

تعین معرفتی فلسفه ملاصدرا و نقد دو دیدگاه

عبدالله سلواتی *

چکیده

قرائت درست از مختصات حکمت صدرایی و تعین معرفتی آن می‌تواند نقش مهمی در فهم و تفسیر مباحث حکمت متعالیه ایفا نماید؛ فارغ از نگاه التقاطی به فلسفه ملاصدرا و تردید درباره آن به عنوان مکتب فکری مستقل، نظریه‌هایی وجود دارند که از تعین معرفتی فلسفه ملاصدرا سخن می‌گویند. این جستار، در گام نخست، مختصات حکمت صدرایی را مطرح می‌کند و در آن، فلسفه به عنوان دیسپلین و رشته علمی با هویتی هندسی و ماهیتی شبکه‌ای مشتمل بر رهیافت، مبانی، روش و اهداف معرفی می‌شود، نه صرفاً یک سلسله مسائل. در گام بعدی، دو نگاه تقلیل‌گرا به فلسفه ملاصدرا مورد بررسی و نقد واقع می‌شود. در نگاه نخست، کلامی‌انگاری تفکر ملاصدرا، فلسفه او به مجموعه‌ای از دلایل نقلی در اثبات امور یا مجموعه‌ای از آرای اثبات شده به مدد براهین فلسفی با رویکرد کلامی فروکاست می‌شود و در نگاه دوم، از حضور انحصاری برهان در مقام داور فلسفه صدرایی سخن گفته می‌شود. در پایان نیز فلسفه صدرایی به عنوان پارادایمی نوین و متنوع در روش و منابع، فراتر از محدوده دانش کلام و رویکرد کلامی و برتر از حصرگرایی روشی و حضور انحصاری برهان، در بر دارنده تحلیل، برهان، برهان کشفی و شهود معرفتی می‌شود.

واژگان کلیدی: حکمت متعالیه، ملاصدرا، کلام، برهان، شهود.

*. استادیار دانشگاه تربیت دبیر دانشگاه شهید رجایی تهران، salavati2010@gmail.com

[تاریخ دریافت: ۱۳۹۲/۰۷/۰۱؛ تاریخ تایید: ۱۳۹۴/۰۶/۱۶]

مقدمه

در دوره معاصر، در باب هویت و اصالت حکمت متعالیه صدرایی، تفسیرها و نظریه‌های متفاوتی ارائه شده است؛ نظریه‌هایی که در صدد تبیین تعین معرفتی فلسفه ملاصدرا برآمدند. در این جستار، از میان این نظریه‌ها به دو نظریه کلامی و مکتب فلسفی تأسیسی و مستقل، با حضور انحصاری برهان در مقام داوری می‌پردازیم و پرسش‌های اساسی این مقاله عبارتند از: مختصات معرفتی فلسفه ملاصدرا چیست؟ به دیگر سخن، مؤلفه‌های تعین‌بخش در فلسفه ملاصدرا کدامند؟ چگونه حضور گسترده آیات و روایات در فلسفه ملاصدرا، آن را به دانش کلام مبدل نمی‌سازد؟ چگونه بهره‌گیری ملاصدرا از شهود، فلسفه او را از ساختار برهانی به هویتی عرفانی تغییر نمی‌دهد؟ به عبارتی، راهیابی شهود در فلسفه به عنوان دانشی برهانی چه توجیهی دارد؟

حکمت صدرایی به مثابه شبکه معرفتی وجودی

اصالت وجود در حکمت متعالیه، در نگاه نخست مسئله‌ای است که دیگر مسائل فلسفه صدرایی مبتنی بر آن است. اما نگاه دقیق‌تر حاکی از طرح اصالت وجود به عنوان نگرش بنیادین است؛ نگرشی که به واسطه آن، مسائل دیگر، چهره جدیدی می‌یابند و اساساً با تغییر آن، تحولی در دیگر اضلاع معرفتی علم پدید می‌آید و طرحی نو از یک نظام شکل می‌گیرد. بنابراین، مسئله واحد در فلسفه‌های متفاوت به حسب تفاوت در نگرش بنیادین، چهره متفاوتی پیدا می‌کند. بسیاری از مسائل بر اساس نگرش وجودی ملاصدرا دگرگون می‌شود. به عنوان نمونه، می‌توان از نقش نگرش وجودی در علم خدا سخن گفت؛ بدین بیان که هرچند ابن سینا و صدرالدین شیرازی، برخلاف متکلمان اسلامی، هر دو از ذات حق بر صفات او استدلال کرده‌اند، ولی راهی که ملاصدرا پیموده، بر مبنای اصالت وجود است. از این رو، در حکمت صدرایی بر اساس نگرش وجودی و در نتیجه، راهیابی قاعده بسیط‌الحقیقه در آن، خداوند علم پیشینی تفصیلی به ذات دارد، اما در حکمت سینوی، علم تفصیلی حق در مرتبه ذات، لاینحل مانده است (ر.ک؛ صدرای شیرازی، ۱۳۶۰، ص ۴۰ و بهشتی، ۱۳۹۱، ص ۱۵۸). در باب دگردیسی علیت در پرتو نگرش وجودی می‌توان بیان کرد: علیت در زمینه نگرش وجودی ملاصدرا متحول می‌شود، با این توضیح که ملاک نیازمندی معلول از امکان ماهوی به امکان فقری و رابطه علت و معلول از نسبت میان دو امر مستقل به نسبت مستقل با شئون تبدیل می‌شود و تقدّم بالحق که از نوآوری‌های ملاصدراست، حاصل این دگرگونی در مفهوم سنتی علیت است (ر.ک؛ صدرای شیرازی، ۱۳۶۸، ج ۳، ص ۲۵۷ و همو، ۱۳۷۸، ص ۳۶). همچنین، او به مدد ارجاع علیت به تشان توانسته است وحدت شخصی وجود را به صورت برهانی در نظام فلسفی خود وارد کند (ر.ک؛ همو، ۱۳۶۸، ج ۲، صص ۲۹۹-۳۰۰)، همان‌گونه که از دریچه قاعده بسیط‌الحقیقه در زمینه نگرش وجودی، خدا را به عنوان کل‌الوجود اثبات می‌کند (ر.ک؛ همان، ج ۶، صص ۱۱۰-۱۱۲). بنابراین، فلسفه به عنوان دیسپلین و رشته علمی، قاعدتاً هویتی هندسی و

ماهیتی شبکه‌ای دارد و آن را نمی‌توان به یک سلسله مسائل فروکاست. بلکه فلسفه به مثابه علم، شبکه‌ای از رهیافت، مبادی و مبانی، مسائل، روش و اهداف است که در این موضع، به تفصیل از این شبکه معرفتی و مختصات آن سخن گفته می‌شود.

چنان‌که مطرح شد، رهیافت ملاصدرا در شبکه معرفتی خود، رهیافتی وجودی است؛ به این معنا که آغاز و انجام هر مسئله ریشه در وجود دارد و از دریچه وجود بدان نگریسته می‌شود. بنابراین، اصالت وجود نه مسئله‌ای هم‌ردیف دیگر مسائل، بلکه به عنوان رهیافت در فلسفه ملاصدرا مطرح است. ملاصدرا با طرح منضبط اصالت وجود، توانسته تمام ساختمان مابعدالطبیعه را از فلسفه ارسطویی به فلسفه‌ای که اساساً غیرارسطویی است، منتقل سازد، اثبات و استقرار این رأی نیز به عنوان برترین اصل مابعدالطبیعی، انقلابی بود که از سوی ملاصدرا به عمل آمد (ر.ک؛ ایزوتسو، ۱۳۸۹، صص ۷۴-۷۶).

با طرح اصالت وجود به عنوان رهیافت، این امکان برای مخالفان اصالت وجود فراهم می‌شود که با پذیرش آن به عنوان پیش‌فرض یا اصل موضوعه، ملاصدرا را در دیگر مسائل همراهی کند. با توجه به اهمیت رهیافت و نگرش وجودی در فلسفه ملاصدرا با تفصیل بیشتری بدان می‌پردازد.

