

هماهنگی عقل و معارف و حیانی دین در حکمت صدرایی

فاطمه صادقزاده قمصری

دانشگاه امام حسین (ع)

چکیده:

یکی از نخستین محصولات محصلاتی که توسط ملاصدرا در زمینه مستعد حکمت متعالیه به بار نشست، نظریه توفیق و هماهنگی میان عقل و وحی است. حکمت متعالیه ملاصدرا در مقام داوری تنها به برهان ملتزم است. معارف دینی از نظر حکیم متأله از سه راه ظواهر نصوص، عرفان و حجت عقل قابل تحصیل است. در این میان، ادله نقلی تنها با احراز چند شرط مهم از جمله عدم تعارض با اصول عقلی قابل اعتنائند. بدین ترتیب هیچگاه میان دلیل عقلی که دلالتش قطعی است و دلیل نقلی (با دلالت ظنی) معارضه‌ای رخ نداده و در صورت وقوع، دلیل عقلی ترجیح می‌یابد. برخی از پیروان حکمت متعالیه میان عقل و بخشهای مختلف معارف دینی نسبتهایی چون معیار و میزان، مصباح و سرانجام مفتح یافته‌اند. ملاصدرا در اجرای عملی طرح توفیق میان عقل و دین، به اثبات فلسفی معاد جسمانی نیز اقدام می‌کند. این تلاش او از جهاتی چند قابل تأمل است. در ادامه، نظریه «وحدت حقیقت فلسفی و حقیقت دینی» به عنوان مبنای طرح توفیق عقل و دین مطرح شده و برخی از آراء مخالفان گزارش می‌شود. سرانجام تفاوت روی آورد متألّهانی چون طباطبایی با نگرش صدرالمآلهین مورد تأکید قرار می‌گیرد.

کلید واژه‌ها: عقل، معارف دینی، وحی، برهان، حکمت متعالیه، مکتب تفکیک.

در میان متفکران مسلمان صدرالمتألهین از حکمائی بشمار می آید که برای ایجاد همسازی میان آموزه‌های دینی و عقل کوشیده و توانسته است در راهی که با فارابی و ابن سینا آغاز شده بود، قدم نهاده از آن دو به مراتب پیشتر افتد. برای رسیدن به این مقصود ملاصدرا به ابزاری از نوع روش نیاز داشت. او با نبوغ خاص و ابتکار خود توانست سه راه مختلف نیل به حقیقت یعنی وحی، برهان و کشف را که پیش از این متعارض یا متوازی و بی ارتباط با هم به نظر می آمدند، در یک شاهراه واقعی با هم تلاقی دهد و به این ترتیب حکمت متعالیه را بنیان نهد. یکی از نخستین محصولات آن که توسط خود ملاصدرا در زمین مستعد حکمت متعالیه به بار نشست، نظریه توفیق میان عقل و وحی بود که به نوبه خود می توانست به عنوان جانشینی برای دفاع‌های نوعاً سست متکلمان که ملاصدرا خود گاه آنها را مورد انتقاد قرار می داد بکار آید و بدین ترتیب بسیار موفقتر از اهل کلام در دفاع عقلانی از عقاید دینی ایفای نقش نماید.

در این مقاله برآنیم که با تأمل در آراء و نظریات ملاصدرا روش پیشنهادی او را در توفیق میان دین و عقل مورد بررسی قرار دهیم. بدین منظور لازم است پس از بحثی مقدماتی درباره روش حکمت متعالیه و سپس طرح نظرات او در مورد لزوم هماهنگی داده‌های دینی با عقل، نمونه‌ای از معارف دینی و حیانی را که او سعی دارد موافقت عقل با آنها را به اثبات رساند، طرح کرده و تلاش او را ارزیابی کنیم.

۱- روش اختصاصی حکمت متعالیه

گروهها و مکاتب فکری پیش از صدرالمتألهین بر حسب روشی که در فهم حقایق عالم هستی برگرفته‌اند، در چند طبقه متمایز و مشخص جای می‌گیرند: گروهی چون مشائیان با اتکاء محض بر برهان و ادله عقلی، روش فلسفی استدلالی را در پیش گرفتند. اشراقیان علاوه بر برهان عقلی بر عنصر مجاهده و تصفیه درون و کشف نیز تأکید داشتند. از سوی دیگر عارفان بی اعتنا بر عقل و برهان، برای وصول به حقیقت با تصفیه نفس و سلوک الی الله طی طریق می‌کردند. برخی دیگر با دغدغه‌های کلامی با مبنای خاص و روشهای عقلی، خود را به دفاع از دین متعهد می‌دیدند. در این میان گروهی تنها راه را مراجعه به تعالیم و حیانی و ظواهر قرآن و سنت می‌دیدند. هر یک از این گرایشها،

با تخطئه دیگران، خود را عملاً در روش خود منحصر کرده و از حقایقی که از راههای دیگر قابل تحصیل بود، محروم ساخته بود. ما این پدیده را حصرگرایی روشی نامیده‌ایم. ملاصدرا با شکستن این حصر، از تمامی روشهای یاد شده بهره می‌گیرد بی آنکه خود را به آنها محدود سازد. بر این اساس می‌توان حکمت متعالیه صدرایی را در میان سایر روش‌های فکری، روشی اختصاصی و منحصر به فرد دانست. برای معرفی این روش در بخش حاضر به ترتیب به مباحث «اختلاف حکمت متعالیه با سایر مشربهای فکری»؛ «شرایط تحصیل آن» و «التزام به برهان در حکمت متعالیه» خواهیم پرداخت.

