

راهکارهای صدرالمتألهین

در تلفیق عقل و وحی

محسن عمیق

مدرس حوزه و دانش آموخته سطح ۴ کلام اسلامی

چکیده

عقل و وحی دو مقوله‌ی هستند که همواره مورد توجه متفکران و اندیشمندان بوده اند و شاید از مهمترین کارهایی که در کارنامه صدرالمتألهین میتوان به ثبت رسانید مسئله تلفیقی است که وی میان عقل و وحی به انجام رسانده است. بازشناسایی روش وی در این امر مهم، مشعل فروزانی است برای بسیاری از رهپویان طریق حقیقت. آنچه در این مقاله مورد بررسی قرار گرفته است دوراهکار مهمی است که این حکیم متأله در پیش گرفته است؛ راهکار اول تبیین مسئله تأویل و معادل دانستن آن با تفسیر استکمالی و راهکار دوم بازیافت احکام عقلی از احکام وهمی و خیالی که هر دو روش در ساختار تفکر صدرایی نقش بسزایی داشته و سبب تلفیق بین شریعت و عقل و عرفان شده است.

مقدمه

تاریخ شاهد گویایی از مباحث مهم و عمیق معرفتشناسی عقل، وحی و رابطه میان آن دو بوده است، بگونه‌ی که بررسی رابطه بین عقل و آموزه‌های وحیانی، سبب بروز دیدگاه‌های متفاوتی در میان اندیشمندان شده است که بطور کلی میتوان آنها را در سه دسته تقسیم نمود:

۱. عقلگرایی افراطی: برخی از افراد بشر، عقل را در جایگاه بسیار رفیعی قرار داده و حتی در مسند خدایی نشانده‌اند^۱ و گروهی نیز، با وجود عقل، نیازی به شریعت وحیانی ندیده‌اند، چنانکه ابوالعلاء معری، شاعر نابینا و پرآوازه عرب میگوید:

«زمینیان دو دسته‌اند: خردمندان بیدین، و دینداران بیخرد»^۲

و سرانجام بعضی دیگر، با وجود پذیرش وحی آسمانی، در پی آن بوده اند که تمامی آموزه‌های وحیانی را با معیار عقل محک بزنند و نه تنها گزاره‌های خردستیز، بلکه امور خردگریز را نیز نپذیرند.

کلیدواژگان

| | |
|-------------|-------------|
| عقل | وحی |
| تأویل | وحدت وجود |
| انسان‌شناسی | معقول |
| محسوس | کشف و شهود |
| تجرد علم | منطق عقلانی |
| احکام عقلی | |

۱. باربور، ایان، علم و دین، ترجمه بهالدین خرمشاهی، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۷۴ ص ۷۷.

۲. المعری، ابوالعلاء، لزوم مالایلم، دمشق، دار طلابی، ۱۹۸۸، ج ۳، ص ۱۲۶۹.

■ تفکر اسلامی

خود دستخوش تحولات فکری

عظیمی از انواع افراطی و تفریطی آن در

جهت بهره برداری و تلفیق بین عقل و

وحی بوده است که بصورت نصگرایی

یا عقلگرایی خود را نشان

داده است.

خواهیم دید که تفکر اسلامی خود دستخوش تحولات فکری عظیمی از انواع افراطی و تفریطی آن در جهت بهره برداری و تلفیق بین عقل و وحی بوده است که بصورت نصگرایی یا عقلگرایی خود را نشان داده است. همین امر سبب به وجود آمدن نحله ها و فرقه های مختلف در قرون متمادی شده است که بطور مثال مرجئه و جبرگرایان، خوارج، مشبهه و مجسمه و امثال آنها از بستر فکری نصگرایی پدید آمدند، و بعدها بصورت یک اندیشه مستقل و به نامهای گوناگون از قبیل اهل حدیث، حنابله، حشویه، سلفیه خوانده شدند.

در عین حال گرایش به تفکر و تدبر و حتی استدلال و دقت و نظر که در خود متن اسلام و کلام الهی بدان تاکید شده است و در کلمات معصومان (علیهم السلام) نیز بوفور بکار رفته است، سبب پیدایش متفکران عقلگرای بسیاری شده است.

از اواخر قرن دهم هجری و اوایل قرن یازدهم، در

۳. روزه ورنو وژان وال، پدیدارشناسی، ترجمه محمد مجتهد شبستری، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۷۳، ص ۱۲۹۶.

۴. کلینی، اصول کافی، تصحیح علی اکبر غفاری، تهران، دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۶۳ ش ج ۱ ص ۱۶ ح ۱۲.

۵. نهج البلاغه، خطبه ۴۹.

۲. عقل ستیزی افراطی: مبارزه با رهاورد عقل

بشری نیز بشیوه های گوناگونی انجام گرفته و مکاتب مختلفی پدید آورده است. ردپای این گرایش را بیش از همه در ادیانی همچون مسیحیت میابیم که بنیان اعتقادی آن بر پایه های لرزان و خردستیز استوار است. ایمانگرایان مسیحی از آنجا که از اثبات عقلی اصول بنیادی دین خویش ناتوان مانده اند، از ارزش استدلال عقلی کاسته و ایمان را برابر با «به صلیب آویختن عقل» دانسته اند.^۲

۳. عقلگرایی معتدل: این دیدگاه در پی نشان دادن

هر یک از عقل و وحی در جایگاه شایسته خودشان است. در این میان، اندیشه اصیل اسلامی که در مکتب اهل بیت (علیهم السلام) تبلور یافته پیام آور این دیدگاه است که از یک سو، عقل را پیامبر درونی میخواند؛ همانگونه که در کلام گهربار امام موسی کاظم علیه السلام آمده است:

ان لله علی الناس حجتین: حجة ظاهرة

وحجة باطنة فأما الظاهرة فالرسول والأنبياء

والأئمة (علیهم السلام)، وأما الباطنة فالعقول^۴

و از سوی دیگر، بر کاستیهای عقل انگشت نهاده،

آن را از ورود به برخی از قلمروها باز میدارد؛ همانگونه

که بیان حضرت علی علیه السلام درباره شناخت

خدا و صفاتش، بیانگر این دیدگاه معتدل است:

لم يطلع العقول علی تحديد صفة و لم

يحببها عن واجب معرفة^۵

عقل نه آنچنانست که به کنه صفات الهی دست

یابد و او را آنگونه که سزوار است، بشناسد و نه

آنچنانست که در شناخت خداوند بکلی روی عقل

بسته باشد.

این نگرشی کلی به اصل قضیه است اما اگر سیر

کوتاهی به تاریخ تفکر اسلامی داشته باشیم بسادگی

■ ملاصدرا جزء فیلسوفان و
عالمانی بود که پرچم مخالفت در
برابر اندیشه متحجرانه و ظاهرگرایه
برافراشت و در تلفیق بین عقل و
وحی، فلسفه و دین، حکمت و عرفان
و شریعت قدمهای بلندی برداشت.

گزاره‌های دینی در جهت تطبیق آنها با مسلمات و قطعیات فلسفی بهره‌برده‌هیچگاه عقل‌رایگانه‌میداندار حقایق و معارف ندانسته و معارف خردگرای و فراعقلی را نیز گردن نهاده است. وی مردم را در فهم آیات و روایات متشابه، به چهار دسته و طبقه تقسیم میکند:

الف) گروهی که آیات و روایات متشابه را به همان مفاهیم و معانی اولیه شان حمل میکنند، بی آنکه مرتکب نقص و نقضی شده و به دام تشبیه یا تجسیم درافتاده باشند. این دسته «الراسخون فی العلم» هستند.

ب) دسته دیگر کسانی هستند که آیات و روایات متشابه را متناسب با قوانین و قواعد عقلی مورد پسندشان معنا کرده و در واقع، دین را در برابر اندیشه‌های فلسفی خود به خضوع و خشوع وامیدارند. اینان را «عالمان عقلگرا» و «فیلسوفان ظاهرگرا» مینامند.