ملاصدرا در آغاز (ملاصدرای اول)^۱ با استاد خود، میرداماد، بر عقیده اصالت ماهیت اصرار داشت. اما بعدها (ملاصدرای دوم) از آن عقیده برمی‌گردد. (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۸: ۴۹/۱) و با نقد و رد دلایل موافقان آن و اقامه براهین متعدد، اصالت وجود را اثبات می‌کند (ر.ک؛ همان، ج ۱، ص ۳۹؛ همو، ۱۳۶۳، صص ۱۵-۹ و همو، ۱۳۶۰، ص ۸). در پایان نیز ملاصدرا (ملاصدرای سوم) از وحدت سنخی و تشکیکی وجود به وحدت شخصی وجود عبور می‌کند. اما باید توجه داشت که گذر از اصالت ماهیت به اصالت وجود، انتقال از امر متباین به امر متباین دیگری است، اما عبور از وحدت تشکیکی وجود به وحدت شخصی وجود، ارتقا از نظام فکری پایین‌دست به نظام فکری بالادست است و در امتداد وحدت تشکیکی نه متباین با آن تلقی می‌کند، با این تفاوت که وحدت تشکیکی را مناسب با مقام تعلیم ارزیابی می‌کند (ر.ک؛ همو، ۱۳۶۸، ج ۱، ص ۷۱).

مسائل مطرح در حکمت متعالیه، همگی متأثر از نگرش بنیادین وجودی هستند؛ خواه حکیم متأله در حکمت متعالیه به این تأثیر تصریح کند، خواه اشارتی به آن نداشته باشد و این تأثیر سبب تحول و تعالی مسائل می‌گردند، اما برخی بدون توجه به این تحول و تعالی، حکمت متعالیه را در حد اقتباس و التقاط تنزل می‌دهند. در *اسرارالآیات* نیز ملاصدرا از خواجه نصیرالدین طوسی، سید حیدر آملی، ابن عربی و دیگران بهره می‌گیرد، اما آنچه در نهایت عرضه می‌شود، فراتر از یک اقتباس ساده، مسائلی متعالی است؛ مسائلی که به مثابه جزئی از یک کلیت و شبکه معرفتی است.^۲

نگرش وجودی ملاصدرا در عرصه زیرساخت، انسان را در عالم و آنگاه عالم را در انسان جای می‌دهد؛ بدین بیان که نزد ملاصدرا، همان‌گونه که ایستادن پس از مرگ جزو سرنوشت انسان است، تقرر و کینونت پیش از تولد نیز در تبیین وجودی ملاصدرا از انسان برجستگی خاصی دارد. انسان ملاصدرا در سرازیری وجود، پس از آنکه نزد خدا بود، عوالم و مبادی موجودات و حقایق را می‌یابد و بدانها انس می‌گیرد. از این رو، در سربالایی هستی، شناختن موجودات چندان مشکل نیست، بنا بر آنکه پیش از این

آنها را دیده، با آنها انس و ارتباط داشته است (ر.ک؛ صدرای شیرازی، ۱۳۶۰، الف، صص ۱۷۶-۱۷۵ و صلواتی، ۱۳۹۰، ص ۵). بنابراین، انسان با بهره‌مندی از این گشودگی پیشین، در دومین مواجهه خوی با موجودات، حقایق آنها را در خویش می‌آفریند (ر.ک؛ همان، صص ۲۵-۲۶ و ۳۳ و همو، ۱۳۶۸، ج ۱، ص ۲۸۷) و پس از مدتی به مرتبتی از هستی می‌رسد که عالم را در خویش حاضر می‌کند و این حضور اندماجی حقایق، مقدمات گشودگی مضاعف را فراهم می‌کند که در آن، هم انسان برخوردار از گشودگی پیشین نسبت به عالم است و هم از گشودگی سریانی بهره‌مند می‌شود که در آن فقط انسان در عالم نیست، بلکه عالم در اوست و او جاری در عالم (ر.ک؛ همان، ۱۳۶۰، ب، ص ۲۴۵). افزون بر آن، در نظام وحدت شخصی ملاحظه‌ها، عالم شبکه‌ای درهم تنیده است و همه ملکوت در دست خداست و همه از جمله انسان عین‌الربط به خداست، نه آنکه انسانی باشد و نسبت داشتن به خدا و پیوستگی با او عارضش شده باشد، بلکه این نسبت او را قوام می‌بخشد و عین اوست. در چنین نظامی، هم انسان به همه پدیده‌ها مرتبط است و هم او و همه موجودات تجلی و آیه خدا هستند. در این فضا نیز انسان هم به حسب تکوین از گشودگی نسبت به عالم برخوردار است و هم به حسب سلوک، گشودگی دارد. در نظام وحدت شخصی ملاحظه‌ها، انسان چه بخواهد یا چه نخواهد، چه بداند یا نداند، خدا را با نظر در هر چیز می‌بوید، می‌بیند و می‌یابد. پس او جبهتاً نسبت به خدا دارای گشودگی است. اما گشودگی انسان به اینجا ختم نمی‌شود و انسان در پرتو اشتداد وجودی و ظهوری خود، گشودگی مضاعفی پیدا می‌کند که از آن می‌توان به گشودگی سلوکی در مقابل آن گشودگی نخست که گشودگی تکوینی است، یاد کرد. در این گشودگی دوم، انسان به ساحت ربط آگاهی راه می‌یابد (ر.ک؛ همان، ۱۳۶۸، ج ۱، صص ۱۱۶-۱۱۷). بنابراین، طرح نگرش وجودی صدرایی در مسیر جاده سوژکتیویسم نیست؛ جاده‌ای که رو سوی ایده‌آلیسم دارد؛ مسیری که در آن، انسان به مثابه سوژه گسیخته از عالم و پدیده‌های آن به عنوان ایژه باشد و دیوار سه‌مگینی بین آنها حائل (ر.ک؛ خاتمی، ۱۳۸۷، ص ۶۸).

در هر علمی، گزاره‌هایی مطرح است که از سویی، نظری و اثبات‌پذیر و از سوی دیگر، به صورت بنیادی و گسترده، مقدمه و بنیان دیگر گزاره‌ها هستند. نگارنده از این دست گزاره‌ها، به مبادی و مبانی یاد می‌کند. در فلسفه ملاحظه‌ها، تفاوت مفهوم وجود و حقیقت آن، بداهت مفهوم وجود، اشتراک معنوی وجود، زیادت وجود بر ماهیت، وحدت تشکیکی وجود، حرکت وجودی، حرکت جوهری، اتحاد عاقل و معقول، تشخیص به وجود، بسیط‌الحقیقه کل‌الأشیاء از مبادی و مبانی شبکه معرفتی ملاحظه‌ها به شمار می‌روند.

گشودگی به هستی و فهم و فنای در آن، در فلسفه ملاحظه‌ها بر سه رکن کشف، تعالیم و حیانی و برهان استوار است. به دیگر سخن، در روش فلسفی ملاحظه‌ها، کشف عاری از برهان و برهان بدون کشف ناتمام است. روش یاد شده ملاحظه‌ها، امکان حضور گسترده آیات و روایات امامان معصوم^(ع) را به عنوان رکن پژوهش فراهم کرده است و هویتی ثبوتی، سلوکی، اسلامی و شیعی به فلسفه ملاحظه‌ها می‌دهد. همچنین، سه‌گانه روشی یاد شده ملاحظه‌ها را قادر می‌سازد تا اولاً سراغ همه میراث‌های دینی، فکری و عرفانی برود و ثانیاً با حذف، ترمیم، بازسازی و بازتولید آنها، هستی را از زوایای گوناگون بنگرد و ثالثاً به

صورت نوینی از نظریه‌ها دست یابد.