۱-۱- اختلاف حکمت متعالیه با سایر مشربهای فکری

حکمت متعالیه با وجود اشتراک فراوانی که با دیگر علوم الهی چون عرفان، حکمت مشاء و اشراق، کلام و حدیث دارد از یک جهت از آنها متمایز است. سایر علوم با حصرگرایی روش شناختی در کشف حقایق، تنها از یکی از روشهای عرفان، برهان و وحی بهره می‌برند و به آن اکتفا می‌کنند و اگر بر حسب اتفاق از راهی دیگر نیز به آن مطلب دست یافتند، آن دلیل را تنها به عنوان مؤید رأی خود بشمار می‌آورند نه دلیل آن (جوادی آملی، حکمت متعالیه، ص ۹)، مثلاً شیخ اشراق درباره برخی از آرای خویش اظهار می‌دارد که به آن مطلب از طریق غیر از فکر نائل آمده ولی پس از آن در جستجوی برهان آنست، اما با این وجود اگر از دلیل عقلی آن هم صرف نظر کند، آن مطلب را مورد تردید قرار نمی‌دهد (سهروردی، ۱۸). حکمت متعالیه بر خلاف چنین مکاتبی، کمال خود را در جمع بین ادله جستجو می‌کند (جوادی آملی، همانجا). لذا حکیم متأله اگر با هریک از این طرق به حقیقتی نائل شد، معطل نمی‌ماند، آن را می‌پذیرد و در عین حال در پی آن است که از طرق دیگر نیز بر آن دلیل اقامه کند و با هریک از آن دلایل اطمینان خود را افزایش دهد. به این ترتیب حکیم متأله با یقین به وجود هماهنگی میان دلیل برهانی و کشف عرفانی و وحی آسمانی، در نمایاندن این موافقت تلاش می‌کند.

۲-۱- شرایط تحصیل حکمت متعالیه

صدرالمتألهین (الحکمة المتعالیه، ۶/۶) برای آموختن حکمت متعالیه و قبول و پذیرش آن و حصول نور معرفت، شرائطی را لازم می‌بیند از جمله انشراح صدر، سلامت فطرت، حسن خلق، قوت نظر، خوش فکری، سرعت فهم، تیزی ذهن و ذوق کشفی. او معتقد است که افزون بر این شرایطی که در قابل لازم است، باید نوری از سوی خدا بتابد تا فرد را به سوی حکمت هدایت و ارشاد کند. سرانجام او سفارش می‌کند که هر کس دارای تمامی این اوصاف نیست، بی جهت خود را در طلب حکمت به زحمت نیندازد. با توجه به اوصاف و شرایطی که ملاصدرا برای تحصیل حکمت بر شمرده است، باید گفت مراد او در این عبارات بیان شرایط ویژه تحصیل حکمت متعالیه است، نه حکمت بحثی محض که به بسیاری از شرایط یاد شده هیچ گونه توقف و وابستگی ندارد.

۳-۱- التزام و پابندی حکمت متعالیه به برهان

ملاصدرا خود بر این نکته تأکید دارد که در حکمت متعالیه بر خلاف روش صوفیان و عارفان، در صدور حکم به صرف شهود و مکاشفه و وجدان اکتفا نمی‌شود، بلکه حکیم متأله به آن مکاشفاتی که از سوی عقل، برهان قطعی بر اثباتشان اقامه نتوان کرد، کاملاً اعتماد ندارد و لذا تنها در صورتی که آن مشاهدات مبرهن شوند، در کتابهای حکمی متألهان جای خواهند گرفت (همان، ۲۳۴/۹). از سوی دیگر ملاصدرا بر آنست که عارفان به جهت غرق شدن در ریاضت و عدم ممارست و تمرین در تعالیم مربوط به حکمت بحثی قادر به تبیین مکاشفه‌های خود نبوده یا دست کم به علت اشتغال به امور مهمتر در این امر سهل انگاری کرده‌اند (همان، ۲۸۴/۶) در حالی که حکیم متأله می‌تواند آنچه را که عارفان به شهودش نائل آمده‌اند، تبیین برهانی کند. در واقع عارف گرچه خود شخصاً به حقیقت دست یافته است ولی نمی‌تواند شهود شخصی خود را به دیگران انتقال دهد و در این جهت جز راه تبیین برهانی و استدلالی طریقی دیگر قابل اعتماد نیست.

آنچه حکمت متعالیه را از عرفان نظری متمایز می‌سازد همانا تقید و التزام حکیم

متأله به برهان در مقام داوری و نبودن این تقید در عارف واصل است. عارف از بیان یافته‌ها و مشهوداتش به مخاطبان خود، هیچ پروایی ندارد به طوری که نه تنها دغدغه استدلال و برهانی کردن آراء خود را ندارد بلکه خود را موظف به تبیین و شرح مشهوداتش نیز نمی‌داند. در حالی که در حکمت متعالیه گرچه به مکاشفه‌های حاصل از راه تهذیب و ریاضت اعتماد می‌شود، در عین حال همانها نیز مورد مذاقه قرار گرفته و از طریق عقل ارزیابی می‌شوند (سروش، ۱۱۱). آنچه می‌تواند یک صنعت یا دانش را در عداد حکمت و علوم حکمی در آورد، التزام عملی به روش برهان در مقام داوری در اطلاعات به دست آمده است. این سخن را می‌توان به اطلاعات به دست آمده از طریق وحی و نقل نیز تعمیم داد، گرچه وحی الهی به جهت حجیت آن می‌تواند به عنوان حد وسط در یک برهان عقلی مورد استفاده قرار گیرد ولیکن حکیم متأله به آن دسته از تعالیم و حیانی استناد می‌کند که برهان آن را تأیید کند.

۲- هماهنگی و توفیق «عقل» و «معارف دینی» و بایستگی آن

گرچه حکمت متعالیه در گرد آوری معارف دینی همچون مشائیان تنها بر منبع عقل تکیه ندارد و در این جهت از دوراه دیگر، یعنی ظواهر متون دینی و شهود باطنی نیز بهره می‌گیرد، ولی از آنجایی که در مقام داوری تنها به «برهان عقلی» اعتماد دارد لذا سعی می‌کند میان عقل و معارف دینی از هر نوع که باشد هماهنگی ایجاد کند. بایستگی توفیق این دو را ملاصدرا در بحثهای «راههای سه‌گانه تحصیل معرف دینی»؛ «طبقه بندی دلیل قابل اعتماد به دو نوع عقلی و نقلی» و سرانجام بحث «شرائط اعتبار دلیل نقلی» مطرح می‌کند و پس از او نیز متألهان معاصر نسبتهای مختلف میان عقل و اقسام معارف دینی را تعیین کرده‌اند. در این بخش به طرح این مباحث خواهیم پرداخت.

