر عقل یا جسم است که وحدت ندارد، یا هیولی است که فعلیت و تأثیر ندارد، یا عرض و صورت است که وجود استقلالی ندارد، و یا نفس است که استقلال در تأثیر نخواهد داشت (ملاصدرا، ۱۳۶۰: ۱۴۰).

ساختار این استدلال‌ها، استقراء احتمالات و میزان صحت و قوت ادله‌ای که بر نفی آن‌ها ارائه شده، باید در جای دیگر مورد نقد و بررسی قرار گیرد. استدلال‌های او در این باره مبتنی بر مسلک

حکمت متعارف بوده و باید اذعان کرد که در استقراء و دفع احتمالات در حوزه حکمت بحثی آن روز، موفق عمل کرده است. یکی از این احتمالات صدور نفس فلکی به عنوان صادر اول از مبدأ بوده است. صدرا براساس نیازمندی نفس در فعل به ماده و استحاله صدور جسمانی از امر متعلق به ماده، که استدلالی قابل توجه است، این احتمال را نفی نموده است:

نفس جوهری است که در فعل خود نیازمند ماده است، امری که در فعل و ایجاد خود از ماده بی نیاز است - با توجه به اینکه ایجاد متوقف بر وجود است - بی شک در وجود خود نیز از ماده بی نیاز است، پس عقل خواهد بود نه نفس، بنابراین صدور چیزی که ماده و موضوع فعل نفس باشد، از خود نفس ممکن نیست و ماده دیگری هم وجود ندارد که از نفسی از نفوس صادر شده باشد، چون ماده قبل از وجود دارای وضع نیست، تا نفسی بدان تعلق گیرد، آنچه مصحح وضع خاص ماده است، اعراض لاقحه بعد از وجود است، بلکه به عنوان قاعده ای کلی می گوئیم که صدور ماده جسمانی مطلقاً از قوه جسمانی یا صورت متعلق به ماده ممکن نیست، چه این تعلق به ماده در اصل وجود باشد یا در فعل و ایجاد، پس احتمال اینکه صادر اول و منشاء صدور افلاک نفس فلکی باشد، از اساس ساقط است (ملاصدرا، ۱۳۶۰، ج ۷: ۲۴۴).

احتمال دیگر صور جسمانی و طبایع اند که به جهت محدودیت، تناهی، تشکل، وضع و تجدد قابلیت صدور از مبدأ واحد مجرد و وساطت فیض را ندارند: «ممکن نیست که صورت های جسمانی یا طبیعی صادر اول بوده و وجود آن ها در عالم ابداع و قبل از اکوان متجدده تحقق یابد، زیرا وجود آن ها از تناهی و تشکل و مقدار مخصوص و وضع معین و ... مبرا نیست» (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۷: ۲۴۰). «چگونه ممکن است عاقلی احتمال دهد که صورت های مادی اولین صادر باشند، در حالی که آن ها به رأی ما تدریجی الوجود بوده و در حکمت متعارف مرکب از دو حیثیت قوه و فعل می باشند» (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۷: ۲۴۱).

در این نگاه سلبی و مشی بر ممشای قوم، او از بسیاری مبانی فلسفی چون علیت، سنخیت، فاعلیت، کثرت و تشکیک در مراتب، در تفسیر و تحلیل صادر اول استفاده می کند:

پس این عقل از آنجا که معلول است، ممکن نیست که وجودش در خیر و نوریت مثل وجود مبدأ اعلی باشد والا که اساساً معلول و ثانی نخواهد بود، پس دارای شائبه ای از عدم و ظلمت و شریت که لازمه هویت او و ناشی از نقصان ذاتی اوست، می باشد ...،

صادر از صادر اول نیز در مرتبه مانند او نیست و همچنین تا نوبت صدور به چیزی برسد که علاوه بر ترکیب عقلی، ذاتش آمیزه‌ای از خیر و شر و قوه و فعلیت و نور و ظلمت باشد (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۷: ۲۷۸).

او در مباحث عام خود با همین نگاه علی و معلولی به حل و فصل مسائل و دفع اشکالات پرداخته (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۷: ۲۲۳). و کمتر از دیدگاه نهایی خود و مبانی عرفانی آن پرده برمی‌دارد. گویا این شیوه را در مباحث نظری و تحلیل‌های آغازین، پسندیده‌تر می‌داند. او در این مرحله از علیت و معلولیت و تقدم بالذات مراتب عقلی برهم سخن می‌گوید: «اعتبار وجوب صدور معلول اول - که یکی از معانی علیت حقیقی و بالذات مقدم بر ذات معلول اول است - بالذات متاخر از مرتبه امکان و مقدم بر مرتبه وجود اوست، آن گونه که در ترتیب عقلی مراتب دانستی» (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۷: ۲۲۲). وحدت معلول اول و سایر معالیل آن را در ترتیب صدور، وحدتی عددی به‌شمار می‌آورد: «وحدت معلول اول وحدتی عددی است، همچنین علت نسبت به معلول خود وحدتی عددی دارد، اما وحدت حق تعالی منزّه از این است که داخل در باب اعداد قرار گیرد» (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۷: ۲۲۲). و درباره حق تعالی به علیت و سنخیت تصریح و رابطه او را با ماسوی رابطه علی و معلولی معرفی می‌نماید: «باید میان علت مفیض و معلول آن ملائمت و مناسبت برقرار باشد». در عین حال ملاصدرا با نقد برخی از تقریرهای نظریه صدور مشایی و پیدایش کثرت نشان می‌دهد که این نظریه چندان مورد رضایت او نیست. او منشأیت اعتبارات برای کثرت را به معنایی خاص قبول دارد و برخی تقریرهای ابن سینا در این باره را نپسندیده، اشکالات متعدد بر آن وارد دانسته است:

اعتباری که منشاء صدور است، هر نوع حیثیت اعتباری نیست، آگاه باش که هر حیثیت و اعتباری منشاء صدور امری در خارج نمی‌شود، بلکه لازم است که مبدأ شیء عینی، امری باشد که در خارج از یک نحو تحقق و تأصل برخوردار باشد، و اگر صرف اعتبارات مذکور در کلام خواجه نصیر یا سایر فیلسوفان مشائی سبب پیدایش موجودات در خارج می‌شد، دیگر لازم نبود، که برای پیدایش موجودات جسمانی غیر از عقل اول، وجود عقول دیگر ثابت گردد، بلکه می‌توان به اعتبار حیثیات مختلف در صادر اول از قبیل موجود، صادر، معقول، معلول، شیء، امر، ممکن عام، ممکن خاص، مفهوم، جوهر، مجرد از مواد بودن و ... پیدایش همه موجودات کثیر عالم هستی را توجیه کرد. براین اساس دیگر احتیاج به عقل دوم و سوم... نبود (ملاصدرا، ۱۳۷۵، ۱۷۲؛ خواجه نصیر طوسی، ۱۳۸۸: ۱۵ و ۱۶).

ملاصدرا این رویکرد سلبی را برای وجود منبسط و سایر مفاهیمی که می‌خواهد به تدریج از فضای بحث عرفانی و اشراقی به حوزه فکر فلسفی وارد کند، نیز به کار گرفته است. او وجود کلی سعی را صادر اول می‌داند، اما حکمت رایج آن روز از کلی معانی دیگری می‌فهمیده و به اعتقاد او تمیز میان این معانی بر بسیاری اصحاب بحث، به‌ویژه متأخرین مخفی مانده است (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۲: ۳۲۹)، لذا ورود معنایی نو از کلی به فلسفه و تبیین درست آن یکی از دغدغه‌های ملاصدرا در این‌باره بوده است. کاری که او و پیروان حکمت متعالیه در این موضع سلبی انجام داده‌اند، تحذیر از خلط حقیقت وجود منبسط و کلیت و عموم آن با وجود اثباتی کلی و مصدری است. او بارها به تبیین مراد خود از کلی و وجود منبسط تأکید کرده است: «و این وجود منبسط غیر از وجود اثباتی رابطی است که مانند سایر مفاهیم کلی و مفاهیم عقلی متعلق جعل و تأثیر قرار نمی‌گیرد و مثل معقولات دیگر وجودی ذهنی دارد» (ملاصدرا، ۱۳۶۳: الف: ۴۱)، «وجود منبسط که شمول و انبساط آن مانند عموم و کلیت کلیات طبیعی نیست» (ملاصدرا، ۱۳۶۰: ۷۰). «بلکه شمول او نوع دیگری از شمول است که آن را جز عرفای راسخ در علم نمی‌شناسند» (ملاصدرا، ۱۳۶۳: الف: ۸)، «بدان که اطلاق و انبساط این مرتبه از وجود نه از قبیل اطلاق و کلیت معانی و ماهیات است، زیرا که این اطلاق و کلیت از غایت ضعف و ابهام است و آن کلیت و انبساط از فرط تحصیل و فعلیت و از غایت شدت و قوت است» (مدرس زنوزی، ۱۳۷۶: ۳۸۵)، مراد از کلیت نحوه خاصی از عموم و سریان و انبساط است که فهم معنای دقیق آن سهل نبوده و حتی مجهول‌التصور معرفی می‌شود. وجود عام منبسط همان وجود مطلق ولا به شرط قسمی عرفانی است که تعین وجودی و خلقی، حقیقت وجود به‌شمار می‌آید، مظهر حق تعالی بوده و سایر مراتب هستی و موجودات عالم خلق مظاهر او هستند. کلیت در آن وصف وجود و به‌معنای اطلاق و احاطه وجودی است، به این معنا حق تعالی نیز وجود کلی و محیط بر عقل اول یا وجود منبسط است، همان‌گونه که عقل اول نسبت به عقل دوم کلی و محیط بر اوست، با ورود کلی سعی به مباحث متعارف درباره جوهر مجرد و عقل، ملاصدرا زمینه را برای جمع کلیت سعی و انبساطی با کلیت احاطی عقول و حکم به اتحاد دیدگاه عرفا و حکما در این مسئله فراهم ساخته است.

