

تأملی در ویژگی‌های روش‌شناختی مکتب فلسفی صدر المتألهین

دکتر علی شیریانی*

چکیده

حکمت متعالیه‌ی صدر المتألهین همچنان مخالفانی دارد که آن را مکتبی التقاطی می‌دانند که آموزه‌های هستی‌شناختی را بدون تحفظ بر روش فلسفی، از حوزه‌های گوناگون معرفتی (فلسفه‌ی مشاء، فلسفه‌ی اشراق، عرفان، کلام و متون اسلامی) برگرفته و در ساختاری نامنسجم گردآورده است. این مقاله می‌کوشد با تکیه بر اظهارات صدر المتألهین، با روشی وصفی - تحلیلی، ویژگی‌های منحصر به فرد روش‌شناختی حکمت متعالیه را که وجه متمایز آن از دیگر مکاتب هستی‌شناسی است، ارائه و نشان دهد که حکمت متعالیه، در عین بهره‌مندی از دستاوردهای حوزه‌های مختلف هستی‌شناسی در تمدن اسلامی، یک مکتب کاملاً فلسفی و پای‌بند به روش فلسفی در اثبات و نفی گزاره‌های مورد نظر است.

نقد روش‌شناختی عرفان نظری از دیدگاه حکمت متعالیه، تمایز روش‌شناختی حکمت متعالیه با حکمت اشراق، جایگاه شهود و آموزه‌های دینی در حکمت متعالیه، مقایسه‌ی روش نقلی با روش عقلی و شهودی در وصول به حقایق هستی‌شناختی، اصطلاح‌شناسی عقل من و «و» و «برهان کشفی» در حکمت متعالیه و تبلور مطالعه‌ی میان‌رشته‌ای در حکمت متعالیه از جمله مباحث این مقاله هستند.

واژه‌های کلیدی: حکمت متعالیه، ملاصدرا، فلسفه، عرفان، شهود، نقل، روش‌شناسی.

طرح مسئله

برخی الگوی کامل هستی‌شناسی فلسفی (به اختصار: فلسفه) را همان حکمت مشاء می‌دانند که ابن سینا، به خوبی آن را پروراند و در آثار خویش، به ویژه الهیات *شفاء* بسط داد؛ چرا که در آن، نه از ادعا یا استناد به کشف و شهود خبری، و نه از توقف فهم آنچه عرضه شده بر مکاشفه نشانی و نه برای استناد به آیات و روایات برای تأیید مدعا جایی هست. در برابر، کسانی از جمله صدر المتألهین، ساختار حکمت مشاء را در نظام‌سازی فلسفی، ناقص و نارسا می‌دانند و معتقدند که تنها با استدلال عقلی نمی‌توان در این زمینه، به کمال مطلوب رسید.

اشکال مهمی که بر این دیدگاه صدر المتألهین وارد شده، آن است که راهی که او در پیش گرفته است فلسفه را که برخوردار از روش عقلی و استدلالی مقوم آن است، از فلسفه بودن خارج و نظام فلسفی مورد نظر را به حوزه‌ی هستی‌شناسی عرفانی و هستی‌شناسی دینی وارد می‌سازد و معجونی فراهم می‌آورد که هر چند ممکن است از لحاظ محتوا، غنی‌تر از هستی‌شناسی مشاء باشد، اما نمی‌توان آن را نظامی فلسفی دانست.^۱ با مروری بر آثار صدر المتألهین شیرازی، آنها را آکنده از استناد به آیات و

۱. جالب توجه اینکه این دیدگاه هم در میان مخالفان صدر المتألهین و حکمت متعالیه‌ی او مانند پیروان مکتب تفکیک طرفدارانی دارد و هم در میان ارادتمندان و پیروان وی. برای نمونه از گروه نخست، این سخن استاد حکیمی را بنگرید: «به این حقیقت علمی باید اشاره کنیم و هشدار دهیم که فلسفه‌ی عرفانی صدرایی، از اصل فلسفه نیست؛ عرفان است و نزد آگاهان روشن. شالوده‌ی اصلی آن، که اصالت و وحدت وجود و معرفت آن است، موضوعی غیر فلسفی و ماهیتاً عرفانی و شهودی است. اگر به اصطلاح، از حمل شایع صناعی بگذریم، به حمل اولی ذاتی عرفان است و شالوده‌های آن بر مبانی عقلی و نظام‌های منطقی مبتنی نیست و علت تفاوت فاحشی که میان کتاب‌های *شفاء* و *اسفار* می‌بینیم همین است. *شفاء* فلسفه‌ی خالص و مستند به دلایلی با صورت منطقی است؛ اما *اسفار* فلسفه‌ی مستند به کشف شخصی است که برای کسی حجیت ندارد و دیگران هر گاه، آن مطالب را باز گویند، بنویسند و بخوانند، مقلد مدعی کشف‌اند؛ نه محقق در عقلیات خالص؛ پس این‌گونه مطالب عقلی محض نیستند» (حکیمی، ۱۳۸۶، ص ۱۵۳).

و برای نمونه از گروه دوم، به نقد عبد الله صلواتی بر کتاب *درآمدی به نظام حکمت صدرایی*، نوشته‌ی عبد الرسول عبودیت (کتاب ماه فلسفه، ش ۱۰ و ۱۱، ص ۳۸۳۲) بنگرید که در دفاع از ملاصدرا می‌گوید: «روش حکمت متعالیه منحصر در برهان و استدلال نیست» (همان، ص ۳۳) و حال آنکه نویسنده‌ی این کتاب کوشیده است نظام حکمت صدرایی را بر دلیل و برهان مبتنی سازد و یکایک آموزه‌های آن را با برهان اثبات کند: «صرفاً از طریق مفهوم و محدودی تنگ ذهن نمی‌توان حکمت متعالیه را به تصویر کشید. ملاصدرا در طرح و تبیین مسائل حکمی، لوازم و فروع آن، از الهام، برهان و قرآن مدد می‌گیرد؛ بدون آنکه هر یک از آنها در حد مؤید و منبه صرف، تنزل یابد. ارایه‌ی الگوهای روشی برآمده از دیگر سنت‌های فلسفی از جمله تمایز بین مقام گردآوری و داوری و تحمیل آن بر فلسفه‌ی ملاصدرا، نه تنها ما را در فهم آن فلسفه یاری نمی‌کند، بلکه سبب می‌شود از فهم درست آن محروم بمانیم و تکلفات، تأویلات و قرائت‌های سطحی از آن بروز کنند» (همان، ص ۳۴ و ۳۵).

روایات اسلامی، گفته‌های حکیمان و عارفان برجسته و شهود حقایق مدعای خودش یا دیگر اهل سلوک می‌یابیم (نصر، ۱۳۸۲، ص ۱۱۵-۱۳۳). وی در موارد فراوانی می‌گوید: مطلب مورد بحث را جز کسانی که اهل کشف‌اند و در سلوک عرفانی گام نهاده، به تهذیب نفس پرداخته‌اند نمی‌توانند به خوبی، درک و دریافت کنند.»؛ از این رو، برخی تعبیر کرده‌اند که حکمت متعالیه به سان چهار راهی است که فلسفه، عرفان، کلام و نقل (آیات و روایات اسلامی) در آن به هم می‌رسند، و یا چهار راهی است که در آن، فلسفه‌های مشاء و اشراق، عرفان و کلام در آن به هم می‌آمیزند (مطهری، ۱۳۷۴، ص ۲۳۳ و ۲۳۴).

پرسشی که در اینجا مطرح می‌شود آن است که با توجه به ویژگی یادشده، آیا حکمت متعالیه را می‌توان فلسفه به معنای «نظامی هستی‌شناختی مبتنی بر استدلال عقلی» تلقی نمود؟ آیا روشی که صدر المتألهین در ساخت و پرداخت نظام هستی‌شناختی خود برگزیده است، عقلی و مبتنی بر استدلال است؟ یا در حوزه‌ی فلسفه باید همان راه مشاء را با تحفظ بر قواعد روشی آن پیمود و آن را به کمال رساند؟

در این مقاله می‌کوشیم با تأمل درباره‌ی نحوه‌ی روی‌آوری صدر المتألهین و کشف ویژگی‌های روش‌شناختی وی در فرایند دست‌یابی به یک نظام هستی‌شناسی جدید، ضمن آشنایی با امتیازات این مکتب و تمایزات آن از دیگر مکاتب هستی‌شناسی رقیب، پای‌بندی وی به روش عقلی برهانی را در مقام ارزیابی نظریات - که فصل ممیز فلسفه از عرفان، کلام و الهیات نقلی است - در عین بهره‌وری از دیگر منابع معرفت، با روش توصیفی - تحلیلی، با استناد به گفته‌ها و اظهارات صدر المتألهین نشان دهیم.