۲-۱- راههای مختلف تحصیل معارف دینی

گفتیم که ملاصدرا به هر سه روش عرفان، برهان و وحی اعتماد می‌کرده. اما ظاهراً، به اینکه در میان این سه، کدام را به عنوان حجت محور و اصیل می‌شناسد، هیچ اشاره‌ای ندارد. طباطبایی به عنوان کسی که حکمت متعالیه را با عمق جان دریافته و به تبیین زوایای مختلف آن پرداخته بود، گاه همچون ملاصدرا قائل است که در تحصیل معارف

دینی، سه راه ظواهر دینی، حجت عقلی و درک معنوی از راه اخلاص و بندگی فرا روی بندگان وجود دارد و قرآن نیز هر سه را تأیید و امضاء کرده است (طباطبایی، شیعه در اسلام، ۴۲). در موضعی دیگر نیز ابراز می‌دارد (همان، صص ۴۷-۴۸) شیعه با راهنمایی قرآن و حدیث اعتقاد دارد که در معارف اسلامی سه چیز حجیت دارد که به هر یک از آنها می‌توان در تحصیل معارف حقه اعتماد نمود. این سه از نظر شیعه عبارتند از: قرآن، سنت قطعی و عقل صریح. از مقایسه این بیان طباطبایی با سخن پیشین او چنین بر می‌آید که در این موضع، او دیگر به راه درک معنوی از راه بندگی که نزدیک به طریق کشف و شهود عرفانی است اشاره نکرده است، گرچه دو حجت ظاهری کتاب و سنت را به تفکیک مورد تصریح قرار داده است. هنگامی که از ایشان سؤال می‌کنند که در صورت بروز اختلاف میان این سه چه باید کرد؟ پاسخ می‌دهد چون قرآن نظر عقل را امضاء کرده و به آن حجیت بخشیده است (با حجیت آن را پذیرفته است) هرگز میان این سه حقیقتاً اختلافی رخ نخواهد داد. اگر بر فرض دلیل عقلی با دلیل نقلی (از هر قسم که باشد) معارضه کند، چون دلالت دلیل نقلی از راه ظهور ظنی لفظ است و دلالت دلیل عقلی قطعی است، لذا میان آنها معارضه واقعی رخ نمی‌دهد (همان، ص ۵۰). معنای عدم بروز معارضه در این مورد فرضی، آن است که دلیلی عقلی قطعی بر دلیل نقلی معارض آن، ترجیح و تقدم دارد. از نظر طباطبایی پیامبران با وجود آنکه خود از مبدأ غیب الهام گرفته و از منبع وحی شیر می‌نوشیدند و صورت نازله وحی را در اختیار مردم قرار می‌دادند، با این حال بشر را به توسل به استدلال عقلی دعوت می‌کردند. ساحت انبیاء منزّه‌تر از آن است که مردم را به تبعیت کورکورانه مجبور سازند (همو، علی و فلسفه الهی، ۱۲). از این رو ایشان رأی اخباریان را در مورد بی‌اعتباری نتیجه حاصل از قیاس مرکب از قضایای عقلی مورد نقد قرار می‌دهند (همو، پاورقی بحارالانوار، ۱۰۴/۱)

۲-۲- اقسام دلیل: عقلی و نقلی

ملاصدرا دلیل قابل اعتماد را در دو قسم منحصر می‌داند: ۱- دلیل عقلی که جمیع مقدمات قریب یا بعیدش عقلی بوده و اصلاً بر سمع یا نقل متوقف نیست. ۲- دلیل نقلی

که دست کم برخی از مقدماتش نقلی و مستفاد از سمع است. از نظر صدرالمتألهین امکان ندارد مقدمات یک دلیل و حجّت تماماً نقلی باشد زیرا دلیل نقلی (مقدمات نقلی) تنها در صورتی معتبر است که پیش از آن صدق و راستی مخبر از راه عقل یا با نظر در معجزه دالّ بر صدق مخبر اثبات شده باشد، اگر این امور نیز قرار باشد با نقل به اثبات رسند دور یا تسلسل لازم آید (ملاصدرا، مجموعه رسائل فلسفی، ۴۰۱). از سوی دیگر صدرالمتألهین اظهار می‌دارد که مطالب مختلفی که از راه دلیل تحصیل می‌شوند، دو قسم‌اند: ۱- یا از نظر عقل ممکن هستند و عقل به استقلال در مورد نفی یا اثبات آنها حکمی ندارد؛ او معتقد است اثبات چنین مطالبی تنها از طریق نقل امکان‌پذیر است؛ ۲- یا آنکه از نظر عقل واجب است و عقل به امتناع عدم آنها رأی داده است. خود این گروه نیز بر دو قسم است: ۱- آنکه نقل و اعتبار آن متوقف بر آن مطلب است، مانند وجود صانع یا نبوت پیامبر؛ چنین مطالبی تنها از طریق عقل قابل اثباتند زیرا اگر خود اینها نیز بخواهند با نقل اثبات شوند دور لازم می‌آید؛ ۲- یا آنکه صحت نقل بر آن مطلب توفقی ندارد مثل مسأله حدوث عالم و توحید در این موارد هم می‌توان از دلیل عقلی بهره برد و هم از دلیل نقلی (همانجا). بر آنچه ملاصدرا در این مقام ابراز می‌دارد باید افزود که گاه عقل و دلیل عقلی در مورد یک مطلب نه آن را ممکن اعلام می‌کند و نه واجب، بلکه تحقق و وجود آن را ممتنع می‌داند. به نظر می‌رسد اگر عقل در مقابل ابهت و قداست و عظمت نقل و دلیل ناظر به نقل بتواند جرأت کرده و چنین احکامی صادر نماید، در آن صورت نه تنها پاره‌ای از روایات منقول از معصومین از اعتبار فرو خواهند افتاد بلکه حتی ظاهر قرآن در صورت معارضه با حکم صریح عقل نیاز ضروری به تأویل و عدول از معنای ظاهری خواهد داشت. به این ترتیب حکیم متأله می‌بایست قبل از ملاحظه سمع و اخذ معنای ظاهری آن در جستجوی حکم عقل باشد تا مبدا عقل را به سانسور خود وا دارد. طباطبایی (قرآن در اسلام، ص ۱۷) محور اصلی تفکر مذهبی را قرآن می‌داند که اسلام به عنوان مدرک قطعی نبوت همگانی و همیشگی پیامبر (ص) بر آن تکیه دارد. وی در مقایسه میان کتاب و سنت، برخلاف اخباریان که اعتقاد دارند ظواهر قرآن حجیت ندارد و در فهم مراد قرآن تنها باید به بیان معصوم مراجعه نمود، می‌نویسد که (همان، ص ۲۵؛ شیعه، ص ۵۳) حجیت کلام معصوم، خود از قرآن استخراج می‌شود. لذا اگر