ج) گروه سوم کسانی‌اند که آیات متشابه را کورکورانه به ظاهر لغویشان اخذ کرده و مبتلا به تشبیه و تجسیم شده‌اند. این دسته، که همان فرقه‌های حنابله و مجسمه، اهل حدیث و اهل لغت هستند، با تعطیل عقل و عدم استفاده از آن در فهم متون دینی، در اعتقادات خویش به انحراف کشیده شده‌اند.

عالم تشیع مرحله‌ی دیگر از عقلگرایی در مکتب تشیع شروع شد که تا عصر حاضر ادامه یافته است. آغازگر این مرحله، فیلسوف و عارف شیعی صدرالمتألهین شیرازی (م ۱۰۵۰ ق) معروف به ملاصدرا، پایه‌گذار حکمت متعالیه است. وی جزء فیلسوفان و عالمانی بود که پرچم مخالفت در برابر اندیشه متحجرانه و ظاهرگرایه برافراشت و در تلفیق بین عقل و وحی، فلسفه و دین، حکمت و عرفان و شریعت قدمهای بلندی برداشت. همان‌نوع نیز بذر اندیشه‌های ملاصدرا در حوزه اندیشه اسلامی بخصوص مکتب تشیع طراوت خود را حفظ کرده است و اندیشه‌ی وی از اساس فکری و بنیادینی برخوردار است؛ بنوعی که متفکران عقلگرای معتدل همه بنوعی جیره‌خوار تفکرات صدرالمتألهین هستند. در این مقال به بیان راهکارهایی که این حکیم متأله در تلفیق بین عقل و وحی در پیش گرفته است، می‌پردازیم.

راهکار نخست: تأویل متون وحیانی یا تفسیر استکمالی

یکی از مهمترین راهکارهای زدودن تعارض از معارف بشری و حقایق وحیانی «تأویل متون دینی» است. بسیاری از فیلسوفان و متکلمانی که در صدد تطبیق عقل و وحی برآمده‌اند، کوشیده‌اند با بهره‌گیری از این شیوه، معارف وحیانی را با آموزه‌های عقلانی تطبیق دهند. برای مثال، ابن رشد، که بعنوان فیلسوف تطبیقی شناخته می‌شود و مسئله عقل و وحی یکی از مهمترین مشاغل فکری او بود، تنها راه پیوند عقل و وحی را تأویل متون دینی میدانست. وی با مبنا قراردادن عقل، هر گزاره دینی را که با معارف فلسفی مورد پسندش سازگاری نداشت، تأویل میکرد. اما صدرالمتألهین ضمن آنکه از تأویل برخی از

و اصولی است که متفکرانی مانند ملاصدرا بر آن پایبند بودند. برای روشنی مطلب به بیان اصول و مبادی مؤثر در تاویل متون دینی این حکیم متأله اشاره میکنیم.

اصول و مبادی تاویل از نظر ملاصدرا

بطور کلی نظریات ملاصدرا براساس چند اصل مهم بنا شده است که عبارتند از:

۱. اصالت وجود

باعتماد ملاصدرا مهمترین مبنای همه علوم فهم این مسئله، یعنی اصالت وجود است. او در این رابطه مباحث مفصلی را در کتب مختلف، بویژه کتاب اسفار طرح کرده است و به اثبات وجود و متفرقات آن پرداخته است. ملاصدرا معتقد است آنچه در عالم تحقق دارد فقط وجود است و ماهیات همه بتبع وجود بوده و همانند سایه و ذی سایه و شب و ذی شب میباشند، بدون اینکه تأثیر و تأثری داشته باشند.^۶ وی اثبات میکند که وجود بیش از یک حقیقت نیست و در عین حال دارای مراتب بوده و تشکیکی است، بگونه‌یی که رأس این هرم وجودی را «حقیقت وجود» یا «حقیقة الحقایق» تشکیل میدهد و مراتب و عوالم وجودی دیگر، همگی تجلیات و شئونات حضرت حق اند.^۷ به نظر او دنیا و شئونات آن همان

دسته چهارم کسانی هستند که خواستند جمع بین قسم دوم و سوم کنند، لذا در بعضی روش تشبیه را در پی گرفته اند و در بعضی روش تنزیه، بگونه‌یی که در باب مبدأ، مذهب تنزیه را پذیرفته اند و در باب معاد، قاعده تشبیه را جاری ساخته اند. این مذهب بسیاری از معتزله، از جمله زمخشری، قفال و غیره است.^۶

ملاصدرا پس از این تقسیمبندی، میگوید: دسته دوم و سوم، یعنی اهل تاویل و ارباب تشبیه، هر دو از جاده حق منحرف شده، هر کدام تنها با یک چشم به حقایق مینگرند؛ اصحاب تجسیم با چشم چپ و ارباب تاویل با چشم راست. قسم چهارم هم مصداق «یؤمن ببعض و یکفر ببعض» هستند. اما راسخان در علم کسانیند که بادو چشم سالم و حقیبن مینگرند، یعنی ضمن حفظ حرمت متون دینی، از عقل و اندیشه بشری نیز بهره میگیرند.^۷

وی در کتاب تفسیر خود ضمن اشاره به اهمیت تاویل به این نکته نیز اشاره کرده است که تاویل در مقابل تفسیر نیست بلکه تاویل شکل تکامل یافته تفسیر بوده و راه وصول به باطن از ظاهر است: و أسرار ذلک کثیرة ولا یدل علیه ظاهر تفسیر اللفظ، ومع ذلک فلیس مناقضا لظاهر التفسیر. بل هو استکمال له و وصول الی لبابه عن قشره.^۸

از این کلام وی استفاده میشود که تاویل منحصر در تفسیر ظاهر لفظ نیست بلکه اعم از لفظ و غیر لفظ است و شامل تمام موجودات عالم میشود که به اعتقاد وی ظاهر و باطنی دارند. بنابراین تاویل نقش استکمالی تفسیر ظاهر را دارد و وسیله وصول به بواطن میباشد.

بتردید داشتن چنین دیدگاهی برخاسته از مبانی

۶. ملاصدرا، الاسفار الاربعة، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدر، ۱۳۸۰، ج ۲، ص ۳۶۳ - ۳۶۴.

۷. همان، ص ۳۶۴ - ۳۶۵.

۸. همو، تفسیر القرآن الکریم، تصحیح محمد خواجوی، قم، انتشارات بیدار، ۱۳۶۰، ۱۹۴.

۹. همو، الشواهد البویبة، تصحیح سید مصطفی محقق داماد، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدر، ۱۳۷۸، ص ۱۲.

۱۰. ملاصدرا، الاسفار الاربعة، ج ۱؛ ص ۷۹.

■ نفس

خلاق است و

میتواند وجود خارجی را

از ماهیات موجود در خارج

سلب کرده و عیناً در خود بسازد

و بیافریند و به آنها وجود

ذهنی بدهد.



نیست که به نظر میرسد، بلکه اشاره به حقیقتی و رای خود دارد که آن حقیقت نیز دارای حقیقتی دیگر است تا به «حقیقة الحقایق» منتهی گردد.^{۱۱}

۲. حرکت جوهری

فلاسفه پیشین اعم از مشائی و اشراقی حرکت را ویژه اعراض میدانسته اند و نه تنها حرکت در جوهر را اثبات نمی کرده اند بلکه آن را امری محال میپنداشتند. کسی که صریحاً این مسئله را عنوان کرد و برخلاف فیلسوفان بنام جهان شجاعانه بر اثبات آن پای فشرد صدرالمتالهین بود.^{۱۲}

شهید مطهری با تصریح به اینکه این نظریه از ابداعات ملاصدرا میباشد، نظرات موجود درباره نوع تغییر و تبدیل در عالم را به سه دسته تقسیم کرده اند:

۱- دسته اول کسانی هستند که تغییرات جهان را منحصر به تغییرات سطحی میدانند و قائل به تغییر ذاتی و جوهر نیستند. (متکلمین طرفدار این نظریه هستند).