رهیافت و روش یاد شده، هدف فلسفه ملاصدرا را از حالت ذهنی به هویتی وجودی و ایمانی تغییر می‌دهد. بنابراین، فلسفه ملاصدرا، به جای رسالت مفهوم‌افزایی، درصدد تحول و صبرورت وجودی انسان است. همچنین، فلسفه او، فلسفه سلوک است و فانی شدن در خدا و اسماء و صفات او و بقای بدان. البته در شبکه معرفتی صدرایی، انسان پیش از سلوک، ایمان اجمالی به خدا داشته است و در فرایند سلوک و حالت وصول، به خدا ایمان تفصیلی می‌یابد. (ر.ک؛ حکمت، ۱۳۸۱، صص ۲۱-۲۲).

اگر نگاه شبکه‌ای به فلسفه ملاصدرا داشته باشیم و در تبیین و تحلیل مسائل به همه مؤلفه‌های این شبکه از جمله رهیافت، روش و هدف را لحاظ کنیم، برون‌داد شبکه معرفتی ملاصدرا، برون‌دادی متفاوت خواهیم یافت و ادعای نوآوری ملاصدرا را در مسائل به‌ظاهر مشترک و سنتی تصدیق خواهیم کرد و دقیقاً به دلیل هویت ارتباط شبکه‌ای مؤلفه‌های رهیافت، مبانی، روش، هدف و قدرت تولید و دگردیسی مسائل در مجموعه‌ای منسجم از نسبت‌های برآمده از مؤلفه‌های یاد شده، از فلسفه ملاصدرا به شبکه معرفتی یاد کرده‌ام. نگارنده بر این عقیده است که تأکید بر نگاه شبکه‌ای در فلسفه ملاصدرا سبب می‌شود تا به صرف مشاهده شباهت‌های ظاهری، از نوآوری‌های ملاصدرا و هویت معرفتی مستقل او غفلت نکرده است و فلسفه او را در حد کلام یا عرفان یا تکرار فلسفه‌های پیشین تقلیل ندهیم.

بررسی و نقد دو نگاه تقلیل‌گرایانه به فلسفه ملاصدرا

برخی مخالفان ملاصدرا با تأکید بر استفاده گسترده ملاصدرا از آثار دیگران، اعم از آنکه همراه با ذکر منبع باشد یا اقتباس بدون یادکرد منبع مورد استفاده، فلسفه او را التقاطی از آرای متفکران پیشین و فارغ از هر گونه نوآوری، تأسیس و اصالت تلقی کرده‌اند. ناسازگاری و تناقض میان آراء و اتهام سرقت نیز از دیگر ویژگی‌های فلسفه ملاصدرا نزد طرفداران این نظر است. میرزا ابوالحسن جلوه و سید ضیاءالدین دری از سخنگویان این دیدگاه هستند. اما باید توجه داشت اینکه ملاصدرا همانند بسیاری از متفکران از منابع و میراث فکری پیشینیان بهره برده، قدر مشترک میان موافقان و مخالفان ملاصدراست. اما مخالفان با نگرشی تقلیل‌گرا و بشرط لایبی بدان نگریسته‌اند و نوشته‌های ملاصدرا را تا منابع نخستین آن ردیابی می‌کنند با این قصد که اعلام دارند ملاصدرا در آرای خود صرفاً وام‌دار پیشینیان است، بدون آنکه ملاصدرا به این اقتباس و بدهی خویش اعتراف کند. در این تفسیر، فلسفه صدرایی فقط و فقط معلول یک رشته علل تاریخی است. اما موافقان نظر دیگری دارند. آنها با رویکردی واقع‌بینانه‌تر معتقدند که در تفکر صدرایی، عناصری چون ذوق، علل طولی و بصیرت مابعدالطبیعی وجود دارد که سبب می‌شود منابع متقدمان در ملاصدرا، همواره بازآفرینی شوند. به دیگر سخن، ایده‌هایی که ملاصدرا از منابع متعدد برمی‌گرفت، به منزله واحدهای سازنده عمارتی بودند که طرح آن عمارت، مشخصاً از آن ملاصدرا بوده است. افزون بر آن، اگر مخالفان زحمت مقایسه بالفعل میان منابع اصلی و حضور آن منابع در آثار ملاصدرا را بر عهده گیرند، به خلاقیت و شهود تازه ملاصدرا و تحول مسائل و تقریر متفاوت آنها پی خواهند برد (ر.ک؛ نصر، ۱۳۸۱، صص ۱۱۵-۱۱۷ و صص ۱۳۰-۱۳۱). مسئله بنیادین اصالت وجود که

مبتنی بر شهود تازه از واقعیت است، به رکن مهمی در فلسفه ملاصدرا تبدیل شده است و ملاصدرا هم آن را مبرهن می‌سازد و هم آن را اساسی برای مبرهن ساختن دیگر مسائل و ابعاد فلسفه خویش قرار می‌دهد. این مسئله بنیادین که موضوع فلسفه را از موجود به وجود مبدل ساخت، قالب ارسطویی فلسفه اسلامی پیشین را متحول کرد و شهود جدیدی از عمیق‌ترین نظم واقعیت تدارک دید که هر چیزی در آن، به عنوان حضور یا شهود وجود یا امر الهی نگریسته شود (ر.ک؛ همان، ص ۱۸۱).

در مقابل این نگاه التقاطی به فلسفه ملاصدرا و تردید درباره آن به عنوان مکتب فکری مستقل، نظریه‌هایی وجود دارند که از تعیین معرفتی فلسفه ملاصدرا سخن می‌گویند. این نظریه‌ها عبارتند از: مکتب کلامی، مکتب فلسفی تأسیسی و مستقل با حضور انحصاری برهان در مقام داوری و مکتب فلسفی تأسیسی و مستقل با روی آورد میان رشته‌ای، مکتب فلسفی تلفیقی، مکتب فلسفی تابع با محوریت عرفان ابن عربی، مکتب فلسفی تأسیسی و مستقل بر اساس زبان برتر و مکتب فلسفی تأسیسی با محوریت ایمان. از میان این نظریه‌ها به گزارش دو نظریه نخست و آنگاه نقد و بررسی آنها بر اساس مختصات حکمت صدرایی می‌پردازیم.

الف) فلسفه صدرایی با رویکردی کلامی

کلامی‌انگاری فلسفه صدرایی یا طرح فلسفه صدرایی با رویکرد کلامی می‌تواند در محورهای متفاوتی ترسیم شود که در این بخش، به دو محور عمده اشاره می‌کنیم.

۱- دلشوره هماهنگی با دین و پاسداشت متون دینی

دو تلقی عمده از دانش کلام مطرح است: الف) ابزارانگاران: در این تلقی، علم کلام، ابزار دفاع از تعالیم دینی است. ب) معرفت‌زبانان: در این تلقی، کلام دانشی است که به تحصیل معرفت به هستی یا مبدأ و معاد می‌پردازد. در حکمت متعالیه صدرایی نیز هر دو تلقی وجود دارد؛ هم فلسفه را در خدمت دین درمی‌آورد و هم همانند متکلم از مبدأ، معاد و نبوت سخن می‌گوید؛ به دیگر سخن، جهت‌گیری اصلی فلسفه صدرایی، اهداف کلامی است؛ یعنی ملاًصدرا همانند متکلمان درصدد اثبات حقایق دین و تعالیم آن همانند مبدأ، معاد و نبوت بوده است، با این تفاوت که او غالباً از طریق برهان و نگرش تحلیلی به اثبات آنها می‌پرداخت (ر.ک؛ قراء ملکی، ۱۳۸۸، صص ۹۵-۱۰۰). بنابراین، ملاًصدرا در فلسفه‌اش همانند علم کلام، دغدغه هماهنگی و پاسداشت دین دارد، چنان‌که او فلسفه غیرمطابق با شریعت را به هیچ می‌انگارد و اظهار می‌دارد: «تباً لفلسفه تکون قوانینها غیر مطابقه للکتاب و السنه» (ر.ک؛ صدرای شیرازی، ۱۳۶۸، ۸، ص ۳۰۳). همچنین، در نظر برخی، این تلقی از سوی فیلسوف، متضمن خطایی روش‌شناختانه و حاکی از عدم آگاهی به تمایز میان فلسفه و کلام است (ر.ک؛ ملکیان، ۱۳۸۵). بر اساس این محور، فیلسوف همیشه دچار نوعی خودسانسوری است؛ یعنی نگران متون مقدس (قرآن و سنت) است و به عقل خود اجازه جولان نمی‌دهد و از طرفی هم به آرای مخالف بها نمی‌دهد (ر.ک؛ ملکیان،

۱۳۷۹، ج ۴، ص ۲۷۰). ایشان در جای دیگر بیان می‌کند: «در تاریخ فرهنگ اسلامی، صاحب تتولوژی و الهیات اسلامی هستیم»^۳.