حجیت قرآن هم متوقف بر رأی آنان باشد دور لازم می‌آید. تنها باید اضافه کرد که رأی کلی ایشان مبنی بر اینکه «قرآن به مآخذ دیگر دین اعتبار و حجیت می‌دهد» (شیعه، ص ۴۶)؛ «قرآن مأخذ اساسی تفکر مذهبی در اسلام است» (همان، ص ۴۱)؛ «یگانه مأخذی که دین اسلام از آن جهت که به وحی آسمانی می‌رسد، به آن اتکاء دارد همانا قرآن کریم است؛ البته تنها مأخذ بودن قرآن، مأخذ دیگر تفکر صحیح و حجت‌های دیگر را الغاء نمی‌کند» (همان، ص ۴۲)؛ و نیز این که «حجیت عقل صریح و سنت قطعی در تفکر دینی به حجیت کتاب بر می‌گردد» (همان، ص ۴۶) جداً قابل تأمل است. گرچه اعتبار اخبار و روایات، منوط به عرضه بر قرآن و عدم منافات با آن است ولیکن عقل صریح حجیت خود را حتی درباره تفکر دینی، دست کم درباره خطوط اصلی معارف اعتقادی، بالذات دارد و در این باره، به چیزی محتاج نیست.

۲-۳- دلیل نقلی و شرایط اعتبار آن

در حکمت متعالیه وحی الهی به خوبی می‌تواند در ارزیابی آراء و عقاید و مکاشفات به عنوان معیار داوری بکار آید. از نظر شیعه حدیث و مطلبی که بلاواسطه از زبان پیامبر (ص) و یا ائمه معصوم (ع) شنیده شود همچون آیات قرآن کریم معتبر بوده و حجیت دارد. ولی این منزلت را هرگز نمی‌توان برای نقل منسوب به معصوم قائل شد. البته در زمان حضور نبی یا ولی مطهر از رجس و پلیدی باز تا حدودی از آن میزان می‌توان بهره برد ولی در زمان غیبت تنها نقل و روایتی قابل اعتماد و استناد است که اولاً سند آن قطعی باشد، قطعیت سند هم یا به تواتر است یا به وجود قرائن عقلی؛ ثانیاً آن سخن از سوی معصوم برای بیان واقع صادر شده باشد نه از سرتقیه؛ ثالثاً دلالت آن فراتر از ظهور و در حد نص باشد (جوادی آملی، *تحریر تمهید القواعد*، ۱۴۳-۱۴۵). گرچه در مورد استناد به قرآن به عنوان کتاب الهی دو شرط اول احتیاج به احراز ندارد ولی دست کم درباره شرط سوم باید تحقیق شود. از آنجایی که در تحصیل معارف ما به حجتی یقین آور نیازمندیم، نقل تنها با وجود این سه شرط می‌تواند حجت باشد، گرچه در مورد استنباط احکام تبعدی عملی شرع از ادله نقلی، ظواهر و حتی روایات واحد و غیر متواتر مورد توجه هستند ولی در عین حال در آن موارد نیز باید دهها اصل لفظی مراعات شوند

و تنها در صورت احراز تمامی آن شرایط و تحقیق درباره سلسلهٔ راویان، آن روایت قابل اعتماد است. بدین قرار باید اعتراف کرد که در زمان غیبت معصوم کمتر نقلی را می‌توان یافت که اوصاف سه‌گانه یاد شده را برای افادهٔ یقین در زمینهٔ معارف واجد باشد (همان، ۱۴۵).

۲-۴- حکیم متأله تنها میدان دار انطباق و توفیق دین و عقل

از نظر صدرالمتألهین (الحکمة المتعالیه، ۳۲۶/۷-۳۲۷) حکمت و ادیان حقیقی هر دو یک هدف را در پیش گرفته‌اند و آن معرفت الهی و صفات و افعال اوست؛ این مقصود گاه از راه وحی و نبوت حاصل می‌شود و گاه از طریق سلوک و کسب، که در صورت اخیر سالک این راه، حکیم نام می‌گیرد. بر این اساس طبیعی است که ملاصدرا حکمت را موافق دین بداند. وی بخوبی آگاه است که همگان موافق این رأی نیستند، از این رو یاد آور می‌شود که کسانی که از علم تطبیق و توفیق خطابه‌های شرعی و براهین حکمی شناختی ندارند مقصود حکمت الهی و دین را متفاوت می‌دانند (همان، ۳۲۷/۷). از نظر او هر کسی قادر به انطباق دین و خطابه‌های آن با براهین حکمی نیست بلکه در این مورد لازم است فرد از طرفی مورد تأیید خدا باشد و علاوه بر آن در علوم حکمی کامل باشد و از اسرار نبوی نیز اطلاع داشته باشد (همانجا). با توجه به شرایطی که ملاصدرا بر شمرده است، باید گفت که وی تنها حکیم متأله و عالم به حکمت متعالیه را در بیان توافق میان عقل و شرع موفق می‌داند.

از آنجا که ملاصدرا خود را به حکمت متعالیه مجهز می‌بیند، به مناسبت‌های مختلف از موافقت عقل و دین سخن می‌گوید و گاه سببی دارد توهم تعارض میان آن دو را بکلی مرتفع سازد. افزون بر این با شرح و تفصیل احادیث مربوط به عقل و مقام آن و ارزش خرد ورزی می‌کوشد تا تصویری از عقل دینی یا ناظر به دین ارائه داده و بر دین معقول تأکید ورزد.^۱ این گونه تلاش‌ها نشان دهنده باور و اعتقادی راسخ در ملاصدراست. او

۱. نخستین کتاب از اصول کافی کتاب العقل است. در این کتاب ۲۳ فصل مجموعاً ۲۱۰ حدیث جمع آوری شده است. برخی از مهم‌ترین این فصول عبارتند از: فصل اول: عقل و جهل شامل ۳۴ حدیث؛ فصل

اطمینان دارد که عقل اگر به درستی هدایت شود، هرگز به نتیجه‌ای جز آنچه دین بیان می‌کند نمی‌رسد مگر آنکه عقل در موردی به عجز خود در فهم حقیقتی خاص اعتراف نماید. در این صورت نیز عقل خود با تمام وجود حکم به پیروی از رأی شرع یا دین می‌دهد و در این حال هم تعارض میان عقل و دین منتفی است.