۲- دسته دوم کسانی هستند که ذوات و مصالح اصلی عالم را ازلی و ابدی میدانند و تغییر را فقط در امور سطحی میپذیرند (نظریه مادیون).

۳- دسته سوم کسانی هستند که برای عالم تغییرات ذاتی و جوهری قائلند و معتقدند در حقایق و ذوات این عالم تغییر راه می یابد و واقعا ذاتی و جوهری معدوم میشود و ذات و جوهر دیگر موجود میگردد. این دسته خود دو گروهند:

الف) کسانی که این تغییر جوهری را بصورت کون و فساد تصور میکنند (فلاسفه بعد از ارسطو، از جمله ابن سینا طرفدار این نظریه بودند).

ب) کسانی که این تغییر ذاتی را بنحو حرکت و سیلان تصور میکنند و آن را بصورت لبس بعد لبس میدانند (نظریه حرکت جوهری ملاصدرا).^{۱۳}

ملاصدرا برای اثبات نظریه خود، در اسفار سه نظریه فوق را با استدلال ابطال کرده و به بحث پیرامون حرکت جوهری و بیان استدلالهای خود پرداخته است. وی پایه و اساس اثبات و نفی حرکت جوهری را مسئله تحقیق صور نوعیه (ماده و قوه) میداند و برای این امر به اثبات صور نوعیه جوهریه پرداخته است. به نظر او اگر صور نوعیه جوهریه نداشته باشیم اصلاً جای اثبات و نفی هم نیست.

بطور کلی بنظر ملاصدرا همه اشیاء در حال سیلان بوده و از قوه و ماده شروع کرده و بسمت تکامل خود در حال حرکت هستند و این حرکت بصورت لبس بعد لبس میباشد. بعقیده او ماده ثانیه که قبول صورت میکند عبارت است از «هیولی مصوره بما هی مصوره».

۱۱. همان، ص ۸۰.

۱۲. مصباح یزدی، محمد تقی، آموزش فلسفه، تهران، سازمان

تبلیغات اسلامی، ج ۱۳۷۰۲، ص ۳۰۶.

۱۳. طباطبائی، محمد حسین، اصول فلسفه و روش رئالیسم،

شرح مرتضی مطهری انتشارات صدرا، ۱۳۶۸، ج ۴، ص ۱۹۲ -

۱۹۴.

۳. اصل اتحاد عاقل به معقول

این مسئله بخشی از شناختشناسی در فلسفه ملاصدرا است که عهده دار رابطه علم و شناخت انسان با خود وی است. بنابراین نظریه «اتحاد عاقل به معقول» بتعبیر دقیقتر «اتحاد عالم به معلوم» گفته میشود و میتوان آنرا یک نظریه عرفانی - فلسفی دانست. عارفان مسلمان پیش از حکمای اسلامی متعرض این مسئله شده‌اند و در آثار خود به بحث درباره آن پرداخته‌اند.^{۱۳}

خلاصه نظر ملاصدرا در باب اتحاد عاقل به معقول اینست که باعتقاد وی اولاً نفس خلاق است و میتواند وجود خارجی را از ماهیات موجود در خارج سلب کرده و عیناً در خود بسازد و بیافریند و به آنها وجود ذهنی بدهد. ثانیاً صورت علم یعنی علمی که صورت آن در ذهن ساخته میشود همانند صورت (در فلسفه ارسطویی) ماده (هیولا) میخواهد و ماده صورت ذهن و علم همان نفس انسان است و در واقع علم و تعقل انسان بخشی از هویت (یعنی پاره‌یی از نفس) اوست و به وجود او تکامل میبخشد.

براساس این، وی ثابت میکند که معلومات و معقولات نفس حاصل تلاش نفس و حرکت و فعالیت تکاملی وجود انسان است و با هر معلوم در واقع به وجود انسان (و کمال اول نفس) افزوده میشود و مانند آنست که آجری بر بنای در حال ساختمان اضافه شود نه اینکه رنگی بر روی آن بپاشند.^{۱۵}

۴. انسانشناسی ملاصدرا

بیتریدید، بدون فهم نگاه ملاصدرا درباره «انسان» بعنوان تنها موجودی که شناخت «حقیقت» برای او مسئله است، دریافت معنای «تأویل» و اهمیت آن در اندیشه ملاصدرا غیر ممکن است. اساس انسانشناسی صدرالمتألهین را میتوان ترکیبی از دین،

■ صورت علم یعنی علمی که صورت آن در ذهن ساخته میشود همانند صورت (در فلسفه ارسطویی) ماده (هیولا) میخواهد و ماده صورت ذهن و علم همان نفس انسان است و در واقع علم و تعقل انسان بخشی از هویت (یعنی پاره‌یی از نفس) اوست و به وجود او تکامل میبخشد.

فلسفه و عرفان دانست. وی معتقد است در انسان همه قوای عالم جمع شده است و خداوند او را بعد از وجود همه اشیاء به وجود آورده است.^{۱۶} او انسان را موجودی دو بعدی می داند که خالق هستی ساختار او را از دو بخش روح و جسم قرار داده است.^{۱۷} به نظر او نفس در ابتدای پیدایش خود جوهری جسمانی است اما در خلال حرکت جوهری پیوسته سیر تکاملی خود را از طریق وصول به مراتب برتر و شدیدتر وجود ادامه میدهد و با حفظ وحدت شخصی خود در نهایت به مرتبه تجرد راه می یابد و موجود مجرد میگردد.^{۱۸}

۱۴. نک: شمس الدین فناری، مصباح الانس، تصحیح محمد خواجوی، تهران، مولی، ۱۳۷۴، ص ۸۲؛ ابن ترکه، تمهید القواعد، تصحیح جلال الدین آشتیانی، تهران، وزارت آموزش عالی، ۱۳۶۰، ص ۶۸، ۸۶، ۸۹؛ ابن عربی، فتوحات مکیة، باب اول، ص ۳۶۰؛ قونوی، صدرالدین، نصوص، بی نشان، ص ۱۹۷؛ قیصری، شرح فصوص الحکم، فصل پنجم دیباچه.

۱۵. خامنه ای، سید محمد، حکمت متعالیه و ملاصدرا، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ۱۳۸۳، ص ۱۱۷-۱۲۳.

۱۶. المظاهر الالهیه، تصحیح سید محمد خامنه ای، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ۱۳۷۸، ص ۷۲-۷۴.

۱۷. همو، کسر الاصنام الجاهلیة، تحقیق محسن جهانگیری، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ۱۳۸۱، ص ۱۵.

۱۸. محمد تقی مصباح یزدی، شرح الاسفار الاربعة، قم، موسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی، ۱۳۷۵، ج ۱ ص ۶۱-۶۰.

■ **نفس در ابتدای پیدایش خود جوهری جسمانی است اما در خلال حرکت جوهری پیوسته سیر تکاملی خود را از طریق وصول به مراتب برتر و شدیدتر وجود ادامه میدهد و با حفظ وحدت شخصی خود در نهایت به مرتبه تجرد راه می یابد و موجود مجرد میگردد.**

آمده است:

الصورة الانسانية هي أكبر حجج الله على خلقه و هي الكتاب الذي كتبه بيده و هي الهيكل الذي بناه بحكمته و هي مجموع صور العالمين و هي المختصرة من اللوح المحفوظ و هي الشاهدة على كل غائب و هي الحجة على كل جاحد و هي الطريق المستقيم الى كل خير و هي الجسر الممدود بين الجنة و النار.^{۱۹}

از سویی دیگر ملاصدرا معتقد است انسان برخلاف موجودات دیگر، تنها موجودی است که ماهیت معینی ندارد انسان مانند دیگر انواع موجودات، یک نوع نیست که دارای افراد متکثر باشد بلکه هر فرد، خود یک نوع منحصر بفرد محسوب میگردد. وی با استناد به کلام خداوند متعال در قرآن کریم «هل اتي على الانسان حين من الدهر لم يكن شيئا مذكورا»^{۲۰} میگوید انسان برخلاف موجودات دیگر شیء محصل و معینی نبوده است. حقیقت انسان فعلیتهای او نیست بلکه بیشمار امکانهایی که در برابر او قرار دارد، ماهیت او را تشکیل میدهد. بنابراین ظرفیتهای نهفته در وجود انسان، او را از سایر موجودات متمایز کرده است و او را مستعد امانتی نموده که خداوند متعال در سوره احزاب به آن اشاره فرموده است.^{۲۱}