حکمت متعالیه به مثابه‌ی نظامی فلسفی

صدر المتألهین در عین بهره‌مندی از منابع گوناگون برای فهم حقیقت و فرضیه‌سازی، داور نهایی را برهان عقلی می‌داند و از این رو، هیچ گزاره‌ای را صرفاً، با استناد به شهود خود یا دیگران یا با استناد به آیات و روایات اسلامی، در نظام فلسفی خود وارد نمی‌سازد؛ بنا بر این، نظام هستی‌شناسی حکمت متعالیه را باید در شمار نظام‌های فلسفی (به معنای خاص آن) قرار داد.

او در بیان تمایز هستی‌شناسی خود از هستی‌شناسی عارفان، بر این نکته تأکید می‌کند که صوفیه (عارفان) تنها بر کشف و شهود تکیه می‌کنند و توجهی به برهان

ندارند؛ بر خلاف وی که اگر برهانی قطعی برای مطلبی نباشد، آن را در کتاب‌های حکمی خود نمی‌آورد و بر آن اعتماد تام نمی‌کند؛ یعنی جایی برای تردید در صحت آن می‌گذارد و آن را امری یقینی تلقی نمی‌کند:

من عادة الصوفية الاقتصار على مجرّد الذوق والوجدان فيما حكموا عليه، و اما نحن فلا نعمتدك لالاعتماد على ما لا برهان عليه قطعيّاً و لانذكره في كتبنا الحكمية (صدرالدين شيرازی، ۱۹۸۱، ج ۹، ص ۲۳۴).

سخن فوق به تمایزی روش‌شناختی میان هستی‌شناسی‌های عرفانی و حکمت متعالیه اشاره دارد که بسیار مهم و اساسی است، و آن اینکه در اولی شهود و در دومی، برهان داور نهایی هستند. صدرالمتألهین بر پای‌بندی کامل خود بر این روش تأکید می‌کند.^۱

نقد روشی عرفان نظری از دیدگاه حکمت متعالیه

عارفانی چون قونوی و ابن‌ترکه کوشیده‌اند اصول هستی‌شناسی خود را بر برهان مبتنی سازند و عرفان نظری را با زبان فلسفه تقریر کنند؛ اما این امر تنها برای دفاع از باورهایشان در برابر اهل نظر، رفع استبعاد و انکار ایشان و تقریب دعاوی خود به ذهن فلسفی آنان بوده است تا اتهام عقل‌ستیز بودن آموزه‌های عرفانی را بر طرف سازند؛ هر چند بر عقل‌گریز بودن آن همچنان اصرار می‌ورزند. سخن قیصری درباره‌ی براهینی که عارفان در مقام اثبات دعاوی خود آورده‌اند، نکات روش‌شناختی مهمی در این باره دارد:

فان اهل الله انما وجدوهذه المعاني بالكشف واليقين، لا بالظن والتخمين. و ما ذكر فيهم ما يشبه الدليل والبرهان، انما جيء به هتئناً للمستعدين من الاخوان، اذ الدليل لا يزيد فيه الا خفاوالبرهان لا يوجب عليه الا جفاء (قیصری، ۱۳۸۲، ص ۱۹).

از اینجا دانسته می‌شود که اولاً، هستی‌شناسی عرفانی، بر کشف و شهود مبتنی است و کشف و شهود، یگانه منبع معرفتی و داوری درباره‌ی درستی و نادرستی گزاره‌های عرفان نظری است. ثانیاً، عارفان بر آن‌اند که روش استدلالی در حوزه‌ی عرفان، جز به حدس و

۱. برخی از نویسندگان مدعی وفادار نبودن صدرالمتألهین بر این عهد خود شده‌اند (علیزاده، ۱۳۷۶، ص ۹۱)؛ اما هیچ شاهدی بر این ادعا نیاورده‌اند. زیننده است که ایشان، در مقام اثبات مدعای خود، مواردی را ذکر کنند که صدرالمتألهین اصلی از اصول حکمت متعالیه را تنها با استناد به شهود پذیرفته و در فلسفه‌ی خود وارد ساخته است تا بتوان درستی یا نادرستی این ادعا را بررسی کرد.

گمان نمی‌انجامد و از افاده‌ی یقین به این حقایق عاجز است. ثالثاً، استدلال‌های مذکور در متون عرفان نظری، تنها برای زمینه‌سازی فکری و تنبیه مستعدین آورده شده و ارزش اصلی و اصلی در این حوزه ندارند. رابعاً، استدلال و برهان در این حوزه، نه تنها دعاوی مطروحه را روشن نمی‌سازد، بلکه بر خفا و ناپیدایی آن می‌افزاید؛ این در حالی است که در حکمت متعالیه، صرف کشف بدون برهان برای سلوک معرفتی کفایت نمی‌کند:

ولا يحمل كلامنا على مجرّد المكاشفة و الذوق او تقليد الشريعة من غير ممارسة الحجج و البراهين و التزام القوانين، فإرجو ردّ الكشف غير كاف في السلوك من غير برهان (صدر الدین شیرازی، ۱۹۸۱، ص ۳۲۶).

صدر المتألهین در بیان فوق، طریقه‌ی عارفان را در نظام‌سازی هستی‌شناختی‌ای که مبتنی بر روش شهودی محض است، ناتمام می‌داند و آن را در رسیدن به حقیقت و فهم و درک درست آن ناقص و غیر کافی می‌شمارد؛ بنا بر این، تکیه‌ی او بر برهان و استدلال عقلی، در مقام تمیز حق و باطل، تنها به دلیل آن نیست که درصدد برساختن نظامی فلسفی است و می‌خواهد در حوزه‌ی فلسفه فعالیت علمی کند؛ بلکه از این روست که روش فلسفه را در رسیدن به حقیقت (البته با استمداد از دیگر منابع معرفتی) کامل و دیگر روش‌ها را ناقص می‌شمارد.

از نظر صدر المتألهین، برای دستیابی به یک نظام هستی‌شناسی کامل باید عقل را محترم بداریم و داوری را به او بسپریم و به کشف و شهود، با همه‌ی مزایا و امتیازاتی که دارد، بسنده نکنیم؛ از این رو، حکمت متعالیه، بر خلاف نظام‌های هستی‌شناسی عرفانی، با تکیه بر عقل در فهم، گزارش، تبیین و تفسیر شهودهای صورت‌گرفته و تمیز مکاشفه‌ی حقیقی از مکاشفه‌نماهای ساخته و پرداخته‌ی خیال مقید، با هوشیاری کامل عمل می‌کند و از ذهن ورزیده در این راه کمک می‌گیرد؛ در حالی که اهل عرفان ممکن است بر اثر استغراق در ریاضت‌ها و مجاهدت‌ها و نداشتن ورزیدگی کافی در بحث‌های فلسفی، از تبیین درست، کامل و روشن مقاصد و حتی گزارش صحیح و روشن مکاشفات خود، به‌گونه‌ای که در مقام تعلیم و نظام‌سازی معرفتی سودمند باشد، ناتوان باشند و شاید هم بدین امر اهتمام و عنایت درخور نداشته باشند، و از این رو، در گفته‌ها و نوشته‌هایشان، نارسایی‌ها و نادرستی‌هایی راه یابد که تنها اصحاب حکمت متعالیه که در فن برهان و عقل‌ورزی نیز کار آزموده‌اند، بر ترمیم آن توانا باشند:

لکن هم [ای الصوفیة] لاستغراقهم بما هم عليه من الرياضات و المجاهدات و عدم تم رنهم فی التعالیم البحثية و المناظرات علمية ربّما لم یقدروا علی تبیین مقاصدهم و تقریر مکاشفاتهم علی وجه التعلیم، اوتساهلوا و لم یبالوا عدم المحافظة علی اسلوب البراهین، لاشتغالهم بما هو اهمّ لهم من ذلك، و لهذا قد ل من عباراتهم ما خلت عن مواضع النقوض و الايراد، و لا یمكن اصلاحها و تهذیبها الا لمن وقف علی مقاصدهم بقوة البرهان و قدم المجاهدة (همان، ص ۲۸۴).

جایگاه شهود در حکمت متعالیه، در مقایسه با حکمت مشاء

صدر المتألّهین در مقدمه‌ی عظیم‌ترین و تأثیرگذارترین اثر فلسفی خود، *الحکمة المتعالیه فی الأسفار الاربعة العقلية* (معروف به *اسفار*) که نکات روش‌شناختی بسیار مهمی دارد، این تعبیر لطیف را به کار می‌برد که «من در این کتاب زره بیانات تعلیمی (برهان و استدلال) را برتن حقایق کشفی پوشاندم» که حکایت از استحکام یافتن و آسیب‌ناپذیر شدن این معارف به واسطه‌ی همراهی استدلالات دارد:

قد اندمجتُ فیهِ العلوم التألّهية فی ملکمة البحثية و تد رعت فیهِ الحقائق الکشفية بالبیانات التعلیمیة (صدر الدین شیرازی، ۱۹۸۱، ص ۹).

یک نکته‌ی اساسی در تمایز محتوایی حکمت متعالیه و مشاء، با تحفظ روشی بر استدلال عقلی، آن است که صدر المتألّهین علاوه بر نبوغ، تیزهوشی و مطالعه‌ی گسترده در حوزه‌های مختلف هستی‌شناسی فلسفی، عرفانی و دینی، کشف و شهود دارد و از آن در کشف حقایق بهره می‌برد؛ چیزی که در مورد ابن سینا با وجود تمایل نشان دادن به آن، در برخی از آخرین آثارش، به ویژه در *اواخر اشارات و تنبیهات* (نمط‌های ۸ تا ۱۰) و اذعان به توانایی شهود در دست‌یابی به حقایقی برتر (ابن سینا، ۱۳۸۱، ص ۳۷۵)، در آنچه از وی برجای مانده و به دست ما رسیده، نشانی از آن نیست^۱ (ذکاو‌تی قراگوزلو، ۱۳۷۰). البته

۱. البته ابن‌سینا در مدخل *منطق شفا* (ص ۱۰) از تدوین کتاب دیگری خبر می‌دهد که در آن، فلسفه را طبق طبع خود آورده است و «بنا بر آنچه عقیده‌ی آشکار و صریح ایجاب می‌کند و در آن، جانب عقاید شریکان در صناعت (فلسفه) رعایت نمی‌گردد و از مخالفت با ایشان پرهیز نمی‌شود آن‌گونه که در کتاب‌های دیگر از آن پرهیز می‌شود و آن کتاب در فلسفه‌ی مشرقیه است ... هر که خواهان حقیقت بی‌ابهام است، باید که آن کتاب را جست‌وجو کند». وی در مقدمه‌ی *منطق‌المشرقیین* (ص ۴۲) درباره‌ی طرح فلسفه‌ی مشرقی، گفتاری مفصل‌تر دارد. از گفته‌های وی در هر دو مقدمه استفاده می‌شود که او فلسفه‌ی مشرقی را پیش از اتمام *شفا* نوشته بوده است؛ اما سهروردی با اشاره

صدر المتألهین در پاره‌ای موارد، شهود را در کنار برهان نهاده، کلامش به گونه‌ای است که از استقلال هر یک از این دو طریق در رسیدن به معارف الهی حکایت دارد:

واعلم ان المتبع فی المعرف الالهیة هو البرهان او المکاشفة بالعیان (صدر الدین شیرازی، ۱۳۴۱، ص ۲۶۸).

اما چنان که از متن مذکور فهمیده می‌شود، سخن وی در اینجا، ناظر به منابع معرفت در علوم الهی است - و بی‌شک، کشف و شهود در کنار عقل و استدلال، در این زمینه منبعی سرشارند^۱ - نه در خصوص فلسفه؛ لذا این سخن با التزام روشی وی در کتاب‌های حکمی‌اش (بر پیروی از خصوص دلیل و برهان عقلی و شریک قرار ندادن شهود در این امر) منافاتی ندارد.

مقایسه‌ی روش نقلی با روش عقلی و شهودی در علوم الهی

در پاسخ به این پرسش که چرا صدر المتألهین، در اینجا، از کتاب و سنت یاد نکرده و آنها را که بی‌شک، از نظر وی، منبعی برای دستیابی به علوم الهی هستند، در کنار برهان و مکاشفه نیاورده است؟ می‌گوییم که در این خصوص تفاوتی است میان این دو با نقل، و آن اینکه عقل و مکاشفه شخص را به حقیقت می‌رسانند و در واقع، خود او را به سوی آن می‌برند؛ بر خلاف نقل که اگر به آن بسنده شود، هر چند دریافت و فهم آن یقینی

به در دست داشتن دفترهایی از ابن سینا که به «مشرقیین» نسبت داده می‌شوند و پراکنده و نامرتب‌اند، می‌گوید: «هر چند ابن سینا این دفترها را به مشرقیین نسبت می‌دهد، عیناً همان قواعد مشایبان و فلسفه‌ی عامه‌اند، جز آنکه وی برخی از عبارات آنها را تغییر داده یا در برخی فروع آن اندک تصرفی کرده است» (سهروردی، ۱۳۷۲، ص ۱۹۵ حاشیه. رک. شرف الدین خراسانی، ۱۳۷۷، ج ۴، ص ۸ - ۱۰).

۱. در این خصوص صدر المتألهین بی‌شک، متأثر از استاد خود، میرداماد و نظام فلسفی وی - که میرداماد آن را با نظر به حدیث «ایمان یمانی والحکمة یمانیة» (مجلسی، ۱۴۰۳، ص ۲۳۲) حکمت یمانی می‌نامد - بوده است (میرداماد، ۱۳۸۰، ص ۹۹ و ۱۷۰). او چندان نزد صدر المتألهین گرانمایه است که از او با تعابیری چون حکیم کبیر، بدر منیر، علامه‌ی زمان، اعجوبه‌ی دوران، نور عقلانی، هدایت روحانی، عقل فعال، استاد الكل فی الكل، حلال مشکلات حقایق، کشف معضلات دقایق، چهره‌گشای جمال معانی، مبین رموز آسمانی، زیور چهره‌ی دانش و بینش، فهرست کتاب آفرینش، مجموعه‌ی کمالات انسانی، و مرآت تجلیات الهی و کیانی یاد می‌کند (اوجیبی، ۱۳۸۵، ص ۸۸). این حاکی از خضوع علمی و تأثر وی از این حکیم مجهول‌القدر است. میرداماد همانند شیخ اشراق، از شهود بهره‌مند بود و از آن برای دستیابی به حقایق هستی استمداد می‌جست؛ چندان که نظام فلسفی وی را بی‌هیچ تردید می‌توان فلسفه‌ای شهودی دانست. و این امر نام‌گذاری آثارش (قبسات، جزوات، ایماضات و تشریقات، مشرق الانوار) و عناوین فصل‌های آنان (قبس، جزوه، و میض و...) و در تخلصش در شعر (اشراق) بازتاب یافته است (همان، ص ۹۴).

باشد (از لحاظ متن‌شناسی، معناشناسی و دلالت‌یابی احتمال خلاف در آن نباشد که البته موارد آن بسیار نیست). دسترسی به حقیقت در آن، بر پذیرش سخن غیر، مبتنی است و این امر، هر چند در آنجا که با برهان عقلی، درستی سخن صاحبش محرز شده باشد، خردمندانه و شیوه‌ای صحیح برای دست‌یابی به معرفت است؛ اما تفاوتی جوهری دارد با آنجا که شخص خودش، به حقیقت رسیده باشد؛ کاری که از برهان و شهود برمی‌آید؛ نه از پیروی صرف از نقل. البته در نقل، حقایق فراوانی آمده که نه عقل را بدان راهی است و نه کشف هر کسی، و در این حوزه است که عقل، خودش ما را به سوی نقل هدایت می‌کند:

فعلم ممّا ذکر أنّ أكثر احوال الآخرة أسرار غيبية يجب الايمان بها تقليد أ لمن لم يكن له قدم راسخ في المعارف الهية والاسرار القويمية، ولا يمكنه ان يتجاوز عن استجلاء نظر الخلق و حدب الرئاسة و الاستيلاء على مآرب الدنيا والشهرة عند الناس. لكن أكثر من رزق فطنة زكية يقوى بها على المباحثة و الاستدلال لا يكتفى بالتقليد الذي يحصل به نوع من النجاة عن الضلال والاضلال والوبال بالمآل، بل يتشرف الى شيء فوقه و يكثرتعبه في طلبه آناء الليل و اطراف النهار و يصرف عمره في ترديد النظر في المؤلفات و تكرير التأمل فيها.

فالأولى لمثله اذا اشتاق الى أن يفهم المطالب العلميّة بالبرهان اليقيني - بعد ان عاد النظر في كتب لقوم و استفاد كثير أ من قوّدهم و خصوصاً ما وجد في كتب الشيخين الرئيسين ابي نصر و ابي علي في طريقة المشائين و كتب الشيخ الالهى صاحب الاشراف - ان يرجع الى طريقتنا في المعارف و العلوم الحاصلة لنا بالممازجة بين طريقتي المتألهين من الحكماء و الملبيين من العرفاء (صدر الدين شيرازی، ۱۳۸۱، ص ۶۳۶ و ۶۳۷).

این بیانات که صدر المتألهین، در طلیعه‌ی بحث تبیین معاد جسمانی بر پایه‌ی اصول هستی‌شناختی خود آورده، حاکی از آن‌اند که اکتفا به نقل در دست‌یابی به معارف الهی، هر چند برای عموم مردم طریقه‌ای صحیح، منحصر و لازم است، برای خواص توصیه نمی‌شود. آنان که هوش و استعداد لازم را دارند و مشتاق فهم مطالب علمی با برهان یقینی هستند، برای تشرف به مرتبه‌ای بالاتر، به جهاد و مجاهده می‌پردازند و برای چنین کسانی سزاوارتر آن است که ابتدا، به تحصیل حکمت مشاء و اشراق بپردازند و آن‌گاه، به حکمت متعالیه باریابند؛ حکمتی که صدر المتألهین از ترکیب راه حکمای

متأله و عرفای متدین فراهم آورده است. در اینجا نیز هر چند صدر المتألهین عرفان را در کنار حکمت می‌نهد و اذعان می‌کند که در دست‌یابی به معارف الهی، از هر دو بهره برده است، به لحاظ روش‌شناختی، همه‌ی آنچه در هستی‌شناسی خود آورده، مستند به برهان و استدلال بوده، از ذکر آنچه ورای برهان است احتراز جسته است، و از همین روست که مراجعه به حکمت متعالیه را به مشتاقان فهم مطالب علمی با برهان یقینی توصیه می‌کند؛ چنان که در ادامه‌ی همان سخن، پس از اشاره به شمول الطاف الهی در انکشاف حقایقی از مسائل ربوبی و معارف الهی، به ویژه امر معاد جسمانی تصریح می‌کند که آنچه در این خصوص می‌گوید تنها همان مقداری است که بحث و برهان گنجایش دارد؛ چرا که آنچه با قوت ایمان بر ضمیر وی آشکار گشته، فراتر از درک و دریافت اذهان و ظرفیت الفاظ و کلمات است:

هذه المسألة التي نحن بصدد بيانها على وجه يسع له البحث والبرهان دون ما انكشف للضمير بقرّة الايمان، اذ ليس يحتملها الازهان ولا يفى به العبارة والبيان (همان، ص ۱۳۷ و ۱۳۸).

تمایز روش‌شناختی حکمت متعالیه با حکمت اشراق

از اینجا می‌توان به تمایز روش‌شناختی حکمت متعالیه با حکمت اشراق رسید. بی‌گمان سهروردی در زمینه‌ی اهمیت دادن به کشف و شهود در حکمت و خارج کردن فلسفه از اکتفا به استدلال در دست‌یابی به حقیقت، بر صدر المتألهین فضل تقدم دارد و بی‌شک، بر وی تأثیرگذار بوده است؛ اما التزام روش‌شناختی صدر المتألهین به برهان و استدلال عقلی بیش از سهروردی است؛ چنان که بارها تصریح می‌کند که آنچه را بر آن برهان ندارد، در نظام هستی‌شناختی خود وارد نمی‌سازد؛ هر چند در بسیاری از موارد، خود اذعان دارد که آن برهان، برهانی کشفی است که از طریق الهام دریافت کرده است؛ اما تکیه‌ی سهروردی بیشتر بر شهود است تا برهان، چندان که اگر دستش از برهان خالی گردد، در نظام هستی‌شناختی خود تغییری نخواهد داد:

ولم يحصل [ما کتبناه فی حکمة الاشراق] ولا بالفکر، بل کان حصوله بأمّیر آخرته ثم طلبت علیه الحجة حتى لو قطعت النظر عن الحجة مثلاً، ما کان یشککنی فیه مشکک (سهروردی، ۱۳۷۲، ص ۱۰).

از این روست که سهروردی، در پاره‌ای موارد، مبنای بحث را شهود قرار می‌دهد و آن را همچون بدیهیات به عنوان مقدمه‌ی برهان می‌پذیرد. شاید به همین دلیل است که مخاطب حکمة الاشراق را تنها کسانی می‌داند که دست‌کم، بارقه‌ی الهی بر ایشان وارد و ورودش بر آنان ملکه شده باشد و تصریح می‌کند که دیگران هیچ بهره‌ای از آن نخواهند برد:

و اقل درجات قاریء هذا الكتاب ان يكون قد ورد عليه البارق الالهی و صار وروده ملكة له و غيره لا ينتفع به اصلاً (همان، ص ۱۲ و ۱۳).

و نیز در منطق حکمة الاشراق، مشاهدات عرفانی را در کنار فطریات (بدیهیات) بی‌نیاز از اقامه‌ی برهان می‌شمارد:

ان معارف الانسان فطرية و غير فطرية. والمجهول اذا لم يكفه التنبيه والاحطار بالبال و ليس ممّا يتوصّل اليه بالمشاهدة الحقة التي للحكم العظماء لابدّ له من معلومات موصلة اليه ترتيب موصول اليه منتهية في التبيين الى الفطريات (همان، ص ۱۸).

در حالی که چنان که گذشت، صدر المتألهین بر آنچه با برهان اثبات نشده اعتماد تام نمی‌ورزد.

نقصان حکمت مشاء و عدم کفایت عقل در دست‌یابی به حقیقت

در اینجا این پرسش مطرح می‌شود که اگر در حکمت متعالیه، عقل و برهان حاکم بلامنازع بوده، در مقام داوری و سنجش درستی و نادرستی گزاره‌های فلسفی تنها مرجع قضاوت هستند، چگونه است که صدر المتألهین، در موارد متعددی، حکمت بحثی را که تابع و پیرو استدلال محض است و در حکمت مشاء تعیین یافته، نکوهش می‌کند و چنین حکمتی را در دست‌یابی به حقیقت ناکام می‌شمارد؟

و ليعلم أنّ معرفة الله تعالى و علم المعاد و طريق الآخرة ليس المراد بها الاعتقاد الذليق العامّی او الفقيه وراثة و تلقف أ... و لا ما هو طريق تحرير الكلام و المجادلة في تحسين المرام، كما هو عادة المتكلمّ، و ليس ايظّهو مجدّد البحث البحت كما هو دأب اهل النظر و غاية اصحاب المباحثة و الفكر، فانّ جميعها ظلمات بعضها فوق بعض اذا اخرج يده لم يكذب يراها (صدر الدين شيرازی، ۱۹۸۱، ص ۱۱).

در پاسخ به این پرسش، باید به نقش بی‌بدیل شهود در دستیابی به معرفت حقایق هستی، با توجه به نکات زیر اشاره کنیم:

هسته‌ی اصلی واقعیت، وجود است که بر خلاف ماهیت، صورت عقلی ندارد و هرگز چنان که هست، با علم حصولی، که جولانگاه عقل است معلوم نمی‌گردد. آنچه ما از طریق صور ذهنی خود، از حقیقت وجود می‌شناسیم همواره، عنوان و وجهی از وجوه آن است؛ نه خود آن. حقیقت وجود، با عقل، تنها از طریق آثار و نشانه‌هایش دانسته می‌شود؛ اما خودش همواره از چنگ عقل می‌گریزد:

فالعالم بها [ای الوجودات] إما ان یکون بالمشاهدة الحضورية او بالاستدلال علیها
بآثارها و لوازمها، فلا تعرف بها الا معرفة ضعيفة (همان، ص ۵۳).

این نبود وقوف بر حقایق وجودات نکته‌ای است که بوعلی نیز به بیانی دیگر، به آن تصریح کرده است:

الوقوف علی حقائق الاشياء ليس فی قدرة البشرو نحن لا نعرف من الاشياء الا
الخواص واللوازم والأعراض، و لا نعرف الفلک والنار والهوا والماء والأرض و لا نعرف ايضاً
علی حقیقته، بل نعرف انها اشياءها خواص و أعراض فاننا لا نعرف حقيقة الاول و
لا العقل و لا النفس و لا الفلک والنار والهوا والماء والأرض و لا نعرف ايضاً
حقائق الأعراض (ابن سینا، ۱۴۰۴، ص ۳۴).

بنا بر این، عقل نه تنها از درک حقیقت مبادی عالی هستی ناتوان است، بلکه از شناخت حقیقت جواهر مادی و حتی اعراض نیز ناتوان است و این امور را تنها از طریق آثار و لوازمشان، به شکلی ضعیف و مبهم می‌شناسد.

به علاوه، از نظر صدر المتألهین، وجودهای معلول، هویتی تعلقی و رابط دارند که بدون معرفت حضوری به مقوم آنها نمی‌توان حقیقت آنها را درک کرد:

فكما ان المليئات الغير البسيطة التهي لا يمكن تصورها بحدودها والاكنتاه
بماهياتها الا بعد تصورها ماسبق عليها من مقوماتها الذاتية، فكذلك لا يمكن اکتناه
شيء من انحاء الوجودات الفارقة الذوات لآ من سبيل الاکتناه بما هو مقوم له من
مباديه الوجودية و مقوماته الفاعلية (صدر الدين شيرازي، ۱۹۸۱، ص ۸۷).

به همین دلیل است که از نظر او، معنای قاعده‌ی فلسفی «مسببات را جز از طریق اسبابشان نمی‌توان شناخت.» آن است که تنها راه شناخت حقیقت هویات وجودی

معلول، علم حضوری به علل و مبادی عالی‌هی آنهاست و مشاهده‌ی این امور را نه تنها در حکم برهان می‌شمارد، بلکه برهان را در چنین مواردی همان شهود می‌داند:

بل البرهان هو سبیل المشاهدة فی الاشیا الّتی یكون له سبب اذ السبب برهان علی ذی السبب و قد تقرر عندهم انّ علم لّین بذوات الاسباب لا یحصل الاّ من جهة العلم باسبابها (همان، ص ۳۱۵).

از اینجا معلوم می‌گردد که عقل، به تنهایی و بدون استمداد از شهود و واردات قلبی، در شناخت حقیقت ناکام خواهد بود و در واقع، معرفت او به حقایق هستی، همانند معرفت نابینا به رنگ‌ها، از طریق آثار و نشانه‌های آنهاست؛ البته چنین شناختی، در نظر کسی که واجد بینایی است، بسیار ناقص و ناچیز است. صدر المتألهین خود را این‌گونه وصف می‌کند که در آغاز نابینا و ناشنوایی بوده که بی‌بهره از شهود، کورانه، در پی حقیقت می‌رفته و آن‌گاه که چشم و گوشش گشوده شده‌اند، دانسته است که آنچه تاکنون می‌فهمیده، سرابی بیش نبوده؛ از این رو، از اینکه عمری را در این راه تباہ ساخته از خداوند مغفرت می‌طلبد:

ولما لأستغفر الله کثیراً ممّا ضیعت شطراً من عمری فی تتبع آراء المتفلسفة والمجادلین من اهل الکلام و تدقیقاتهم و تعلّجهم بهم فی القول و تفهّنهم فی اللجث حتی تبیّن لی آخر الأمر بنور الايمان ویتأی الله المنان انّ قیاسهم عقیم و صراطهم غیر مستقیم (همان، ص ۱۱).

به تعبیر سهروردی، اگر فیلسوف از شهود بهره‌مند نباشد و آیات ملکوت را نبیند، ناقص و بی‌اعتبار خواهد بود و نمی‌تواند از عالم قدسی، حقایق را دریافت کند؛ چنان‌که اگر سالک بهره‌مند از شهود توان عقلی خویش را پرورش نداده باشد و از نظروزی فیلسوفانه بی‌بهره باشد، در فهم و تبیین صحیح دیدگاه‌های خویش دچار مشکل می‌شود:

انّ السالک اذا لم یکن له قوّة بحثیة فهو ناقص، فکذا الباحث اذا لم یکن معه مشاهدة آیات من الملكوت یكون ناقصاً غیر معتبر و لا مستنطق من القدس (سهروردی، ۱۳۷۲، ص ۳۶۱).

این استنطاق از قدس به این نکته‌ی بس مهم اشاره دارد که عقل هر چند تیز، و برنده و قوی باشد، اگر شخص از تهذیب نفس و سلوک بی‌بهره باشد به کمال نمی‌رسد و

نمی‌تواند حقایق را از عالم قدس دریافت کند؛ از این رو، به بسیاری از علوم و معارف دست نمی‌یابد و بسیاری از حقایق بر او مشکوف نمی‌گردند و این نقصان بزرگی در راه رسیدن به حقیقت است:

۱ نّ مجرّد البحت من غیر مکاشفة نقصان عظیم (صدر الدین شیرازی، ۱۹۸۱، ص ۳۲۶).

جایگاه برهان کشفی در حکمت متعالیه

از اینجا معلوم می‌شود که مقصود صدر المتألهین از برهان کشفی چیست. او در بسیاری موارد، دست‌یابی به برهان را برای اثبات حقیقتی که آن را به گونه‌ای شهود کرده است، مرهون عنایت خاص خداوندی و اشراق ربانی به قلب خود می‌داند؛ البته تنها قلبی از چنین عنایاتی بهره‌مند می‌شوند که از هوا و هوس پیراسته و به فضایل آراسته و نور ایمان در آنان پرتو افکن باشد.

و علومنا هذه.. هي من البرهانا تِ الكشفيّة (همان، [بی‌تا]، ص ۵).

حاصل آنکه هر چند حاکم نهایی در حکمت متعالیه، عقل است، این عقل ویژگی مهمی دارد که آن را کاملاً، از عقل حاکم در فلسفه‌ی بحثی محض مانند حکمت مشاء جدا می‌سازد. این عقل تحت هدایت شهود بوده، روشنایی معنوی دارد و گویا، روح القدس آن را در حرکت عقلی‌اش همواره، یار و مدد رسان است؛ از این رو، حکمت متعالیه بعد معنوی وجود آدمی را کاملاً، در عملکرد بعد عقلانی وی مؤثر می‌داند و عقل کسی را که جانش به رذایل دنیاپرستی آلوده است، از نیل به حقیقت ناکام می‌داند و به تعبیری، اگر فیلسوف صاحب ذوق و اهل کشف باشد، محصولات عقل او بسی صایب‌تر از هنگامی است که چنین نباشد (عبودیت، ۱۳۸۵، ص ۶۹).

شرایط و اسباب دریافت حکمت از نظر صدر المتألهین

به همین دلیل است که صدر المتألهین، درک، دریافت و پذیرش حکمت و روشن شدن جان فیلسوف را به نور معرفت، مشروط و دارای اسبابی خاص می‌داند که از آن جمله‌اند: شرح صدر، سلامت فطرت، حسن خلق، نیکویی رأی و اندیشه، تیزهوشی، سرعت فهم همراه با ذوق کشفی و افزون بر اینها باید در قلب معنوی حکیم، نوری از

جانب خداوند تاییده باشد که آن را همچون چراغی فروزان سازد، و همان است که راهنما و هدایتگر به سوی حکمت است:^۱

فان لقبول الحكمة و نور المعرفة و نطقاً و اسباباً، كانشراح الصدر و سلامة الفطرة و حسن الخلق و جودة الرأي و حدة الذهن و سرعة الفهم مع ذوق كشفى و يجب مع ذلك كله ان يكون في القلب المعنى نور من الله يوقد به دائماً كالقنديل و هو المرشد الى الحكمة كما يكون المصباح مرشداً الى ما في البيت (صدر الدين شیرازی، ۱۹۸۱، ص ۶ و ۷).

عقل منور و عقل مشوب

عقل در انسانی که واجد چنین شرایطی شده ارتقا می‌یابد و در عین حال که عقل است، کارایی و ظرفیت بالاتری می‌یابد و چون از ابزار معرفتی شهود بهره‌مند گشته، به حقایق بیشتری می‌رسد. می‌توان موقعیت عقل را در این دو مقام، شبیه موقعیت حس در حیوان و انسان دانست.^۲ انسان و بسیاری از حیوانات حواس پنج‌گانه دارند و پاره‌ای از این حواس، در پاره‌ای از حیوانات، بسیار قوی‌تر از همان حواس در انسان هستند. تفاوت در اینجاست که این حواس، در حیوان، تحت حکومت و هدایت وهم و در انسان، تحت اشراف عقل هستند. این امر موجب می‌گردد که حس در انسان بارور شود و چیزهایی بیابد که حیوان هرگز نمی‌تواند با حواس خود بیابد. ما رنگ‌ها را طبقه‌بندی می‌کنیم؛ تفاوت‌هایشان را با ظرافتی تام تشخیص می‌دهیم؛ قدرت درآمیختن آنها و تولید رنگ‌های جدید داریم؛ رنگ را به عناصر بسیط تحلیل می‌کنیم و بسیاری کارهای

۱. مقایسه کنید با سخن میرداماد، در *الصراف المستقیم* که به خواننده‌ی اثرش سفارش می‌کند: «به هنگام دشوار شدن درک مقاصد و اذعان به حق، از سرزمین طبیعت هجرت کنید و با دشمنان عقل (وهم و خیال) بستیزید و لذت‌های جسمانی و بدنی را کوچک شمارید تا بتوانید به علم یقین و سپس حق یقین بار یابید: متى ما ضاق عليك الامر في نيل المرام و اذعان الحق من بعد فقه الكلام فعليك ان تهاجر كورة الطبيعة و تجاهد بغاة العقل من القوى الوهمية والخيالية و ترفض اعداء الله فيك من الدواعي الجسمانية والصوراف البدنية و تستهلك الجلابيب الجسدانية والغواشي الهولانية و تستحقر البهجة الجسدية واللذة المزاجية، فعساكتفضل عن عالم الغرور و تتصل بالمالأ الرفيع حول حضرت للقس بالافق الاقصى و تفارق اقليم الزور و تنمسك بجناب رك الأعلى؛ فيتيسر لک ان تشاهد فضاء عالم الملكوت من ك و تلتفس الناطقة بعين العقل المستفاد و هنالك يتهيأ لعقلك ان يسبح في نهر علم اليقين؛ فيصل الى شاطئ حق اليقين» (میرداماد، ۱۳۸۱، ص ۲۱۸).

۲. این تمثیل را از دوست مکرم، جناب استاد، ید الله یزدان پناه آموخته‌ام.

دیگر که حیوان با وجود داشتن بینایی‌ای شاید قوی‌تر از انسان نمی‌تواند انجام دهد؛ چرا که بینایی او منور به عقل نیست.

عقل منور به شهود، برخوردار از الهام و مرتبط با عالم قدس، در قیاس با عقل زمینی و آلوده به هوا و هوس و منقطع از عالم بالا چنین است. عقل منور واجد ظرفیت‌های بالایی در درک و دریافت حقیقت می‌شود که عقل زمینی و حکمت صرفاً بحثی از آن بی‌بهره است. این عقل اگر به خود رها شود، ای بسا، در دریافت حقیقت، سرگشته و حیران گردد و به جای یقین، بر شک آدمی بیفزاید:^۱

و من لیس هذا [ای البناء علی مشاهدة الروحانیات] سیله فلیس من الحکمة فی شیء و سیلعب به الشکوک (سهروردی، ۱۳۷۲، ص ۱۳).

جایگاه آموزه‌های دینی در حکمت متعالیه

دیگر منبع مهم معرفتی که صدر المتألهین بدان توجهی تام داشته وحی است. از دیدگاه او، عرفان، برهان و قرآن، هر سه به شاهراه حقیقت می‌رسند (حسن‌زاده، ۱۳۷۰) و در نشان دادن واقع امور همراه و هم‌نوا هستند؛ از این رو، ساحت شریعت حقه‌ی الهی را از اینکه احکامش با معارف یقینی ضروری در تعارض باشد منزه می‌دارد و بر آن نظام فلسفی که قواعدش با کتاب و سنت مطابق نباشد نفرین می‌فرستد:

انّ الشرع والعقل متطابقان فی هذه المسألة كما فی سایر الحکمیات و حاشی الشریعة الحقّة الالهیة البیضاء ان تكون احکامها مصادمة للمعارف الیقینیة الضروریة و تباً لفلسفتکون قوانینها غیر مطابقة للکتاب والسنة (صدر الدین شیرازی، ۱۹۸۱، ص ۳۰۳).

این بدان معناست که از نظر صدر المتألهین، هیچ یک از اصول و معارف دین خدا عقل‌ستیز نیست؛ هر چند ممکن است مشتمل بر اموری باشند که عقل، به تنهایی نمی‌تواند آنها را درک کند؛ مگر آنکه روح القدس یار گردد، و عقل به ساحت شهود ارتقا یافته، و آنچه را با چشم شهود می‌نگرد، دریافت کند.

صدر المتألهین خضوع و خشوع خویش را در آستانه‌ی وحی، به کامل‌ترین وجه ابراز می‌دارد، و در برابر آن تسلیم محض است و بنا را بر متابعت کامل از آن می‌گذارد:

۱. بررسی مکتب‌های فلسفی سکولار غرب در دوران جدید، از این جهت می‌تواند درس‌آموز باشد.

فألقينا زمام امرنا إليه [ای الی الله] و الی رسول الله النذیر المنذرفک لّ ما بلغنا منه
آمنّا به و صدّقناه (همان، ص ۱۱).

البته این به معنای پیروی کورانه و مقلدگونه از ظواهر نقل، در عرصه‌ی معارف نیست:
و لا یحمل کلامنا علی مجرّد... تقلید الشریعة من غیر ممارسة الحجج والبراهین و
التزام القوانین (همو، ص ۲۳۶).

نکته‌ی مهم در فهم نسبت میان حکمت متعالیه و وحی (در اینجا قرآن)، تفکیک میان
دو مقام است: یکی، حقیقت وحی آن گونه که بر قلب پیامبر(ص) نازل شد و نور مطهر
آن بر وجودش تابید؛ دیگری، درک و دریافت ما از قرآن کریم. بی‌شک حقیقت وحی،
صدق محض و واقعیت راستین است که هیچ باطلی در آن راه ندارد و از هر گونه
انحراف منزّه است. وحی در این مقام، در حقیقت، کشف تام محمدی است که نه تنها
معیار هر نظوروزی و تفلسفی است، بلکه میزان سنجش دیگر مراتب کشف است؛ چنان
که عارفان، خود بدان تصریح کرده‌اند. برخوردار از مقام نخست، چه بسا آدمی را از
دیگر راه‌ها و منابع معرفت در کسب معارف الهی بی‌نیاز سازد؛ اما تنها معصومان در این
مقامند و دیگران از پس حجاب الفاظ و روایات منقول بدان دسترسی دارند که باطل از
راه‌های گوناگون می‌تواند در آن راه یابد.

بی‌شک به کارگیری قواعد و ضوابط اجتهاد در کاستن از خطاها، در مقام استنباط
معارف از متون دینی بسی سودمند و کارگشاست؛ اما چنین نیست که همواره یقین‌آور
باشد؛ از این رو، در مقام رویارویی ظواهر دینی با براهین عقلی، ای بسا که براهین
عقلی قرینه‌ای لّبی برای تصرف در ظاهر بدوی متن دینی به شمار آیند. همین نکته
است که صدر المتألهین را از ظاهرگرایان در پیروی از متون دینی جدا می‌سازد.

با مروری بر آثار صدر المتألهین، آشنایی عمیق و گسترده‌ی وی با قرآن و روایات
معلوم می‌گردد. این آشنایی موجب گشته که او بتواند در سامان‌بخشی به حکمت
متعالیه، از این منبع بهره‌ای سرشار گیرد.

تأثیر آموزه‌های اسلامی بر حکمت متعالیه به گونه‌های متفاوتی است؛ از جمله در
تعیین اولویت‌های پژوهشی و رشد ابعادی خاص (که نمونه‌ای از آن را در بحث معاد
/سفر مشاهده می‌کنیم)، در طرح مسئله و پرداختن به مسائل جدید (مانند مسئله‌ی ربط

حادث به قدیم و ثابت به سیال با تأثیر از تعبیر «ربّاً اذ لا مربوب و الهّاً اذ لا مألوه و عالمّاً اذ لا معلوم و سمیعاً اذ لا مسموع»، در ابداع استدلال (مانند برهان صدیقان با الهام از «وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا عَلَيْهِ شَيْءٌ يَأْتِيهِ إِلَهُ يَخْتَارُ» و در رفع اشتباه (مانند تبیین حدوث عالم به دلیل آنکه تأکید متون دینی بر آن چندان است که صدر المتألهین صریحاً، منکر آن را منکر ضروری دین و خارج از اسلام می‌داند). البته تأثیر آموزه‌های دینی بر تعیین‌بخشی به فلسفه اختصاص به حکمت متعالیه ندارد؛ بلکه در حکمت‌های مشاء فارابی و ابن سینا و اشراق سهروردی نیز (بر خلاف فلسفه‌ی ابن‌رشد) کاملاً مشهود است (عبودیت، ۱۳۸۲، ص ۲۷-۴۲)؛ اما صدر المتألهین از آن بهره‌ی بیشتری برده است؛ چندان که نه تنها آثاری عمیق و گسترده در تفسیر قرآن و روایات نگاشته، بلکه در آثار فلسفی خویش از جمله *اسفار*، برای نشان دادن هماهنگی میان نظام فلسفی خویش با آموزه‌های دینی یا تأیید یافته‌های عقلی و شهودی خویش با آن یا ارایه‌ی تفسیر صحیح این متون، فراوان به نقل و دقت و تأمل در آنها می‌پردازد.

باید یادآور شویم که صدر المتألهین هرگز، هیچ یک از اصول حکمی خویش را بدون برهان و دلیل عقلی و تنها با استناد به نقل مطرح نمی‌کند؛ از این رو التزام روشی او به پیروی از برهان در حکمت متعالیه همچنان باقی است.

تبلور مطالعه‌ی میان‌رشته‌ای در حکمت متعالیه

اگر مطالعه‌ی میان‌رشته‌ای را «شناخت پدیدار [یا حل مسئله‌ی مورد نظر] در پرتو گفتگوی مؤثر بین رهیافت‌های دانش‌های مختلف» بدانیم (فرامرزی قراملکی، ۱۳۸۵، ص ۳۲۹)، نحوه‌ی بررسی و پژوهش صدر المتألهین را در حوزه‌ی مسائل هستی‌شناسی می‌توان مصداق بارزی از مطالعه‌ی میان‌رشته‌ای در یک حوزه دانست؛ چرا که وی در بررسی پژوهش‌های هستی‌شناختی خود، علاوه بر فلسفه به معنای رایج آن، از عرفان و الهیات نقلی، به خوبی بهره برده، کوشیده آمیزه‌ای هماهنگ، متجانس و ناظر بر دستاوردهای هر سه حوزه فراهم آورد. در عین حال، برابند فعالیت علمی وی همچنان صبغه‌ی فلسفی دارد و مکتبی عقلی در عرصه‌ی هستی‌شناسی به شمار می‌رود؛ نه عرفان نظری یا الهیات نقلی یا هر سه‌ی آنها؛ چرا که وی همچنان، در مقام داوری میان گزاره‌های محتمل، عقل را یگانه معیار می‌شمارد.

در مطالعات میان‌رشته‌ای گاهی، کثرت‌گرایی روش‌شناختی (به معنای خاص آن) مطلوب است و در روشن ساختن جنبه‌های مختلف پدیدار مورد نظر یاری می‌رساند؛ مانند تجربه‌ی دینی که برای دست‌یابی به دیدگاهی جامع درباره‌ی آن باید آن را از دید دانش‌های گوناگون (مانند روان‌شناسی، پدیدارشناسی، فلسفه‌ی دین، الهیات دینی و...) بررسی نمود و از رهاورد همه‌ی علوم مربوط که هر کدام بعدی از ابعاد آن را مکشوف می‌کند، با تحفظ بر روش خاص آن علوم بهره‌مند شد. اما گونه‌ای دیگر از مطالعه‌ی میان‌رشته‌ای در عین تحفظ بر وحدت روش‌شناختی، از رهاوردهای دانش‌های مختلف برای عمق‌بخشی و گسترش دیدگاه‌های خود، به گونه‌هایی مختلف بهره می‌برد.

نوع دوم مطالعه‌ی میان‌رشته‌ای، بر خلاف قسم نخست، تنها متعلق به یک رشته است و از یک روش پیروی می‌کند. مانند حکمت متعالیه.

به بیانی دیگر، اگر روی‌آورد^۱ را راهی برای نزدیک شدن به مسئله، رهیافتی برای شکار نظریه و به دام انداختن فرضیه تعریف کنیم و روش^۲ را ابزاری برای نقد و ارزیابی فرضیه‌ی یادشده بدانیم (همان، ص ۲۲۷)، می‌توان گفت صدر المتألهین روی‌آوردی تکثرگرا و روشی وحدت‌گرا به مسائل هستی‌شناسی دارد. به تعبیری، او میان شهود، نقل و عقل جمع سالم کرده است؛ نه جمع مکسر^۳؛ از این رو حکمت متعالیه‌ی وی نظامی التقاطی نیست (برای نقد این دیدگاه ر.ک: مطهری، ۱۳۷۴، ص ۲۵۰)؛ بلکه یک مکتب مستقل فلسفی به معنای خاص آن (شناخت احکام کلی هستی با روش عقلی استدلالی) است که کوشیده از همه‌ی مزایای مکاتب فلسفی، عرفانی و کلامی پیش از خود بهره برد، نقص‌های آنها را جبران کند و در ساختاری واحد، منسجم و استوار سامان بخشد.

1. approach

2. method

۳. این تعبیر را از استاد بزرگوارم، آیت الله جوادی آملی برگرفته‌ام. ایشان نمونه‌های فراوانی برای جمع سالم بیان می‌فرمودند که در آن در عین برخورداری از علوم مختلف، از خلط و آمیزش آنها پرهیز می‌شود و در هر رشته، بر اصول روش‌شناختی آن تحفظ می‌گردد. یکی از این نمونه‌ها فیلسوف صدرایی معاصر، علامه طباطبایی است که در عین بهره‌مندی از دانش‌های گوناگون، در هر رشته، تحفظ روش‌شناختی تامی بر اصول آن می‌ورزید؛ از این رو در *نهایة الحکمة* جز با زبان فلسفه سخن نگفته و جز با استدلال عقلی به نفی و اثبات پرداخته. این ویژگی در *المیزان* نیز، به خوبی مشاهده می‌شود که مؤلف در عین بهره‌گیری از روایات و دانش‌های گوناگون (فلسفه، عرفان و...) در مقام تفسیر آیه، بیان معنا و مضمون آن، بر روش واحد تفسیر قرآن به قرآن تحفظ می‌کند.

همچنین با استفاده از دو اصطلاح «مقام گردآوری»^۱ و «مقام داوری»^۲ می‌توان گفت که صدر المتألهین، در مقام گردآوری، مشربی وسیع و ظرفیتی گسترده دارد و کوشیده است از همه‌ی امکانات موجود در فرهنگ اسلامی، برای حل مسائل و ارایه‌ی نظریات و فرضیه‌های نوین خود بهره برد؛ اما در مقام داوری، همواره بر عقل و برهان عقلی تکیه کرده است (سروش، ۱۳۷۲، ص ۱۱۱ و ۱۱۲).

نتیجه‌گیری

با توجه به آنچه گذشت، مجموعه‌ی نکات روش‌شناختی حاکم بر نظام فلسفی حکمت متعالیه را که همگی در برجسته‌ترین اثر فلسفی صدر المتألهین، *اسفار*، به خوبی و روشنی تبلور یافته می‌توان چنین گزارش نمود:

۱. حکمت متعالیه نظامی فلسفی، متکی بر میراث فلسفی جهانی متبلور در فرهنگ اسلامی و بهره‌مند از تمام ظرفیت‌ها و امکانات آن است.
۲. حکمت متعالیه تلائم وحی، شهود و عقل را پیش‌فرض می‌گیرد.
۳. حکمت متعالیه در جایگاه نظامی فلسفی تنها بر داوری عقل و پیروی از استدلال عقلی تکیه می‌کند؛ از این رو، اندیشه‌ای را بدون دلیل و برهان نمی‌پذیرد.
۴. حکمت متعالیه می‌کوشد یافته‌های خود را از حمایت وحی و شهود و نیز آراء اندیشمندان بزرگ گذشته بهره‌مند سازد.
۵. حکمت متعالیه در ارایه‌ی اصول و ارکان خود، زبانی ملایم را با متون اسلامی به کار می‌گیرد.
۶. حکمت متعالیه در مقام روی‌آورد، مشربی وسیع دارد و از همه‌ی ظرفیت‌های ممکن در جهان اسلام از جمله جریان‌های عرفانی، کلامی، تفسیری و حدیثی در کنار جریان‌های فلسفی مشاء و اشراق بهره می‌گیرد.
۷. حکمت متعالیه برای دست‌یابی به حقیقت، رفت و برگشتی میان اضلاع سه‌گانه‌ی شهود، وحی (کتاب و سنت) و عقل دارد و با استمداد از دو منبع نخستین، عقل را پرواز می‌دهد؛ ولی آنکه پرواز کرده، اوج می‌گیرد و حقیقت را می‌یابد و مبین و مستدل می‌کند، عقل است.

1. context of discovery
2. context of Justification

۸. در حکمت متعالیه عقل بر دو گونه یا به تعبیری، در دو مرحله می‌تواند واقع شود: عقل مشوب و عقل منور. عقل نخست، بی‌بهره از شهود و وحی و خودبسند است. چنین عقلی در راهیابی به ملکوت و دریافت حقایق هستی عاجز و ناتوان است و چون کوری است که می‌خواهد کوره‌راهی دشوار را با عصای استدلال بپیماید. در برابر، عقل منور به شهود است که چشمی بینا در درک حقایق دارد و آنچه را دیده است، وصف و اثبات می‌کند.

حاصل آنکه حکمت متعالیه از این جهت که در مقام رد و قبول نظریات و داوری در باب آراء مورد بحث، عقل استدلال‌گر را حاکم بلامنازع می‌داند، تکروشی و دارای ویژگی استدلالی و عقلی است؛ اما این حکمت، دست‌کم، از دو جهت با شهود و وحی (و به تعبیر دقیق‌تر: نقل) ربط و نسبت دارد و به استفاده‌ی تام از آن دو منبع معترف است: نخست آنکه در مقام دست‌یابی به نظریات و گردآوری دست‌مایه‌های تفکر و تحقیق، به دستاوردهای آن دو حوزه کاملاً اعتنا دارد و از آنها سود می‌برد. دوم آنکه عقل مددگرفته از وحی و شهود و تربیت‌یافته به ریاضات و تعالیم شرعی و عرفانی (عقل منور)، در همان مرحله‌ی داوری و رد و قبول نیز دارای قوتی افزون‌تر می‌گردد و گاه، کل «برهان» خویش را به برکت شهود یا نقل به دست می‌آورد (برهان کشفی) و البته این امر - هر چند از دسترس عقل غیر منور خارج است - حاصل کار عقل را از استدلالی و برهانی بودن خارج نمی‌سازد.

فهرست منابع

۱. ابن ترکه، علی بن محمد. تمهید القواعد، تصحیح سید جلال الدین آشتیانی، انجمن اسلامی حکمت و فلسفه‌ی ایران، تهران، ۱۳۶۰.
۲. ابن سینا. الاشارات و التنبیها، تحقیق مجتبی زارعی، بوستان کتاب، قم، ۱۳۸۱.
۳. ابن سینا. التعليقات، تحقیق عبدالرحمن بدوی، مکتب الاعلام الاسلامی، قم، ۱۴۰۴.
۴. ابن سینا. الشفاء، المنطق، المدخل، تحقیق فنواتی، الحضیری و الهوانی، قاهره، ۱۹۵۲.
۵. ابن سینا. منطق المشرقیین، قاهره، ۱۹۱۰.
۶. ابوترابی، احمد. روش‌شناسی حکمت متعالیه، معرفت فلسفی، ش ۴، تابستان ۱۳۸۳.
۷. اوجبی، علی. ماهیت و بُن‌مایه‌های معرفت در حکمت یمانی، جستاری در آرا و افکار میرداماد و میرفندرسکی، فرهنگستان علوم جمهوری اسلامی ایران، تهران، ۱۳۸۵.
۸. حسن‌زاده، حسن. قرآن و عرفان و برهان از هم جدایی ندارند، مؤسسه‌ی مطالعات و تحقیقات فرهنگی، تهران، ۱۳۷۰.
۹. حکیمی، محمدرضا. الهیات الهی و الهیات بشری، دلیل ما، تهران، ۱۳۸۶.
۱۰. خراسانی، شرف‌الدین. ابن سینا، دایرة المعارف بزرگ اسلامی، ج ۴، زیر نظر کاظم موسوی بجنوردی، مرکز دائرة المعارف بزرگ اسلامی، تهران، ۱۳۷۷.
۱۱. داماد، میرمحمدباقر. الصراط المستقیم، تصحیح و تحقیق علی اوجبی، میراث مکتوب، تهران، ۱۳۸۰.
۱۲. ذکاوتی قراگوزلو، علیرضا. نکته‌گیری‌های ملاصدرا بر بوعلی، سیر تاریخی نقد ملاصدرا، هستی‌نما، تهران، ۱۳۷۰.
۱۳. سروش، عبد‌الکریم. حکمت در فرهنگ اسلامی، دانشگاه انقلاب، ش ۹۸ و ۹۹، تابستان و پاییز ۱۳۷۲.
۱۴. سهروردی، شهاب‌الدین یحیی. المشارع و المطارحات (مجموعه‌ی مصنفات شیخ اشراق)، ج ۲، ج ۲، تصحیح هنری کربن، مؤسسه‌ی مطالعات و تحقیقات فرهنگی، تهران، ۱۳۷۲.

۱۵. سهروردی، شهاب‌الدین یحیی. حکمة الاشراق (مجموعه‌ی مصنفات شیخ اشراق)، ج ۲، ج ۲، تصحیح و مقدمه‌ی هنری کربن، مؤسسه‌ی مطالعات و تحقیقات فرهنگی، تهران، ۱۳۷۲.
۱۶. شیرازی، صدرالدین. المبدأ و المعاد، ج ۲، تصحیح محمد ذبیحی و جعفر شاه‌نظری، بنیاد حکمت اسلامی صدر، تهران، ۱۳۸۱.
۱۷. شیرازی، صدرالدین. المحکمة المتعالیة فی الاسفار الاربعة العقلیة، ج ۳، ج ۹، دار احیاء التراث العربی، بیروت، ۱۹۸۱.
۱۸. شیرازی، صدرالدین. المشاعر، انتشارات مهدوی، اصفهان، بی‌تا.
۱۹. صلواتی، عبدالله. [نقد کتاب] درآمدی به نظام حکمت صدرایی، کتاب ماه فلسفه، ش ۱۱۰ و ۱۱، تیر و مرداد ۱۳۸۷.
۲۰. عبودیت، عبد الرسول. آیا فلسفه‌ی اسلامی داریم؟، معرفت فلسفی، ش ۱ و ۲، پاییز و زمستان ۱۳۸۲.
۲۱. عبودیت، عبد الرسول. درآمدی به نظام حکمت صدرایی، ج ۱، سمت، تهران، ۱۳۸۵.
۲۲. علیزاده، بیوک. ماهیت مکتب فلسفی ملاصدرا و تمایز آن از مکتب‌های فلسفی دیگر، خردنامه‌ی صدر، ش ۱۰، زمستان ۷۶.
۲۳. فرامرز قراملکی احد. روش‌شناسی مطالعات دینی (تحریری نو)، ج ۱، دانشگاه علوم رضوی، مشهد، ۱۳۸۵.
۲۴. قیصری، داود. شرح فصوص الحکم، ج ۱، تحقیق حسن حسن‌زاده آملی، بوستان کتاب، قم، ۱۳۸۲.
۲۵. قیصری، داود. شرح فصوص الحکم، ج ۲، تحقیق حسن حسن‌زاده آملی، بوستان کتاب، قم، ۱۳۸۴.
۲۶. مجلسی، محمدباقر. بحار الانوار، ج ۲، ج ۵۷، مؤسسه‌ی الوفاء، بیروت، ۱۴۰۳.
۲۷. مطهری، مرتضی. مجموعه آثار، ج ۲، ج ۱۳، انتشارات صدر، تهران، ۱۳۷۴.
۲۸. نصر، سیدحسین. صدر المتألهین شیرازی و حکمت متعالیه، ترجمه حسین سوزنجی، سهروردی، تهران، ۱۳۸۲.