در نظام فکری حکمت متعالیه نه تنها میان حکمت و شریعت بلکه میان آن دو با عرفان و شهود نیز پیوندی ماندگار، مفروض و قابل اثبات است. ملاصدرا میان علوم اهل نظر و معارف اهل بصر امتیازی چون تفاوت فهم معنای شیرینی و چشیدن آن قائل است (تفسیر سوره واقعه، ۹). از این رو پیداست که از نظر او مادام که فرد با تصفیه دل نتواند نظر را بابصیرت همراه نماید، درک حقایق ایمانی برای او میسر نتواند بود. او درباره برخی از آراء خود چون دوام فیض باری و حدوث عالم اعتقاد دارد که چنین آرائی نه به صرف مکاشفه و ذوق قابل دریافت است و نه با تقلید محض از ظاهر شریعت، بلکه از آنجایی که نه مجرد شهود بدون برهان در سلوک کافی است و نه صرف بحث عقلی بدون مکاشفه و نه این دو بدون تمسک به ظواهر دینی به جایی می‌رسند، لازم است در فهم چنین معارف عمیقی احتجاج‌ها و براهین عقلی و التزام به قواعد آنها نیز مورد توجه قرار گیرد (همو، الحکمة المتعالیه، ۳۲۶/۷)

۲-۵ - نسبت میان عقل و بخشهای مختلف دین

از نظر برخی متألهان معاصر، رابطه میان عقل و شریعت بویژه معارف از سه حال خارج نیست: ۱- نسبت به برخی از اصول عقاید و مبادی عقلی و احکامی مترتب بر آن میزان و معیار است. با این میزان است که ضرورت شریعت و وحی اثبات می‌شود، لذا

←

دوم: وجوب علم شامل ۹ حدیث؛ فصل سوم: صفت علم و برتری علماء شامل ۹ حدیث؛ فصل پنجم: ثواب علم و تعلم شامل ۷ حدیث؛ فصل هشتم: فقدان علماء شامل ۶ حدیث؛ فصل نهم: مجالست علماء شامل ۵ حدیث؛ فصل دوازدهم: نهی از گفتار غیر عالمانه شامل ۹ حدیث؛ فصل سیزدهم: عمل غیر عالمانه شامل ۳ حدیث؛ فصل نوزدهم: تقلید شامل ۳ حدیث؛ فصل بیست و دوم: درباره اختلاف احادیث شامل ۱۰ حدیث. ملاصدرا تمامی این روایات را به تفصیل شرح داده است (شرح الاصول الکافی، ۱-۲۱۳).

در چنین مواردی حتی وحی نیز کلامی مخالف با عقل ندارد تا سخن از سنجش وحی و عقل به میان آید (جوادی آملی، شریعت، ص ۲۱۱). به نظر می‌رسد اگر در این موارد از سوی وحی سخنی رود، صرفاً باید به عنوان ارشاد به حکم عقل و یا اظهار گنجینه‌های عقول بشری بشمار آید؛ ۲- عقل نسبت به حقایق و ره‌آورد‌های درونی شریعت، هم در استنباط احکام شریعت در کنار منابع دیگر فقه و هم در ارائه منابع و ابزارهای عقلی جهت استنباط احکام شرعی همچون چراغی روشنگر عمل می‌کند (همان، صص ۲۱۲-۲۱۳). البته باید پذیرفت که در زمینه تحصیل معارف دینی، عقل در استنباط احکام بیشتر از سایر موارد به عنوان مصباح وارد عمل می‌شود ولیکن نباید مصباحیت عقل را منحصر در این موارد مربوط به عقل عملی و احکام دین دانست، چرا نتوان گفت که مصباح عقل در تمامی ابعاد معرفت دین حتی در خداشناسی، اوصاف الهی و... نیز باید با روشنگریهای خود از کلیشه‌ای شدن عقاید، تحجر و تعصب و ایستائی آنها ممانعت بعمل آورد؟ ۳- پس از آنکه عقل به عنوان معیار و میزان اصل نیاز به دین و شریعت، حق را تشخیص داد و سپس به عنوان مصباح در شناخت قوانین و مقررات دین فعالیت کرد، دیگر حق دخالت و ورود در محدوده شرع را ندارد. بلکه باید بداند که در زمینه احکام او همچون کلیدی باید مورد استفاده قرار گیرد و هرگز در پی فهم تمامی اسرار احکام شرع نباشد (همان، ص ۲۱۴). بنا بر این، به عقیده صائب این صاحب‌نظر حکمت متعالیه، عقل گاه به عنوان مفتاح، گاهی با مقام مصباح و گاه نیز به عنوان میزان شریعت عمل می‌کند.

در حاشیه این رأی متین می‌توان گفت که نقش عقل در کشف و استخراج احکام شرعی از منابع آن، بیشتر به مفتاح شبیه است تا مصباح. نقش مصباحی عقل نیز نه تنها در برخی از عقاید بلکه در تمامی مراحل فهم دین باید مورد ملاحظه قرار گیرد، بطوری که حتی آنگاه که عقل از ابزار حکمی صریح در موردی خودداری کرده و آن را به وحی وا می‌گذارد، باز هم با دقت تمام درباره فهم عرف از متن دینی نظراتی ابراز می‌دارد و به این ترتیب مانع از کژ فهمی‌های رایج از متون مقدس می‌شود. در جای دیگر این صاحب نظر ابراز می‌دارد که رابطه میان عقل و شریعت، نه رابطه کلید و در است که پس از گشودن در شریعت با عقل، دیگر نیازی به مبانی و اصول عقلی احساس نشود و نه نسبت