ملاصدرا هدف ایجاد کائنات را انسان کامل دانسته است و وجود عقل در انسان را سبب خلیفه الهی او دانسته و میگوید: وجود نیروی عقل است که انسان را شایسته مقام خلیفه الهی کرده، بالاترین صفتی که انسان را از تمامی فرشتگان برتری داده صفت علم و حکمت است. بنابراین نیروی عقل و معرفت، نهایت وجود انسان و مقصود از خلقت است.^{۱۹}

صدرالمتالهین در تفسیر قرآن کریم بیان داشته است که از آن جهت که انسان هر آنچه که در عالم کبیر است و بسبب خلقت کاملی که دارد مظهر جمیع اسماء و صفات الهی است و مجمع همه حقایق کونیه است، بنابراین مثالی است از جمیع آنچه در عالم است و باین اعتبار به او عالم صغیر گفته میشود اما باعتبار اینکه باطن این انسان وقتی در عالم آخرت خود را نشان میدهد و نزد پروردگارش محشور میشود، علم او عینی و غیب او شهودی میشود و همه چیز از افلاک و عناصر گرفته تا جنات و انهار و حور و... در تسخیر او هستند، از این لحاظ عالم کبیر گفته شده است.^{۲۰}

شارحان حکمت متعالیه مسئله عالم صغیر و عالم کبیر را مستند به روایتی از امیرالمومنین و امام صادق (علیهما السلام) نموده اند که در کلمات آن حضرات

۱۹. ملاصدرا، اسرار لآیات، تصحیح محمدخواجهی، تهران، انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۶۰، ص ۲۵۴.
 ۲۰. همو، تفسیر القرآن الکریم، ج ۱ ص ۷۹-۸۰.
 ۲۱. همو، الاسفار الاربعه، ج ۸، ص ۴۰۹؛ سبزواری، ملاهادی، شرح منظومه، تعلیق استاد حسن حسن زاده آملی، ج ۵ ص ۶۲ (این روایت در منابع و اسناد روایت یافت نشد).
 ۲۲. الدهر، ۱.
 ۲۳. ملاصدرا، مجموعه رسائل فلسفی، تحقیق حامد ناجی اصفهانی، تهران، انتشارات حکمت، ۱۳۷۸ ص ۱۴۷.

سیر تکاملی انسان تا جایی استمرار پیدا میکند که در اثر سعه وجودی که در او حاصل می‌گردد که به فناء فی الله برسد.

از مجموع گفتارهای ملاصدرا این نکته بدست می‌آید که جوهره انسان، همواره در حال تحول و تکامل است و از مرتبه‌ی بی به مرتبه‌ی دیگر و از عالمی به عالم دیگر منتقل میگردد و براساس قاعده اتحاد عاقل و معقول، با هر یک از این عوالم و مراتب هستی متحد میگردد و این سیر تکاملی تا جایی ادامه دارد که شخص تبدیل به یک عالم عقلی مشابه عالم عینی میگردد. اتحاد شخصی با هر مرتبه از هستی، موجب تحقق عینی آن مرتبه از هستی در درون او و نهایت انکشاف آن مرتبه از هستی برای وی خواهد شد.

۵. اصل موازنه معقول و محسوس

یکی از اصول مهمی که ملاصدرا آن را مبنای فکری خود قرار داده است و درصدد اثبات آن برآمده؛ اصل موازنه بین محسوس و معقول است. بعقیده وی اگر باب موازنه میان محسوس و معقول (= جهان شهادت و عالم غیب) بروی انسان گشوده شود، در این صورت از ظواهر امور عبور نموده، و باب عظیمی از علم و معرفت به روی او گشوده خواهد شد.^{۳۴}

در مفاتیح الغیب هم آورده است:

ولو فتح باب الموازنه بین المحسوس و المعقول، لفتح لك باب عظیم فی معرفة الموازنه بین عالم الملك و الشهادة و بین عالم الغیب و الملكوت، و تحته اسرار عظیمه، من لم یطلع حرم علیه الاقتباس بین انوار القرآن و التعليم ولم یحیطه من علمه الا بالقشور.^{۳۵}

بنا به تصریحی که ملاصدرا دارد هر چیزی دارای ظاهری و باطنی است و باطن هر چیز همان حقیقت

■ بر اساس

اصل موازنه میان معقول و

محسوس، باید ظاهر را نشانه باطن

دانست و با اینکه توقف در ظاهر

نادرست است، در عین حال راه

نیل به باطن امور از طریق

همین ظاهر است.

آنست، ظاهری که دارای باطن نباشد مانند شبیحی است که روح ندارد. وی بر اساس اصل موازنه میان معقول و محسوس، ظاهر را نشانه باطن میدانند و با اینکه توقف در ظاهر را نادرست قلمداد میکنند، در عین حال معتقد است راه نیل به باطن امور از طریق همین ظاهر عبور میکند.

بنابراین به اعتقاد ایشان ظاهر بمثابة جسم و باطن بمثابة روح است و موازنه بین آن دو در انسان تعادل ایجاد می‌کند.^{۳۶}

بعقیده ملاصدرا خداوند هیچ چیزی را نیافریده است مگر آنکه در عالم معنا برای آن نظیری باشد و در عالم معنا نیز چیزی خلق نکرده مگر آنکه حقیقتی در عالم غیب الغیوب داشته باشد. هر آنچه در این عالم است قالبهایی هستند بر آنچه در عالم آخرت است و آنچه در آخرت است خود، مثال و اشباهی برای حقایق و اعیان ثابتی است که مظاهر اسماء الهی هستند. هیچ خلقی در هر دو عالم نیست

۳۴. همو، شرح اصول کافی، تصحیح و تحقیق رضا استادی، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ۱۳۸۴، ج ۱ ص ۳۲۶.

۳۵. همو، مفاتیح الغیب، تصحیح نجفقلی حبیبی، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ۱۳۸۶.

۳۶. همو، الشواهد الربوبیه، ص ۳۷۵-۳۷۶.

■ ملاصدرا تأویل را به همه امور تعمیم داده است. باعتقاد وی حقیقت والاتر و برتر از آنست که در شبکه محدود الفاظ و مفاهیم گنجانده شود، گرچه حقیقت منطقی بعنوان قشر و پوسته حقیقت اصلی تلقی شده و سطحیترین و نازلترین مرتبه حقیقت محسوب میگردد.

مگر آنکه برای آن مثال و نمونه بی در عالم انسانی باشد.^{۲۷} ملاصدرا معتقد است که در کتاب الهی موازین کل علوم موجود است و می توان موازنه بین محسوس و معقول را از آن اخذ کرد.^{۲۸}

تأویل، روشی برای کشف حقیقت

با توجه به نکاتی که درباره اصول و مبادی تأویل نزد ملاصدرا ذکر کردیم دستیابی به روش تأویل ملاصدرا ممکن خواهد بود.

