

بازخوانی دیدگاه ملاصدرا پیرامون رابطه میان انسان و خدا با توجه به الهیات انسان‌گرا/عالم‌گرا

A Rereading of Mulla Sadra's View on Relationship between Man and God according to Human Centered/ World Centered Theologies

Mohammad Ali Abbasian Chaleshtori*

محمدعلی عباسیان چالشتری*

تاریخ دریافت: ۱۳۹۸/۳/۱۲

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۸/۱۰/۹

Abstract

One of the most important issues discussed in theology, especially in contemporary times, has been the question of the relationship between man and God. The problem is dealt with in the present article analyzed in three groups of smaller issues: Is the relation between human beings and God subjective or objective? Is the relation between man and God based on selfness or otherness of God and man? Do human beings and God have an immediate relationship or they are related to each other via the world of creation? This article attempts to explain, first, the above three problems through expressing the three current approaches in contemporary Western theology to the relationship between man and God, and second, in light of those approaches, to re-read Mulla Sadra's view of the relationship between man and God. In this review we have come to two distinct views or theories of Mulla Sadra. In one theory, Sadra has offered a theology, which is objective-subjective, world based, and relatively based on otherness. And in another theory, he has confirmed a subjective, human based and purely selfness based theology. Despite some partial shared points, these two theories are fundamentally different and inconsistent with each other. Is only one of these two theories the personal and final theory of Mulla Sadra? If so, which of these two theories is the final and personal theory of Mulla Sadra? We do not find a clear-cut answer to these questions in Sadra's works, but by relying on some of his writings, like that he has said in volume 1 of Asfar, we might be able to see the second theory as his final and personal theory. However, it is clear that the Mohiudinian mystics presented the second theory before Mulla Sadra, so it is not a novel theory of Sadra.

Keywords: Mulla Sadra, Subjective Theology, Objective Theology, Human Centered Theology, World Centered Theology.

چکیده

یکی از مسایل بسیار مهم در الهیات، به‌ویژه در دوران معاصر، مسئله رابطه میان انسان و خدا است. این مسئله در مقاله حاضر به سه گروه از مسائل کوچک‌تر تحلیل شده است: انسان و خدا با یکدیگر رابطه انفسی دارند یا آفاقی؟ آیا خدا و انسان نسبت به هم خودی هستند یا دیگری؟ آیا انسان و خدا ارتباطی بی‌واسطه باهم دارند یا باواسطه عالم با یکدیگر مرتبط می‌شوند؟ این مقاله تلاش می‌کند اولاً، مسائل سه‌گانه فوق را ضمن بیان سه رویکرد رایج در الهیات معاصر مغرب‌زمین به رابطه میان انسان و خدا، توضیح دهد؛ ثانیاً، در پرتو آن رویکردها، دیدگاه ملاصدرا درباره رابطه انسان و خدا را بازخوانی کند. ما در این بازخوانی به دو دیدگاه یا دو نظریه از ملاصدرا رسیده‌ایم. در یک نظریه صدرا از الهیاتی آفاقی-انفسی، عالم‌گرا، و نسبتاً دیگری‌گرا حمایت می‌کند و در نظریه دیگر، یک الهیات انفسی، انسان‌گرا و خودی‌گرای خالص را تأیید می‌کند. این دو نظریه، به‌رغم برخی اشتراکات جزئی، در اساس با هم اختلاف دارند و ناسازگارند. آیا تنها یکی از این دو نظریه، نظریه نهایی ملاصدراست؟ و اگر چنین است، کدام‌یک؟ ما در آثار صدرا پاسخی قاطع و صریح برای این سؤالات نمی‌یابیم، مگر آنکه با تکیه بر مطالبی مثل آنچه در جلد اول/سفر گفته است، نظریه دوم را نظریه نهایی و شخصی او بدانیم. اما روشن است که نظریه دوم، قبل از ملاصدرا و توسط عارفان محی‌الدینی مطرح شده و نظریه جدیدی نیست.

واژگان کلیدی: ملاصدرا، الهیات انفسی، الهیات آفاقی، الهیات انسان‌گرا، الهیات عالم‌گرا.

*. Associate Professor of Islamic Philosophy and Theology, Payame Noor University, South Tehran Branch, Tehran, Iran; abbasian@pnu.ac.ir

*. دانشیار گروه فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه پیام نور، مرکز تهران جنوب، تهران، ایران؛ abbasian@pnu.ac.ir

مقدمه

می‌توانیم تمام دستگاه‌های الهیاتی که از رابطه میان انسان و خدا گفتگو می‌کنند را به‌طور کلی و به اعتبار وجود شباهت‌های خانوادگی میان آنها، به سه دسته دوتایی تقسیم کنیم. ۱) الهیات‌های آفاقی‌گرا (objectivist) در برابر الهیات‌های انفسی‌گرا (subjectivist)؛ ۲) الهیات‌های دیگری‌گرا در برابر الهیات‌های خودی‌گرا؛ ۳) الهیات‌های عالم‌گرا در برابر الهیات‌های انسان‌گرا. در الهیات‌های آفاقی‌گرا، خدا و انسان دو واقعیت جدا و با فاصله از هم هستند؛ خدا یک شیء یا واقعیت عینی و با فاصله از انسان است و انسان یک عامل معرفتی است که توانایی درک معرفتی از خداوند را (دست‌کم تا حدی) دارد. در الهیات‌های انفسی‌گرا، خدا یک واقعیت بیرونی و در فاصله با انسان نیست بلکه نزدیک و درون شخص انسان است. در الهیات‌های دیگری‌گرا، خدا دارای هستی یا چیستی بیگانه و متمایز از انسان است، دارای تعالی ذاتی است، در فراسو است و افقی با انسان ندارد، حتی به‌لحاظ معرفتی، که بتوان در آن افق به خدا نزدیک شد؛ خداوند از اینکه در نسبتی نزدیک با انسان قرار گیرد، دائماً خود را کنار می‌کشد. اما در الهیات‌های خودی‌گرا، خدا با نفس انسان رابطه صمیمی، خویشی و حتی از نوع این‌همانی دارد؛ خدا با نفس خودی است، چه بسا حتی خودی‌تر از خود یا نفس ما به ما باشد. در الهیات‌های عالم‌گرا، عالم بین خدا و انسان فاصله انداخته است؛ یا در آفرینش و از منظر هستی‌شناختی یا به‌لحاظ معرفتی.

بر اساس برخی از نظریات الهیاتی، مخلوقات خداوند دارای نظامی طولی هستند. طبق این نظریات، خداوند ابتدا عالم یا بخشی از عالم را ایجاد کرد و پس از آن و با واسطه آن، انسان را به‌وجود آورد. در مقابل، یک شاخه از الهیات‌های انسان‌گرا اعتقاد دارد که خداوند ابتدا حقیقتی انسانی را آفرید یا در آن ظهور و تجلی پیدا کرد و سایر اجزا و اشیاء عالم آفرینش، پس از آن بود که جامعه وجود به خود گرفت و پیدا شد.

یادآوری دو نکته در اینجا خالی از فایده نیست.

نخست اینکه، هریک از دو طرف دسته‌بندی‌های بالا، طیف وسیعی از نظریات را در بر می‌گیرند، بنابراین وجود و بروز برخی اختلافات میان نظریاتی که درون یک طیف وسیع قرار می‌گیرند، امری طبیعی است. دوم اینکه، اقسام سه‌گانه فوق با یکدیگر متضاد نیستند، بنابراین امکان اجتماع و ترکیب برخی با برخی دیگر وجود دارد؛ به‌عنوان مثال، یک الهیات می‌تواند هم انفسی، هم انسان‌گرا و هم خودی‌گرا باشد، یا الهیاتی دیگر هم آفاقی، هم دیگری‌گرا و هم عالم‌گرا باشد.

۱. سه رویکرد متفاوت به رابطه میان انسان و خدا در الهیات معاصر غربی

برخی از فیلسوفان و متکلمان، رابطه میان انسان و خدا را تنها آفاقی و عالم‌گرا می‌دانند. افلاطون در رساله سوفیست (Plato, 1997: VI) و ارسطو در مابعدالطبیعه (Aristotle, 1984: b12, VI-XII) قدیمی‌ترین دیدگاه‌ها را در این‌باره ارائه داده‌اند. آنها خدا (یعنی خیر مطلق یا مبدأ نخست) را واقعیتی متعالی و بیرون از انسان می‌دانند که در عالم بیرون و اطراف ما شواهد و نشانه‌هایی را برای پی بردن به وجود خودش باقی گذاشته است و انسان‌ها می‌توانند به‌واسطه مطالعه عالم و دنبال کردن شواهد و نشانه‌های موجود در آن، به او معرفت پیدا کنند. سنت الهیات عالم‌گرا، دیگری‌گرا و آفاقی، از زمان افلاطون و ارسطو به این طرف، در الهیات فلسفی مغرب زمین و اسلامی، سنت غالب بوده است. اما در دوران معاصر در مغرب زمین رویکردهای دیگری به الهیاتی نیز پیدا شده‌اند که توجه و طرف‌داران بسیار زیادی را به خود جلب کرده‌اند. الهیات وجودگرا (existentialist theology) و الهیات پسامردن (postmodern theology) دو نمونه از آنها هستند. در کنار این‌ها، دستگاه‌های الهیاتی دیگری مثل الهیات توماسی (Thomism) و الهیات پویشی (process theology) هم وجود دارند که در بنیاد عالم‌گرا، دیگری‌گرا و آفاقی‌اند.