موضع ایجابی و تعیین صادر اول

تقریر

پس از توضیح دربارهٔ عقل اول و وجود منبسط، ملاصدرا به تدریج دیدگاه خود را در کنار مباحث متعارف مطرح نموده است. در این رویکرد او نتیجهٔ خاص حکمت متعالیه را از مقدمات مشهور استنتاج و نظریه وجود منبسط را در ادامهٔ مقدمات رایج دربارهٔ عقل ذکر می‌کند. البته هنوز نوعی آمیختگی با دیدگاه رایج و مشی مشایی در کلام او به چشم می‌خورد، مباحث ملاصدرا در این باره به صورت کامل از بحث‌های فلسفی مشایی جدا نشده است. او کثرت مراتب هستی را براساس همان حیثیات و اعتبارات حقیقی حاصل در عقل اول و دوم و سوم و مبتنی بر علیت و سنخیت تقریر می‌کند: «به حسب این جهات او سه نظر دارد: یکی نظر به عجز خویش و امکان و نقصی که منبع عدم و شر و ظلمت است... دوم نظر به وجود خود که از حق تعالی و نور محض به او هبه شده است... و سوم نظر به قدرت حق و کمال او که منبع بقا و ثبات است» (ملاصدرا، ۱۳۶۳: ۲۸۱). «از او به جهت وجود ذات معقول خود، معلولی و از جهت مشاهدهٔ معبود خویش و وجوب و عشق به او معلولی، و از جهت امکان و ماهیت و فقرش نیز معلولی صادر می‌شود» (ملاصدرا، ۱۳۶۰: ۱۴۰). در عین این هماهنگی و پای‌بندی به طی مسیر براساس تقریر مشهور، او در ادامه از این فضای فکری مبتنی بر کثرت مراتب عقول و رابطهٔ علی و معلولی آن‌ها فاصله گرفته و تفسیری کاملاً عرفانی از عقل اول در پی می‌آورد: «و بالجمله وجود ممکن مانند سایه‌ای است که از نور حق امتداد یافته... و این همان است که در دعای پیامبر آمده است که خدایا آن روز که سایه‌ای جز سایه تو نیست، مرا در سایه خویش قرار ده، (صدرا می‌گوید) آن روز صبح وجود عقل اول است که سایه‌ای جز او وجود ندارد و او همان حقیقت محمدیه است که بعد از خروج از مقام بشری به مقام محمود خویش باز می‌گردد» (ملاصدرا، ۱۳۶۳: ۲۸۱).

در ادامه همین موضع ایجابی صدرا دیدگاه نهایی خود را عنوان نموده، میان عقل اول و وجود منبسط در صادر اول جمع و وجود منبسط را همان عقل و صادر اول می‌داند: «وجود منبسط آن گونه که عارفان آن را می‌شناسند و آن را نفس رحمانی می‌نامند، همو صادر اول از علت اولی است و او اصل عالم و حیات و نور جاری در آسمان و زمین در هر کدام به حسب خود می‌باشد» (ملاصدرا، ۱۳۶۰: ۷۰). در تعبیر خود به دیدگاه عرفانی نزدیک شده و به صراحت همان ویژگی‌ها که

عرفا برای وجود منبسط قائل‌اند، برای صادر اول ذکر می‌نمایند، مبتنی بر وحدت و تشکیک در ظهور، وجود منبسط را صادر اول معرفی نموده و از جمع نظریه عرفا با عقل اول سخن می‌گوید: «او صادر اول در ممکنات است، حق مخلوق به نامیده می‌شود... نور ساری در آسمان و زمین است، در هر چیزی به حسب همان شیء جاری است، به گونه‌ای که در عقل عقل، در نفس نفس، در طبع طبع، در جسم جسم، در جوهر جوهر و در عرض عرض است» (ملاصدرا، ۱۳۶۳ الف: ۴۱). «از آن گاهی به نفس رحمانی گاه به رحمت واسع گاه به حق مخلوق به و گاه به انبساط نور وجود بر قوایل ماهیات نام می‌برند» (ملاصدرا، ۱۳۶۳ الف: ۸).

صدرا در دیدگاه نهایی خود اساساً اختلافی میان حکما و عرفا در این مسئله نمی‌بیند. او اختلاف این دو را صرفاً به حسب تعبیر و اعتبار تلقی نموده، وجود منبسط را عقل اول و عقل اول را وجود منبسط معرفی کرده است. براین اساس حقیقت صادر از حق، امری واحد است که ما آن را به حسب دو اعتبار مختلف به دو اسم نام گذاری می‌کنیم: در یک نگاه وجودی و اجمالی صادر وجود منبسط نامیده می‌شود و در نگاه تفصیلی و قیاسی نسبت به مظاهر، عقل نام می‌گیرد. اول بودن درباره عقل اول، نسبی است، عقل اول نسبت به سایر موجودات و در لحاظ تخالف با آن‌ها اول است، اما وقتی به وجود که جنبه باطنی او و همان وجود مطلق است و ماهیت که حکایت گر مرتبه خاص او است، تحلیل شود، معلوم می‌شود که آن جنبه وجودی که حقیقت اوست، همان وجود منبسط و صادر از حق است، ازاین جهت وحدت ظلیه وجود منبسط نظیر وحدت حق تعالی است که درعین وحدت در ذات جامع همه کمالات و اسما و صفات است و به حسب اعتبارت و تعینات نوعی کثرت در آن لحاظ می‌شود: «اول بودن در مقایسه با سایر موجودات است و گرنه به حکم تحلیل ذهن که عقل اول را به وجود مطلق و ماهیت خاصه، تجزیه می‌کند، وجود منبسط اولین چیزی است که از ذات واحد بسیط نشئت گرفته و این وجود بسیط مطلق در هر مرتبه‌ای مقید به ماهیتی خاص گردیده و به همین ترتیب تنزل یافته است، همان گونه که واجب به اعتبار احدیت ذات خویش مقدس از هر وصف و اعتباری است، اما به اعتبار مرتبه واحدیت و اسم الله، جامع همه اسما و صفات است... وجود مطلق نیز به حسب اعتبار حقیقت و ذات غیر از ماهیات و اعیان خاصه است، لکن در هر مرتبه از مراتب ذاتی خود، ماهیتی خاص دارد که این ماهیات و لوازم بدون وساطت جعل و تأثیر، با حقیقت وجود مطلق متحد است» (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۲: ۳۳۲). ، در ملاحظه تفصیلی

کمالات و اسما و صفات که مظاهر وجود منبسط‌اند، عقل اول و ثانی و ثالث قابل اعتبار است، والا حقیقت عقل اول، وجود منبسط است و اعتبارات ثانوی مظاهر و مجالی عقل اول و تنزلات و تعینات او یا وجود منبسط به‌شمار می‌روند، او با این نگاه راه را برای اعتباری انگاشتن کثرت، انتساب به مجازیت و نفی وجود حقیقی از آن‌ها هموار می‌یابد: «صادر اول وجود عام منبسط و مقید به اطلاق و رق منشور جمیع کلمات وجودی از عقل اول تا بی‌نهایت است» (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۲: ۳۳۲).