برخلاف بسیاری از مفسران و اصولیین که تأویل را صرفاً درباره آیات قرآن جاری میدانند ملاصدرا آن را به همه امور تعمیم داده است. باعتقاد وی حقیقت والاتر و برتر از آنست که در شبکه محدود الفاظ و مفاهیم گنجانده شود، گرچه حقیقت منطقی (مطابقت حکم و قضیه با واقع و نفس الامر) بعنوان قشر و پوسته حقیقت اصلی تلقی شده و سطحیترین و نازلترین مرتبه حقیقت محسوب میگردد. اما در هستی شناسی ملاصدرا «حقیقت» در پیوند با وجود تعریف شده و رابطه آن با انسان و عالم به صورتی نو تبیین گردیده است؛ زیرا هر چیز بواسطه وجود حقیقت پیدا کرده و ظهور خویش را مدیون وجود

است.^{۲۹}

همانگونه که از کلمات ملاصدرا برمی آید، از نظر او این دنیا حقیقتی قائم بذات ندارد بلکه بمثابة رمز و مثالی برای دنیایی دیگر است.^{۳۰}

وی با استناد به سخنی از امام معصوم که فرمود: «الناس نیام، فاذا ماتوا انتبهوا» چنین اظهار میدارد؛ مردم در این دنیا در خوابند و کسی که در خواب باشد از لوح محفوظ چیزی جز مثال برای او کشف نخواهد شد. این هم بجهت ارتباطی است که بین دو عالم ملک و ملکوت وجود دارد. بنابراین هر آنچه انسان در این عالم میبیند بمنزله رویای شخص خواب است که بطور غامض به حقیقتی در ورای خود اشاره دارد، و از آن به حقیقة الحقایق یاد میکند. اشیاء محسوس که چنین تعبیری یافته اند، صورتهای عرضی حقد و بدین ترتیب همه آنها بگونه بی خاص دارای حقیقتند و بوضوح فهمیده نمی شوند مگر برای کسانی که میدانند چگونه با عمل «تأویل» صورتهای و خصایص بینهایت متعدد را بدرستی بعنوان تجلیات حقیقة الحقایق تفسیر کنند.^{۳۱}

براساس این نظرگاه، همانطور که رؤیا دارای معانی پشت پرده، و نیازمند تعبیر و تأویل است، تمامی اموری که در این عالم تحقق دارند نیز دارای اصل و ریشه بی در عوالم مافوق حسی هستند که برای دریافت و بیان آن حقایق، راهی جز تأویل نخواهیم داشت. بدین صورت وی تأویل را بعنوان یک روش

۲۷. همو، تفسیر القرآن الکریم، ج ۴، ص ۱۶۶.

۲۸. همو، مفاتیح الغیب، ص ۵۰۳ - ۵۰۴.

۲۹. بید هندی، محمد، «بررسی و تحلیل معناشناسی تأویل و اعتبار معرفتی آن در اندیشه ملاصدرا»، فصلنامه نامه مفیدی، ش ۴۱، ص ۴۷.

۳۰. ملاصدرا، شرح اصول کافی، تصحیح رضا استادی، تهران،

بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ۱۳۸۴، ج ۱، ص ۳۲۴.

۳۱. همو، مفاتیح الغیب، ص ۱۵۷.

برای کشف افقهای پنهان و نیل به حقیقت و باطن اشیا در اختیار قرار داده است.

در کتاب مفاتیح الغیب به این نکته اشاره لطیفی دارد:

كلّ ما لا یحتمله فهمک فان القرآن یلقیه الیک علی وجه لو کنت فی النوم مطالعاً بروحک للوح المحفوظ، لتمثّل ذلک بمثال مناسب یحتاج الی التعبير، لذلک قیل: ان التأویل کله یجری مجری التعبير^{۳۳}

از نظر ملاصدرا انسان کامل، جمع جمیع آن چیزی است که در عالم کبیر است؛ نتیجه میشود که مراتب وجودی انسان کامل با مراتب وجود کتاب تکوین و کتاب تدوین متناظر یکدیگرند؛ و شخص حکیم با انکشاف هر مرتبه از وجود و هستی خود، به مشاهده بطنی از بطون قرآن و همینطور مرتبه‌یی از مراتب عالم نائل خواهد آمد و با عوالم وجود و بواطن قرآن متحد میگردد. در این صورت آدمی به عالمی عقلی مشابه عالم عینی تبدیل گردیده، بگونه‌یی که با انکشاف مراتب وجودی خویش به انکشاف مراتب هستی و عوالم وجودی نایل میگردد، و در این هنگام حسن تأویل در او شکوفا شده و با مشاهده حقیقت هستی و مراتب آن در درون خود به فهم حقیقت نایل خواهد آمد.

شرایط کسانی که میتوانند به تأویل متون و حیانی بپردازند

۱. مجاهده نفس و تصفیه باطنی

علم تفسیر که مربوط به ظاهر قرآن یعنی الفاظ و معانی آنهاست، از سنخ علم حصولی و قابل اکتساب است. اما ایجاد حس تأویل در شخص چیزی نیست که صرفاً از طریق علوم اکتسابی حاصل گردد، بلکه

■ علم تفسیر

از سنخ علم حصولی و قابل اکتساب است. اما ایجاد حس تأویل در شخص چیزی نیست که صرفاً از طریق علوم اکتسابی حاصل گردد، بلکه نیازمند نوعی مجاهده نفسانی و تصفیه باطن و تزکیه نفس است.

نیازمند نوعی مجاهده نفسانی و تصفیه باطن و تزکیه نفس است. وی برای این امر سفرهای چهارگانه را ذکر کرده است که حاصل آنها در حقیقت ایجاد حس تأویل و حصول معرفت حقیقی است.

۲. کشف و شهود

ملاصدرا با استناد به روایتی از امام حسین (علیه السلام) که فرموده اند:

کتاب الله عزوجل علی اربعة اشياء علی العبارة والاشارة واللطائف والحقایق فالعبارة للعوام والاشارة للخواص واللطائف للاولیاء والحقایق للانبیاء.^{۳۳}

به این نکته اشاره میکند که کلام مشتمل بر عبارت و اشارت است، همانطور که انسان نیز سعه وجودیش از غیب و شهادت برخوردار است. بنابراین عبارت برای اهل رعایت است و اشارات برای اهل عنایت. عبارت همانند میتی میماند که در درون کفن مستتر است اما اشارات همانند روح لطیفه‌یی است که همان حقیقت انسانی است. عبارت از عالم شهود است و

۳۲. همان، ص ۱۵۸.

۳۳. مجلسی، محمدباقر، بحارالانوار، بیروت، مؤسسه الوفا،

۱۴۰۳ ق، ص ۱۳.

اشارات از عالم غیب، و از آنجا که شهادت سایه بی برای غیب است، پس تشخیص انسان سایه حقیقت اوست.

اهل عبارت و کتابت عمر خود را مصروف در تحصیل الفاظ و مبانی و معانی و بیان میکنند، حال آنکه اهل قرآن و کلام الهی بتعبیر ایشان «وهم اهل الله خاصة بالمحبة الالهية والجذبة الربانية والقربة النبوية» میباشند. آنان در فهم حقائق قرآن و غرائب معانی آن نیازمند این نیستند که در بحث از ظواهر الفاظ عمر خود را صرف کنند بلکه از هر فنی مؤثر در فهم ظواهر به جرعه بی کمتر در تهیه زاد و توشه راه خود بسنده کرده اند و به صفا و جلای نفس خویش مشغول گشته اند.^{۳۴} حاصل کلام وی اینست که فقط اهل شهود و بصیرت شایسته دریافت حقیقت آیات قرآنی از طریق دستیابی به بواطن هستند و عموم مردم بجهت آنکه با عالم محسوسات مأنوسند توانایی درک حقایق را از طریق مغیبات ندارند.

۳. اجتناب از قشرینگری

صدرالمتالیهن در مقدمه تفسیر سوره سجده، مهمترین آفت سر راه معرفت انسان در درک حقایق قرآن را غور در ظواهر اخبار و انظار و بطور کلی قشرینگری میداند. در نظر ایشان قرآن کتابی است که همه معارف در آن آمده است و این قشرینگری است که مانع کسب علوم ربانی و اسرار الهی در قرآن و سبب اغفال از حقایق آن بگونه بی که تنها راسخون در علم دسترسی بدانها دارند میشود. وی در ادامه توصیه میکند که اگر کسی اندکی انصاف داشته باشد و پرده غفلت را کنار بزند خواهد فهمید که قشرینگری مصداق آیه «انَّهُمْ عَنِ السَّمْعِ لَمَعَزُولُونَ» میباشد زیرا رویگردانی آنان بعلت نداشتن استعداد هدایت به

■ کلام

مشمتمل بر عبارت

و اشارت است، همانطور که

انسان نیز سعه وجودیش از غیب و

شهادت برخوردار است. بنابراین عبارت

برای اهل رعایت است و اشارات

برای اهل عنایت.