الهیات رایج و رسمی مسیحیت کاتولیک در قرن بیستم و بیست‌ویکم یک الهیات آکویناسی است. در دوره معاصر شخصیت‌های برجسته زیادی مانند بوخنسکی (Bochenski)، اتین ژیلسون (Etienne Gilson) و کارل رانر (Karl Rahner) از اندیشه‌های اصلی و محوری این الهیات حمایت می‌کنند. یکی دیگر از حامیان و شارحان معاصر الهیات توماسی، هربرت مک‌کیب (Herbert McCabe) است. به نظر مک‌کیب (و البته آکویناس)، دلایل پنج‌گانه مشهور آکویناس برای اثبات وجود خدا دلایلی پسینی (a posteriori) هستند که وجود یک خدای آفاقی، بیرون و فراتر از عالم را اثبات می‌کنند. این دلایل از تجربه ما از عالم و برخی موضوعات مشکل‌ساز در آن - مثل حرکت، امکان و فعالیت معطوف به غایت اشیاء در عالم - شروع می‌شوند. تحقیق و مطالعه ما پیرامون چیستی یا اوصاف خداوند هم از عالم آغاز می‌شود: «ما می‌دانیم که چطور در مورد خداوند سخن بگوییم، اما نه به دلیل فهمی که از خداوند داریم، بلکه به دلیل چیزهایی که درباره مخلوقات او می‌دانیم» (McCabe, 2006: 104). پس اعتبار پرسش‌های ما انسان‌ها از عالم، که مبتنی بر اعتبار دانش ما از عالم است، به پرسش‌های ما درباره خداوند و دانش ما از او هم اعتبار می‌بخشد (McCabe, 2005: 3).

آنچه استفاده ما انسان‌ها از کلمه «خدا» را مجاز می‌سازد، فهم مستقیم ما از چیستی خدا نیست بلکه به اعتبار فهمی است که از طریق زبان ناظر به عالم مخلوقات از او پیدا می‌کنیم (Ibid: 6-7). به نظر مک‌کیب، بدون وجود عالم، دست ما از وجود و چیستی خدا کوتاه خواهد شد؛ عالم واسطه میان معرفت ما و گفتگوی ما از وجود و چیستی خداوند است. بنابراین آکویناس، آن‌طور که مک‌کیب می‌گوید، سعی کرده به ما نشان دهد تصورات و مفاهیمی که ما با آنها به خدا دلالت می‌کنیم، خدایی آفاقی را به ما معرفی می‌کنند که نسبت به ما «دیگری» است و ما درک و دسترسی مستقیمی به او نداریم.

برخلاف رویکرد بالا، الهیات وجودی معاصر رویکردی انسان‌گرا، خودی‌گرا و انفسی به رابطه میان انسان و خدا دارد. الهیات وجودی، اساساً کاری با نظریه خلقت، اینکه خدا چه ارتباطی با عالم واقع دارد و آیا خدا ابتدا عالم آفاق را آفرید یا انسان را، ندارد بلکه بر ارتباط انفسی صمیمی میان انسان و خدا متمرکز است. کی‌یرکگور، «پدر الهیات اگزیستانس»، اعتقاد دارد که ما هنگام تأمل آفاقی در مورد یک چیز، آن را به یک شیء عینی و بیرون از خود تبدیل می‌کنیم؛ به دلیل اینکه هدف ما در تأمل آفاقی تنها رسیدن به یک شیء بیرون از خودمان است، خود را نادیده می‌گیریم و نسبت به خودمان بی تفاوت و بی‌علاقه می‌شویم. اما هنگام تأمل انفسی و ارتباط درونی نزدیک و صمیمی در مورد یک حقیقت، آن را به درونیت و انفسیت تبدیل می‌کنیم؛ در تأمل انفسی است که در خود غوطه‌ور می‌شویم و احساس می‌کنیم وجود داریم (Kierkegaard, 1992: 190). راه تأمل آفاقی، شخص و فرد عامل تأمل را به یک چیز عارضی، فرعی، بی تفاوت، خشی و از میان رفتنی تبدیل می‌کند و هرچه شخص عامل در این راه به حقیقت عینی نزدیک‌تر شود، از خود دورتر می‌گردد (Ibid: 193). بنابراین، تأمل آفاقی در مورد خدا ما را از خودمان غافل و نسبت به خدا بی تفاوت می‌کند؛ در واقع علاقه، شور و اشتیاق را از ما می‌گیرد، درحالی‌که ما برای نزدیک شدن به خدا باید تمام حالات، حیات و وجود خود را متناسب و درخور او کنیم. به نظر کی‌یرکگور، شورمندی (passion)، بالاترین حد از یک امر درونی یا انفسی در شخص است. وقتی شخص فراموش می‌کند که یک شخص موجود است، شورمندی را هم از دست می‌دهد.

پیامد نادرست دیگر تأمل آفاقی در مورد خدا این است که خدا را از وصف همیشگی بودن (eternal) تهی می‌کند. شخصی که راه آفاقی در مواجهه با خدا را انتخاب می‌کند، وارد یک تأمل زمانی و تقریبی می‌شود که قصد دارد خدایی بیرونی و آفاقی را به چنگ آورد؛ که البته فاقد

وصف همیشگی بودن کامل است (Ibid: 199). کی‌یرکه‌گور می‌پرسد چگونه ما به‌عنوان موجودات محدود در زمان، می‌توانیم با خداوند همیشگی ارتباط برقرار کنیم؟! (Ibid: 383).

خدایی که کی‌یرکه‌گور در نظر دارد واقعیتی در کنار یا در میان واقعیت‌های بیرونی نیست که ما باید با تفکر انتزاعی با او روبرو شویم و آن را درک کنیم (Ibid: 88). خدا هم‌چنانکه در مسیحیت معرفی شده است، محبت (love)، سرچشمه محبت و کسی است که می‌خواهد محبت خودش را به ما ارزانی کند، ما را نجات دهد و به سعادت برساند (Ibid: 197-199). این خدا، یک خدای شخصی (personal) است، او خواسته‌های ما را می‌شنود و نسبت به خواسته‌ها، حالات و رفتارهای ما واکنش مناسب انجام می‌دهد. برقراری ارتباط انفسی شخصی با این خدا و درک وجود و حضور او، معادل است با درک امکان محبت او که همیشگی است. بنابراین، هنگامی که یک شخص محبت می‌ورزد، در عمل، واجد جنبه‌ای از الوهیت می‌شود (Ibid: 14).

کی‌یرکه‌گور در آثار خود از سه وصف اصلی و پایه‌ای خداوند سخن می‌گوید: شخص بودن، محبت و همیشگی بودن. خداوند یک شخص، با محبت بی‌حد و اندازه و همیشگی است که اشخاص انسان می‌توانند و باید در یک نسبت انفسی با او قرار گیرند. هر گونه ارتباطی با خدا که نتواند همراه با این اوصاف باشد، ارتباطی حقیقی با خدا نیست؛ خدا تنها با روش انفسی می‌تواند با این اوصاف در دسترس ما قرار گیرد. ما نمی‌توانیم به‌عنوان یک عامل معرفتی و عقلانی که می‌خواهد از بیرون اشیاء را نظاره کند، با خدا ارتباط برقرار کنیم. زندگی مسیح ظهور و تجلی مستقیم و آشکار حقیقت خداوند در میان ماست؛ چنانکه مسیح خود می‌گوید: «اگر شما پسر را بشناسید، شما خدا را هم می‌شناسید». انجیل فلسفه یا الهیاتی نظام‌وار ارائه نمی‌کند بلکه در عوض، سرشار از فرمان‌های اخلاقی شخصی و دستورالعمل‌های وجودی است؛

این دو فرمان عیسی را در نظر بگیرید: «به خدا محبت بورز و نیز به همسایه‌ات». «بدین‌وسیله همه باید بدانند که شما پیروان من خواهید بود اگر به یکدیگر محبت بورزید» (یوحنا، ۱۳: ۳۵).

الهیات پسامدرن، مثل الهیات وجودی، انسان‌گرا، اما برعکس آن، دیگری‌گراست. همچنین مثل الهیات وجودی، گفتمانی غیرمعرفتی است که بر ویژگی‌ها، حالات و رفتارهای عمل‌شناختی و اخلاقی اشخاص انسان، همچون محبت و مسئولیت‌پذیری، تمرکز دارد. یکی از باسابقه‌ترین و در عین حال رایج‌ترین گفتمان‌های الهیاتی در میان پسامدرن‌ها گفتمان امانوئل لویناس (Immanuel Levinas) است. برخلاف دستگاه معرفتی دکارتی که با خود یا من متفکر یا خودآگاه شروع می‌شد و بر آن تکیه داشت (Descartes, 1841: med.1)، گفتمان الهیاتی لویناس با «دیگری» و تقدم و پیش بودن آن بر من آغاز می‌شود. به اعتقاد لویناس، من قبل از اینکه خودم را بینم و به خودم متوجه شوم، به دنیایی وارد می‌شوم که در آن دیگری‌ای هست که انتظار مرا می‌کشد. من قبل از خودم وجه یا چهره فردی دیگر را می‌بینم. هر چهره می‌گوید: «من دیگری غیر از تو هستم»، «من تو نیستم»، «به من آسیب نزن، من را مکش، من را در دنیای خودت جذب نکن، با این که من را عین خودت کنی من را نابود مکن، من متفاوت هستم، من تو نیستم، من دیگری هستم». چهره دیگری یک چهره بدون پوشش و حجاب، برهنه و لخت است، چهره‌ای که توسط هیچ دستگاه یا چارچوب مفهومی و انتزاعی از ما پنهان و پوشیده نشده است؛ یک چهره برهنه که در مقابل ما قرار دارد، کاملاً بی‌حفاظ و بی‌پناه، کاملاً آسیب‌پذیر، بی‌نهایت دیگری و مطلقاً تک و تنها. این چهره برهنه‌ترین و فقیرترین است و فقری ذاتی در چهره وجود دارد (Wyschogrod and Caputo, 2006: 299)؛ چهره یک چیز یا شیء نیست که من نگاهم را از بیرون به آن دوخته باشم، این چهره با من روبرو می‌شود، به سمت من می‌آید و مطالبه‌ای عمیق را در برابر

بی‌تفاوتی من نسبت به آسیب‌پذیری چهره برهنه خود، مطرح می‌کند.