ترازو و شیء مورد سنجش است که عقل قادر به سنجش تمامی داده‌های شرعی باشد، بلکه رابطه عقل با شریعت چون رابطه چراغ با کالاهای گرانبهای شریعت است، چون چراغ هم شریعت را نشان داده و هم امکان بهره برداری و فهم آن را فراهم می‌کند (همو، *رحیق مختوم*، ۱/۲۳۸). از این نظر در استفاده از ظواهر کتاب و سنت باید به یک اصل اساسی توجه تام داشت: هنگام مشاهده مغایرت میان ظواهر شرعی و اصول مبرهن عقلی، آن اصول به عنوان چراغی روشن و مبین مقصود و مراد شارع از آن ظاهر می‌باشند و اگر ظاهر ناقض همان اصول عقلی باشد که انسان با اتکاء به آنها دست خود را به ساحت شریعت رسانده، اخذ این گونه ظواهر و انکار آن اصول عقلی لزوماً به انکار شریعت خواهد انجامید (همان، ۱/۲۳۹).

۳- تلاش ملاصدرا در توفیق میان معارف دینی و عقل و ارزیابی این تلاش

چنان که اشاره کردیم، ملاصدرا در آثار خود تأکید بسیار دارد که معارف و حیانی با قواعد عقلی هیچگونه تصادم و تعارضی ندارد. در این باب، البته توجه داریم که بیشترین اعتراضات اهل کلام و بویژه متشرعان به فلاسفه در مواردی بوده که آنان بین آراء فیلسوفان و تعالیم دینی تعارض احساس کرده‌اند و حتی متکلم برجسته‌ای چون غزالی در مواردی چند ایشان را مستحق تکفیر می‌بیند (*تهافت الفلاسفه*، ص ۱۵۵). صدرالمتألهین سعی دارد موافقت تام میان عقاید دینی و اصول عقلی و فلسفی را به نمایش گذارد. اگرچه مساعی وی در این جهت بیشتر موفقیت‌آمیز بوده است، ولی با این حال گاه نیز با وجود تلاش و تکلف بسیار، توفیقی به دست نیآورده است. از آن جمله می‌توان در یک بررسی مورد پژوهانه، به حاصل تحقیقات وی در زمینه معاد جسمانی اشاره کرد. ملاصدرا بارها اظهار می‌دارد (از جمله، *الحکمة المتعالیة*، ۹/۱۷۹) که حتی رئیس فلاسفه مشاء، ابن سینا، نیز از اقامه دلیل عقلی بر اثبات معاد جسمانی اظهار عجز کرده و نتوانسته به حقایق مربوط به آخرت نائل شود. در عوض او خود با تمهید مقدماتی چند به اثبات معاد جسمانی مبادرت می‌کند (همان، ۹/۱۸۵-۱۹۹؛ *الشواهد*، صص ۲۶۱-۲۶۷) و به سبب توفیق در این کار به طرق مختلف به خود می‌بالد.

در باره استدلال ملاصدرا نکاتی چند قابل توجه و یادآوری است:

۱- با توجه به تأکید صدرا بر عینیت بدن اخروی و بدن دنیایی به عنوان امر ضروری دین و مورد تصریح آیات قرآنی، به نظر می‌رسد وی قصد آن دارد که چنین معنایی از معاد جسمانی را به اثبات رساند. او در این باره تلاش فراوان می‌کند و حتی اظهار می‌دارد که معاد وی عین ظواهر قرآنی است و در مواضع مختلف آیات قرآنی را بر بیانات خود تطبیق می‌دهد (سبحانی، ص ۶). با این حال باید گفت از مقدمات یاد شده در این استدلال - به فرض قبول - هرگز عنصری بودن معاد و بویژه عینیت بدن و دنیایی و اخروی استفاده نمی‌شود. معاد وی نوعی معاد برزخی است و جسم حاضر در آن تنها صورتهای غیبی بدون ماده است (همانجا). از این رو اندیشه‌ی وی در باب معاد جسمانی با اکثر آیات و نصوص قرآنی سازگاری ندارد.

۲- نمی‌توان و نباید ارزش و اهمیت بحث فلسفی ملاصدرا در موضوع معاد را نادیده انگاشت. به نظر برخی از بزرگان، قدر تحقیقات کسانی چون ملاصدرا وقتی معلوم می‌شود که آنها را با عقاید برخی از متفلسفین که معاد را روحانی می‌دانند و اصلاً به صورت جزئی و لذات و آلام جزئی قائل نیستند، مقایسه نمائیم (سبزواری، ص ۳۳۴). حتی برخی از کسانی که ایجاد هماهنگی میان عقل و وحی را مطلوب نمی‌دانند اعتقاد دارند که ملاصدرا در اثبات معاد جسمانی، نسبت به حکماء و حتی آنان که قائل به جسمانیت معاد نیز بوده‌اند گامی به پیش برده (حکیمی، «معاد... (۲)»، ص ۲۲) و تا اندازه‌ای سعی کرده تا زبان فلسفه و منطق عقل فلسفی، به آستانه معاد جسمانی نزدیک شود (همو، «معاد... (۱)»، ص ۱۰).

۳- رفیعی قزوینی (ص ۸۳) بخوبی توجه کرده است که از مقدمات تمهیدی ملاصدرا چه نتیجه‌ای برآمدنی است و به درستی تشخیص داده است که نتیجه آن استدلال، با ظواهر نصوص مخالفت دارد. او از مقدمات یاد شده نتیجه‌ای دیگر می‌گیرد. البته خود ملاصدرا نیز در جای دیگر بدن اخروی را به منزله سایه و پرتوی از نفس دانسته است (شرح الهدایه، صص ۳۷۹-۳۸۱). احیاناً ملاصدرا در *الحکمة المتعالیه* برای تبرئه خود از اتهام داشتن عقیده‌ای مخالف با ظواهر قرآنی، با مرتکب شدن مغالطه‌ی سوء تألیف، از استدلال خود نتیجه‌ای که هرگز از آن بر نمی‌آید گرفته و در پی آن به برخی از نصوص برای تأیید سخن خود اشاره می‌کند.