۲- حضور تعالیم دینی در ادله فلسفی

کلام دانشی است که از نصوص دینی (قرآن و سنت) بهره می‌برد. فلسفه ملاصدرا نیز مجموعه‌ای از دلایل نقلی در اثبات امور است، با این توضیح که ابن‌سینا و دیگران، از آیات و روایات به عنوان مؤید نظر خود بهره گرفته‌اند، اما ملاصدرا آیات و روایات را به عنوان استدلال یا مقدمات ادله فلسفی به کار می‌برد و استفاده از آیات سبب تقدیس و تعظیم دیدگاه ملاصدرا می‌انجامد و در پی این تقدیس، نقدناپذیر می‌شود. افزون بر آن، به مباحث فلسفی، هویت کلامی می‌دهد (ر.ک؛ یثربی، ۱۳۸۹، ص ۳۳ و قراملکی، ۱۳۸۸، صص ۹۷-۹۸).

نقد دیدگاه

این دیدگاه از چند جهت قابل نقد و بررسی است:

- ۱- با در نظر گرفتن شبکه معرفتی ملاصدرا و مؤلفه‌های آن، تمایز فلسفه او از کلام کار چندان دشواری نیست. بنا بر اینکه در دانش کلام - با همه شباهت‌هایش با فلسفه، نه از رهیافت وجودی خبری است و نه از هدفی با عنوان تحول و سیورورت وجودی متفکر یا مخاطبان او.
- ۲- کلام، همانند فلسفه ملاصدرا، دانشی چندروشی است، اما باید توجه داشت که در کلام در کنار روش‌های نقلی و برهانی، از جدل و روش‌های تجربی و آماری استفاده می‌شود (ر.ک؛ قراملکی، ۱۳۷۸، ص ۱۳۴)، درحالی که در فلسفه ملاصدرا روش‌های یادشده کاربرد ندارد. افزون بر آن، در فلسفه ملاصدرا، شهود به مثابه رکن پژوهش است، اما در دانش کلام، شهود، شیوه‌ای برای تحصیل معرفت نیست.
- ۳- درباره موضوع علم کلام در صورت معرفت‌زا بودن آرای مختلفی وجود دارد که از آن جمله‌اند: ۱- معارف دینی، به تعبیری همه گزاره‌های ناظر به ارزش و گزاره‌های ناظر به واقع دین، یعنی توصیف و توصیه. ۲- ذات واجب. ۳- ذات واجب و ممکنات. ۴- موجود بما هو موجود. گفتنی است سیر تطور کلام نشان می‌دهد که متکلم در طرح مسائل کلامی، تقییدی به موجود بما هو موجود ندارد و غالب مسائل کلامی را نمی‌توان از احکام عام هستی تلقی کرد؛ مسائلی همانند نبوت خاصه، معجزات، عصمت، ثواب و عقاب، تنصیف امامت و دیگر مسائلی که ناظر به تعیین مصداق است و استطرادی انگاشتن همه این مسائل، استثناء اکثر از اقل است که نزد عقلا ناشایست است (ر.ک؛ قراملکی، ۱۳۷۵، ص ۹۳ و ص ۸۹). این در حالی است که موضوع فلسفه ملاصدرا عبارت است از: موجود بما هو موجود یا حقایق موجودات، آن‌چنان که هستند (ر.ک؛ صدرای شیرازی، ۱۳۶۸، ج ۱، ص ۲۰). دقیقاً به دلیل برخورداری کلام و فلسفه از تفاوت‌های جوهری، از جمله تفاوت در رهیافت، روش و موضوع، نحوه استفاده آنها از آیات و روایات و

نیز تحلیل، تبیین و تفسیرشان از مسائل متفاوت است. از این رو، استاد مطهری اظهار می‌دارد که فلسفه، حتی در یک مسئله از مسائل مورد اختلاف فلسفه و کلام، تسلیم کلام نشده است. همچنین، با نگاه تاریخی به سیر تطور کلام در جهان اسلام، از کتب کلامی قرن سوم و چهارم مانند کتاب مقالات الاسلامیین اشعری با کتب کلامی قرن‌های هفتم، هشتم، نهم، دهم و یازدهم، مانند کتاب‌های تجرید، موافق، مقاصد و شوارق درمی‌یابیم که کلام در محورهایی چون اهتمام به برهان، به فلسفه نزدیک شده است، نه فلسفه به کلام (ر.ک؛ مطهری، بی‌تا، ج ۱۳، ص ۲۳۴).

۴- فلسفه (به طور عام و فلسفه ملاصدرا به طور خاص) و کلام به مثابه دو پارادایم قیاس‌ناپذیر هستند؛ به عبارت دیگر، دو دستگاه شناختی هستند که مبانی و چارچوب نظری متفاوتی دارند و صرف اشتراک مسائل به معنای فروکاستن یکی به دیگری نیست؛ به دیگر سخن، کلام و فلسفه، به‌رغم تمایز معرفتی در مقام تحقق، با یکدیگر داد و ستد می‌کنند و منشاء این داد و ستد غالباً تداخل مسائل بوده است و حاصل این داد و ستد به کار رفتن ره‌آورد‌های یکی در ادله دیگری و یا اخذ ره‌آورد‌های یکی به منزله مبانی دیگری بوده است و این نوع داد و ستد، نه کلام را فلسفی می‌کند و نه فلسفه را کلامی می‌سازد. ملاصدرا نیز مسائل کلامی را در فلسفه خود مطرح ساخته است و برای تحلیل آنها از ابزارهای گوناگون و رهیافت‌های برهانی و اشراقی یا حتی قرآنی نیز استفاده می‌کند و این امر را در حضور الگوی پژوهشی معینی به انجام می‌رساند، اما برخورداری فلسفه ملاصدرا از اندیشه دینی و مسائل کلامی را نباید با کلام‌انگاری اندیشه ملاصدرا یکی دانست؛ زیرا آنچه در فهم هویت معرفتی اندیشه ملاصدرا لازم است، نحوه استفاده او از میراث دینی، عرفانی و کلامی است، نه صرف استفاده از آنها. بنابراین، اگر استفاده از آنها با الگوی پژوهشی معتبری صورت گیرد، کلام‌انگاری فلسفه او منتفی می‌شود. پس صرف دغدغه هماهنگی و پاسداشت متون دینی نه خطاست و نه قابل رفع است، بلکه آنچه خطا و شایسته پیشگیری و درمان است، التقاط مبانی است. اگر دغدغه مذکور با الگوی پژوهشی معین همراه شود، نه تنها خطاآفرین نیست، بلکه سبب اثربخشی و بالندگی تفکر فلسفی هم می‌شود. کدام فیلسوف در تاریخ فلسفه را می‌توان یافت که فارغ از دغدغه‌های ایدئولوژیک و زمینه‌های فرهنگی و اعتقادی، به فلسفیدن پرداخته است؟ اگر سخن طرفداران نظریه کلام‌انگاری فلسفه ملاصدرا مورد تحلیل دقیق قرار گیرد، ده‌ها عنصر فرهنگی و ایدئولوژیک را در مبانی و فرایند شکل‌گیری همین نظریه می‌توان یافت (ر.ک؛ قراملکی، ۱۳۸۸، صص ۹۴-۱۰۵).