چهره دیگری به جهان من راه باز می‌کند و من را به‌سوی خودش می‌خواند. من خودم به خودم واگذار نشده‌ام، بلکه درمقابل دیگری ایستاده‌ام. دیگری پاسخ و اجابت من را طلب می‌کند، توجه من را می‌خواهد، از ای که توسط من نادیده گرفته شود طفره می‌رود، از وجود من مطالبه می‌کند، به من می‌گوید که من در برابر او مسئول هستم. این‌ها همه همیشگی و دائمی هستند. من هرگز از چهره و مواجهه با دیگری آزاد نخواهم شد. ما همیشه گروگان دیگری هستیم. من هرگز از گفتگوی دیگری با من و پاسخی که از من مطالبه می‌کند، رها نمی‌شوم. دیگری همسایه من است، من نباید از تقاضای همسایه طفره بروم و به دوری‌ام از او ادامه دهم (Ibid: 300). البته که ما مجبور نیستیم به او پاسخ دهیم، زیرا ما همیشه آزادیم که از دیگری دور شویم. اما حتی زمانی که ما به دور شدن ادامه می‌دهیم، که اغلب این کار را می‌کنیم، مطالبه او هنوز پابرجاست و من را با شکوه و عظمت خودش، به‌رغم ذلت و حقارت خودخواهانه و حب نفس من، به‌سوی خود می‌خواند. من در اجابت خواست او معذور نیستم. من می‌دانم که از من توسط دیگری، چه همسایه یا غریبه، مطالبه و یاری طلب شده است و می‌دانم که من با پاسخ ندادن به او اخلاقاً پست و حقیر می‌شوم. آنچه برای من اهمیت دارد، مسئولیت اخلاقی شخصی من نسبت به اوست. آنچه اهمیت دارد اعلام وجود من نیست که می‌گوید: «من هستم»، «من فکر می‌کنم»، «من اینجا هستم»، آنچه اهمیت دارد گفتن این است که «من آنجا هستم»، در جایی که دیگری هست و این پاسخ وجود من به درخواست و مطالبه دیگری است (Ibid: 301).

لویاس ادعا می‌کند که هیچ رابطه‌ای، چه از نوع آفاقی و معرفتی و چه مستقیم یا بی‌واسطه، با خدا وجود ندارد. با خدا تنها از طریق انسان دیگر، که من در برابر مطالبات او مسئولیت اخلاقی

(غیرمعرفتی) نامتناهی دارم، می‌شود ارتباط برقرار کرد. در رفتار مسئولانه و متعهدانه من نسبت به دیگری است که پای خداوند به‌عنوان عامل مرجع دیگری بر خود به‌میان می‌آید. مطالبه دیگری، خواه همسایه یا غریبه، که ناشی از شکنندگی و آسیب‌پذیری چهره دیگری است، در واقع یک موضوع پدیدارشناختی اخلاقی است. ما در اینجا ارزش‌ها یا ذوات یا قوانین مابعدالطبیعی، معرفتی، عقلانی و اخلاقی کلی و خالصی نداریم که از آنها درک شهودی پیدا می‌کنیم و بر اساس آنها واکنش نشان می‌دهیم، بلکه تجربه‌ای ملموس و غیرمعرفتی از نزدیکی همسایه یا غریبه وجود دارد. این تجربه یک تجربه ایمان‌وار و عملی است، زیرا من درک نمی‌کنم و نمی‌دانم که در اینجا واقعاً چه می‌گذرد. من مطالبه‌ای را تجربه می‌کنم و با آن مواجه می‌شوم که از پیش به آن آگاهی ندارم. این یک مطالبه عملی و «ایمان عملی» (pragmatic faith) است.

خدا، آن‌طور که عموماً درک می‌شود و در متون مقدس به ما معرفی شده است، در فراسو، متعالی (Transcendent) و مطلقاً دیگری است. او برای اولین بار خود را در چهره دیگری به من ارائه می‌کند و از من می‌خواهد «همسایه‌ات را دوست داشته باش و به او محبت بورز». مطالبه دیگری یک مطالبه اخلاقی است که من در رابطه چهره به چهره یا صورت به صورت با دیگری آن را درمی‌یابم (Ibid: 302). اما این مسئله بدون توجه به این نیست که «دیگری» در مسیر یا ردپای تعالی یا فراسو یا مطلقاً دیگری قرار دارد، که برای لویاس، بر اساس و با فرض خدایی تفسیر می‌شود که در گذشته و به‌طور همیشگی از آن مسیر عبور کرده است اما نمی‌تواند در حال حاضر آنجا باشد. خدا فراسو است، اما ردپای اخلاقی او، نه آن‌طور که مابعدالطبیعه رایج می‌گوید ردپای بینه‌ای آفاقی و هستی‌شناختی او، در قالب مطالبه اخلاقی دیگری خود را به من عرضه می‌کند.

اگر ویژگی اصلی خدا «تعالی» یا «فراسو بودن» است، پس برای ارتباط با او باید نگاهمان را به

اینکه الهیات ملاصدرا یک الهیات عالم‌گرا و نسبتاً دیگری‌گرا است و در مقابل، شواهد دیگری هم پیدا می‌شود که آن را یک الهیات انسان‌گرا و خودی‌گرا معرفی می‌کند. ما از میان شواهد موجود در آثار ملاصدرا تنها دو دسته از آنها را که به‌نظر ما مهم‌تر هستند، برگزیده‌ایم: یک دسته از این شواهد از الهیاتی آفاقی-انفسی، عالم‌گرا، و نسبتاً دیگری‌گرا حمایت می‌کنند و دسته دیگر، یک الهیات انفسی، انسان‌گرا و خودی‌گرای خالص را تأیید می‌کنند.

۱-۲. نظریه نخست

در این نظریه ملاصدرا بیان می‌کند که خداوند ابتدا سلسله‌ای از عالم عقول را به‌وجود آورد و بعد از آن با وساطت آخرین عقل در سلسله عقول، که «عقل فعال» نام دارد، انسان را ایجاد کرد. عقل فعال واسطه‌ای است که هم خداوند را در عالم آفرینش با انسان‌ها مرتبط می‌سازد و هم عاملی است که از طریق آن انسان‌ها به عالم آفرینش و خداوند معرفت پیدا می‌کنند. خدا واقعیتی جدا و بیرون از انسان‌هاست و با آنها دیگری‌گراست. انسان‌ها نمی‌توانند با خداوند ارتباط وجودی و معرفتی مستقیم، درونی و انفسی داشته باشند، اما می‌توانند همین ارتباط را با عقل فعال برقرار نمایند. پیامبران و اولیاء الهی از جمله کسانی هستند که می‌توانند ارتباط وجودی و معرفتی مستقیم، درونی و انفسی با عقل فعال داشته باشند.

۱-۱-۲. نظریه عقول

در آثار ملاصدرا شواهدی وجود دارد که او را مانند فیلسوفان مشائی قائل به سلسله‌ای طولی در آفرینش الهی معرفی می‌کنند. این سلسله از موجودی کاملاً مجرد به‌نام «عقل اول» آغاز و به هیولی یا ماده محض منتهی می‌شود. ملاصدرا، براساس قاعده «الواحد لا یصدر عنه الا الواحد» اعتقاد دارد که از خداوند واحد و بسیط به‌عنوان علت نخستین، چیزی جز واحد و بسیط صادر نمی‌شود. بنابراین، نخستین صادر یا معلول او موجودی است که در اصل وجود و در فعل، بسیط و مجرد است. این

فراسو بدوزیم. ما نباید سعی کنیم او را درونی کنیم و به درون خودمان یا درون عالم بکشانیم، یا تابع میل درونی خود برای دست‌یافتن و تصرف کردن او بدانیم. او فراسو است و با نگاه و حرکت اخلاقی به‌سمت فراسو است که می‌توانیم در مسیر او حرکت کنیم، هرچند به او دست پیدا نمی‌کنیم. تنها با اجابت خواسته دیگری و محبت کردن به اوست که این مطلوب برآورده می‌شود. فراسویی خدا، او را آفاقی هم نمی‌کند، او مطلقاً دیگری‌گراست، افقی وجود ندارد که او را در آن افق دریافت کنیم. مسیر حرکت به‌سوی فراسو و تعالی از طریق اجابت عملی و اخلاقی خواسته همسایه یا غریبه عبور می‌کند؛ جدا کردن محبت به خدا از محبت به همسایه، امکان ندارد (Levinas, 1988: xii).

۲. رابطه میان انسان و خدا در الهیات ملاصدرا

حال که منظور خود از مسئله «رابطه میان انسان و خدا» و مفاهیم و اندیشه‌های مرتبط با آن را توضیح دادیم و چند پاسخ رایج به این مسئله را نیز در الهیات معاصر مغرب زمین به‌اجمال مرور کردیم، در موقعیتی قرار گرفته‌ایم که روشن‌تر می‌توانیم نظریه ملاصدرا درباره رابطه میان انسان و خدا را بیان کرده و تحلیل نماییم. همان‌طور که قبلاً گفتیم، می‌توانیم «مسئله رابطه میان انسان و خدا» را به سه مسئله جزئی‌تر تحلیل کنیم. بنابراین، برای آنکه پاسخ ملاصدرا را به این مسئله بدانیم نیاز است بدانیم الهیات او آفاقی است یا انفسی؟ دیگری‌گراست یا خودی‌گرا؟ عالم‌گراست یا انسان‌گرا؟

ما در آثار ملاصدرا پاسخ واحد و یکسانی برای این مسئله پیدا نمی‌کنیم. در آثار وی دست‌کم دو پاسخ وجود دارد و به دلایلی که ذکر خواهیم کرد، این پاسخ‌ها تفاوت‌های زیادی با یکدیگر دارند و با هم سازگار نیستند. از یک طرف، در فلسفه ملاصدرا شواهدی وجود دارد که نشان می‌دهد وی به یک الهیات مرکب از آفاقی و انفسی باور دارد. اما در کنار آن، شواهد دیگری نیز هست که الهیات او را نسخه‌ای از یک الهیات کاملاً انفسی معرفی می‌کند. همچنین شواهدی یافت می‌شود در تأیید

موجود در ادبیات رایج مشائیان و صدرایی «عقل اول» نامیده شده است. عقل اول مجرد است، پس ذات خداوند را تعقل می‌کند و از این حیث منشأ صدور عقل دوم می‌شود. اما غیر از این، عقل اول ذات خودش را هم تعقل می‌کند و از این حیث منشأ صدور نفس فلک اول می‌شود. عقل اول در ذات ممکن‌الوجود و معلول است و از این جهت باعث ایجاد جرم فلک نخست می‌شود. همین جهات سه‌گانه در عقل دوم هم وجود دارند و به اعتبار آنهاست که عقل سوم، نفس فلک دوم و جرم آن فلک را به وجود می‌آورد. این سلسله ادامه پیدا می‌کند تا به آخرین عقل از سلسله عقول طولی یعنی عقل دهم یا عقل فعال می‌رسد (ملاصدرا، ۱۳۸۶، ۱/ ۴۵۲، ۴۵۳؛ همو، ۱۳۸۲: ۱۷۳-۱۷۲). البته ملاصدرا به عقول عرضی هم اعتقاد دارد اما اینکه عقول عرضی چه هستند و در نظام آفرینش چه نقشی دارند، در این نوشتار مورد ما بحث نیست.

۲-۱-۲. نظریه عقل فعال

اعتقاد به وجود «عقل فعال» اختصاص به ملاصدرا ندارد، پیش از او ابن‌سینا نیز به وجود عقل فعال اعتقاد داشت. این دو فیلسوف عقل فعال را محور تبیین هستی‌شناختی موجودات عالم طبیعت و نیز معرفت‌های انسان دانسته‌اند. عقل فعال نزد ابن‌سینا و ملاصدرا دو کارکرد اصلی دارد که یکی از آنها هستی‌شناختی و دیگری معرفت‌شناختی است: الف) ایجاد عالم مادون اجرام فلکی، یعنی عالم طبیعت و انسان؛ عقل فعال نفوس و عقول انسانی را ایجاد یا از قوه به فعل می‌رساند. ب) درک و تعقل هر چیزی، حتی خداوند، توسط انسان نیز به مدد عقل فعال انجام می‌شود؛ بنابراین اگر عقل فعال نباشد، هیچ درک و فهم انسانی نیز از عالم و خداوند حاصل نمی‌شود (همو، ۱۹۸۱: ۳/ ۳۴۷-۳۵۰ و ۴۳۱).

ملاصدرا برای اینکه چرا این عقل «فعال» نامیده شده است، سه وجه ذکر می‌کند: اول، این عقل ایجادکننده نفس ما و رساننده آن از قوه به فعل

است. دوم، این عقل از همه جهات بالفعل است، هم از جهت معرفتی و هم از جهت وجودی؛ این عقل با همه معقولات و موجودات عقلانی این‌همانی دارد. سوم، این عقل ایجادکننده عالم طبیعت و علت فاعلی صورت‌هایی است که به مواد آن داده می‌شوند. «و إنما سمی بالفعل لوجوه ثلاثة أحدها أنه موجد أنفسنا ومخرجها من حد العقل بالقوة إلى حد العقل بالفعل وثانيها أنه بالفعل من جميع الوجوه ليس فيه شيء بالقوة وهو كل المعقولات، بل كل الموجودات بوجودها العقلي، فأطلقوا عليه فعال مبالغة في الفعل فعلى هذا كل عقل فعال. وثالثها أنه الموجد لهذا العالم ومبدأ صورها الفاضلة منه على موادها» (همان: ۸/ ۴۵۴).

برخی از عبارات ملاصدرا حکایت از این دارند که عقل فعال با نفس انسان ارتباط درونی یا انفسی دارد و نفس انسان نیز وقتی با کمک عقل فعال به مرتبه عقل بالفعل رسید، با عقل فعال ارتباطی درونی و انفسی پیدا می‌کند و در این حالت، تمام آنچه را عقل فعال در خود دارد، دریافت می‌کند (همان: ۳/ ۳۶۷-۳۶۵).

ملاصدرا اعتقاد دارد که تمام صورت‌های معقول و کامل موجودات عالم طبیعت، در عقل فعال وجود دارند. نفس یا عقل انسان ابتدا فاقد معرفت است، اما قوه و استعداد رسیدن به معرفت و دریافت معرفت را از عقل فعال دارد، پس می‌تواند به تدریج و با کمک عقل فعال و به میزان ارتباطی که با عقل فعال پیدا می‌کند، واجد مراتب معرفت‌های عقلانی شود. پایین‌ترین مرتبه ارتباط عقل انسان با عقل فعال در مرتبه عقل بالقوه است و بالاترین آن در مرتبه عقل بالمستفاد حاصل می‌شود. عقل انسان می‌تواند با عبور از مراتب عقل بالقوه، بالملکه و بالفعل، در نهایت به مرحله مستفاد برسد و با عقل فعال اتحاد یا ارتباط انفسی پیدا کند (همان: ۸/ ۳۷۹-۳۷۵؛ همان: ۹/ ۲۴۷؛ همو، ۱۳۸۲: ۱۸۷-۱۸۶ و ۲۹۲-۲۹۰؛ همو، ۱۳۸۶: ۲/ ۶۵۸-۶۵۷ و ۸۴۱).

ابن‌سینا نیز عقل مستفاد را آخرین مرتبه کمالی

از یک نفس یا عقل انسان می‌دانست که صورت‌های معقولات، اعم از تصورات و تصدیقات، بالفعل در آن حضور پیدا می‌کنند. او وجه تسمیه این عقل به «عقل مستفاد» را این می‌داند که این عقل فعلیت خود را از عقل فعال به‌دست آورده که در عقلانیت دوام و استمرار بالفعل دارد و عقل مستفاد با آن ارتباط و اتصال مداوم و مستمر برقرار می‌کند (ابن سینا، ۱۳۷۹: ۳۳۶-۳۳۵، ۳۴۱ و ۳۹۵؛ همو، ۱۳۷۵: ۲/۳۶۷-۳۵۳).

از نگاه ملاصدرا، نه تنها معرفت‌های ما به عالم طبیعت بلکه معرفت‌های الهیاتی ما نیز از طریق ارتباط با عقل فعال امکان‌پذیر می‌شوند. نهایت مرتبه‌ای که نفس یا عقل یک انسان می‌تواند به آن برسد، مرتبه مستفاد است و همان‌طور که گفتیم، در این مرتبه، انسان واجد معرفت انفسی از نوعی که عقل فعال دارد، می‌شود. پس ما نمی‌توانیم به‌طور مستقیم با ذات الهی ارتباط برقرار کنیم و ارتباط ما با خداوند تنها از طریق عقل فعال و صورت‌های معقول موجود در آن انجام می‌گیرد. معلوم است که خداوند به‌لحاظ وجودی و معرفتی به‌مراتب از عقل فعال برتر و بالاتر است. فقط انسان‌هایی که به مرتبه مستفاد رسیده‌اند می‌توانند واجد معرفت حقیقی به خداوند شوند. اما معلوم است که معرفت عقل فعال به خداوند باید ضعیف‌تر از معرفت عقول دیگر، به‌ویژه عقل اول به خداوند باشد؛ زیرا همان‌طور که گفته شد، عقل نخست با معرفت پیدا کردن به خداوند کار هستی‌شناختی بزرگی انجام می‌داد و عقل دوم را ایجاد می‌کرد، درحالی‌که پیامد معرفت عقل فعال به خداوند، پیدایش عالم طبیعت و نفوس انسانی است. بنابراین کسانی که دسترسی انفسی مستقیمی به عقل فعال پیدا می‌کنند، باید از مرتبه معرفت‌شناختی و هستی‌شناختی پایین‌تر و ضعیف‌تری از عقل اول نسبت به خداوند برخوردار باشند.

بنابراین، براساس نظر اخیر ملاصدرا، معرفت انسانی به‌طور کلی و نیز معارف الهیاتی او، در اساس و تنها از طریق ارتباط با عقل فعال به‌دست می‌آید، اما این ارتباط مراتبی دارد و بالاترین و کامل‌ترین مرتبه

آن، در حالت مستفاد حاصل می‌شود. ارتباط مستفاد با عقل فعال انفسی است و بالاترین و کامل‌ترین ارتباطی است که یک انسان می‌تواند به آن برسد. از نظر ملاصدرا، نفس انسان هنگام درک کامل معقولات با عقل فعال ارتباط یا اتحاد انفسی برقرار می‌کند و با آن این‌همانی پیدا می‌کند. اما وی تنها اندکی از نفوس، مانند راسخون در علم و کسانی که خداوند آنها را انتخاب کرده است، را لایق رسیدن به این مرتبه می‌داند. او در این‌باره می‌گوید: «و کذا يرتفع عند نیلها للمعقولات إلى مقام العقل الفعال صائرة إياه متحدة به علی نحو ما يعلمه الراسخون» (ملاصدرا، ۱۳۸۶: ۲/۸۹۲) و نیز می‌نویسد: «و کذا ترتفع عند ادراكها للمعقولات إلى درجة العقل الفعال و تتحد به علی نحو يعلمه الراسخون فی العلم، و من لم يبلغ إلى مقامهم يزعم انه يلزم من اتحاد النفوس الآخرة، و کذا لزوم تعقل النفس جميع ما يعقله العقل الفعال» (همو، ۱۴۲۰: ۲۹۲). او در جایی دیگر و با معادل دانستن عقل فعال با اصطلاح قرآنی «روح»، می‌گوید: «انّ للنفس الانسانية مقامات و درجات كثيرة من اول تكوّنه الى آخر غاياتها، وله نشئات ذاتية، و اطوار وجودية، و هي في اول النشأة التعلقية جوهر جسماني، ثم يندرج شيئاً فشيئاً في الاشتداد...، ثم يحصل لها العقل النظري بعد العملی علی درجاته، من حدّ العقل بالقوة الى حدّ العقل بالفعل و العقل الفعال، و هو الروح الامري المضاف الى الله تعالى في قوله «قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي» و هو كائن في عدد قليل من افراد البشر، و لابدّ في حصوله من جذبة ربانية، لا يكفى فيه العمل و الكسب» (همو، ۱۳۶۱ الف: ۲۳۵). ملاصدرا در جای دیگری می‌گوید: وقتی استعدادهای نفس کامل شد و به‌واسطه طهارت باطنی قابلیت پیدا کرد، نور عقل فعال بر آن اشراق می‌کند و نفس را به‌لحاظ معرفتی به مرتبه بالفعل می‌رساند. اما عقل انسان در این هنگام به‌لحاظ وجودی نیز به فعلیت می‌رسد و با توسعه و گسترش در وجود خود با عقل فعال یا روح القدس که مبدأ فاعلی او نیز هست، اتحاد انفسی پیدا می‌کند (همو، ۱۹۸۱: ۹/۱۴۴-۱۴۰).

شواهد فراوانی در آثار ملاصدرا در تأیید این اعتقاد وجود دارد که ارتباط انبیاء با غیب و معرفت غیبی و وحیانی آنها نیز در اثر و باواسطه ارتباط و

ابتدا عالم عقول را ایجاد می‌کند که در ماهیت و چیستی از نفس انسان متمایز است، و سپس با واسطه عقل فعال انسان و نفس او را می‌آفریند. در این نظریه، انسان با عقول پیشین از عقل فعال و همچنین با خداوند با واسطه عقل فعال ارتباط برقرار می‌کند؛ خداوند با انسان ارتباط انفسی بی‌واسطه ندارد و نیز نمی‌تواند مستقیم و بی‌واسطه به ذات الهی و صفات او دسترسی داشته باشد. نهایت کمالی که می‌شود برای یک انسان تصور کرد، رسیدن او به ارتباط انفسی، اتحاد و این‌همانی معرفتی و وجودی با عقل فعال است (همو، ۱۳۸۲: ۲۹۰ و ۲۹۵). حتی انبیاء الهی نیز از مقام و مرتبه عقل فعال بالاتر نمی‌روند. در واقع جبرئیل امین که وحی را به پیامبران می‌رساند، همان عقل فعال است که پیامبران به دلیل رسیدن به مرتبه عقل مستفاد توان ارتباط با آن را پیدا کرده‌اند.

با این وجود، طبق نظریه فوق، خداوند یک شیء صد در صد و کاملاً عینی و بیرونی و با فاصله بسیار دور از ما نیست که ما به‌عنوان سوژه یا عامل معرفتی می‌توانیم توسط شواهد و دلایل بیرونی یا صورت‌های عقلانی نظری و حصولی به آن معرفت پیدا کنیم. به دلیل آنکه خدا برای عقل فعال یک خدای کاملاً و صد در صد بیگانه و غیرخودی و وابسته به شواهد و بینه‌های معرفتی حصولی و نظری بیرونی نیست، خدا و عقل فعال یک ارتباط معقول و درونی دارند؛ البته با واسطه سایر عقول نیز چنین است.

بنابراین در نظریه فوق، ارتباط انسان با خدا نه کاملاً آفاقی و با فاصله و از دور است و نه کاملاً انفسی، بی‌واسطه، بی‌فاصله و در درون نفس انسان. معلوم است که این نحوه از ارتباط میان انسان و خدا، از آن جهت که با واسطه و با فاصله است، نمی‌تواند به‌طور خالص انفسی باشد. اما از طرف دیگر، نفس انسان استعداد رسیدن و ارتباط و اتحاد انفسی با عقل فعال را دارد که در ذات و فعل از ماده مجرد است و واجد صورت‌های معقول حضوری، از جمله صورت‌های معقول از خداوند

اتصال آنها با عقل فعال حاصل می‌شود. گاهی ملاصدرا عقل فعال را همان «جبرئیل» می‌داند که بر نفس نبی نازل می‌شود و معارف و حیانی را به او منتقل می‌کند. یکی از این شواهد در مفاتیح‌الغیب است: «و هو العقل الفعال الأخير... و هو ابونا المقدس، و هو المعلم الشديد القوى و المؤید للأنبياء و الأولیاء (ع) بإلقاء الوحي اليهم و الإلهام، و هم الرسول الکریم المعداد خصاله العمیم نواله... و هو جبرئیل علی لسان السریانین، النازل علی قلوب السالکین علی قدر استعدادهم و صفائهم و نقائهم، فللرسل بالكتاب المنیر و للأنبياء بالوحي و شرع المسالک و المناسک و للأنبياء بالإلهام و للمؤمنین بصدق افراسه و الرؤیا» (همو، ۱۳۸۶: ۲/۷۲۹). از نظر او، نه فقط وحی و الهام و القاء معارف الهی به واسطه عقل فعال انجام می‌گیرد، بلکه خداوند تمام کارهایی را که در عالم واقع انجام می‌دهد توسط عقل فعال به انجام می‌رساند (همان: ۷۳۰-۷۲۹).

ملاصدرا رسیدن و اتصال با عقل فعال را بالاترین حد و مرتبه‌ای می‌داند که یک انسان می‌تواند به آن برسد. او غایت نهایی خداوند از آفرینش عالم طبیعت را آفریدن انسان می‌داند و غایت آفرینش انسان را رسیدن و اتصال پیدا کردن او به عقل فعال (همان: ۸۴۱). وی در جایی دیگر، نهایت حرکت استکمالی عقل نظری را اتحاد پیدا کردن با عقل فعال می‌داند. به نظر او، نفس انسان بر اساس حرکت جوهری و اشتداد وجودی، در نهایت به مرتبه‌ای می‌رسد که خود عالمی عقلی و واجد ماهیت تمام موجودات می‌شود (همو، ۱۳۸۲: ۲۹۲-۲۹۰). انسان در این مرتبه، در بعد معرفتی نسخه‌ای معرفتی از عالم عینی می‌گردد و در بعد وجودی نیز از نشئه نفسانی فراتر رفته و به نشئه عقلی می‌رسد. بنابراین، پایان قوس معرفتی و وجودی انسان با آغاز آن تلاقی پیدا می‌کند و نقطه پایانی قوس صعودی او به نقطه آغازین قوس نزولی، که عقل فعال باشد، می‌رسد (همو، ۱۹۸۱: ۵/۳۴۷).

بر اساس نظریه فوق، یعنی نظریه نخست ملاصدرا، الهیات صدرایی یک الهیاتی مرکب از آفاقی و انفسی، نسبتاً دیگری‌گرا و به‌طورکامل عالم‌گراست. چنانکه دیدیم، در این نظریه، خداوند

تمام اسماء و صفات خود به طور مستقیم و بی واسطه در یک حقیقت شخصی انسانی ظهور پیدا می کند و در همان حال آن حقیقت انسانی هم با خداوند به همان نحو ارتباط برقرار می کند. (اسماء و صفات) خداوند و حقیقت انسانی با هم بیگانه نیستند، بلکه نسبت به هم خودی هستند.

۲-۲-۱. نظریه انسان کامل یا حقیقت محمدیه یا خلیفه الهی

غیر از نظریه نخست، ملاصدرا یک مجموعه از نظریات دیگر هم دارد که در آنها خداوند یک واقعیت یا شیء عینی و بیرونی نیست، بلکه ارتباطی کاملاً انفسی، خودی و بی واسطه با انسان دارد. در این نظریه، خداوند نخستین بار با تمام اسماء و صفات خود در یا به صورت حقیقت انسان کامل/ حقیقت محمدی/ خلیفه خود بر روی زمین، ظهور و حضور پیدا کرد و آن حقیقت نیز با تمام آن اسماء و صفات با خداوند به همان نحو ارتباط پیدا کرد و مظهر و جامع اسماء و صفات او شد. در این نظریه، خداوند قبل از ظهور و تجلی کاملاً پوشیده و مخفی بود و در این مرتبه یک ذات غیب الغیوبی بدون تعیینی داشت که از هر چیزی پوشیده و پنهان بود، اما بعد از آن برای نخستین بار بر خودش تجلی پیدا کرد و با تمام اسماء و صفات خویش به صورت یک حقیقت شخصی انسانی کامل به نام «حقیقت محمدیه» ظهور و تعیین پیدا کرد. این حقیقت جای خالی ذات غیب الغیوبی خداوند را پر می کند و جانشین خداوند در عالم آفرینش می شود. خداوند در این ظهور چیزی بیرون و بیگانه با حقیقت انسان کامل یا محمدی یا خلیفه نیست، بلکه او درون و تمام آن حقیقت است و با آن این همانی دارد. نفوس انبیاء در این دنیا نموده و ظهورات آن حقیقت محمدی هستند و کامل ترین نمود آن حقیقت هم در این عالم نفس پیامبر گرامی اسلام (ص) است. در این نظریه، حقیقت محمدی جایگزین عقل شده و عقل فعال حذف گردیده است و همه کارکردهای هستی شناختی، معرفت شناختی و اخلاقی آن به نفس

است. از این جهت، درست نیست که ارتباط انسان در مرتبه عقل مستفاد با خداوند را یک ارتباط کاملاً آفاقی و از بیرون و با فاصله دور بدانیم. پس بهتر است که این نحوه از ارتباط میان انسان و خدا را ترکیبی از آفاقی و انفسی و به عبارت دیگر «آفاقی-انفسی» بدانیم. با این وجود، روشن است که این الهیات ملاصدرا را باید یک الهیات عالم گرایانه به شمار آورد، زیرا طبق این الهیات، خداوند قبل از آفریدن انسان و قبل از آنکه با انسان ارتباط برقرار کند، عالم عقول را آفرید، پس از آن با واسطه و از طریق عقل فعال، انسان را آفرید و با او ارتباط پیدا کرد.