انوار قرآنی و رسیدن به حقایق و معارف و اسرار الهی است.^{۳۵}

در نظر این حکیم متاله مذهب اهل الله غیر از آن مسلک و مذهبی است که به صور متفاوت در میان مردمان وجود دارد، بگونه بی که مذهب اهل الله همان دین خالص است و آنان همان عباد الرحمن حقیقی هستند؛ و دیگران عباد المذاهب والآراء.

ملاصدرا معتقد است بدون ریاضت نفس و سلوک عبادی، مفسر کلام الهی بودن ممتنع است.^{۳۶} علاوه بر این کسی که میخواهد وارد حوزه تفسیر شود بایستی ابتدا بر سایر تفاسیر اطلاع حاصل کند و تفحصی از عقاید هر فرقه و گروهی داشته باشد و اسرار وجودی هر مذهبی برای او مکشوف شود تا بتواند قدرت تمییز بین محق و مبطل و متدین و مبتدع پیدا بکند. پس زمانیکه به این مقام برسد برای او تحیر و انضجار و احساس شکستگی و التهاب درونی ایجاد شود، آن وقت است که آتشی در درون نفس او پدید می آید و نور ایمان در قلب او تابان میشود.^{۳۷} وی در جای

۳۴. ملاصدر، تفسیر القرآن الکریم، ج ۱ ص ۲۸.

۳۵. همان، ج ۶ ص ۱۰-۱۱.

۳۶. همان، ج ۳ ص ۲۹۸.

۳۷. همان، ج ۱ ص ۳۱-۳۲.

■ بدون ریاضت نفس و سلوک عبادی، مفسر کلام الهی بودن ممتنع است. علاوه بر این کسی که میخواهد وارد حوزه تفسیر شود بایستی ابتدا بر سایر تفاسیر اطلاع حاصل کند و تفحصی از عقاید هر فرقه و گروهی داشته باشد و اسرار وجودی هر مذهبی برای او مکشوف شود.

که در قرآن و حدیث آمده است تاویل نکند و بهمان صورت و هیئتی که از پیامبر و ائمه سلام الله علیهم و بزرگان دین نقل شده است اکتفاء کند مگر آنکه از کسانی باشد که خداوند وی را بر کشف حقائق و معانی و اسرار تخصیص داده باشد. آن وقت است که بدون اینکه صورت اعیان و ظواهر بهم بخورد برای او معانی و حقایق کشف خواهد شد.^{۳۸}

در پایان ملاصدرا تاکید میکند که اگر کسی طالب نجات است باید یکی از دو راه را انتخاب کند؛ یا باید به ظواهر الفاظی که در کتاب و سنت آمده بدون اینکه تصرف و تأویلی در آنها اعمال بکند مومن باشد یا باید عارف راسخ در تحقیق حقایق و معانی بارعایت جوانبی که در ظواهر و صورت الفاظ است باشد. غیر از ایندو یا موجب انکار شریعت حقه خواهد شد یا همان خواهد بود که مثل فلاسفه به تأویل براساس مفاهیم کلی و عامی که معتقدند؛ خواهند پرداخت که در این صورت نیز گرچه در نگاه اول موجب انکار شریعت نیست لکن اگر به حقیقت مسئله نگاه کنیم

۳۸. همان، ج ۷ ص ۱۸۵.

۳۹. همان، ج ۶ ص ۳۱.

۴۰. همان، ج ۴ ص ۱۶۲.

۴۱. همان، ص ۱۶۶.

دیگر مفسرینی را که فقط به تبیین لغات و دقائق عربی و فنون ادبی و غیره پرداخته اند و در خیال خود بر این باورند که از علم تفسیر بهره برده اند و قرآن نیز بجهت تحصیل این معارف جزئی نازل گشته است، مصداق تمثیلی دانسته که خدا در قرآن ذکر فرموده است؛ «کمثل الحمار یحملاً أسفارا»^{۳۸}

۴. تمسک به ظواهر بعنوان قالبهای حقایق و اجتناب از تلبیس

صدرالمتالهین معتقد است از آنجا که قرآن برای هدایت بندگان خدا و تعلیم و تسهیل امور آنان نازل شده است، لازم است الفاظ بر معانی وضعیه مشهوره بین مردم حمل شود تا موجب تلبیس نشود.^{۳۹} در عین حال وی مسلک ظاهرگرایان و حاملان الفاظ بر معانی وضعی را شبیه روش مؤلّین بالتحقیق میداند زیرا آنچه که بالبدایه از مفاهیم اخذ میشود عبارت از قالبهایی از حقایق است که مراد خدا و رسول اوست اما بجهت اینکه علوم قرآن همانند دریایی است که ظاهر تفسیر، نمیتواند آن را غنا ببخشد، کشف اسرار و رموز آن برای راسخین در علم بقدر ظرفیتی که دارند مناقض آن ظواهر تفسیری نبوده بلکه در جهت استکمال آن و وصول به بطونی از آن ظاهر است. بنابراین ایشان مقید کرده است که مفسر باید بر دو چیز تکیه داشته باشد؛ یا اینکه براساس نقل صریح تأویل و تفسیر کند یا اینکه بنا بر مکاشفه تامه و واردات قلبی که امکان رد و تکذیب آنها نباشد تاویل کند و الاً ملعبه خواهد شد که برخی بدان مبتلا شده اند.^{۴۰}

از نظر صدرالمتالهین؛ در بیان تفسیری عمیق از یک روایت، نیازی نیست که از ظاهر آن دست برداشته شود. او توصیه میکند که مقتضای دین و دیانت آنست که مسلمان چیزی از اعیان ظاهری را

■ فلسفه نزد مشاء یعنی علم به حقایق نظری و عملی، در حالی که ملاصدرا در ابتدای تعریف خود از فلسفه، آن را استکمال نفس انسانی از راه معرفت حقایق موجودات با برهان شمرده، غایت آن را تبدیل نفس به عالم عقلی مشابه عالم عینی و سرانجام تشبّه به باری تعالی میدانند.

عقل و وحی در پیش گرفته است. او برای این کار به جرح و تعدیل تمام مسائل فلسفی پرداخت و تلاش و کوشش فراوانی در جهت تبیین و برهانی کردن احکام عقلی داشته است. البته اثبات این قضیه نیاز به مطالعه و کنکاش در تمام مسائل فلسفی و احکام عقلی که در حکمت و فلسفه گفته شده است دارد اما جهت روشنی مطلب به برخی از آنها اشاره میکنیم، هر چند برخی از این احکام در حکم قاعده کلی عقلی است که تکلیف مابقی براساس این قواعد نیز روشن میشود. از جمله کارهایی را که درباره بازیافت احکام قطعی عقل توسط ملاصدرا انجام پذیرفته یا تکمیل شده است میتوان به موارد ذیل اشاره کرد:

۱. ارائه تعریفی نوین از فلسفه و حکمت

ملاصدرا در تعریف فلسفه مینویسد:

ان الفلسفة استكمال النفس الانسانية بمعرفة الحقائق الموجود علی ما هو علیها والحکم بوجودها تحقیقا بالبراهین لا اخذ بالظن و التقليد بقدر الوسع الانسانی^{۴۳}

اگر در تعریف ملاصدرا دقت کنیم میبینیم که از نظر او اولاً فلسفه اسلامی یک هستی شناسی قطعی تلقی شده است؛ زیرا هستی شناسی مشتمل بر شناخت تصویری و تصدیقی برهانی بر حقایق وجود اشیا است قید «تحقیقاً بالبراهین» ویژگی فلسفه را میرساند. و ثانیاً قید «بقدر الوسع الانسانی» ناظر بدین معنا است که اکتناه حقایق موجودات میسور وسع انسانی نیست.

آیت الله جوادی آملی در شرح بیان ملاصدرا

مینویسد:

۴۲. همان، ص ۱۶۸ - ۱۶۷.