۴- ملاصدرا هرگز حاضر نیست آیات ناظر به معاد جسمانی را همچون آیات مربوط به تجسیم و جبر و تشبیه تأویل نماید و معنای آنها را به معاد روحانی و احوال سعادت و شقاوت نفس پس از مفارقت از بدن حمل کند. زیرا از نظر او تأویل در جایی لازم است که انسان از حفظ ظاهر نصوص متعذر باشد ولی در این گونه موارد تغذری نیست (همان، ص ۳۸۴). شگفت آنکه او در همین جا اظهار می دارد که «از نظر ما بدن معاد مثل بدن اولی است نه عین آن» (همانجا) یا تصریح می کند «البته اگر کسی بگوید ظواهر این نصوص مراد است ولی در عین حال اینها مثالهایی برای معاد روحانی و لذات و آلام عقلی است، سخن حقی بشمار می آید و شکی از آن نیست» (همانجا). این اظهارات، همان مطالبی است که وی در جای دیگر (الحکمة المتعالیه، ۱۹۷/۹) به صراحت انکار کرده است. از همین جا سؤال بسیار مهم تری قابل طرح است: آیا بیان فلسفی ملاصدرا با ظواهر آیات و حیاتی قرآن کاملاً سازگاری دارد؟

۴- طرح توفیق و نمایش هماهنگی عقل و معارف دینی در نگاهی دیگر

یکی از مهمترین اهداف حکمت متعالیه، چنانکه گذشت، نمایش وحدت و سازگاری عقل و دین است. در این مجال نخست به مبنای این طرح که به منزله پیش فرض تمامی تلاشگران این صحنه بشمار می آید، اشاره خواهیم کرد و سپس نظرات برخی از مخالفان این طرح را گزارش می کنیم.

تلاشی که اندیشمندانی چون صدرالمتهلین در ایجاد وفاق میان عقل و آموزه های دینی داشته و دارند، مسبوق به نظریه «وحدت حقیقت دینی و حقیقت فلسفی» است. بر اساس این نظریه، در آموزه های هر دو گروه انبیاء و فیلسوفان حقیقتی واحد وجود دارد که نبی و فیلسوف هر یک به روش خاص به دریافت آن نائل شده و آن حقایق را پس از برخورداری با زبانی خاص به مخاطبان خود عرضه می دارند (قراملکی، مبنایی، ۴۵-۶۰؛ همو، هندسه، ۴۳-۴۹). بر مبنای این نظریه، علاوه بر آنکه میان تعالیم انبیاء و حکیمان تعارض واقعی نمی تواند وجود داشته باشد، در صورت بروز تعارض ظاهری یا توهم آن، سعی بلیغ در رفع این تعارض به عمل می آید.

در مقابل نظریه «وحدت حقیقت دینی و حقیقت فلسفی» کسانی بوده و هستند که

اساساً با نفی این وحدت، گاه ارزش هر گونه تعالیم و آموزه‌های فیلسوفان را مورد انکار قرار دادند و گاه دست کم در صدد تفکیک میان تعالیم و حیانی انبیاء و آموزه‌های حکما برآمدند. اهل حدیث، اخباریان، سلفیان و پیروان مکتب تفکیک، هر یک با مبانی خاص در این باب کوشیدند تا اثبات کنند که عقل به تنهایی از عهده فهم حقایق هستی بر نمی آید و در برابر تلاشهای فیلسوفان در تفسیر جهان، هستی‌شناسی قرآنی را ارائه کردند (همان، صص ۴۹-۵۷).

در میان گروههای مخالف نظریه یاد شده، به نظر می رسد سخنان و آرای پیروان مکتب تفکیک از همه صریحتر باشد. البته برخی از نظرات ایشان جداً قابل تأمل است. در این مکتب اساساً میان معارف بشری - از هر قبیل که باشد - و معارف و حیانی تفاوت ماهوی وجود دارد. آنچه از نظر ملاصدرا کمال بشمار می آمد و او عملاً در جهت تحقق و نمایش آن کوشیده - یعنی توفیق میان عقل و وحی - و علاوه بر آن او تنها در نظام فلسفی حکمت متعالیه آن را انجام‌پذیر می‌دیده، از نظر اصحاب تفکیک اساساً امری است ناشدنی، نامطلوب و غیر جایز. از این دیدگاه در تاریخ اندیشه بشر سه جریان شناختی شکل گرفت و این سه، تمامی جریانهای فکری و اعتقادی را تا امروز در بر می‌گیرد و هر یک از نحله‌های گذشته و حال شعبه‌ای از یکی از آنها تواند بود. این سه جریان عبارتند از: وحی، عقل و کشف (حکیمی، مکتب تفکیک، ص ۵۴). جریان نخست معتقد است که حقایق علمی و معارف شناختی تنها در صورتی صحیح‌اند که از راه وحی الهی به دست آیند و با هیچیک از اندیشه‌های نوع دیگر در نیامیزند و مورد هیچ گونه تحریف و تأویل (که صورت دیگری از تحریف معنوی است) قرار نگیرند. در میان پیروان عقل و کشف، کسانی بوده‌اند که به مدد تأویل و توجیه، آموزه‌های مکتب خود را بر مکتب وحی منطبق می ساختند و به دلیل خو گرفتن به مفاهیم و اصطلاحات علم خود، یا خوش بینی به معلمان آن علوم، متوجه تفاوت ماهوی میان علم و حیانی و غیر آن نمی شدند (همان، صص ۵۵-۵۶). به نظر می رسد که مبنای این نظر، اعتقاد به تفاوت ماهوی و حتی تعارض میان معارف بشری و آموزه‌های و حیانی است. سخنگوی این مکتب سعی دارد با بر شمردن عناصر اصلی و اجزاء اساسی حکمت متعالیه، آن را به عنوان فلسفه و نظامی ممزوج و التقاطی معرفی نماید. عناصری که به تعبیر وی پدید

آورنده حکمت متعالیه‌اند، عبارتند از فلسفه‌های مشائی، اشراقی، نوافلاطونی، رواقی، فلسفه‌ایران باستان و تحقیقات عارفان، و متون کتاب و سنت (همان، صص ۶۶-۶۷). وی در مقام دیگر، خواسته تا در مقابل حکمت متعالیه، مشربها و نحله‌های مختلف را خالص و جدای از هم مورد تأمل و حتی تأیید قرار دهد و بویژه در باب وحی بر لزوم خالص و سره ماندن تعالیم و حیانی قرآن تأکید نماید (همان، ص ۶۸). وی اعتقاد دارد در مکتب وحی و کشف، عقل به طور مطلق معزول نیست و بویژه در مکتب وحی عقل به عنوان حجت باطنی مورد تصدیق قرار می‌گیرد. عقل نیز با پی بردن به ناتوانی خود در کشف حقایق به دامن وحی می‌آویزد و با فروغ‌یابی از مشعل فرزوان وحی، هم در بعد نظری به فهم حقایق بار می‌یابد و هم در بعد عملی به درستها و نادرستها (همان، ص ۱۶۲). البته مراد اهل تفکیک از عقل، عقل نوری است که از طریق تشریح تام در عقیده و عمل در شخص فعال می‌شود (همان، ص ۱۶۳).