هرچند بر اساس این نظریه، الهیات صدرایی عالم گرا و (نسبتاً) دیگری گراست، اما با الهیات عالم گرا و دیگری گرای توماسی تفاوت دارد. در الهیات توماسی نظریه عقول طولی و عقل فعال دیده نمی شود. همچنین ملاصدرا به ارتباط انفسی عقل انسان، هنگامی که به مرتبه بالمستفاد رسیده است، با عقل فعال اعتقاد دارد، اما الهیات توماسی ارتباط انفسی انسان با خدا و عالم یا با بخشی از آن را انکار می کند. الهیات صدرایی با الهیات پسامدرن نیز تفاوت دارد. ارتباط میان انسان و خدای مطلقاً دیگری در الهیات پسامدرن، تنها وجه فردی و اخلاقی دارد و فاقد وجه معرفتی و هستی شناختی است و ما تنها با انجام مسئولیت اخلاقی فردی نسبت به دیگری است که می توانیم خود را در نسبتی اخلاقی با خدا قرار دهیم؛ در صورتی که در الهیات صدرایی انسان ها می توانند با خداوند، که نسبتاً دیگری است، ارتباط معرفتی و هستی شناختی داشته باشند.

۲-۲-۲. نظریه دوم

در نظریه دوم، ارتباط خدا با انسان و انسان با خدا با واسطه عالم عقول نیست، بلکه برعکس، انسان است که میان خداوند و عالم آفرینش واسطه می شود. بر اساس این نظریه، خداوند یک ذات غیب الغیوبی دارد که از هر چیز و هر کس پوشیده است، اما یک تعیین نخست هم دارد که در آن با

اشتیاق به پیامبر معادل و در حکم دوست داشتن، عشق، اراده و اشتیاق به خداوند است (همو، ۱۹۸۱: ۷/ ۱۷۹-۱۸۰).

۲-۲-۳. حقیقت محمدیه

«حقیقت محمدیه» تعبیر دیگری از انسان کامل و نخستین ظهور و تجلی خداوند و مظهر و جامع همه اسماء الله است. او مبدأ و آغاز آفرینش و نیز غایت آن است، چنانکه خداوند به پیامبر (ص) فرمود: «لولاک لما خلقت الافلاک»؛ اگر تو نبودی افلاک را نمی‌آفریدم (همو، ۱۳۶۰: ۱۱۰). از نظر ملاصدرا، نفس پیامبر اکرم (ص) یک وجود و حقیقت پیشین فرازمانی و فراتاریخی دارد که او از آن به «نور محمدی» یا «حقیقت محمدیه» تعبیر می‌کند و یک وجود زمانی، تاریخی و خلقی دارد که به بدن پیامبر اکرم (ص) تعلق گرفته است. نفوس سایر پیامبران نیز طبق این نظریه، نمود و پرتوی از همان حقیقت فرازمانی-تاریخی هستند. «حقیقت محمدیه» تعیین اول از ذات غیب الغیوبی الهی و مظهر اسم اعظم الله و جامع همه اسمای الهی است که واسطه ظهور همه وجودات، خیرات و برکات در عالم هستی و آفرینش است. در واقع، حقیقت محمدیه بذری است که درخت آفرینش و همه موجودات، کائنات و انسان‌ها از آن ریشه گرفته و به وجود آمده‌اند. به عبارت دیگر، حقیقت محمدیه ریشه و اساس همه موجودات و نیز علت ذاتی فاعلی آنهاست که پیش از همه موجودات، موجود بوده است. صدرالمتألهین مفهوم آیاتی مانند آیه «یهدی الله لنوره من یشاء» و روایات متعددی مانند «اول ما خلق الله نوری»، «اول ما خلق الله روحی»، «اول ما خلق الله القلم»، «اول ما خلق ملک کروی» را مؤید نظریه حقیقت محمدی می‌داند. او ابقای موجودات و صورت‌ها و آثار بی‌شمار آنان را در هر لحظه نیز به واسطه حقیقت محمدیه معرفی می‌کند (همو، ۱۳۶۱: ۱۳۸۴).

از نظر ملاصدرا، در تجلی و ظهور نخست خداوند، همه دوگانگی‌ها، از جمله دوگانه آفاق/

پیامبر واگذار شده است. در این نظریه، نفس پیامبر (ص) واسطه هستی‌شناختی، معرفت‌شناختی و اخلاقی میان انسان‌ها و خداست و انسان‌ها می‌توانند در این عالم از طریق آن نفس با خدا ارتباط برقرار کنند.

۲-۲-۲. انسان کامل

به اعتقاد ملاصدرا، «انسان» شگفت‌ترین و عجیب‌ترین آفرینش الهی و در عین حال شبیه‌ترین آفرینش به خداوند است. از نظر او خداوند انسان را عالمی همانند عالم الهی آفرید. خدا در آغاز آفرینش عالم و نشئه جامعی پدید آورد که هر آنچه در عوالم و نشئه‌های دیگر باید وجود باشد در آن گرد آمده است. خداوند ذاتی آفرید که تمام آنچه ذات احدی او به آنها توصیف، تعریف و نامیده می‌شود را دارد؛ این ذات انسان کامل است. خداوند انسان کامل را آفرید و او را نمونه و مثالی از صفات، اسماء و فعلش برای خود قرار داد. انسان کامل، مظهر اسم اعظم «الله» و دربرگیرنده تمام اسماء و صفات الهی است. تنها راه درست ارتباط انسان‌ها با خدا و معرفت به خدا هم از طریق ارتباط انسان‌ها با انسان کامل و معرفت به انسان کامل است: «لایمکن معرفته تعالی إلا بمعرفة الإنسان الكامل» (همو، ۱۳۶۱: ۴۰۰؛ همو، ۱۳۶۰: ۴۱).

بنابراین، خداوند در اولین تعیین خود با تمام اسماء و صفات خویش به صورت یک حقیقت شخصی انسانی ظهور و تجلی پیدا کرد و با آن نزدیک‌ترین ارتباط نزدیک انفسی را برقرار کرد. انسان کامل، کامل‌ترین و برترین آفرینش الهی است و هیچ چیز از او کامل‌تر و برتر نیست. از نظر ملاصدرا، انسان کامل افزون بر شأن هستی‌شناختی، نقش معرفتی و اخلاقی نیز دارد؛ انسان کامل مظهر و جامع تمام فضایل معرفتی و اخلاقی است، پس تمام حب، عشق، اراده و اشتیاق انسان‌ها نسبت به خداوند نیز باید از مسیر انسان کامل که مظهر و جامع تمام کمالات معرفتی، روان‌شناختی و اخلاقی است عبور کند تا به خداوند برسد. دوست داشتن، عشق، اراده و

انفس رخت برمی‌بندند و فقط احدیت بروز و ظهور دارد. بنابراین، ظهور و ارتباط خداوند با حقیقت محمدی همچون یک واقعیت عینی و آفاقی برای یک حقیقت انفسی و ذهنی نیست، بلکه در اینجا مرزی میان آفاق و انفس وجود ندارد. خداوند در تجلی احدی نخستین خود با تمام اسماء و صفات خویش به صورت حقیقت محمدیه ظهور پیدا کرد و حقیقت محمدی هم با همان ظهور بر خداوند ظهور و حضور پیدا کرد. به تعبیر دیگر، خدا با تمام اسماء و صفات خود با حقیقت محمدی ارتباط برقرار کرد و او هم در همان حال و مانند همان ظهور، با تمام اسماء و صفات خدا ارتباط برقرار کرد و مظهر و جامع تمام اسماء و صفات خداوند شد. حقیقت محمدیه، حقیقت و اصل نفوس انبیاء نیز هست، اما کامل‌ترین مظهر و نمود زمانی و تاریخی حقیقت محمدی در عالم سفلی و عالم عین نفس پیامبر اسلام (ص) است. حقیقت محمدیه در عالم سفلی به طور کامل در نفس پیامبر اکرم (ص) بروز و نمود پیدا کرده است و نفوس سایر انبیاء نیز با شدت و ضعف نموده‌ها و ظهورات همان حقیقت هستند (همو، ۱۹۸۱: ۷/ ۲۱-۲۰).