۵- با توجه به مطالبی که در بخش حکمت صدرایی به مثابه شبکه معرفتی وجودی مطرح شد، نگرش و مقصد وجودی ملاصدرا سبب می‌شود، فلسفه او به صرف حضور مسائل کلامی به علم کلام تقلیل نیابد.

۶- در فلسفه اسلامی، معارف و حیانی کارکردهای متفاوتی دارند و در موضعی به عنوان میزان تفکر مطرح می‌شوند، زمانی در طرح مسائلی، الهام بخش هستند و در مواردی به مثابه مؤید و شاهد به کار می‌روند و گاهی در بسط مسائل به فیلسوف مدد می‌رساند. همه این موارد به جولان عقل و تلاش بیشتر آن در فهم و کشف حقیقت کمک می‌کند. اما اگر مراد از جولان عقل، غلتیدن آن در دامن کفر است،

چنان که به سبب عدول از ظواهر دین از سوی زکریای رازی، فقط او را فیلسوف می‌شمرد، امری است نو و نیازمند استدلال؛ گویی فلسفه مشروط به کفر است و فلسفه‌ای که در مقام داوری و استدلال، به توحید بینجامد، فلسفه نیست یا باید جولان عقل در آن فلسفه مورد تردید قرار گیرد.

۷- برهان صدیقین، تباین نوعی و تفاوت تفاضلی انسان‌ها، نوع منحصر به فرد بودن انسان، علم و عمل به عنوان دو گوهر سازنده انسان، اصالت وجود، تمایز مابعدالطبیعی وجود و ماهیت و اثبات خدا از طریق عروض وجود بر ماهیت و دهها مسائل دیگر، آیا کافی برای نشان دادن جولان عقل در فلسفه اسلامی نیست؟ همچنین، نه تنها رویکرد کلامی و توجه به آیات و روایات موجب توقف فلسفه نمی‌شود، بلکه فلسفه در دوره‌ای به موقعیتی رهنمون می‌شود که فارغ از معارف و حیانی در تبیین پدیده‌ها، کارآمدی خود را از دست می‌دهد. به عنوان نمونه، حکیم مسلمانی چون ملاصدرا با مدد از عقل قابلی و فرقانی و به مثابه یک فیلسوف نه محدث یا اخباری در صدد برمی‌آید تا در تبیین و توصیف انواع انسانی از دین بهره گیرد. اسرار آیات، مفاتیح الغیب، تفسیر قرآن و شرح اصول کافی ملاصدرا، به صورت تفصیلی در صدد تبیین جایگاه وجودی انسان بر پایه تعالیم قرآنی و روایی می‌باشند (ر.ک؛ صلواتی، ۱۳۸۹، ص ۹۰).

۸- آیات قرآنی تقدس دارند، اما تفسیر، برداشت و استفاده از آیات در دانش‌های متفاوت بشری، همانند علم کلام، تفسیر و فلسفه، بهره‌مند از تقدس و نقدناپذیر نیست. دقیقاً به همین دلیل، مفسران، متکلمان و فیلسوفان مسلمان، در مواضع بسیار تلقی یکدیگر را در فهم آیات و یا نحوه استفاده یکدیگر از آیات را نقد کرده‌اند.

۹- اینکه فیلسوف، دلشوره هماهنگی و پاسداشت دین دارد، یا دغدغه آن را ندارد، ارتباطی با فلسفه ندارد و بی‌طرفی یا متعهد بودن، وصف فیلسوف است، نه فلسفه. همچنین اینکه متفکری چرا و به چه قصدی تفکر فلسفی دارد، دخلی در ماهیت فلسفه ندارد (ر.ک؛ لاریجانی، ۱۳۷۵، ص ۱۷۵ و ۱۷). بنابراین، به صرف دلشوره دین و اثبات حقایق آن، فلسفه به کلام تقلیل نمی‌یابد؛ به دیگر سخن، فلسفه و تفکر آزاد، مشروط به کفر نیست. این امکان وجود دارد که بدون غلتیدن در ورطه کفر، جولان فکری داشت و چه بسارند کافرانی که تفکر آزاد ندارند. بنابراین، گفتار کفرآمیز به هیچ وجه نمی‌تواند نشانه تفکر آزاد باشد.

ب) فلسفه صدرایی با حضور انحصاری برهان در مقام داوری

برخی از معاصران با استمداد از دوگانه گردآوری و داوری، روش حکمت متعالیه ملاصدرا را در بخش گردآوری متنوع و در ساحت داوری، منحصر برهانی است و برای اثبات سخن خویش، به سخنانی از ملاصدرا استناد می‌کنند؛ از جمله: «إنما البرهان هو المتبع فی الأحكام العقلية»؛ «و الحق لا يعرف الا بالبرهان» و بر اساس آن، سه گزاره را به عنوان نتیجه سخن خویش اظهار می‌دارند: ۱- تکیه بر آراء و اقوال بزرگان به منظور دستیابی به نتایج فلسفی جایز نیست. ۲- گزاره‌های و حیانی و آرای شریعت جایگزین برهان نمی‌شوند. ۳- حاصل کشف عرفانی را بی‌آنکه ملهم از استدلال عقلی باشد، مستند احکام فلسفی قرار داد. در این طرح، کشف و تعالیم و حیانی کاملاً در حاشیه فلسفه ملاصدرا قرار دارند، چنان که

کشف عرفا نه برای داوری در باب صدق و کذب گزاره‌هاست، بلکه برای ارشاد عقل است (ر.ک؛ عبودیت، ۱۳۸۵، صص ۶۲-۷۰).

طراح این نظریه با رویکردی حصرگرایانه روش فلسفه را روش عقلی دانسته است و معیار فلسفی بودن گزاره‌های صادق را تنها مضمون هستی‌شناختی آن نمی‌داند، بلکه افزون بر آن، روش تعیین صدق را که روشی عقلی است، به عنوان معیار مطرح می‌کند. بنابراین، گزاره‌ای وحیانی یا حاصل کشفی عرفانی یا اقوال مورد اعتماد بزرگان را نمی‌توان جایگزین استدلال فلسفی یا جایگزین مقدمه یا مقدمات آن کرد، هرچند صدق چنین گزاره‌ای یقینی‌تر از درستی استدلال مزبور یا صدق مقدمات آن باشد.

در ادامه، سخنگوی این دیدگاه دو ادعای بزرگ می‌کند: ۱- در آثار مآصدرا هیچ‌گاه گزاره‌های وحیانی، عرفانی و امثال آنها به جای استدلال فلسفی یا مقدمات آن به کار نرفته‌اند. ۲- اینکه مآصدرا حاصل روش عقلی را فارغ از کشف نوعی نقصان می‌داند و اساساً آن را باور نمی‌کند، مگر آنکه حقیقت آن را با کشف دریابد، اما باید توجه داشت که او این امر را ویژگی روحی و منش شخصی خود معرفی می‌کند، نه شیوه فلسفی خویش (ر.ک؛ همو، ۱۳۹۰، صص ۲۳-۲۴). اما سخن حقی که بر زبان سخنگوی این نظر جاری شده، آن است که تفاوت نظام فلسفی مآصدرا با دیگر نظام‌های مشایی و اشراقی در ابتدائی آن بر اصالت وجود به عنوان کلیدی‌ترین مسئله است (ر.ک؛ همو، ۱۳۸۵، صص ۶۲-۷۰). این در حالی است که مآصدرا یافتن وجود را به شهود می‌داند و اکتفا کردن به علم حصولی و برهانی، ارمغانی جز شناخت ضعیف به همراه ندارد. بنابراین، زیرساخت فلسفه مآصدرا با نگرش شهودی وجودی تأمین می‌شود؛ نگرشی که صاحب دیدگاه مذکور آن را در ساحت فلسفه‌پردازی و داوری به هیچ می‌انگارد (ر.ک؛ صدرای شیرازی، ۱۳۶۸، ج ۱، ص ۵۳).

نقد دیدگاه

دیدگاه فوق نیز با نادیده گرفتن همه مؤلفه‌های تعیین‌بخش فلسفه مآصدرا و نادیده گرفتن هویت شبکه‌ای آن، چنان‌که در بخش نخست این جستار از آن سخن به میان آمد، درصدد تحمیل الگوهای روشی برآمده از دیگر سنت‌های فلسفی، از جمله تمایز بین مقام گردآوری بر فلسفه مآصدرا برآمدند. نظرگاه یاد شده نه تنها ما را در فهم حکمت متعالیه یاری نمی‌کند، بلکه سبب محرومیت از فهم درست آن و بروز تکلفات، تأویلات و قرائت‌های سطحی از آن می‌شود و در پایان، فلسفه مآصدرا، چنان‌که روش تحمیلی می‌پسندد، عرضه می‌شود، نه آن‌چنان که هست. اما اگر بخواهیم در چارچوب فکری مآصدرا سخن بگوییم، باید گفت: «هرچند مآصدرا سعی دارد تا هیچ مسئله‌ای را بدون برهان طرح نکند، اما این مانع از آن نمی‌شود که از روش‌های دیگر در مقام تصدیق و به عنوان معیار داوری استفاده نکند، چنان‌که در حکمت متعالیه، برهان و شهود به نحو توأمان مطرح است و هر یک بدون دیگری ناقص و ناتمام است و هر دو به عنوان زمینه و معد حصول یقین، به عنوان واحد مشکک، از طریق اعلام الهی خواهند بود (ر.ک؛ همو، ۱۳۶۸، ج ۷، ص ۳۲۶ و همو، ۱۳۶۶، ج ۱، ص ۲۵۵). بنابراین، اختصاص و انحصار برهان به مقام داوری در حکمت متعالیه که بر پایه تنوع روش‌ها بنا شده، جایگاهی ندارد. البته

نحوه استفاده از آن روش‌ها متفاوت است، چنان‌که گاهی حقایق کلی از طریق کشف و وحی، تصدیق عرفانی و ایمانی می‌گردند و آنگاه بر آنها برهان اقامه می‌شود (برای نمونه، ر.ک؛ همو، ۱۳۶۰، الف، صص ۳۶-۳۸).

همچنین، اگر روش فلسفی ملاصدرا را منحصر به برهان بدانیم، باید بسیاری از آثار ملاصدرا، همانند *اسرارالایات* و *مفاتیح‌الغیب* را به دلیل غلبه مباحث عرفانی، قرآنی و روایی از فهرست کتاب‌های فلسفی ملاصدرا خارج کنیم. همچنین، باید بسیاری از مطالب عرفانی و قرآنی در کتاب‌های *چون اسفار*، *الشواهد و مبدأ* و *معاد* را از زمره مباحث فلسفی ندانیم؛ به دیگر سخن، ملاصدرا از یک سو، بر اقامه برهان در مسائل فلسفی تأکید دارد و فقط برهان را قابل تبعیت تلقی می‌کند (ر.ک؛ صدرا، شیرازی، ۱۳۶۸، ج ۵، ص ۹۱) و از سوی دیگر، افزون بر برهان، به کشف نیز اهتمام دارد. ملاصدرا به الهامات و مکاشفات عرفا ایمان دارد و آنها را موافق با الهامات خویش می‌یابد، لذا تصریح می‌کند که من (ملاصدرا) در وجود آفتاب نیمروز شک می‌کنم، اما در باب صحت الهامات و مکاشفات مذکور تردیدی به خود راه نمی‌دهم (ر.ک؛ همان، ج ۱، ص ۲۱۱ و همان، ج ۶، ص ۱۸۳). بنابراین، ملاصدرا اهتمام فوق‌العاده‌ای به مکاشفات عرفانی و اقوال عرفا دارد و در صورت تعارض اقوال عرفا با مبانی حکمی، تا آنجا که ممکن است آنها را نقد و رد نمی‌کند، بلکه به تصحیح و تأویل ظواهر گفتار آنها می‌پردازد (ر.ک؛ همان، ج ۶، ص ۱۸۳).

بنابراین، طرح برهان به عنوان روش منحصر در مقام داوری، کاربرد کشف و وحی را در حد مقام گردآوری تنزل داده است و موجبات تأویل ناروای سخنان ملاصدرا را که تصریح بر ابتدای حکمت متعالیه بر دو روش برهان و شهود دارد، فراهم می‌کند (ر.ک؛ عبودیت، ۱۳۸۵، ج ۱، صص ۶۴-۶۸). علامه حسن‌زاده‌آملی در مقام گزارش همراه با شرح خویش از سخن خواجه بیان می‌نماید: «اگر حکمت صرف برهان باشد، یک حرف است. اما اگر علاوه بر برهان، سیر و سلوک نفسانی و مشاهدات نفسانی هم باشد و چشم بصیرت انسان هم باز شده باشد، برای انسان حجاب برداشته شده باشد که علاوه بر برهان، وجدان و یافتن او هم باشد، این حکمت متعالیه است، *اسفار* را می‌گویند حکمت متعالیه و در بسیاری از موارد جناب صدرالمتألهین در *اسفار* این معنا را عنوان می‌کند که علاوه بر اینکه با برهان اثبات کرده‌ایم، یافته‌ایم» (ر.ک؛ بدیعی، ۱۳۸۰، ص ۴۵). همچنین، پیروی از روش حصرگرایانه فوق، سبب عدم حضور جدی یافته‌های شهودی و معارف وحیانی در تبیین و شرح حکمت متعالیه می‌گردد؛ دامی که برخی شارحان معاصر فلسفه صدرایی در آن گرفتار شدند^۴.

کنار گذاشتن تعالیم وحیانی در مقام داوری از سوی یک اندیشمند مسلمان، یادآور این جمله از دکارت است: «شهود و قیاس مطمئن‌ترین طرق کسب معرفت است و ذهن نباید هیچ طریق دیگری را بپذیرد. هر طریق دیگری را به عنوان طریقی که مظنون به خطا و خطرناک است، باید کنار گذاشت. اما این امر مانع این نمی‌شود که ما به موضوع‌هایی باور داشته باشیم که از طریق وحی الهی، به عنوان یقینی‌تر از یقینی‌ترین معارف ما، برای ما آشکار شده است... این اعتقادات را باید مراعات کرد؛ زیرا اگر پایه و اساسی در فهم ما داشته باشند، می‌توانند و باید بیش از هر چیز دیگری با یکی از دو روش مذکور کشف شوند» (دکارت، ۱۳۹۰، ص ۱۲۵). گفتنی است امثال این آراء در فلسفه غرب، در تفکیک فلسفه از کلام و

الهیات مؤثر افتاد (ر.ک؛ همان، مقدمه، ص ۳؛ برای آگاهی از دیگر انتقادات، ر.ک؛ قراملکی، ۱۳۸۸، صص ۱۱۲-۱۱۴). اما ما در عالمی به سر می‌بریم که یکی از مقاصد فلسفه در آن از یک سو، فهم عمیق دین و کشف دلالت‌های پنهان و تثبیت دلالت‌های آشکار آن است و از دیگر سو، آیات و روایات نه به عنوان امور حاشیه‌ای که رکن و معیار پژوهش فلسفی است و به همین دلیل، از ترکیبی به نام فلسفه اسلامی دفاع می‌کنیم.