۴۳. ملاصدرا، الاسفار الاربعه، ج ۱ ص ۲۳.

این راه نیز موجب ابطال شریعت میشود، زیرا آنچه شرایع بدان متکی هستند همان وحی است که مبتنی بر اموری است که انبیاء آن را شهود کرده اند و برای غیر نبی امکان دسترسی به این امور نیست مگر بنور متابعت از آنان که منشأ آن نهایت قوه عقل است. بنابراین صرف تبیین آن با مقیاس عقل سراز سردرگمی و انکار شریعت درمی آورد.

در ادامه متذکر این نکته نیز شده اند که اگر از گروه اول باشی هر چند راه نجات را بنوعی اخذ کرده‌ی اما در آخرت فقط بقدر همتی که در دنیا داشته‌ای ارزشمند خواهد بود و در عالم معنا باندازه علم به حقایق عقبی مقام و رتبه کسب خواهد کرد و کمال آن عالم و قوام آن به نیات حقه و علوم باقیه است، همانند علم یقینی به خدا و ملائکه و کتب و رسل و روز قیامت از اینرو غیر از عارف، دیگران بمنزله جسد بدون روحی خواهند بود.^{۴۲}

راهکار دوم: بازیافت احکام عقلی قطعی از احکام ظنی

و وهمی و خیالی

بازیافت احکام عقلی قطعی از احکام ظنی، از راهکارهایی است که ملاصدرا جهت ارتباط بیشتر و تنگاتنگ بین شریعت و فلسفه یا بعبارت دیگر بین

■ حکمتی که

ملاصدرا بنای آن را گذاشته،
علاوه بر برهان و استدلال به تزکیه
و تطهیر و تلطیف باطن نیز اهتمام
دارد و این نقطه اختلافی است
که وی با مشائین پیدا

کرده است.

.....
هستی‌شناسی وی تعریف لفظی و ابتکار در تعبیر
نیست. وی هستی را مشاهده کرد؛ سپس به تحلیل
آن به زبان علم حصولی پرداخت. اصالت وجود،
روح و اساس حکمت متعالیه، و حل بیشتر مشکلات
فلسفه در گرو آن است.^{۴۵}

۲. منطق عقلانی

یکی از موضوعاتی که در حوزه فکر و اندیشه مورد
تضارب آراء بین دانشمندان اسلامی میباشد میزان
مقبولیت علم منطق بویژه منطق ارسطویی است. در
این میان حکما و فلاسفه، منطق را از علوم پایه بشمار
آورده‌اند و در این زمینه کتابهای بسیاری از خود به
یادگار گذاشته‌اند. صدرالمتالهین نیز با توجه به
مشرّب فلسفی و عقلانی خود از این قاعده مستثنی
نیست. برای بدست آوردن آراء منطقی
صدرالمتالهین نیازمند به فهم مبانی اندیشه وی در
کتابهایی همچون اسفار هستیم و نیز فهم تطور تاریخی

فیلسوف کسی است که نظم خارجی جهان
را در ظرف فهم خود ادراک کند؛ یعنی خطوط
کلی هستی در جان وی ترسیم شود. بنابراین،
تعریف فلسفه همان استکمال نفس به نظم
عقلی جهان هستی است، نه به معرفت نظم
عقلی عالم. گفتنی است که هم مسائل
حکمت نظری و هم مسائل حکمت عملی
حاصل فعالیت عقل نظری انسان هستند؛
بنابراین، تعریف فلسفه به حکمت نظری،
موجه خواهد بود. مقصود از قید «تشبّه بالباری
تعالی» اینست که انسان میتواند مظهر تام و
آیت کبرای الاهی شود که از آن به «تخلق به
اخلاق الله» یاد شده است.^{۴۴}

بنابراین میتوان گفت مقصود صدرالمتالهین از
فلسفه و حکمت شناخت هستی است؛ اما شناخت
برهانی و قطعی نه سطحی و ظنی. از اینرو حکمتی که
وی بنای آن را گذاشته، علاوه بر برهان و استدلال به
تزکیه و تطهیر و تلطیف باطن نیز اهتمام دارد و این
نقطه اختلافی است که وی با مشائین پیدا کرده است.
فلسفه نزد مشاء یعنی علم به حقایق نظری و عملی،
در حالی که ملاصدرا در ابتدای تعریف خود از فلسفه،
آن را استکمال نفس انسانی از راه معرفت حقایق
موجودات با برهان شمرده، غایت آن را تبدیل نفس به
عالم عقلی مشابه عالم عینی و سرانجام تشبّه به باری
تعالی میداند. بنابراین کاری که ملاصدرا انجام داد
این بود که غایت را از موضوع فلسفه جدا نکرده و
تحقق حکمت متعالیه را همان تبدل یاد شده نفس
دانسته است.

آشتیانی معتقد است که این ساحت از حکمت
متعالیه با ارائه سه اصل بنیادین شکل گرفته است:
اصالت، تشکیک و وحدت وجود؛ بدین معنا که

۴۴. نک: جوادی آملی، عبدالله، سرچشمه اندیشه، اسراء،
۱۳۸۱، ج ۱ ص ۱۲۱-۱۲۰.
۴۵. آشتیانی، سید جلال الدین، شرح حال و آراء فلسفی
ملاصدرا، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۸، ص ۳۳-۳۱.

بی اعتباری جدل و خطابه در حوزه اندیشه نیز تاکید می‌ورزد. او تصور و تصدیق را چهار قسم میداند: فطری، حدسی، مکتسب از فطری و حدسی، مکتسب بطریق اشراق از قوه قدسی.^{۴۸} بنابراین در تفکر ملاصدرا توجه به علمی که نه از طریق فکر بلکه بنحو اشراقی و موهبتی دریافت میشود جایگاه خاص خود را حفظ کرده است. از اینرو کتاب و سنت نزد وی مهمترین منبع شناخت تلقی میشود. بدین سبب علم نبی و امام نه

مسائل منطقی بویژه در حوزه هایی که ملاصدرا از آنها متأثر بوده است، لکن اثری منسوب به وی است با عنوان «التنقیح» که در آن ملاصدرا به ارائه نظرات کلی خود در موضوعات و مسائل کلی منطقی پرداخته است.

صدرالمتالهین در تعریف منطق مینویسد:

المنطق قسطاس ادارکی یوزن به الافکار لیعلم صحیحها من فاسدها^{۴۹}

■ علم عبارتست از حصول شیء مجرد

از ماده و عوارض آن برای امر مجردی که مستقل در وجود باشد،

خواه این حصول برای خودش (بنفسه) باشد، چنانکه در علم حضوری است،

و خواه این حصول برای غیر، بصورت خود باشد،

مثل علم حصولی.

بدیهی است و نه نظری، و بهمین دلیل نه خطا پذیر است و نه محتاج به منطق.

۳. قضایای کلی (حقیقیه، ذهنیه و خارجیه)

یکی از مسائل مهمی که ملاصدرا بدنبال حل آن بوده است و از معضلات و مبهمات منطق و فلسفه بشمار می‌آید؛ قضایای کلی حقیقیه و ذهنیه و خارجیه است. او نقش بسیار مهمی در باب قضایای حقیقیه ایفا کرده است:

ألف)ایشان بتبع ابن سینا و برخلاف بسیاری از حکما، در قضایای حقیقیه محکوم علیه را طبیعت و

با این تعریف ملاصدرا به ترازوانگاری منطق گرایش دارد و تاکید بر نقش سنجشگری آن دارد و در حقیقت منطق را همانند شاقول بنایی دانسته است که موجب میشود دیوارهای ساختمان اندیشه مستقیم و بی انحراف بالا برود، و با آوردن قید ادراکی در حقیقت بر نقش ابزاری و هویت معرفت زایی منطق تاکید می‌کند.

دکتر قراملکی ضمن بیان مطلب فوق، در شناسایی نظرگاه ملاصدرا درباره منطق، در مقدمه بر التنقیح مینویسد:

از نظر ملاصدرا دامنه خطا سنجی منطق، عالم فکر است. عالم فکر از نظر وی در برابر ادراکات بدیهی، حدسی و موهبتی یا اشراقی است. انسان در هر موضعی که بخواهد از طریق گزینش و چینش معلومات پیشین به معلوم جدید دست یابد محتاج منطق است.^{۴۷} ملاصدرا با تقسیم فکر و اندیشه به صحیح و فاسد به

۴۶. ملاصدرا، التنقیح، تصحیح غلامرضا یاسی پور، مقدمه احد فرامرزی قراملکی، تهران، بنیاد حکمت اسلامی ملاصدرا، ۱۳۷۸، ص ۵.

۴۷. همان، ص ۲۱.

۴۸. همان، ص ۶.

■ یکی از

مباحث گره خورده با

هستی‌شناسی ملاصدرا، بحث از

حقیقت علم است. ویژگی فلسفه

صدرایی در این حوزه، گشودن

فصل مستقل در علم و

معرفتشناسی

است.

دیگری معرفتشناسی. ویژگی فلسفه صدرایی در این حوزه، گشودن فصل مستقل در علم و معرفتشناسی است؛ امری که در فلسفه های پیش از او بیشتر بصورت ضمنی و برحسب اقتضا مقام حضور یافته بود.^{۴۹}

سخن صدرالمتألهین درباره علم در اسفار چنین است:

(الف) علم امری وجودی است نه عدمی. از اینرو، علم، همان تجرد از ماده نیست، زیرا تجرد معنای عدمی دارد.

(ب) علم که امری وجودی است وجودش بالفعل است.

(ج) این وجود بالفعل، صرف فعلیت است و قوه و عدم در آن نیست.

(د) این امر وجودی بسیط و مجرد است.

۴۹. کردی، محمد، قضایای حقیقه خارجیّه ذهنیه، نشر ناصر،

۱۳۸۱، ص ۸۵.

۵۰. ملاصدرا، الاسفار الاربعه، ج ۱ ص ۳۲۱.

۵۱. جام حسینی، مرتضی، «ابتکارات صدرالمتألهین در مسئله»، مجله پژوهشهای فلسفی کلامی، ش ۹، ص ۶.

۵۲. پناهی آزاد، حسن، «فلسفه حکمت متعالیه»، فصلنامه قسات، ش ۳۹، ص ۲۰۶.

عنوان میدانند نه فرد. این نکته آثار فراوانی بدنبال دارد که از آن جمله عدم انحلال قضایای حقیقه به شرطیه است.

(ب) تعریف دقیق قضایای ذهنیه و حقیقه و ارائه معیاری روشن برای تمییز آنها.

(ج) تعریف و تحلیل صحیح قضایای لایته.

(د) توضیح قاعده فرعیه و مجاری استفاده از این قاعده.^{۴۹}

ملاصدرا در بحث ادله وجود ذهنی به قضایای حقیقه اشاره میکند و میگوید، در بعضی قضایا حکم بر موضوعاتی میکنیم که در خارج وجود ندارند و در بعضی دیگر هر چند موضوع در خارج موجود است حکم علاوه بر موضوعات محقق، شامل افراد مقدر نیز میشود و صدق قضیه موجب مستلزم وجود موضوع است، در دسته اول این قضایا، موضوع در خارج وجود ندارد و در دسته دوم افراد خارجی کافی نیست لذا بنحو دیگری از وجود میرسیم که همان وجود ذهنی است.^{۵۰}

ملاصدرا در باب وجود ذهنی نظریه ابتکاری خاصی دارد که عبارتست از اینکه در شناخت شیء، مفهوم شیء، نه فرد و مصداق آن و نه ذات و حقیقت آن در ذهن تحقق می یابد؛ یعنی برای نفس صورت حسی، خیالی یا صورت عقلی شیء حاصل میشود. این صورت ادراکی که همان معلوم بالذات است، به حمل اولی همان موجود خارجی و به حمل شایع صناعی، کیف نفسانی است.^{۵۱}

۴. اثبات تجرد علم

یکی از مباحث گره خورده با هستی شناسی ملاصدرا، بحث از حقیقت علم است. او علم را از دو جنبه ملاحظه کرد: یکی هستی شناسی معرفت، و

و این امر وجودی واحد است و کثرتی ندارد.^{۵۳}

وی پس از بیان چهار مقدمه، درباره تعریف علم میگوید:

بگواهی و تأیید تحقیقات گسترده و حدس صحیح و فطرت سلیم و در پرتو تلاش و تتبع و تجارب، این مطلب محقق و مبین میگردد که علم عبارتست از حصول شیء مجرد از ماده و عوارض آن برای امر مجردی که مستقل در وجود باشد، خواه این حصول برای خودش (بنفسه) باشد، چنانکه در علم حضوری است، و خواه این حصول برای غیر، بصورت خود باشد، مثل علم حصولی. علم حصولی گاهی حقیقی است، همانند علم به غیر که معلوم برای عالم حقیقتاً حاصل شده است و گاهی حکمی است همانند علم به نفس که در این صورت معلوم عین عالم است نه اینکه برای عالم حاصل شده باشد بلکه در حکم حصول برای عالم است. این تعریف علم - و اینکه حصول گاهی حصول لئفسه است و گاهی حصول للغير - درباره باری تعالی نیز جاری است.^{۵۴}

بطور کلی از تعریفهای متعددی که ملاصدرا از علم ارائه داشته است، فهمیده میشود که فلسفه وجودی وی در مباحث علم نیز حاکم و گسترده است. گفتنی است که وی ادله بی برای اثبات مجرد علم و ابطال نظریه مدعیان عدم مجرد آن ذکر کرده است که مجال پرداختن به آنها نیست، اما بهرحال حاصل اثبات مجرد علم و آن را هم‌رتبه وجود خواندن، چنین میشود که اولیات بدیهی که مبنای معرفت هستند از سنخ وجود تلقی شوند که نزد عالم حاضر است و دیگر اینکه به اقامه برهان نیازی ندارند. از نظر او این

حقیقتی است که برای هیچ عاقلی تردید بردار نیست.

۵. حکومت وحی و نقل برای احکام عقلی

کار دیگری که ملاصدرا انجام داد این بود که عقل را معیار و تکیه گاه محکم و مستحکم برای برهان و استدلال قرار داد و حتی عقل را معیار یافته های کشفی و ذوقی نیز بشمار آورد. اما هر حکم عقلی که با کشف و شهود همراهی نکند از اتقان برخوردار نیست؛ مهمتر از این، هنگام عدم توافق بین محصول استدلال و نقل، یا عقل و وحی نظر به بازنگری احکام عقلی و استدلال داد، برخلاف مشائین و بسیاری از فلاسفه که در چنین مواضعی احکام عقلی را ثابت انگاشته اند و به تأویل و توجیه نقل و وحی پرداخته اند اما ملاصدرا هیچیک از احکام عقلی را که ناسازگار با وحی و منقولات شرعیه باشد حکم قطعی ندانسته است و همواره در چنین مواردی نقل را حاکم دانسته است.

حاصل سخن:

بطور کلی میتوان نتیجه گرفت که صدرالمتهلین دو راهکار مهم برای تلفیق عقل و وحی در پیش گرفته است. نخست با ارائه معنایی از تأویل بعنوان تفسیر استکمالی، افق جدیدتری در حوزه معرفتی باز کرده و توانست با حفظ معانی ظاهری راه را برای دسترسی به بواطن نیز میسر سازد. و دیگر با بازیافتی که در اندیشه فلاسفه انجام داد توانست فلسفه را از اوهام و خیالات جدا سازد و عقل را در مسیر شرع و شریعت را آمیخته با عقل گرداند.

۵۳. ملاصدرا، الاسفار الاربعه، ج ۳ ص ۳۲۳-۳۲۴.

۵۴. همو، المبدأ والمعاد، تصحیح و تحقیق محمد ذبیحی و جعفر شاه نظری، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ۱۳۸۱، ج ۱ ص ۱۴۲.