او در جایی دیگر در پاسخ اشکالی موضع خود را در این مسئله بیشتر توضیح داده است. اشکال این است که اگر عالم به عنوان وجودی واحد از حق صادر شده باشد، این صدور در کنار صدور عقل به عنوان صادر اول موجب تعدد بی‌واسطه مفاض و کثرت در حق تعالی خواهد بود. صدر ا پاسخ می‌دهد که صادر از حق تعالی کثرت نداشته و امر واحد است، لکن این امر به‌حسب ادراک، دو اعتبار اجمالی و تفصیلی دارد. بنابراین اختلاف بین مجمل و مفصل به‌حسب نحوه ادراک است، نه به جهت تفاوت در مدرک. پس اگر عالم را بما هو حقیقه واحده لحاظ نمودیم، حکم می‌کنیم که به نحو صدور ابداعی واحد و جعل بسیط از حق عالی صادر شده است و اگر معنای عالم را به تفصیل و یک به یک لحاظ نمودیم، حکم می‌کنیم که آنچه در وهله اول از حق متعال صادر شده، عقل اول است و سپس اجزا و مراتب به‌ترتیب از او تعین یافته است (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۷: ۱۱۶).

بنابراین اعتبار تکرر امری نسبی و به‌حسب نحوه ادراک وجود مطلق و لحاظ او با صفتی است که منشأ تعینی از تعینات یا پیدایش اسمی از اسما است. عقل اول و وجود منبسط دو تعبیر از اولین صادر هستند که همان فیض وجودی حق تعالی به‌شمار می‌رود.

اول موجودی که از ذات حق صادر شده وجود منبسط است که بدان نفس رحمانی نیز گویند. لکن در مقام نسبت موجودات به یکدیگر و به‌لحاظ تقدم و تأخر و شرافت و خست و ترتب هر یک بر دیگری اولین صادر عقل است، ولی نسبت به اصل وجود، اول صادر، وجود منبسط است (ملاصدرا، ۱۳۶۷: الف: ۵۶).

براساس نظام وجودشناسی عرفانی که صدر ا می‌خواهد در این وجه جمع از آن کمک بگیرد، عقل اول یا وجود منبسط به‌حسب ادراک، سومین تعین حقیقت وجود پس از احدیت و واحدیت و تجلی فعلی حق بوده و موجودات عالم خلق به‌واسطه او اظهار می‌شوند. این تعین خلقی اگرچه

مراتب تشکیکی ندارد، اما دارای تشکیک در ظهور بوده و کمالات و اسمای الهی را منعکس می‌نماید. وجود منبسط تجلی فعلی حق و جامع قوس نزول و صعود است که در اعتباری مقایسه‌ای، از عقل اول شروع، مراتب عقول را طی نموده و به مثال و طبیعت و برزخ و قیامت می‌رسد. همه این مراتب تجلیات و ظهور وجود منبسط و وجود منبسط خود مظهر وجود حق و تنزل اوست. هر کدام از موجودات مظهر اسمی از اسمای حق و تعینی از تعینات وجود منبسط‌اند، در این نگاه قیاسی برخی از این مظاهر نسبت به بقیه از جامعیت اسمایی و شرافت وصفی بیشتری برخوردارند. کامل‌ترین و جامع‌ترین این مظاهر همان عقل اول یا ظهور حقیقت محمدیه است که جامع همه اسمای الهی به نحو جمعی است و به حسب جمع ملاصدرا با حقیقت وجود منبسط تفاوتی ندارد، زیرا او نیز ظهور حقیقت محمدیه است، جز اینکه در مقایسه با بقیه مظاهر عقل نامیده می‌شود، بنابراین صادر اول همان حقیقت انسان کامل است و عقل اول یا وجود منبسط ظهوری از ظهورات و حسنه‌ای از حسنات او می‌باشند. صادر اول، خواه به عقل اول یا وجود منبسط نام‌گذاری شود، حقیقتی است که به لحاظ مرتبه ذات همه کثرات مادون در او مندرک، بلکه مراتب مادون در حقیقت مراتب ظهور و تجلیات او هستند، چنان‌که خودش تجلی و ظهور فعلی حق است و حسب این ارتباط ظاهر و مظهري، همه کثرات همان‌گونه که به نحو مظهریت در صادر اول هست، در وحدت و اطلاق و بساطت ذات حق نیز مندرک است، به حسب آن وجه خلقی نوعی کثرت در وجود منبسط لحاظ می‌شود و به حسب وجهه حقی، وجود منبسط دارای وحدت ظلی خواهد بود. به جهت این وجه خلقی می‌توان وجود منبسط یا عقل اول را دارای درجات مختلف از ظهور دانست که همه عوالم قوس نزول و صعود را دربر گرفته است. عقل چنان‌که حقیقت وجود و مقام غیب‌الغیوب را که وحدت و بساطت محض است، در تعینات علمی با نوعی کثرت علمی و اعیان ثابته همراه می‌یابد. وجود منبسط یا عقل اول را نیز که از حیث وجود، وحدت و بساطت ظلیه دارد، در مرتبه خلقی همراه با نوعی کثرت عینی و اعیان کونیه اعتبار می‌نماید که اگر از این اعتبار صرف‌نظر شود، نه آن اعیان علمی بوی وجود استشمام کرده‌اند و نه این اعیان و کثرات کونی بهره‌ای از وجود برده‌اند. کثرت در هر مرتبه که حاصل شود، حاصل قیاس و اعتبار است و صرف‌نظر از این اعتبار، حکم وحدت چنان غالب خواهد بود که معتبر، اعتبار و معتبر را در حقیقت خویش محو خواهد کرد.