ملاصدرا معتقد است همان‌طور که خداوند از پیامبر (ص) به خود پیامبر نزدیک‌تر و اولی است، پیامبر (ص) نیز از مؤمنان به خودشان نزدیک‌تر و اولی است؛ به همین دلیل است که خدا می‌فرماید: «الْأُولَى بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنْفُسِهِمْ». اولی بودن پیامبر (ص) به مؤمنان هم از حیث هستی‌شناختی است، هم از حیث معرفتی و هم از حیث عملی و رفتاری. حقیقت محمدی، فاعل و غایت هستی‌شناختی همه انسان‌هاست. معرفت به حقیقت محمدی نیز معرفت به خداوند است و عمل و رفتار هماهنگ با عمل و رفتار پیامبر، عیناً همان رفتار و عملی است که مورد نظر خداوند است. در نظریه حقیقت محمدیه، راه ارتباط با خداوند تنها از نفس پیامبر می‌گذرد و اساساً ارتباط با خدا همان ارتباط با پیامبر است؛ نفس پیامبر چیزی جدا

و غیر از اسماء و صفات الهی نیست که در فیض اقدس تجلی و ظهور پیدا کرده است. پس هر کس که رسول خدا را اطاعت کند، خدا را اطاعت کرده است: «مَنْ يُطِيعِ الرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ اللَّهَ» (نساء/ ۸۰) و به واسطه نفس پیامبر و نور هدایت اوست که نفوس مؤمنان کمال پیدا می‌کنند. هر کس که پیامبر را بشناسد، خدا را شناخته است: «مَنْ عَرَفَ نَفْسَهُ» (یعنی نفس پیامبر) فَقَدْ عَرَفَ رَبَّهُ. خود پیامبر (ص) نیز می‌فرماید: «مَنْ رَأَى فَقَدْ رَأَى الْحَقَّ»؛ هر کس مرا دید خدا را دیده است (همو، ۹۸۱: ۷/ ۲۱؛ همو، ۱۳۶۱: ۴۰۱).

در اینجا، نه عقل فعال بلکه حقیقت محمدی یا نفس پیامبر است که با نور خود، انسان‌ها را راهنمایی و هدایت می‌کند و نفس انسان‌ها را در وجود و معرفت از قوه به فعل می‌رساند. پس حقیقت نبوی است که علت واقعی وجود، ایمان و معرفت انسان‌هاست: «وذلك لأن الحقيقة النبوية، بنور هدايته كمل نفوس المؤمنين، و نور عقول الآدميين، وأخرجهم من القوة إلى الفعل، و أفاض عليهم العلم النوري، وأفادهم الوجود الاخرى، فيكون ذاته علة لتحقيق الحكمة والایمان فيهم» (همو، ۱۳۶۱: ۴۰۱).

ملاصدرا در تفسیر آیه شریفه «مَثَلُ نُورِهِ كَمِشْكَاةٍ...» (نور/ ۳۵) نفس یا حقیقت پیامبر را اولین کسی می‌داند که نور الهی را دریافت و با آن همه موجودات و ماهیات را نورانی کرد. او نفس پیامبر را مصداق شیشه‌ای می‌داند که نور خداوند را تنها از ورای آن می‌توان دید (همان: ۳۶۵-۳۶۳). صدرالمتألهین به تصریح قرآن (فصلت/ ۵۳)، خداوند را برهان و شاهد بر هر چیز می‌داند: «أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ» (همو، ۱۳۸۲: ۶۲). با این حال خداوند، نفس پیامبر را برهان و شاهد بر همه موجودات، اشیاء و افعال انسان‌ها قرار داده است: «يَا أَيُّهَا النَّاسُ قَدْ جَاءَكُمْ بُرْهَانٌ مِنْ رَبِّكُمْ» (نساء/ ۱۷۴) و «وَجِئْنَا بِكَ شَهِيداً عَلَى هَؤُلَاءِ» (نحل/ ۸۹) (همو، ۱۳۶۰: ۱۱۱).

۲-۲-۴. خلافت الهی انسان

نظریه خلافت و جانشینی انسان از خداوند، وجهی

دیگر از نظریه اخیر ملاصدرا درباره ارتباط میان خدا و انسان است. به باور وی، حکم و شأن الهی که جامع تمام کمالات و مشتمل بر اسماء حسنی و صفات علیا است، اقتضاء می‌کند تا رحمت خود را با گسترش داده و پرچم حکمت و قدرت خود را با ظاهر ساختن ممکنات و به وجود آوردن موجودات و خلق خلایق و اداره امور آنها به اهتزاز درآورد. او با فاصله و از دور این کار را انجام نمی‌دهد، بلکه برای این کار باید خودش را به ظهور برساند و از نزدیک در دسترس انسان‌ها قرار دهد. پس اراده خداوند چنین تعلق گرفت که جانشینی را از طرف خود در ایجاد، نگهداری، تصرف، ولایت و پاسداری از مخلوقات، معین فرماید؛ این خلیفه از یک طرف رو به سوی خداوند دارد تا از او فیض بگیرد و از طرف دیگر رو به سمت ماسوی‌الله و مخلوقات دارد تا به آنها فیض برساند. خداوند خلیفه را با صورت خود خلق فرمود تا جانشین او در همه امور باشد، بنابراین لباس تمام اسماء و صفات خود را بر او پوشانید: «إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً» (بقره/ ۳۰) (همان: ۱۰۸-۱۰۹).

خلیفه خداوند همان انسان کامل است و انسان کامل جامع هر چیزی است که در عالم کبیر موجود است. او خلیفه و جانشین الهی در زمین و آسمان است و هر آنچه که خداوند تعالی در دو جهان ملکوت و ملک ایجاد کرده، سراسر مأمور به اطاعت و پیروی از او و گماشته به سجده او هستند. تمام آنچه در دو جهان است او را تسبیح می‌کنند؛ «وَسَخَّرَ لَكُم مَّا فِي السَّمَوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ» (جاثیه/ ۱۳)، همچنان‌که خدای تعالی را تسبیح می‌کنند. تمام اهل ملکوت و ملک و همگی فرشتگان دسته جمعی، به فرموده خداوند، مأمور و فرمانبردار این خلیفه، که قائم مقام ربّانی و سرّ سبحانی خداوند است، هستند: «اسْجُدُوا لِلَّهِ» (بقره/ ۳۴؛ أعراف/ ۱۱؛ إسراء/ ۶۱؛ کهف/ ۵۰؛ طه/ ۱۱۶) (همو، ۱۳۶۱: ۴۰۹-۴۱۰).

خلیفه خداوند هم نقش معرفتی دارد، یعنی به حقایق تمام اشیاء و نیز اسماء الهی معرفت دارد و

هم نقش هستی‌شناختی و عمل‌شناختی، یعنی قدرت و توان کامل بر انجام هر چیزی که می‌خواهد و اراده می‌کند را دارد (همان: ۴۱۰). این خلیفه آیین‌ای است که اسماء الهی در او تجلی می‌کنند. پس معرفت به او همان معرفت به خداوند است: «هَذِهِ الْخَلِيفَةُ مَرَّةً يَرَىٰ بِهَا كُلَّ الْأَشْيَاءِ وَتَجَلَّىٰ فِيهَا الْحَقُّ بِجَمِيعِ الْأَسْمَاءِ وَ يَنْكُشِفُ بِنُورِ عَيْنِهِ عَيْنَ الْمَسْمُومِ مِنْ عَرَفٍ نَفْسَهُ فَقَدْ عَرَفَ رَبَّهُ» (همان: ۴۰۱).

هرچند ملاصدرا در نظریه دوم، رویکردی انفسی، خودی‌گرا و انسان‌گرا به رابطه میان انسان و خدا دارد، اما این رویکرد با الهیات انفسی، خودی‌گرا و انسان‌گرای وجودی کی‌یرکه‌گور فرق‌هایی دارد. نخست اینکه، نظریه دوم ملاصدرا یک نظریه چندوجهی است، درحالی‌که الهیات کی‌یرکه‌گور یک وجهی یا حداکثر دو وجهی است؛ ارتباط انفسی میان خداوند و انسان کامل ملاصدرا هم وجه هستی‌شناختی دارد، هم وجه معرفتی و هم وجه اخلاقی، در صورتی که ارتباط اشخاص با خداوند نزد کی‌یرکه‌گور تنها در وجه اخلاقی و حداکثر معرفتی منحصر می‌شود. دوم اینکه، در الهیات صدرایی ارتباط انفسی دوسویه بی‌واسطه تنها میان خداوند و یک حقیقت شخصی انسانی به‌نام «حقیقت محمدیه» برقرار می‌شود و سایر اشخاص انسانی با واسطه آن حقیقت انسانی با خداوند ارتباط پیدا می‌کنند، درحالی‌که از نظر کی‌یرکه‌گور تک‌تک اشخاص انسانی می‌توانند با خداوند ارتباطی انفسی و صمیمی از روی محبت برقرار کنند.

بحث و نتیجه‌گیری

نظریه اول و دوم ملاصدرا درباره ارتباط انسان و خدا، وجوهی مشترک با یکدیگر دارند: یکی اینکه خدا مقوله‌ای صرفاً آفاقی نیست و دیگر آنکه، هیچ‌کدام خدا را کاملاً بیگانه یا مطلقاً دیگری با انسان نمی‌دانند. ارتباط انسان با خدا در این دو نظریه مانند ارتباط میان یک سوژه یا عامل معرفت انسانی با یک شیء یا واقعیته بیرون، جدا، متمایز، مستقل و بیگانه با عامل معرفتی انسانی نیست. بنابراین، درست گفته‌ایم اگر الهیات صدرایی را در هر دو نظریه، یک

الهیات صد در صد آفاقی و صد در صد دیگری‌گرا ندانیم. معلوم است که ملاصدرا در این دو نظریه با کاربرد تمایز انفسی/ آفاقی در الهیات به‌طور کامل موافق نیست. او در نظریه نخست، ارتباط انسان با خدا را تلفیقی از یک ارتباط آفاقی و انفسی و نیز ترکیبی از یک الهیات دیگری‌گرا و خودی‌گرا می‌داند و در نظریه دوم آن یک ارتباط صمیمی، از نزدیک، از درون و نفس انسان، یعنی ارتباطی کاملاً انفسی و خودی‌گرا، معرفی می‌کند.

اما با وجود اشتراکات فوق، این دو نظریه، تفاوت‌های بنیادینی با یکدیگر دارند. درحالی‌که ارتباط میان انسان و خدا در نظریه نخست، ترکیبی از ارتباط آفاقی و انفسی است و خداوند نیز در آن واقعیتی نه کاملاً دیگری و نه کاملاً خودی با انسان است، خدا و انسان در نظریه دوم ارتباطی کاملاً انفسی با هم دارند و خداوند کاملاً با نفس انسان خودی است. واضح است که نظریه دوم ملاصدرا، یعنی مجموعه نظریات انسان کامل، حقیقت محمدیه و خلیفه خداوند، با آن بخش از نظریه نخست او که خداوند را واقعیت یا شی‌ای بیرونی، آفاقی و دیگری با انسان می‌داند، در تضاد و ناسازگاری است. همچنین، درحالی‌که الهیات مبتنی بر نظریه نخست، الهیاتی کاملاً عالم‌گرایانه و غیرانسانی است، الهیات برآمده از نظریه دوم، الهیاتی کاملاً انسان‌محور است. در نظریه دوم نخستین، آشکارترین و کامل‌ترین ظهور خداوند با تمام اوصاف و اسماء، در یک حقیقت انسانی رخ داده است. واضح است که این درک انسان‌واره از ارتباط انفسی مستقیم و بی‌واسطه میان خدا و انسان، با درک پیشین عقل‌گرایانه و غیرانسان‌واره ملاصدرا از عقول و ارتباط غیرمستقیم و باواسطه میان خدا و انسان، تفاوت‌های بنیادی دارد و با آن سازگار نیست. در نظریه دوم، اولین آفرینش الهی یک حقیقت شخصی انسانی است و در نظریه نخست، یک عقل کلی. در نظریه دوم، خدا با تمام اسماء و صفاتش با حقیقتی انسانی ارتباط انفسی مستقیم و بی‌واسطه برقرار کرده است و حقیقت انسانی نیز به

همین نحو با خدا مرتبط شده است، اما در نظریه نخست، ابتدا یک ذات و هستی معقول و مجرد به‌نام «عقل نخست» از خدا صادر می‌شود که با چند واسطه و درنهایت توسط عقل فعال به انسان منتهی می‌گردد. در نظریه دوم، معرفت به خدا تنها با معرفت به انسان کامل یا حقیقت محمدی یا نفس پیامبر (ص) به‌دست می‌آید، درحالی‌که در نظریه نخست، این شناخت تنها از طریق عقل فعال حاصل می‌شود. در نظریه نخست، حیات و زندگی ایده‌آل برای انسان باید در بنیاد یک حیات و زندگی معرفتی، عقلانی و معقول باشد، اما در نظریه دوم، حیات و زندگی انسانی ابعاد و وجوه متعددی دارد؛ هم وجه معرفتی دارد، هم وجه هستی‌شناختی و هم وجه عمل‌شناختی و اخلاقی. در نظریه دوم، خداوند با ظهور در یک حقیقت انسانی به‌نام «خلیفه خداوند»، خودش را در دسترس انسان‌ها قرار می‌دهد و با نفس خلیفه یا پیامبر یا انسان کامل، خودی و صمیمی می‌شود و با انسان‌ها نیز به‌واسطه او؛ انسان‌ها نیز می‌توانند مستقیماً با خلیفه او در تماس و ارتباط صمیمی قرار بگیرند و باواسطه او با خداوند در ارتباط باشند. در نظریه عقول و عقل فعال، خداوند از نظر و چشم انسان‌های عادی و معمولی پنهان است، در این صورت، بسیار دشوار است که بتوانیم رفتار خود را با رفتار یک عقل کلی غیرانسانی که از ما پنهان است هماهنگ کنیم یا توسط او هدایت شویم. در نظریه دوم، مفاهیم اخلاقی همچون محبت، ایثار، اشتیاق، اراده، هدایت، نصرت، توبه از گناه و بسیاری دیگر از مفاهیم ناظر به حالات و افعال عمل‌شناختی و اخلاقی در ما که نسبت و ارتباطی با خدا یا پیامبر پیدا می‌کنند، توضیحی ملموس پیدا می‌کنند. نهایتاً اینکه، نظریه دوم ملاصدرا با نظریه نخست او در چند مورد اساسی ناسازگاری دارد، از این‌رو نمی‌توانیم هر دو را با هم حفظ کرده و درست بدانیم.

ما در آثار ملاصدرا جمله یا عبارتی را نمی‌یابیم که باصراحت به ناسازگاری این دو نظریه و در نتیجه ترجیح یکی بر دیگری صحه گذاشته باشد.

منابع

- ابن‌سینا، حسین‌بن عبدالله (۱۳۷۵). الإشارات و التنبیها. به‌همراه شرح خواجه نصیرالدین طوسی و قطب‌الدین رازی. قم: نشر البلاغه.
- _____. (۱۳۷۹). النجاة: تصحیح محمدتقی دانش‌پژوه. تهران: دانشگاه تهران.
- ملاصدرا، محمدبن‌ابراهیم (۱۳۶۰). اسرار الآیات. تهران: انجمن حکمت و فلسفه.
- _____. (۱۳۶۱الف). العرشية: تصحیح غلامحسین آهنی. تهران: مولی.
- _____. (۱۳۶۱ب). تفسیر القرآن‌الکریم. ج ۴. قم: بیدار.
- _____. (۱۳۸۲). الشواهد الربوبية فی مناهج السلوكية: تصحیح سیدمصطفی محقق داماد. تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- _____. (۱۳۸۶). مفاتیح الغیب. تصحیح و مقدمه نجفقلی حبیبی. تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- _____. (۱۴۲۰ق). مجموعه رسائل فلسفی صدرالمآلهین. تهران: حکمت.
- _____. (۱۹۸۱م). الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلية الاربعة. بیروت: دار الحیاء التراث العربی.
- Aristotle (1984). *Metaphysics*. in J. Barnes (ed). *The Complete Works of Aristotle*. Volumes I and II. Princeton: Princeton University Press.
- Descartes, R. (1984). *Meditation on First Philosophy*. in J. Cottingham, R. Soothoff, D. Mordoch and A. Kenny (ed. and trans.). *The Philosophical Works of Descartes*. Vol. 2. Cambridge: Cambridge University Press.
- Kierkegaard, Soren. (1992). *Concluding Unscientific Postscript to Philosophical Fragments*. Vol. I. edited and translated by Howard V. Hong and Edna H. Hong. Princeton: Princeton University Press.
- Levinas, Immanuel (1988). *Of God Who Comes to Mind*. Stanford: Stanford University Press.
- McCabe, Herbert (2005). *God Matters*. London: Continuum.
- _____. (2006). "Appendix 3: Signifying Imperfectly". in *Summa Theologiae*. vol.3. *Knowing and Naming God*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Plato (1997). *Sophist*. in John Cooper (ed). *Plato: Complete Works*. Indianapolis: Hackett.
- Wyschogrod, Edith and Caputo, John D. (2006). "Postmodernism and the Desire for God". in *Crossover Queries*. New York: Fordham University Press.
- با این وجود، به‌نظر می‌آید که می‌توانیم با تکیه بر عباراتی در آثار وی راهی برای رهانیدن او از این ناسازگاری پیدا کنیم و تنها یکی از آن دو نظریه را نظریه حقیقی و نهایی ملاصدرا بدانیم. ملاصدرا در جلد اول *اسفار* می‌گوید (نقل به مضمون): شیوه گفتگوی من در بیشتر مباحثی که در آنها نظریات و اهداف خاص خودم را دارم این است که در آغاز و در میان آن مباحث هماهنگ و با زبان فیلسوفان گذشته دیگر گفتگو کرده و نظریات آنها را بیان می‌کنم و در پایان و پس از آنکه در خوانندگان آمادگی لازم پیدا شد، به بیان نظریه خودم می‌پردازم. من این کار را برای این انجام می‌دهم چون آموزش مطالب به این شیوه راحت‌تر است و مخاطبان هم از آنچه من درصدد بیان یا اثبات آن هستم زده نشده و دوری نمی‌کنند و با آن انس می‌یابند و در پایان، نظر من که چیز دیگری است، نزد آنان مورد قبول قرار می‌گیرد. از این کلام ملاصدرا این نتیجه به‌دست می‌آید که هرچند وی در برخی مسائل، ابتدا مطابق با مبنای مشهور فیلسوفان بحث را پیش می‌برد، اما نظر واقعی و شخصی او چیز دیگری متفاوت با نظریه مشهور است. درباره مسئله مورد بحث ما در این نوشتار نیز همین وضعیت می‌تواند صادق باشد. بنابراین ما می‌توانیم نظریه دوم ملاصدرا را نظریه نهایی و خاص او بدانیم و نظریه نخست را نظریه‌ای بدانیم که هرچند او خود به آن اعتقاد ندارد اما به دلایلی که در جاهای دیگر ذکر کرده، آن را مطابق و در هماهنگی با فیلسوفان عقل‌گرای مشائی قبل از خود، ارائه نموده است. اما محصلان رشته فلسفه و عرفان می‌دانند که نظریه دوم، که نظریه‌ای بسیار رایج در عرفان نظری است، قبل از ملاصدرا و توسط عارفان محی‌الدینی مطرح شده است، پس نمی‌تواند نظریه جدید و ابتکاری ملاصدرا باشد.