بنابراین، فلسفه ملاًصدرا چه در مقام تعریف چه در مقام تحقق مبتنی بر برهان به معنای عام کلمه است؛ برهانی که قلمرو آن، کشف و تعالیم وحیانی را در برمی‌گیرد. ملاًصدرا در منطق التّقیح شهود را به عنوان مقدمه پایه در برهان و بی‌نیاز از استدلال و فارغ از ارجاع به بدیهیات مقابل نظریات تلقی می‌کند (ر.ک؛ صدرای شیرازی، ۱۳۷۸، ص ۶؛ برای آگاهی بیشتر، ر.ک؛ قراملکی، ۱۳۸۸، ص ۱۱۴). شارح التّقیح نیز ارزش معرفتی معارف شهودی را بالاتر از ارزش معرفتی معارف عقلی دانسته است. به این بیان که نسبت معرفت شهودی به عقل همانند نسبت معرفت عقلی به معرفت حسّی است (ر.ک؛ حسینی، ۱۳۸۱، ص ۱۰). افزون بر آن، می‌توان برهان ملاًصدرا را صورتی عام‌تر داد که افزون بر احتمال بر کشف و وحی، تحلیل، تفکیک، پردازش و تقریرها را هم در بر گیرد، چنان‌که فلسفه ملاًصدرا مشحون از تحلیل‌ها و تقریرهای جدید است که آنها را می‌توان به وضوح در مسائلی چون وجود ذهنی، مثل، برهان صدیقین، اثبات وحدت شخصی وجود، کلی، اثبات تجرّد نفس ناطقه، علم پیشین خدا، معاد جسمانی، اتحاد عاقل و معقول، بسیط‌الحقیقه و اسما و صفات الهی رصد کرد و همه این تحلیل‌ها و تبیین‌های نوین و پرکارکرد در پرتو شفافیت و وضوح برآمده از کشف ملاًصدرا به بار نشسته است (ر.ک؛ صدرای شیرازی، ۱۳۷۵، ص ۸ و همو، ۱۳۶۸، ج ۱، ص ۸). به دیگر سخن، تحلیل و تبیین صدرایی در مقام عقلی قابل است؛ آن عقلی قابل که ناظر به حقایق وحیانی و شهودی است و با توسعه‌اش، به ساحت عقلی منور و عقل فرقانی بار یافته است (ر.ک؛ ملاًصدرا، ۱۳۶۶، ج ۴، صص ۲۹۲-۳۰۳). ارجاعات فراوان ملاًصدرا به عرفا نشان از آن دارد که او قویاً متمایل به آنهاست. اما تحلیل نهایی حاکی از آن است که صرف این ارجاعات برای آنکه ملاًصدرا را صرفاً نویسنده‌ای عارف بدانیم، کافی نیست؛ زیرا جنبه تحلیلی تفکر ملاًصدرا به عنوان مؤلفه قوی و فراگیر فلسفه اوست (Kalin, 2010, p. 199).

بنابراین، این ادعا (= روش حکمت متعالیه ملاًصدرا در بخش گردآوری، متنوع و در ساحت داوری، منحصر برهانی است)، نه با تصریحات کلام ملاًصدرا سازگار است و نه با تلاش‌های فکری او در آثارش همسوست، بنا بر اینکه ملاًصدرا در فلسفه‌اش تصریح دارد: «کشف و برهان، قابل تبعیت هستند» (صدرای شیرازی، ۱۳۶۸، ج ۱، ص ۲۱۱). آیات و روایات می‌توانند در جای حدّ وسط برهان بنشینند (ر.ک؛ همان، ج ۹، صص ۱۶۷-۱۶۸) و سیره تفکر فلسفی ملاًصدرا اصرار بر این دارد که مسائل فلسفی باید با الهام، برهان و قرآن دانسته شوند؛ یعنی افزون بر برهان، کشف و آیات و روایات نیز در مقام داوری حضور دارند، چنان‌که در مباحثی همانند کثرت نوعی انسان، حیات ذاتی جسم، عینیت صفات کمالی با ذات الهی، تفاوت اراده خدا با اراده ممکن، جامعیت انسان، تجرّد نفس ناطقه و بقای آن و کیفیت اعدا انسان در معاد، آیات و روایات را به عنوان مقدمه‌ای از مقدمات برهان استفاده می‌کند؛ یعنی

در مقام داوری از آنها بهره می‌برد (ر.ک؛ همان، ۱۳۶۸، ج ۹، ص ۲۱ و ۲۷۱ و عاشورپور چمندانی، ۱۳۹۲، صص ۱۲۰-۱۳۷).

نتیجه‌گیری

- ۱- فلسفه ملاصدرا به عنوان یک رشته علمی هویتی هندسی و ماهیتی شبکه‌ای دارد و مشتمل بر رهیافت، مبادی و مبانی، مسائل، روش و اهداف است.
- ۲- اصالت وجود در شبکه معرفتی صدرایی، به عنوان نگرش بنیادین مطرح است و ملاصدرا توانسته است به مدد آن انقلابی در تفکر فلسفی و تحولی در دیگر اضلاع معرفتی علم پدید آورد. بنابراین، مسائل مطروحه در حکمت متعالیه همگی تصریحا یا تلویحا متأثر از نگرش بنیادین وجودی هستند.
- ۳- مقصد حکمت متعالیه نیز مقصدی وجودی است؛ یعنی بیش از پرورش ذهن، به تعالی وجودی انسان نظر دارد.
- ۴- روش ملاصدرا نیز مبتنی بر کشف و برهان است و آیات نیز به عنوان کشف اتم و روایات به مثابه تفسیر و تبیین تفصیلی آیات، به عنوان رکن پژوهش و در مقام داوری در شبکه معرفتی صدرایی راه می‌یابند.
- ۵- شبکه معرفتی ملاصدرا با دانش کلام تمایز جدی و جوهری دارد. ریشه این تمایز در تفاوت رهیافت، روش، هدف و موضوع آن دو می‌باشد، با این توضیح که در شبکه معرفتی ملاصدرا، برخلاف کلام، رهیافت و مقصد وجودی، روش مشتمل بر شهود، موجود بماهو موجود به عنوان موضوع فلسفه مطرح است. تفاوت‌های یاد شده نیز سبب شده نحوه استفاده ملاصدرا از آیات، روایات، تحلیل، تبیین و تفسیر او از مسائل مشترک، متفاوت از دانش کلام باشد.
- ۶- برهان در فلسفه ملاصدرا در تفسیری موسع، برهان به معنای انشعابی از حجت منطقی است و تحلیل، برهان کشفی و شهود را در بر می‌گیرد. بنابراین، زمانی که ملاصدرا فقط برهان را قابل پیروی می‌داند. مراد او برهان مجامع، یعنی برهان به معنای عام کلمه است که با شهود قابل جمع است و در مواضعی که اساس فلسفه‌اش را برهان و شهود می‌داند، منظور او از برهان، برهان مقابل (= مقابل شهود) است. لذا کشف در فلسفه ملاصدرا در دو ساحت گردآوری و داوری حضور دارد. البته با قبول این پیش‌فرض که دوگانه یادشده، قابل تفکیک است.

پی‌نوشت‌ها

- ۱- ملاصدرا در *اسفار* بیان می‌کند: «وإني قد كنت شديد الذب عنهم في اعتبارية الوجود و تأصل الماهيات حتى أن هداني ربي و انكشف لي انكشافا بينا أن الأمر بعكس ذلك و هو أن الوجودات هي الحقائق المتأصلة الواقعة في العين و أن الماهيات المعبر عنها في عرف طائفة من أهل الكشف و اليقين بالأعيان الثابتة ما شمت رائحة الوجود أبدا» (ر.ک؛ صدرای شیرازی، ۱۳۶۸، ج ۱، ص ۴۹) که بر این

اساس نگارنده، از دو دوره تفکری اصالت ماهوی و اصالت وجودی به مآصدرای اول و دوم یاد کرده است. همچنین مآصدرا در *اسفار* (ر.ک؛ صدرای شیرازی، ۱۳۶۸، ج ۲، صص ۲۹۱-۲۹۲) می‌نویسد: «محصل الکلام أنّ جمیع الموجودات عند أهل الحقیقة و الحکمة الإلهیة المتعالیة عقلا کان أو نفساً أو صورة نوعیة من مراتب أضواء النور الحقیقی و تجلیات الوجود القیومی الإلهی و حیث سطح نور الحق أظلم و انهدم ما ذهب إلیه أو هام المحجوبین من أن للماهیات الممكنة فی ذاتها وجوداً بل إنّها یظهر أحكامها و لوازمها من مراتب الوجودات الّتی هی أضواء و أظلال للوجود الحقیقی و النور الأحدی و برهان هذا الأصل من جملة ما آتانیه ربّی من الحکمة بحسب العنایة الأزلیة و جعله قسطنی من العلم بفیض فضله و جوده فحاولت به إكمال الفسلفة و تتمیم الحکمة» که در آن وحدت شخصی وجود را به مثابه اكمال و تتمیم فلسفه خویش می‌داند که به صورت سیستمی مبتنی بر وحدت تشکیکی است. لذا به مآصدرای که در فضای وحدت شخصی می‌اندیشد، به مآصدرای سوم یاد کردم. مآصدرای اول با مآصدرای دوم و سوم، نسبت تباینی دارد و مآصدرای دوم و سوم به تصریح مآصدرا، رابطه تشکیکی دارند.

۲- نگارنده در مقاله «آغاز و انجام و بازتاب آن در نگرش وجودی اسرار الآیات» به تفصیل به فراروی مآصدرا در اسرار الآیات از خواجه نصیر در آغاز و انجام پرداخته است.

۳- وی در ادامه بیان می‌کند: «و در این عرصه، محمد بن زکریای رازی یگانه فیلسوف (کسی که سیر فکری و عقلانی او واقعاً سیری آزاد باشد)، بزرگ جهان اسلام است». سایت راسخون، معرفی مشاهیر، جمعه، یازدهم آذر ۱۳۹۰ خورشیدی. گفتنی است: همچنین، گودمن (د. اسلام، ذیل ماده) و درواری (Druart, 1966, p. 246) عناوینی چون «آزادترین و پرشورترین متفکر اسلام» و «آزاداندیش‌ترین فیلسوف مسلمان» به رازی نسبت داده‌اند (Goodman, 1995, p. 246).

۴- ر.ک؛ بدایة الحکمة، نهایة الحکمة، تعلیقه بر نهایة الحکمة، اصول و روش رئالیسم، درآمدی بر نظام حکمت صدرایی، ج ۱ و ۲.

فهرست منابع

- ایزوتسو، توشی‌هیکو. (۱۳۸۹). *بنیاد حکمت سبزواری*. ترجمه دکتر سید جلال‌الدین مجتبیوی. تهران: مؤسسه انتشارات دانشگاه تهران.
- بدیعی، محمد. (۱۳۸۰). «از آمل تا تکامل». *گفتگو با علامه حسن حسن‌زاده آملی*. قم: انتشارات تشیع.
- بهشتی، احمد. (۱۳۹۱). «ذات غیرمتغیر و صفات متغیر در حکمت سینوی». *زالال حکمت (مجموعه مقالات فلسفی)*. گردآوری سعید بهشتی. قم: دانشگاه قم.

- الحسینی، ابن ابی القاسم علی عسکر. (۸۲-۱۳۸۱). *الکفایه المنطقیه فی شرح الإشراقات الصدريه*. تصحیح و تحقیق شهناز شایان فر. پایان نامه کارشناسی ارشد. دانشکده الهیات دانشگاه تهران. حکمت، نصرالله. (۱۳۸۱). *وجود و ماهیت*. تهران: الهام.
- خاتمی، محمود. (۱۳۸۷). *اندیشه‌های صدرایی*. ترجمه گروه مترجمان. تهران: علم.
- دکارت، رنه. (۱۳۹۰). «قواعد هدایت ذهن». *فلسفه دکارت*. ترجمه منوچهر صانعی دره‌بیدی. تهران: انتشارات بین‌المللی الهدی.
- سایت راسخون. معرفی مشاهیر؛ ۱۳۹۰/۰۹/۱۱.
- صدرا، شیرازی، محمد بن ابراهیم. (۱۳۶۰). الف. *اسرار الآیات*. مقدمه و تصحیح محمد خواجه‌جو. تهران: انجمن حکمت و فلسفه.
- _____ . (۱۳۶۶). *تفسیر القرآن الکریم*. تصحیح محسن بیدارفر. قم: انتشارات بیدار.
- _____ . (۱۳۷۸). *التنقیح*. چاپ غلامرضا یاسی‌پور. مقدمه احدفرامرز قراملکی. تهران: انتشارات بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- _____ . (۱۳۶۸). *الحکمه المتعالیه فی الأسفار العقلیه الأربعه*. قم: انتشارات مصطفوی.
- _____ . (۱۳۷۸). *رسالة الحدوث*. چاپ سید حسین موسویان. تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- _____ . (۱۳۷۵). *رسائل فلسفی صدر المتألهین*. تحقیق و تصحیح حمید ناجی اصفهانی. تهران: انتشارات حکمت.
- _____ . (۱۳۶۰). ب. *الشواهد الربوبیه*. چاپ سید جلال‌الدین آشتیانی. مشهد: بی‌نا.
- _____ . (۱۳۶۳). *المشاعر*. به اهتمام هانری کربن. تهران: کتابخانه طهوری.
- صلواتی، عبدالله. (۱۳۹۰). «آغاز و انجام و بازتاب آن در نگرش وجودی اسرار الآیات». *کتاب ماه فلسفه*. شماره ۴۳.
- _____ . (۱۳۸۹). «جایگاه تعالیم و حیانی در تبیین وجودی انسان نزد ملاصدرا». *انسان پژوهی دینی*. سال هفتم. شماره ۲۴. صص ۷۹-۹۴.
- عاشورپور چمندانی، ریحانه. (۱۳۹۲). *تحلیل و تبیین روش‌شناسی صدر المتألهین در استفاده از آیات و روایات*. تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- عبودیت، عبدالرسول. (۱۳۸۵). *درآمدی به نظام حکمت صدرایی*. تهران: انتشارات سمت.
- _____ . (۱۳۹۰). *خطوط کلی حکمت متعالیه*. تهران: سمت و مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی^(ع).

- قراملکی، احد فرامرز. (۱۳۸۸). *روش‌شناسی فلسفه ملاصدرا*. تهران: انتشارات بنیاد حکمت اسلامی صدر.
- _____ . (۱۳۷۸). *هندسه معرفتی کلام جدید*. تهران: مؤسسه فرهنگی دانش و اندیشه معاصر.
- لاریجانی، صادق. (۱۳۷۵). «اقتراح درباره کلام در روزگار ما». *نقد و نظر*. سال سوم. شماره ۱. صص ۱۰-۳۶.
- مطهری، مرتضی. (بی‌تا). *مجموعه آثار استاد مطهری*. ج ۱۴. تهران: انتشارات صدر.
- ملکیان، مصطفی. (۱۳۷۹). *تاریخ فلسفه غرب*. بی‌جا: پژوهشکده حوزه و دانشگاه.
- _____ . (۱۳۸۵). «ده ملاحظه روش‌شناختی پیرامون فلسفه اسلامی». چهارشنبه ۱۶ فروردین. روزنامه همشهری. همشهری آنلاین؛ صفحه اندیشه. ۹۳/۷/۱۱؛ <http://www.hamshahrionline.ir/hamnews/1385/850116/world/idea.html>
- نصر، سید حسین. (۱۳۸۱). *صدرالمتألهین شیرازی و حکمت متعالیه*. ترجمه حسین سوزنچی. تهران: دفتر پژوهش و نشر سهروردی.
- یثربی، سید یحیی. (۱۳۸۹). *حکمت متعالیه (بررسی و نقد حکمت صدرالمتألهین)*. تهران: انتشارات امیر کبیر.

Druart, Therese Anne. (1966). "Al-Razi's conception of The Soul; psychological Background to his Ethics". *Medival Philosophy and Theology* 5. United State of America. pp 245-263.

Goodman, Lenn. (1995). "Al-Razi, Abubakr Muhamad B. Zakariyya". *EI2 EBrill*.

Kalin, Ibrahim. (2010). *Knowledge In Later Islamic Philosophy (Mulla Sadra on Existence, Intellect and Intuition)*. Oxford University Press.