در مرحله نهایی صدرا، مشی مشایی در صدور را منطبق با ظهور و تجلی و وحدت شخصی عرفانی تفسیر می‌نماید. به گفته او ذات خداوند بذاته در عقل اول متجلی است و ذات عقل اول صورت این تجلی است، زیرا قابل دیگری برای این تجلی وجود ندارد. تجلی و تجلی‌کننده و مجلای آن همه یک چیز است، دو امر به عنوان ذات عقل و تجلی خداوند وجود ندارد. صدور امر کثیر از خداوند و نیز تکرار در وجود برای شیء واحد ممتنع است:

پس ثابت شد که وجود عقل بعینه عبارت از تجلی خداوند به صورت ذات خود بر اوست و صورت ذات حق امر مغایر با ذات او نیست، لذا ذات عقل صفحه آینه‌ای است که صورت حق در آن رویت می‌شود، همان‌گونه که آینه از خود چیزی جز صورت مرئی ندارد و صورت مرئی هم مغایر با حقیقت مرئی نیست. عقل اول نیز هویتی جز هویت حق تعالی ندارد... و تفاوتی میان آن دو جز اینکه عقل اول مثال و حکایت حق و حق حقیقت عقل اول است، نیست، پس ذات الهی حقیقت عقل اول و عقل اول مثال اوست و هر مثالی به حقیقت خویش بر می‌گردد، پس عقل اول محشور به سوی حق تعالی است و نیز بقیه عقول با همین بیان محشور الی الله هستند، زیرا محشور به عقل اول هستند و محشور به محشور شیء، محشور به خود شیء نیز هست (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۹: ۲۴۶).

حسن ختام اینکه رسیدن به این تفسیر جامع و وجه جمع حکمی و عرفانی برای صدرا بسیار گران قدر است:

پس در این مقام که پای بسیاری از صاحبان خرد در پیمایش آن لغزیده، ثابت قدم باش، نقد عمر خویش در تحصیل این هدف صرف کن، امید که رایحه‌ای از آنچه طالب آنی به مشامت برسد، اگر اهل و مستحق آن باشی (ملاصدرا، ۱۳۶۳، الف، ج ۲: ۳۰۱).

تصرف و تاویل در مبانی

سلسله عقول و سلسله داری عقل اول، دیدگاهی حکمی و برخاسته از مبانی حکمت مشاء است. وجود منبسط نظریه عرفا است که به صراحت، بسیاری از مبانی حکمت مشاء را نفی می‌کنند. جمع میان این دو دیدگاه بدون تبدل و تحول در برخی مبانی ممکن نیست. صدرا نیز در تکمیل کار

خوبش به تحویل و تدویل گسترده در مبانی فلسفی برای تقارب به جمع خود دست یازیده است که در این فصل به برخی از مهم‌ترین آن‌ها می‌پردازیم:

گذر از علیت به تجلی

در این مرحله صدرا دیگر از علیت به آن صراحت گذشته سخن نمی‌گوید (جوادی آملی، ۱۳۷۲، ج ۱۰: ۷۴). بلکه هر گاه بحث از علیت به میان می‌آید، آن را به تشان و تطور و ظهور تفسیر می‌کند. «آنچه ابتدا پذیرفتیم مبنی بر اینکه در عالم وجود علت و معلولی هست، نهایتاً به این انجامید که آنچه علت نامیده می‌شود، اصل و معلول شانی از شئون و گونه‌ای از گونه‌های اوست و علیت و افاضه به تجلی مبدأ اول به ظهورات مختلف آن است» (ملاصدرا، ۱۳۶۳: ۵۴؛ ۱۳۶۳: ۸۸؛ ۱۳۶۰: ۵۱). علت و معلول و دوگانگی و تقابل آن‌ها به شأن و ذی‌شأن تفسیر شده و راه برای وحدت وجود که از دیگر لوازم این جمع است، هموار می‌گردد. معلول ثانی علت نبوده، بلکه شأن او به منزله اسم و صفت اوست و مانند هر موصوف و صفت دیگری، مرتبه‌ای از مراتب اوست:

آنچه معلول نامیده می‌شود هویتی مابین با علت مفیض خود ندارد. عقل نمی‌تواند با قطع نظر از هویت موجد به ذات معلول اشاره کند به گونه‌ای که علت و معلول در تعقل دو هویت جداگانه داشته باشند، که یکی مفیض باشد و آن دیگری مفاض، معلول بما هو معلول جز به صورت مضاف به علت قابل تعقل نیست (ملاصدرا، بی‌تا: ۳۹).

با تفسیر علیت به تشان و تطور، معلول حقیقتی مغایر با علت نداشته، ظهور و نمود و اثر او خواهد بود:

برای جمیع موجودات اصلی است واحد و سنخی است فارد که تنها و تنها او حقیقت است و مابقی اطوار و شئون او هستند او ذات است و غیر او اسماء و نعوت او او اصل است و مابقی جهات و حیثیات او (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۲: ۳۲۲).

با نفی رابطه علیت متعارف و با پذیرش وحدت شخصی رابطه خدا و عالم رابطه‌ای حکایی و مراتی لحاظ می‌شود که وجودات مرایی حقیقت وجود بوده و حقیقتی جز حاکویت ندارند.

تطابق اعیان با ماهیات

صدرا در رابطه وجود و ماهیت، گاه به گونه‌ای سخن گفته که گویا ماهیت را به تبع وجود و متحد با آن در خارج موجود و برای آن بهره‌ای از وجود به عنوان ظهور وجود در اعیان قائل است (ملاصدرا،

۱۹۸۱، ج: ۱، ۵۶). این تعبیر کسانی را به نوعی تحقق ماهیت در خارج معتقد نموده است، اگرچه دقت در مجموع کلمات او نشان می‌دهد که در دیدگاه نهایی خود ماهیت را حد وجود و ظهور وجود محدود در ذهن می‌داند، و تعبیری چون وجود تبعی اتحاد خارجی ماهیت با وجود از باب سهولت در تعلیم بوده و نظر نهایی صدرا نیست (جوادی آملی، ۱۳۷۲: ۷۷۰). «اتحاد میان ماهیت و وجود به نحو اتحاد میان حکایه و محکی و مرات و مرئی است، بنابراین ماهیت هرچیزی حکایت عقلی او و شیخ ذهنی او و سایه اوست، چنان‌که قبلاً بر وجه برهانی و مطابق با شهود عرفانی ذوقی تقریر شد» (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج: ۲، ۲۳۶).

از این منظر ماهیات انعکاس ذهنی خصایص وجود بوده و در خارج معدوم خواهند بود، با ارائه تفسیر وجودی از عالم، ماهیات ملحق به اعیان ثابتۀ عرفانی خواهند شد که هیچ بهره‌ای از وجود نبرده و صرفاً ساخته ذهن فاعل شناسا و ظهور وجود در اذهان‌اند: «پس ماهیات صورت‌های علمیه‌ای هستند که مظاهر جبهه بطون وجود و ظهور علم می‌باشند و حقایق عینیه مظاهر جهت ظهور وجود و بطون علم می‌باشند» (امام خمینی، ۱۳۷۶: ۴۶).

«بنابراین برای ماهیت هیچ واقعیتهایی باقی نمی‌ماند و آنچه ماهیت تصور می‌شود نحوی از وجود خاص است» (آشتیانی، ۱۳۶۰: ۱۵).

ماهیات مانند اعیان ثابتۀ معدوم و هالک خواهند بود. او معدوم‌الانثر بودن اعیان را با تعبیر خود درباره ماهیات یکسان و اعیان ثابتۀ را همان ماهیات تلقی نموده است. «ممکنات ازلاً و ابداً باطل الذوات و هالکۀ الماهیات‌اند» (ملاصدرا، بی‌تا: ۱). «اعیان ثابتۀ ابداً بویی از وجود نبرده‌اند» (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج: ۱، ۵۸). به اعتقاد او ماهیات در لسان حکما و فلاسفه همان اعیان ثابتۀ اند، هر دو از امور انتزاعی و اعتباری و عدمی هستند، اگرچه نشان‌دهنده آثار مرتبۀ خاصی از وجود یا ظهور می‌باشند. پس اعیان بوی وجود را استشمام نکرده‌اند، همان‌گونه که ماهیات بهره‌ای از تحقق و وجود ندارند، و ظهور وجود در اذهان و عقول‌اند. حقیقت وجود در تنزلات و تعینات و اسما و کمالات خود، منشاء انبعاث اعیان ثابتۀ علمی و تحقق عینی اعیان موجب ظهور و منشأ انتزاع ماهیات در ذهن خواهد بود، هرچه مراتب نزول بیشتر باشد اختفای وجود در اعیان مظاهر و صور مجالی بیشتر است. نه اعیان علمی و کونی و نه ماهیات، هیچ‌کدام از وجود بهره‌ای ندارند: (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج: ۱، ۶۹). «حقایق ممکنات ازلاً و ابداً بر عدمیت خویش باقی‌اند و استفاده آن‌ها از وجود به گونه‌ای نیست که

وجود حقیقی صفت آن‌ها باشد، بلکه آن‌ها مظاهر و مرائی وجود حقیقی‌اند» (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۲: ۳۴۱). «خداوند به فضل و رحمت خویش مرا بر هلاکت سرمدی و بطلان ازلی ماهیات امکانیه و اعیان جوازیه واقف گردانید» (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۲: ۲۹۲). عالم وجود محض است، تعینات وجود در ذهن انعکاس یافته و در این حیث حکایت‌گری و ادراکی است، که بر اثر مقایسه و نسبت‌سنجی‌ها آن حقیقت واحده گرفتار برخی کثرت‌های صوری و ادراکی می‌شود. خارج از این دستگاه‌های معرفتی، وجود محض و بدون کثرت عالم را فرا گرفته است:

تخصیص وجود به موضوعات یعنی ماهیات و اعیان به اعتبار خصوصیات است که در هر مقامی بر آن صدق می‌کند و در مرتبه ذهن و عقل از آن انتزاع شده است... همان خصوصیات ذاتی که در عرف اهل فلسفه به آن ماهیت و در عرف صوفیه اعیان ثابته نامیده می‌شود (ملاصدرا، ۱۳۶۳ الف: ۳۶).

از این‌روست که صدرا نه تنها ماهیات را اموری عدمی و ذهنی معرفی می‌کند، بلکه همگام با عرفا مراتب وجود خاص را نیز نفی نموده، وجود حقیقی را از وجودات ممکن سلب می‌نماید و آن‌ها را به نمود و ظهور حقیقت وجود تفسیر می‌کند: «مراتب وجودات امکانی که حقیقت آن‌ها به حساب می‌آیند، جز اشعات و پرتوهای نور حقیقی و وجود واجبی نیستند، این مراتب وجودات مستقل و هویات اصیل نبوده بلکه شئون ذات واحد و اطوار حقیقت منفرد او هستند» (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۱: ۴۹).

پرهیز از وحدت عددی

در دیدگاه نهایی ملاصدرا برخلاف تعبیر به دوگانگی و وحدت عددی سلسله علل که در تقریر ابتدایی بدان تفوه می‌نمود، صادر اول را یک واحد گسترده تشکیکی می‌داند که عین ربط به مرتبه عالی‌تر و خود یک عقل کلی است، که مانند وجود منبسط ثانی و ثالث و وحدت عددی ندارد، روح عالم به حساب می‌آید و عالم عقول و مثال و طبیعت از او به نحو انتشار مفصل از مجمل ظهور می‌یابد:

و تحقیق این است که عالم با تمام وجود مانند شخص واحد است زیرا وجود او سایه وجود حق است پس وحدتی طبیعی و جمعی دارد که سایه وحدت حق الهیه است و روح واحدی دارد که روح اعظم و عقل اول است، مشتمل بر مجموع ارواح کلیه

عقلیه به نحو عقلی است... پس تمام عالم به این ترتیب مانند شخص واحد است که اول و آخر و صورت بلکه تمام آن حق است اول آن نقطه و آخرش نقطه بلکه تمام آن نقطه سیالی است که از ذات به ذات امتداد دارد (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج: ۷، ۱۰۷).

«نمی‌توان وحدت وجه‌الله را وحدت عددی دانست، بلکه وحدت آن وحدت حقه ظلیه است که شریک و مثل ندارد، زیرا ظل واحدی است که آن واحد بی‌شریک است» (جوادی آملی، ۱۳۷۲: ۷۸۰). از نظر صدرا در تعینات فعلی، وجه خدا، فعل اوست و خداوند با فعل خود از باب حمل حقیقه و رقیقه اتحاد دارد، وحدت وجه‌الله که ظل وحدت اوست، وحدت عددی نیست، بلکه وحدت آن، وحدت حقه ظلیه است که شریک و مثل ندارد، زیرا ظل واحدی است که در آن، واحد بی‌شریک و بی‌مانند است» (جوادی آملی، ۱۳۷۲: ۷۷۸ و ۷۷۹).

به‌کارگیری زبان عرفانی

در نگرانه نهایی زبان و بیان صدرا کاملاً رنگ و بوی عرفانی گرفته و حتی با تعبیر و اصطلاحات عرفانی به تفسیر و شرح نظام عقلی فلسفی می‌پردازد. او توانسته است دیدگاه فلسفی را براساس مبانی عرفانی مانند وحدت شخصی و هلاکت اعیان و تجلی و ظهور و نشان و فیض اقدس و فیض مقدس و نیز مراتب هستی مانند غیب‌الغیوب و .. شرح دهد و حتی برخی از مبانی که در تقریر رایج فلسفی بدان‌ها پرداخته بود به‌صراحت نفی کند. در این نگاه نه تنها علیت و معلولیت بلکه هرگونه جعل و تأثیرگذاری مورد نفی و طرد قرار گرفته است:

موجود منحصر در ذات حق است دائماً و سرمداً، پس توحید از آن وجود و کثرت و تمیز بهره علم است، همان‌گونه که گاه مفاهیم کثیری از نحوه واحد وجود انتزاع می‌شود، وجود حق تعالی در ذات خود ظهوری برای ذات دارد که غیب‌الغیوب نامیده می‌شود و ذاتش ظهوری در مرتبه فعل دارد که آسمان ارواح و زمین اشباح را منور و روشن می‌کند و این همان تجلی وجودی اوست که نور نامیده می‌شود و با آن احکام ماهیات و اعیان آشکار می‌شود، از طرفی به جهت تمایز ماهیات و تخالف آن‌ها -البته بدون رابطه جعل و تأثیر- حقیقت وجود نیز به نوعی کثرت متصف می‌گردد. احکام وجود و ماهیت به هم سرایت نموده و هرکدام بدون تکرار در تجلی، آینه‌ای برای ظهور احکام دیگری می‌گردد، چنانکه خداوند فرمود: «وَمَا أَمْرُنَا إِلَّا وَاحِدَةٌ» (قمر:

۵۰)، تعدد و تکرار در مظاهر و مرایا است نه در تجلی و فعل، بلکه فعل خداوند نور واحدی است که ماهیات، بدون جعل و تأثیر، بدان ظاهر می‌گردند، مانند تکثر نور خورشید به جهت تکثر روزنه‌ها و پنجره‌ها، پس آنچه مورد اتفاق اهل کشف و شهود است روشن می‌شود که ماهیات امکانی اموری عدمی هستند.. و موجود جز وجود و و اطوار و شئون و انحاء وجود نبوده و موجودیت ماهیات بالعرض و به واسطه تعقل آن‌ها در عقل تحقق می‌یابند (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۲: ۳۴۱).

او در تأیید تأویل خویش در مبانی حکمی مستقیم به سخن عرفا استشهد می‌کند یا اصطلاحات مختلف در نزد اصحاب ذوق و حکما را در یک معنا استعمال می‌نماید: «لذا برخی عرفا گفته‌اند که اثر در حقیقت مستقل از مؤثر نیست، بلکه مؤثر شیء است و اثر، اثر همان شیء است نه امری مستقل» (ملاصدرا، ۱۳۵۴: ۳۱)،

حق تعالی، تجلی و ظهور واحدی بر اشیا و ممکنات دارد، این ظهور به عینه همان ظهور ثانی است که بر خویش در مرتبه افعال دارد، ... از این ظهور ثانوی که به عبارتی «نزول وجود واجبی» به عبارت دیگر «افاضه»، در زبان قومی «نفس رحمانی»، نزد عده‌ای «علیت و تأثیر»، نزد ارباب ذوق «محبه افعالی» و در نزد عده‌ای دیگر «تجلی بر غیر» نامیده می‌شود، کثرت و تعدد به حسب تکثیر اسما و صفات در نحوه علم اجمالی بسیط حق پدیدار می‌گردد (ملاصدرا، ۱۳۵۴: ۳۱).

حرکت جوهری و تجدد امثال

بر اساس حرکت جوهری صورت‌ها لحظه به لحظه به عالم ماده و جسمانی افاضه می‌شود و این ثبات ظاهری که در ادراک حسی رخ می‌دهد به حسب ضعف ادراک حسی و البته به طبق مصالحی است که دست آفرینش در این عالم تعبیه کرده است، والا به تعبیر ابن عربی اگر این سیلان و تجدد به ادراک درمی‌آمد انسان‌ها گرفتار هول و دهشت می‌شدند، به هر حال این تجدد هست.

نفس رحمانی دارای باطنی ظاهری است که به حسب ظاهر تعینات خلقی و عالم تجدد بوده و به حسب باطن تعینات علمی و حقی می‌باشد. در عین حال حقیقت وجود منبسط و نفس رحمانی این آمیختگی کثرت و وحدت و ظاهر و باطن است.

این مطلب در صدرها نیز مورد تأیید است که عقول را از صقع ربوبی و نه از عالم خلق می‌دانند و از طرفی عقول را علم حق تعالی و مراتب قضای علمی تلقی کرده است.

ملاصدرا عقول را از صقع ذات می‌داند که همان باطن نفس رحمانی خواهد بود و با گفتار عرفا در این باره هماهنگ است. وجود منبسط یا نفس رحمانی وجود واحد صادر از مبدأ که از دو جهت دارد، باطن آن تعینات حقی و ظهور آن تعینات خلقی است.

نتیجه:

- ملاصدرا در بحث صدر اول دارای دو رویکرد سلبی و ایجابی است.
- براساس روش بحثی ملاصدرا، میان این دو رویکرد، علی‌رغم پندار عده‌ای، تهافت و تعارض نیست، و هر دو را می‌توان در خاستگاه روش صدرایی پذیرفت.
- دیدگاه نهایی صدرا در صدر اول، جامع نظریه عرفانی و حکمی در این باره است، او عقل اول و وجود منبسط را دو تعبیر متفاوت برای تجلی فعلی حقیقت وجود می‌داند.
- صدرا برای تأمین مبانی و مبادی دیدگاه خود، به تأویل برخی اصول حکمی و عرفانی دست زده است.

کتاب‌نامه:

- ابن ترکه، صائن‌الدین علی بن محمد. (۱۳۶۰)، تمهید القواعد، تصحیح: سید جلال‌الدین آشتیانی، تهران: وزارت فرهنگ و آموزش عالی.
- اسماعیل پور، اسطوره. (۱۳۷۷)، بیان نمادین، تهران: سروش.
- آشتیانی، جلال‌الدین. (۱۳۶۰)، شرح حال و آرای فلسفی ملاصدرا، نهضت زنان مسلمان.
- جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۷۲). تحریر تمهید القواعد، قم: الزهرا.
- _____ (۱۳۷۶)، رَحِیق مَخْتوم، قم: اسراء.
- _____ (۱۳۸۴)، «دیدگاه ملاصدرا درباره صدر اول»، خردنامه صدرا، شماره ۴۱.
- خراسانی، شرف‌الدین. (۱۳۷۰)، نخستین فیلسوفان یونان، تهران: آموزش انقلاب اسلامی.
- خمینی، روح‌الله. (۱۳۷۶)، مصباح‌الهدایة إلى الخلافة و الولاية، تهران: موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- ملاصدرا. (۱۳۶۳)، مفاتیح الغیب، تصحیح محمد خواجوی، تهران: مؤسسه تحقیقات فرهنگی.
- _____ (۱۳۶۳)، المشاعر، به اهتمام هانری کربن، تهران: کتابخانه طهوری.

- . (بی تا)، *ایقاظ النائمین*، مقدمه محسن مؤیدی، تهران: انجمن اسلامی حکمت و فلسفه.
- . (۱۳۸۵)، *اسرار الآیات*، تحقیق محمد موسوی، تهران: حکمت.
- . (۱۹۸۱)، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة*، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- . (۱۳۶۰)، *الشواهد الربوبیة فی المناهج السلوکیة*، تصحیح سیدجلال الدین آشتیانی، مشهد: مرکز الجامعی للنشر.
- . (۱۳۵۴)، *المبدأ و المعاد*، تصحیح سیدجلال الدین آشتیانی، تهران: انجمن حکمت و فلسفه ایران.
- . (۱۳۷۵)، *مجموعه رسائل فلسفی صدرالمتهلین*، تحقیق حامد ناجی اصفهانی، تهران: انتشارات حکمت.
- . طوسی، خواجه نصیرالدین. (۱۳۸۳)، *اجوبة المسائل النصیریة*، به اهتمام عبدالله نورانی، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی.
- . فرامرز قراملکی، احد. (۱۳۸۸)، *روش شناسی فلسفه ملاصدرا*، تهران: بنیاد حکمت صدرا.
- . فلوطین، (۱۴۱۳)، *ثولوجیا*. تحقیق عبدالرحمن بدوی، قم: بیدار.
- . مدرس زنوزی، آقا علی. (۱۳۷۶)، *بایع الحکم*، مقدمه احمد واعظی، تهران: علامه طباطبائی.
- . میناگر، غلامرضا. (۱۳۹۲)، *روش شناسی صدرالمتهلین*، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.