به نظر می‌رسد آنچه اصحاب تفکیک آن را عقل نامیده و برای آن نقش قائلند، با آنچه فیلسوفان به نام عقل به عنوان منبع و یا دست کم داور می‌شناسند، مشترک لفظی است و قابل انطباق بر هم نیست. تحلیل و ارزیابی آراء و نظریات مکتب تفکیک، خود بحث مستقلی است که مجال فراتر از این می‌طلبد.

طباطبایی با آنکه خود در حکمت متعالیه صاحب نظر است، در کتب فلسفی تنها به روش مشائیان مشی می‌کند و سعی دارد که در تفکر فلسفی خود تنها به عقل و برهان، و نه کشف و حتی وحی، اتکاء نماید و این درست بر خلاف روش معمول صدرالمتألهین و مبنای اوست. وی در مقابل در تفکر مذهبی تأکید دارد که در میان سه ماخذ ظواهر مشتمل بر کتاب و سنت، درک معنوی و حجت عقلی، تنها مأخذ اساسی قرآن است. گرچه از نظر ایشان قرآن رسایی تفکر فلسفی را تصدیق می‌نماید (طباطبایی، شیعه در اسلام، ۴۳)، ولیکن خود با فرق نهادن میان اندیشه دینی و تفکر عقلی - فلسفی در صدد است تا اصل و اساس آن دو را تعیین نماید و لذا در تفکر فلسفی داوری را به عقل واگذار کرده و در اندیشه مذهبی مأخذ اساسی را قرآن دانسته است. بدین ترتیب وی بر خلاف ملاصدرا هیچ لزومی نمی‌بیند که موافقت عقل با تمام تعالیم دینی را اثبات کند (ولو با تکلف بسیار). البته طباطبایی پیش از این، عدم مخالفت و مغایرت با عقل سلیم را به

عنوان شرط اعتبار و صحت آموزه‌های دینی اعلام کرده است. بدین سان باید گفت که ایشان نیز از جمله کسانی است که به طور مطلق معتقد به وحدت حقیقت فلسفی و حقیقت دینی نیست.

کتابشناسی

- جوادی آملی، عبدالله، *تحریر تمهید القواعد*، تهران، ۱۳۷۲.
- همو، «حکمت متعالیه صدرالمتألهین»، *خردنامه صدرا*، شماره ۱۵، بهار ۱۳۷۸.
- همو، *رحیق مختم*، به کوشش حمید پارسانیا، تهران، ۱۳۷۵.
- همو، *شریعت در آینه معرفت*، به کوشش حمید پارسانیا، تهران، ۱۳۷۷.
- حکیمی، محمدرضا، «معاد جسمانی در حکمت متعالیه ۱»، *خردنامه صدرا*، شماره ۱۳، پائیز ۱۳۷۷.
- همو، «معاد جسمانی در حکمت متعالیه ۲»، *خردنامه صدرا*، شماره ۱۴، زمستان ۱۳۷۷.
- همو، *مکتب تفکیک*، تهران، ۱۳۷۵.
- رفیعی قزوینی، *مجموعه رسائل و مقالات فلسفی*، به کوشش غلامحسین رضا نژاد، تهران، ۱۳۶۷.
- سبحانی، جعفر، «مقام علمی و فرهنگی علامه طباطبائی»، *کیهان فرهنگی*، آبان ۱۳۶۸.
- سبزواری، ملاهادی، *اسرار الحکم*، به کوشش ابوالحسن شعرانی، تهران، ۱۳۶۲.
- سروش، عبدالکریم، «حکمت در فرهنگ اسلامی»، *دانشگاه انقلاب*، دوره جدید، شماره ۹۸ و ۹۹، تابستان و پائیز ۱۳۷۲.
- سهروردی، شهاب الدین، *حکمة الاشراق*، ترجمه سید جعفر سجادی، تهران، ۱۳۶۶.
- طباطبایی، محمد حسین، *پاورقی بحار الانوار مجلسی*، بیروت، ۱۴۰۳ ق / ۱۹۸۳ م.
- همو، *شیعه در اسلام*، تهران، ۱۳۶۲.
- همو، *شیعه (مجموعه مذاکرات با هانری کرین)*، تهران، ۱۳۷۱.
- همو، *علی و فلسفه الهی*، انتشارات اسلامی، [قم]، ۱۳۶۱.
- همو، *قرآن در اسلام*، تهران، ۱۳۶۱.
- غزالی، محمد، *تهافت الفلاسفة*، ترجمه علی اصغر حلبی، مرکز نشر دانشگاهی، [تهران]، ۱۳۶۱.

- قراملکی، احد فرامرز، مبانی کلامی جهت گیری دعوت انبیاء، تهران، ۱۳۷۶.
- همو، هندسه معرفتی کلام جدید، تهران، ۱۳۷۷.
- ملا صدرا، صدرالدین محمد، تفسیر سوره واقعه، به کوشش محمد خواجهی، تهران، ۱۳۶۳.
- همو، الحکمة المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه، بیروت، ۱۴۱۰ق.
- همو، شرح اصول الکافی، تهران، ۱۳۹۱ق.
- همو، شرح الهدایة الاثیریه، چاپ سنگی.
- همو، الشواهد الربوبیه، به کوشش جلال الدین آشتیانی، تهران، ۱۳۶۰.
- همو، مجموعه رسائل فلسفی صدر المتألهین، به کوشش حامد ناجی اصفهانی، تهران، ۱۳۷۵.



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی