

بایسته‌های عقلانیت در حکمت متعالیه

عبدالرحیم حسینی*

استادیار پردیس فارابی دانشگاه تهران

(تاریخ دریافت: ۹۲/۹/۲۵؛ تاریخ پذیرش: ۹۳/۲/۹)

چکیده

عقلانیت و خردورزی، برجسته‌ترین فعل و شاخصه فصل اخیر انسانیت است، که مکتب‌های مختلف فکری و فلسفی برترین و ماندگارترین اعتبار خود را در قوت انتساب به آن می‌بیند. این مقاله در پی پاسخ به این پرسش است که: حکمت متعالیه به‌عنوان عالی‌ترین نماد عقلانیت شیعی، شرایط اساسی درست‌اندیشی و خردورزی حکیمانه را چگونه ترسیم کرده است و بر چه عناصری استوار می‌کند؟ و خردورزان را برای نیل به حقیقت و گشودن افق‌های بلند و روشن فراروی بشریت به رعایت کدام اصول توصیه می‌کند؟

از بررسی آثار صدرالمآلهین شیرازی چنین استفاده می‌شود که وی با تأکید بر اصول و قواعد علمی و استدلالی حکمت متعالیه برای خردورزی و نیل به حقایق و کشف افق‌های جدید جهانی وسیع‌تر، توجه به بایسته‌هایی را اجتناب‌ناپذیر می‌بیند که برخی از آنها نظیر عقل پایه‌گی، ایمان، قدسی بودن، حکمت، حریت، تهذیب ظاهر از طریق شریعت و تطهیر قلب، ضوابط اثباتی و ایجابی هستند و درمقابل؛ کاستی ذاتی، رودیگردانی از غایت مطلوب، حجاب فروهشته و ناآگاهی از راه مطلوب، از امور قابل توجه‌اند.

واژگان کلیدی

حکمت متعالیه، عقل پایه‌گی، مطلوب غایی، موانع.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
رتال جامع علوم انسانی

۱. مقدمه

کشف حقایق و اسرار آفرینش و آگاهی از روابط و نسب میان موجودات امکانی با یکدیگر از یک سو و چگونگی رابطه انسان با موجودات مختلف پیرامونی از دیگر سو و معرفت به تعلق همه عالم و کیفیت نسبت آن به خدا از سوی دیگر، دیرینه‌ترین دغدغه‌های بشر از عصرهای گذشته تاکنون بوده است و بی‌تردید مهم‌ترین راهی که فراروی بشر قرار داشته است و اهل خرد بر آن به‌عنوان راه روشنی برای نیل به این واقعیات تأکید کرده‌اند، «راه عقلانیت» و «مسیرخردورزی» است.

«بایسته‌های عقلانیت» یا «آداب خردورزی» که در حکمت متعالیه به‌عنوان «آیین اندیشمندی» قابل شناسایی است، مجموعه‌ای از قواعد و قانون‌های زیر بنایی لازم‌الرعايه در سلوک عقلانی و منطق‌گذاری عقل پایه است، که در دستیابی به واقعیات و حقایق و در راستای حفظ اندوخته‌های معرفتی انسانی و الهی بر آنها تأکید می‌شود. ضرورت توجه به این مهم از آنجا ناشی می‌شود که عقلانیت همان‌گونه که اشاره خواهد شد، از یک طرف با شناسه‌ها و تعبیرات متفاوت و به‌غایت گوناگون مواجه است، تا آنجا که می‌توان تعدد و تکثر در ماهیت و تعریف آن را زیربنای ظهور کثرت در مکاتب فکری و عقلی به حساب آورد و از طرف دیگر پژوهشی که به صورت منسجم «بایدها و نبایدهای عقلانیت» از منظر این مکتب فکری رابه سامان رسانده باشد، شکل نگرفته است.

تردیدی نیست که توجه به این بایدها و نبایدها ثمرات و نتایج فراوانی را در پی دارد، که از آن جمله است، شناسایی شاخص‌های عقلانیت شیعی و بازاندیشی در وجوه اشتراک و تمایز آن با دیگر حوزه‌های فکری و نظری تأثیرگذار در مسائل جهان‌شناسی و الهیات.

۲. چیستی عقلانیت

اندیشه‌ورزی و عقل‌گرایی در نگاه ابتدایی از مفاهیم بدیهی میان مکاتب مختلف فکری به‌نظر می‌آید. زیرا در نگاه کلی و آغازین به‌بدهت می‌توان بازتاب عقل در زندگی انسانی را در سه سطح متفاوت از یکدیگر متمایز کرد. یعنی، عقلانیت نظری، عملی و ساختاری.

محدوده عقل نظری از قدیمی‌ترین عرصه‌های شناخته شده عقلانیت محسوب می‌شود و آغاز آن به عصر تکوین و شکل‌گیری فلسفه و اندیشه‌گرایی باز می‌گردد. این حوزه را دایره بسط عقلی در حوزه معرفت نظری می‌دانند که تدوین برهان‌ها و استدلال‌ها، به آن محدود است. در مقابل، عقلانیت عملی قرار داد که به مظاهر عقل در کردارها و اعمال و رفتارهای آدمیان می‌پردازد که در زبان جامعه‌شناسی از آن به «عقلانیت کنشی» تعبیر می‌شود، پدیده‌ای عینی یا صورتی از ذهن، که کنشگر هنگام عمل به جهت و کیفیت تحقق آن توجه دارد.

ساحت دیگری از عقلانیت معروف و آن عقلانیت ابزاری یا ساختاری است که در این نوع عقلانیت، عقل در نهادها و قواعد جمعی بازتولید می‌شود و نیازی نیست هر فرد به صورت خردمندانه بر عقلانی بودن رفتارشان نظارت داشته باشد. بر این اساس انسان‌ها برای جست‌وجوی مناسب‌ترین راه در نیل به مقصد معین، به خود واگذاشته نمی‌شوند، بلکه قواعد و ساختارها، پیشاپیش روش‌های مناسب را تعیین می‌کنند یا آنها را در کشف این روش یاری می‌رسانند.

این مقدار همان معنای متعارف و معمول از عقلانیت است، ولی اگر به دقت و از زاویه تأمل نگریسته شود، مفهوم عقلانیت در معنای دقیق آن (به نحوی که بتوان از یک سو به پدیده‌ها و ناپیدهای آن توجه و ثمرات و نتایج آن را ارزیابی کرد و از دیگر سو عناصر و شرایط سازنده آن را که منتهی به شکل‌گیری و تحقق آن می‌شوند بازشناسی کرد، تا خاستگاه مسائل و مقاصد آن روشن شوند) نیازمند تعریف علمی‌تر و جامع‌تری است.

البته توجه به ماهیت معین و مشخصی از عقلانیت و ارائه سیمای روشنی از آن، کار چندان آسانی نیست، اما این مقدار مسلم است که عقلانیت در حکمت متعالیه «امری غیر از حقیقت‌ورزی یا معرفت و آگاهی از حقیقت و سلوک بر اساس آن نیست» و آنجا که انسان خود را به حقیقت پیوند بزند و واقع را آنچنان که هست دریابد و بر اساس آن عمل کند، همان عقلانیت است.

«تعقل» واژه‌ای است که ملاصدرا در اغلب آثار خود از آن به جای عقلانیت و خردورزی بهره می‌جوید که ترجمه‌ای غیر از اندیشیدن و خردورزی ندارد و تعاریف به ظاهر متفاوت و

گونگونگی از آن ارائه می‌کند که بازگشت همه آنها به یک معناست، وی در شایع‌ترین و بارزترین تعریف خود، عقلانیت را نوعی ادراک دانسته است و می‌گوید:

«فاعلم انّ التعقل هو حضور صوره الشئ للذات المجردة عن المادة - و ان شئت قلت عدم غيبته عنها وهذا أتم فالنفس لكونها مجردة غير غائبة عن ذاتها - فبقدر تجردها ادرك ذاتها و ما غاب عنها» (صدرالمتألهين، ۱۹۸۱: ۴۵۱).

تعقل حضور است، حضور صورت موجود معقول برای ذات عاقل مجرد از ماده - و می‌توان گفت: عدم غیبت (خود) موجود معقول از عاقل است و این گویاتر و کامل‌تر است، زیرا نفس از آن حیث که مجرد است از ذات خود غایب نیست - و به‌میزانی که مجرد دارد، ذات خود و آنچه را غایب از خود است درمی‌یابد.

وی با تأکید بر حضور عین موجود معقول برای عاقل نه صورت آن، می‌گوید:

«تعقل نوعی از وجود است و همان‌گونه که وجود متحد با ماهیت است، علم متحد با معلوم است» (صدرالمتألهين، ۱۹۸۱: ۳۷۸) و در بیان تفاوت نظر خود با مشهور اظهار می‌دارد:

«تعقل، آن‌گونه که به نزد جمهور مشهور است، حصول صورت معقول برای عاقل و حلول آن در اوست و آنچه به نزد من است اتحاد معقول با جوهر عاقل است» (صدر المتألهين، ۱۹۸۱: ۴۷۱).

عقلانیت نه صرف صورت‌گیری قوه عاقله و فکرپردازی آنی است و نه انحصار در بند حرکت از مبادی به مطالب و نه حاصل سر در داشته‌های از پیش مسلم و تجربه‌شده، بلکه پیوندی است بین انسان و هستی که از رابطه عینی ذهن و جهان بیرونی پدید می‌آید و پیش از آنکه گسترش علم و آگاهی انسان باشد، توسعه در قلمرو وجود و حقیقت آدمی است که او را منبعث به بازخوانی دامنه حضور او در هستی و رابطه وجودی او با دیگر اجزای آفرینش و خاستگاه آن می‌نماید. ملاصدرا با تأکید بر این مبنا در تبیین رابطه وجود و علم معتقد است:

«بازگشت علم و تعقل به وجود است ... و به مقتضای این قاعده که علم وجود معلوم برای عالم می‌باشد تعقل شکل می‌گیرد» (صدرالمتألهین، بی تا: ۱۳۶).

۳. ساحت‌های عقلانیت

صدرالمتألهین براین باور است که به‌رغم امر وجودی بودن عقلانیت، و پیوند ناگسستنی آن با هستی و معنای آن به نزد نحله‌های مختلف فکری، معانی متفاوتی از آن ارائه شده و تعریف‌های به‌غایت گوناگونی از آن صورت پذیرفته است، اما این‌همه نه‌گویای اختلاف حقیقت عقلانیت، بلکه وجوه مختلف از یک حقیقت و شعاع‌های متنوع از نور واحدند، چنانکه می‌گوید:

«عقل به انحاء متعدد استعمال گردیده است: ۱. آنچه جمهور می‌گویند و بر اساس آن انسان را عاقل می‌دانند و مرادشان علم به منافع و مضار امور و نیک و بد افعال است؛ ۲. عقلی که متکلمین از معتزله می‌گویند و بر اساس آن چیزی را ضروری عقلی یا غیر ضروری می‌دانند؛ ۳. آنچه فلاسفه در باب برهان یادآور می‌شوند؛ ۴. آنچه در کتب اخلاق آمده و عقل عملی نامیده شده است؛ ۵. عقلی که در تصور احوال نفس ناطقه و درجات آن گفته می‌شود و ۶. عقلی که در علم الهی و مابعدالطبیعه مذکور است» (صدرالمتألهین ۱۹۸۱: ۱۳۵-۱۳۶).

بر این اساس مفهوم خردورزی به‌اعتبار هریک از این وجوه و حوزه‌ها با وجود اشتراک تمامی آنها در گوهر تفکر و بهره‌مندی از نیروی عقل، با یکدیگر متفاوت و ناظر به ساحت‌های متمایز از هم است، پس در تحلیلی که از این ساحت‌ها ارائه کرده است، می‌گوید:

«عقلانیتی که جمهور درباره‌ اندیشه آدمی می‌گویند، بازگشت آن به زیرکی و حيله‌گری در امور دنیوی است و بر این اساس معاویه را نیز عاقل می‌دانند یا می‌گویند فلانی عاقل نیست، مگر اینکه دیندار باشد. عقلانیت نزد متکلمان همان رأی و نظر همگان است که رأی مورد اتفاق بین همه یا اکثریت را امر عقلانی می‌دانند. عقلانیت مورد نظر فلاسفه در کتاب برهان توانایی و اقتدار قوه نفس است که انسان با برخورداری از آن بدون یاری جستن از قیاس و تفکر به طبع و فطرت خود مقدمات کلی صادق و ضروری (برهان) را تحصیل می‌نماید.

عقلانیت مذکور در کتاب‌های اخلاقی، جزئی از نفس است که بر اساس آن اعتقاد به امری مواظبت می‌گردد، نظیر گزاره‌ها و مقدمات اراده‌ای که قابلیت دارند تا انجام شوند یا اجتناب گردند و عقل به این معنا خاستگاه تعقل و رأی حاصل از این قضایا و مقدمات است و نسبت این قضایا به آنچه که به واسطه این عقل استنباط می‌شود، همانند نسبت قضایای اولیه باب برهان است به آنچه که به واسطه آنها استنباط می‌شود، همان‌گونه که قضایای اولیه این باب مبادی اصحاب علوم نظری‌اند، قضایا و مقدمات «بنیادین» اخلاقی نیز مبدأ برای آرای عملی در امور ارادی‌اند و اما عقلانیت مورد نظر در علم‌النفس خود به چهار معناست؛ قوه، استعداد، کمال و فوق کمال، قوه همان عقل هیولایی، استعداد، عقل بالملکه، کمال، عقل بالفعل و فوق کمال، عقل فعال است. که صور موجودات بالفعل در آن موجود است و نسبتش به نفوس، چون نسبت خورشید به دیدگان ما می‌باشد.

و اما عقلانیت مورد نظر در علم الهی و مابعدالطبیعه، جوهری است مفارق از اجسام و احوال آن در ذات و صفات و افعال» (صدرالمآلهین، ۱۹۸۱: ۱۳۶-۱۳۷).

۴. شدت و ضعف عقلانیت

از نگاه فیلسوفی که خردورزی را از مقوله وجود می‌داند و حقیقت آن را جدای از هستی و عالم عینی نمی‌داند و به وجودی بودن آن تأکید می‌ورزد، عقلانیت نیز از همان ویژگی‌ها و خصوصیات برخوردار است که وجود از آنها بهره می‌برد و قابلیت آن را دارد تا احکامی که بر وجود مترتب می‌شود، بر آن هم حمل شود. به نظر می‌رسد از بارزترین این احکام که هم در وجود و هم در عقلانیت تجربه شده است، قابلیت برای تشکیک و شدت و ضعف است. از این رو همان‌گونه که وجود دارای مراتب است، عقلانیت نیز با برخورداری از خصوصیت تشکیکی مراتبی دارد و درست بر همین اساس است که ملاصدرا در تفسیر وجودی بودن عقلانیت اضافه می‌کند:

«همان‌گونه که برخی از وجودات خست و ضعف دارند و بعضی شرف و قوت و وجود خسیس اگر چه جثه‌ای بزرگ و منبسط در جهان مختلف دارد مقدار واحد پوسته‌ای کم معنی

یا منحصر بیک معنا است و حال آنکه وجود شریف ناب و به معانی بسیاری احاطه دارد، اگرچه مقدار آن اندک است یا اصلاً مقداری ندارد، همانند نفس ناطقه.

علم نیز چنین است، انواع فراوانی دارد، برخی از انواع آن چون حسی خسیس و ضعیف‌اند - زیرا با یک احساس نمی‌توان محسوسات متعدد را درک نمود- و برخی چون تعقل شریف‌اند، چه عقل واحد برای ادراک معقولات غیر متناهی کفایت می‌کند» (صدر المتألهین، ۱۹۸۱: ۳۷۸).

و در اشاره‌ای به این نظر، آن را به صورت قاعده‌ای کلی در می‌آورد و می‌گوید:
«و بالجمله فکل ما کان العلم أعلى وجوداً کان اکثر حیطة با لمعلومات و اشد جمعیة للماهیات» (همان)

علم به هر میزان که از حیث وجود (و معلوم) برتر باشد، سیطره آن بر معلومات بیشتر و جامعیت‌اش نسبت به ماهیات شدیدتر خواهد بود.

و باور این معنا که بین وجود و خردورزی رابطه‌ای حقیقی و عینی حاکم است نه مجازی و اعتباری و این دو مقوله از شدت و ضعف یکدیگر برخوردارند، صدرالمتألهین را بر آن داشت تا علم نور و ظهور را که حاصل آنها حضور و انکشاف است، در کنار هم قرار دهد و بر این گزاره تأکید کند که:

«تحقیق آن است، که مدار علم و جهل و نیز نور و ظلمت و ظهور و خفاء و حضور و غیبت منوط به شدت و ضعف وجود است، لذا به هر میزانی که وجود از تحصیل قوی‌تر و فعلیت شدیدتر و هویت تمام‌تر برخوردار باشد، انکشاف آن قوی‌تر، ظهورش شدیدتر و سیطره و جامعیت‌اش نسبت به اشیا بیشتر و به هر میزان که ضعیف‌تر و ناقص‌تر باشد، خفاء و تاریکی آن فراوان‌تر، حصول‌اش کمتر و ظهورش ناقص‌تر خواهد بود» (صدرالمتألهین ۱۹۸۱ ب: ۱۵۴).

عقلانیت نیز که محور آن علم و ظهور و آگاهی و حضور است، در تمامیت و کاستی تابع متعلق و موضوعی است که پیرامون آن تعقل و خردورزی صورت می‌بندد، اگر موضوع

اندیشه و خرد از خصوصیاتِ چون فعلیت، تحصیل، قوت و کمال برخوردار باشد، عقلانیت شکل یافته نیز به همان میزان متصف به ظهور و حضور است.

۵. عقلانیت مطلوب

اکنون که روشن شد عقلانیت از یک سو دارای انحاء و شئون مختلف است و از دیگر سو مراتبی دارد که بر اساس شدت و ضعف تعریف می‌شوند، این سؤال مطرح است، که کدام نحو و مرتبه عقلانیت نوع مطلوب آن است، تا بتوان آن را عقلانیت مقصد و در مرتبه‌ای بالاتر از دیگر انحاء عقلانیت شناخت تا در نتیجه، دیگر عقلانیت‌ها در راستای سلوک به سوی آن تعریف شوند؟

پاسخ به این مهم اگر چه کار آسانی نیست، از بررسی مکاتب فکری و فلسفی دنیای اسلام، چنین برمی‌آید که نه تنها وحدت نظری در این زمینه وجود ندارد، بلکه آرای فیلسوفان به‌غایت مختلف و متفاوت است. اگر چه مفاهیم ارائه شده از عقل و عقلانیت به اعتبار بازگشت و امکان بازگشت و ارجاع واژگان اساسی به یکدیگر فی‌الجمله مورد اتفاق میان ایشان است، تصویر عینی و تعیین مصداق و شرایط عقلانیت فهمیده شده، مسئله‌ای است محل بحث و نظر که در تاریخ اندیشه فلسفی اسلامی با پاسخ‌های گوناگون مواجه شده است:

۱.۵. دیدگاه‌های گوناگون

برخی همانند کندی، ابو یوسف یعقوب اسحق (۱۸۵-۲۵۲ هـ.ق) در مطلع تاریخ اندیشه فلسفی جهان اسلام، عقلانیت مطلوب را بر دو رکن استوار دیده‌اند، یکی رستن از اسارت شهوت و هواپرستی (کندی، ۱۹۵۰: ۲۷۴) و دیگری بحث و نظر و کنکاش فکری پیرامون حقایق اشیاء (همان). اندکی بعد ابونصر فارابی (۲۵۷-۳۳۹ هـ.ق) در گروهی از آثار و تألیفات خود که بیشتر جنبه معرفتی و نظری دارند، عقلانیت برتر را در اتصال نفس به عقل فعال و روح قدسی دانست (فارابی، ۱۸۹۲: ۷۵) که پایه‌های چنین اتصالی بر سه رکن اخلاق، هستی‌شناسی و معرفت استوارند (فارابی ۱۳۷۱: ۲-۳؛ ۱۸۹۲م: ۷۵؛ ۱۹۸۰: ۸۵) پس از وی

شیخ الرئیس ابن‌سینا (۳۷۰- ۴۲۸ ه‍.ق) کمال عقلانیت را به تمثیل عالم وجود در نفس حکیم دانست (ابن‌سینا، ۱۳۸۱: ۳۴۲) که یابنده آن به تعبیر وی؛ «به خوشی ولذت «برسوئی» مشغول است، زیرا هرگز روی از «برسو» به «فروسو» نکند» (ابن‌سینا، ۱۳۸۳: ۱۰۹) و در غرب عالم اسلام ابن‌باجه، محمد بن یحیی (ت ۵۳۳ ه‍.ق) با رویکردی شفاف تر به مسئله اتصال به عقل، فعال بودن عقلانیت آن را صرفاً برای اهل نظر و فلسفه دست‌یافتنی دانست و جمهور محروم را از نیل به این منزلت بی‌بهره دید (ابن‌باجه ۱۹۵۰: ۱۱۰-۱۱۱). تفسیری از عقلانیت که ابن‌رشد، محمد بن احمد (۵۲۰-۵۹۵ ه‍.ق) از آن به «بزرگ‌ترین مسئله فلسفی» تعبیر نموده (ابن‌رشد، ۱۹۵۱، ۱۴۹۰) و حصول آن را به فعلیت تمام و کامل عقل منوط کرد (ابن‌رشد، ۱۹۵۰: ۱۱۹) و در دوره‌ای نزدیک به عصر وی در شرق دنیای اسلامی، سهروردی شهاب‌الدین (۵۴۹-۵۸۷ ه‍.ق) به تحولی بی‌سابقه از کمال عقلانیت رسید که پیش از وی رسمی از آن در میان نبود و آن را حاصل تجربه اصحاب سلوک خواند که بر نوع خاصی از معرفت فلسفی استوار است (ابوریان، بی‌تا: ۳۰۷؛ سهروردی، ۱۳۸۰: ۵۰۶).

وجه مشترک میان تمامی این آراء، انحصار کمال عقلانیت در معرفت فلسفی است که تنها از طریق به فعلیت آمدن قوه عاقله شکل می‌گیرد و جز فیلسوف را توان دستیابی به آن نیست؛

۲.۵. شناسه عقلانیت برتر در حکمت متعالیه

نظریه عقلانیت مطلوب پس از چند قرن از سوی حکیم صدرالمتألهین شیرازی (ت ۹۷۹ ه‍.ق) تطور دیگری را تجربه کرد. وی بر شناسه‌ها و شرایطی تأکید کرد که ضمن حفظ همسویی با دیگر آرای سلف فکری، تفاوتی جوهری با همه آنها دارد.

از نظر وی کمال مختص نفس ناطقه در اتحاد آن به عقل کلی و فعال و صور علمی کلی موجودات و نظام اتم و خیر صادر از مبدأ عالم است که ساری در عقول و نفوس و طبایع اجرام فلکی و عنصری تا آخرین مراتب وجود است که با نیل عقل به کمال مطلوب از عقلانیت همگی در ذات او نقش بسته و ذات در نتیجه اتحاد با عقل فعال و ارتسام صور کلیه

موجودات در وی، خود عالمی و جهانی علمی می‌گردد، که ماهیات و حقایق علمی کلیه اشیا در وی متحقق گشته و به سرای ابدیت و مقر اصلی خویش باز می‌گردد و اگر این کمال با کمالات مطلوب و معشوق سایر قوای نفسانیه مقایسه شود، نسبت‌اش در عظمت و شدت و دوام و لزوم، به کمالات سایر قوا مانند نسبت عقل به قوای حسیه و بهیمی و غضبیه است (صدرالمتألهین، ۲۰۰۲: ۳۶۶) که انسان با نیل به درجه و مرتبه الهی به غرض کلی از آفرینش عالم و انسان و سرور برتر و شادمانی بزرگ دست پیدا می‌کند. این همه نیست مگر از احاطه علمی و عملی انسان به اجزای آفرینش و مبادی و غایات آن به مقداری که درتوان دارد (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱ ج: ۱۷۰) و عینیت آن در دستاوردی عقلی و پیوندی با عالم و اقع و حقایق برتر است که ملاصدرا منزلت مطلوب از آن را چنین معین می‌کند:

«انسان زمانی به این مقام دست یافته است، که حقایق جهانی را آن‌گونه که هستند، بشناسد و به خدا، فرشتگان، کتاب‌های آسمانی، پیامبران و روز قیامت ایمان بیاورد و با زهدپیشگی دردنیای خلوت و مناجات با خدا رغبت فراوان یابد و با اندیشه در صنع خدا و ملکوت او، به قضای الهی رضا دهد، انسانی که با نیل به این منزلت تا ابد عشق به معارف الهی و بودن با خدا دارد، بدون اینکه پرده و حجابی بین او و خدا فاصله اندازد، تنها به بودن با یاد خدا مسرور و شادمان می‌گردد» (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱ ج: ۱۸۴).

۶. بایسته‌های عقلانیت

آیین خردورزی در حکمت متعالیه یا بایسته‌های عقلانیت، مجموعه قواعد زیربنایی، تعریف و شناخت مؤلفه‌های فکری و فلسفی عقلانیت است، اگرچه این قواعد با عنوان مشخص و معین در مبحث مستقل فلسفی با این نام در حکمت متعالیه مطرح نشده است، در مواضع گوناگون به‌ویژه در جاهایی که ملاصدرا به دنبال آن است تا ابداعات فلسفی و فکری خود را معرفی کند، به تصریح یا تلویح و به‌صورت پراکنده در آثار وی نمایانند. تأکیدات بدون مسامحه و استثنایپذیری این اصول از دیدگاه وی، نشانگر آن است که در رهروی به سوی حقیقت و خردپیشه‌گی اهل حکمت، علاوه بر قواعد رسمی و شناخته شده فلسفی و برهان‌ها

و استدلال‌های حکمی محض اصول و بایسته‌های دیگری نیز وجود دارند، که آیین برخورداری از خرد و استدلال را پی می‌ریزند، به‌گونه‌ای که بدون رعایت آنها دستیابی به نتایج نظری و فکری در عرصه‌های مختلف اندیشه، امر ناممکنی است.

منظور از این گروه قواعد، نه قواعد کلی و اساسی نظری فلسفی، بلکه گروهی از بایدها و گزاره‌های اجتناب‌ناپذیرند که بنیان قاعده‌های فلسفی با اِبتِنای به آنهاست که به ثمر می‌نشیند، بایدها و نبایدهایی که پیش از هر چیز دغدغه‌های فیلسوف و زمینه‌های مطالبات فکری او را می‌سازند و تعیین‌کننده شکل‌گیری و مسیر انبعاث نظری و کوشش عقلانی او برای نیل به حقیقت و تدوین برهان‌های شناخت و تنظیم استدلال‌های فلسفی وی به‌شمار می‌آیند.

۱.۶. عقل پایه‌گی

خرد و اِبتِنای کمال عقلانی و سلوک برهانی والهی آدمی بر آن، از جمله مسائل مهم فلسفی است که آرا و نظریات گوناگون فکری و حکمی را متوجه خود کرده است. زیرا علمی نافع، انسانی و الهی خواهد بود که از ساحت عقل حاصل شود و در خدمت آن باشد.

از نگاه صدرالمتألهین ادراکات مختلف انسان و تلاش‌های او در عرصه‌های گوناگون درک تنها، در صورتی معتبر و اعتمادپذیرند که صحت آنها به تأیید و امضای عقل برسد. از این‌رو می‌گوید:

«ادراک حواس جز به عقل تمام (و کامل) نمی‌گردد و حال آنکه ادراک عقل نیازی به حواس ندارد» (صدرالمتألهین، ۲۰۰۲: ۳۷۲).

زیرا بارزترین مشخصه ادراک در حکمت صدرایی، تجرید صورت توسط موجود مُدرک است (صدرالمتألهین، ۱۳۶۶ د: ۸) و از میان مراتب گوناگون تجریدات، این تجرید عقلی است که به نحو تام و کامل صورت می‌پذیرد، از این‌رو در اشاره به این مراتب و کامل‌ترین بودن عقلانیت و تجرید عقل می‌گوید:

«و اما عقل، پس شأن آن در تجرید صورت‌ها از مواد، تجریدی است تمام‌تر و قوی‌تر از همه قوای (حسی، خیالی و وهمی) زیرا اگر حواس دیگر صورت را از مواد و آمیختگی‌ها

تجربید می‌کنند، عقل آنها را از همه انحاء تعلقات و اضافات مجرد می‌نماید و چکیدای شفاف و متقدس و پاک از هر آلودگی و پستی می‌گرداند که شایستگی حضرت قدس را دارند و این چیزی است که ما می‌خواهیم» (همان).

زیرا انسان به‌رغم برخورداری و بهره‌مندی از قوای ادراکی حس و خیال و وهم، مقبولیت ادراکات خود را مرهون نور عقلی مُدرک حقایق است که بر حسب اصل فطرت و به‌هنگام تفرّد و خروج از قوه به فعل و اتصال به حضرت حق اول، که جز به استکمال در سلوک راه حق و انقیاد شریعت الهی به‌واسطه ایمان و عمل صالح و صرف قوای ادراکی و قرارگرفتن آنها در مسیری که برای آن آفریده شده‌اند، تنها در این صورت است که عقل در صورتگری خود به آفرینش و تولید صورت‌های عقلی، نفسانی و حسی می‌رسد (ر.ک: صدرالمتهلین، ۱۳۶۶ج: ۷) از این‌رو:

«فلسوفان و پیروان ایشان، چاره‌ای جز ایستادن بر در عقل و اقتصار بر آنچه که از خاستگاه‌های عقول و اوایل علوم خود می‌گیرند، ندارند» (صدرالمتهلین، ۱۳۶۶ج: ۱۲۴).

زیرا تعقل و کوشش در جهت استنتاج و رهیافت به افق‌ها و عرصه‌های گوناگون معرفت، به استناد مقدماتی است که بدیهیات و یافته‌های معتبر عقلی قرار دارند و تنها در حالتی به نتایج گریز ناپذیر خردمندانه و معقول می‌رسیم که این اصل را رعایت کرده باشیم.

صدرا با در نظر گرفتن این معناست در پاسخ به اشکال کسانی که می‌گفتند نظریه وی در باب حرکت جوهری را حکیمان پیشین نپذیرفته‌اند و نرسید: «بدان! آنچه باید پیروی شود برهان است، نه عقیده این و آن» (صدرالمتهلین ۱۹۸۱ الف: ۱۰۸؛ ۱۳۰۲: ۲۲).

و این نکته را در موارد دیگر نیز تکرار می‌کند، از جمله، آنجا که نظر شیخ اشراق و خواجه طوسی را در باب چگونگی صدور کثیر از واحد، نادرست می‌شمارد (صدرالمتهلین، ۱۹۸۱، ج ۶: ۷۹) و در آنجا که این مدعی را مردود می‌خواند: هرچه پذیرای اشتداد باشد، در آن تضاد است (صدرالمتهلین، ۱۳۱۳: ۲۷۸)؛

۲.۶. ایمان

در حکمت متعالیه، بالاترین مراحل عقلانیت و نیل به حکمت حقه، بیش از آنکه عقلانیت برهانی بشری دانسته شود، ایمان و دل سپردن است و این امر از تعبیرات مختلف ملاصدرا به خوبی استفاده می‌شود، از جمله اینکه می‌گوید:

«بدان! معنای حقیقی ایمان، امری است که انسان پس از آنکه انسان حیوانی است به واسطه آن انسان حقیقی عقلانی می‌گردد و به سبب آن از قوه به فعل درمی‌آید ... و از این حقیقت ایمانیه و باتوجه به شئون مختلف آن در زبان شرع و عقل تعبیرات گوناگون صورت گرفته است (صدرالمتألهین، ۱۳۶۶: ۲۵۹) وی برای ایمان پنج معنا به این ترتیب ذکر کرده است: نور، فقه، علم به کتاب و سنت، توحید و عقل مستفاد (صدرالمتألهین، ۱۳۶۶: ۲۶۰-۲۶۲) و درباره رابطه ایمان و عقل مستفاد اظهار می‌کند:

«عقل مستفاد دانستن ایمان، اصطلاحی است از فلاسفه موحّدین و حکمای الهیین، نه عالمان طبیعی و ریاضی و طب و نجوم که ایشان از این منزلت و مقام بی‌بهره‌اند» (صدرالمتألهین، ۱۳۶۶: ۲۶۲).

و در بیان کیفیت ایمانی بودن عقلانیت، به عبارتی از شیخ الرئیس درالهیات شفا پیرامون کمال عقلی اشاره می‌کند که می‌گوید:

«من توان آن ندارم که جز تعبیری تقریبی از این معنا داشته باشم و گمان می‌برم توجه انسانی به سعادت عقلی، از اینجا سرچشمه می‌گیرد که: چون نفس آدمی تصور حقیقی از مبادی مفارق نماید و به تصدیق یقینی و جود آنها را برهانی سازد، و علل غائی امور واقعه در حرکات کلی را بشناسد ... و هیأت کل و رابطه اجزاء آن با یکدیگر از یک سو و نظام سرچشمه گرفته از مبدأ اول تا پایین‌ترین مراحل آفرینش در ترتیب به‌نزد وی تقرّر یابد و عنایت و کیفیت آن را تصور نماید و به این معنا برسد که ذات مفید هر موجودی، هستی و وحدتی است که بدان اختصاص یافته ... آن‌گاه به هر مقداری که به استبصار و روشنی وی افزوده شود استعدادش برای سعادت فزونی می‌یابد، و گویی انسان از این عالم و علائق آن جدا نمی‌شود، مگر اینکه علاقه‌ای مؤکد به جهان دیگر داشته باشد و شوق و عشق به آنچه در

آنچاست، حاصل نماید و این علاقه او را از التفاف و تمایل به همه آنچه در پشت سر نهاده، باز می‌دارد...» (صدرالمتألهین، ۱۳۶۶: ۲۶۳-۲۶۴؛ ابن سینا، ۱۳۸۰: ۴۳۹).

قداست عقلانیت، همواره یکی از متداول‌ترین مفاهیم در حکمت متعالیه است، که با وارستگی از وابستگی‌های جسمانی و رهایی و گذر از بند پرده‌های تاریک فراروی سوخت تفسیر گردیده و در تفسیری که از ضرورت ایمانی بودن عالی‌ترین مراحل عقلانیت از این عبارت شیخ‌الرئیس ارائه کرده است، به این نکته اشاره می‌کند که:

«معارفی که او برای انسان کامل از حیث ایمان بیان می‌کند و شناخت آنها را بر وی لازم می‌شمارد، همان مقاصدی است که وجوب معرفت عقلی آنها، از آیات قرآنی و احادیث نبوی ﷺ استفاده می‌گردد» (صدرالمتألهین، ۱۳۶۶: ۲۶۴).

و دیگر اینکه: «درست بر همین اساس است که حکمت حقه و علم الهی را ایمان حقیقی و خیر کثیر دانسته است» (صدرالمتألهین، ۱۳۸۵: ۴).

چرا که در داد و ستد معرفتی میان خرد و ایمان، گرایش خردورز به بی‌نهایت و آشنایی با آن بزرگ‌ترین دستاوردی است که حاصل می‌کند و حضور امر قدسی را در ساحت جان خود تجربه می‌کند.

از نظر ملاصدرا در مواجهه با علوم الهی و ربانی و خردورزی در مسائل آنها، این اصل معنای پررنگ‌تری می‌یابد، زیرا:

«علوم الرعیین ایمان به خدا و صفات اوست و علوم آفاتی از نشانه‌های علم به خدا و ملکوت و کتاب‌های آسمانی و فرستادگان او و این همه از مجادلات کلامی به دست می‌آید، نه از تقلیدهای عامیانه، نه از فلسفه بحثی نکوهش شده و نه از خیال‌پردازی‌های صوفیانه، بلکه تنها ثمرات تدبیر در آیات خدا و خردورزی در ملکوت آسمان‌ها و زمین است» (صدرالمتألهین، ۱۳۴۲: ۳)؛

۳.۶. قدسی بودن

قداست عقلانیت، همواره یکی از متداول‌ترین مفاهیم در حکمت متعالیه است، که با وارستگی از وابستگی‌های جسمانی و رهایی و گذر از بند پرده‌های تاریک فراروی سوخت تفسیر شده است.

ملاصدرا پیرامون درک و تعقل انسان نسبت به جهان‌های برتر و کتاب‌های الهی و صحیفه‌های ربانی که از نگاه اهل خرد و حکمت عالی‌ترین منابع علوم الهی و بشری به‌شمار می‌آیند، می‌گوید:

«اسرار این جهان‌ها و کتاب‌های الهی را جز اهل طهارت و تقدس که حجاب‌های ظلمانی و آلودگی‌های جسمانی پیش چشمانشان را نگرفته، حس و درک نمی‌کنند، همان‌گونه که خدای تعالی در وصف قرآن می‌فرماید:

«انه لقرآن کریم فی کتاب مکنون لایمسه الا المطهرون تنزیل من رب العالمین» (الواقعه: ۷۷-۸۰؛ صدرالمتألهین، ۱۹۸۱: ۲۹۶).

و اگر طریق مورد اتفاق و معهود میان حکیمان برای رسیدن به این جهان، رسیدن به مرحله عقل مستفاد است، دستیابی به این منزلت نیز بدون صفای قدسی عقل حاصل شدنی نیست. از این رو می‌گوید:

«روح آدمی بسان آینه است، چون به صیقلی عقل قدسی برای عبودیت تامه صفا یابد و پرده طبیعت و آغشتگی به معصیت از آن زدوده شود، در این حال آماده نور معرفت و ایمان است. یعنی همان منزلتی که حکما عقل مستفادش نامند» (صدرالمتألهین، ۱۳۶۳: ۳۳).

اما اینکه سر نیازمندی به این قداست و صقالت چیست؟ باید گفت:

«نفس آدمی به‌حسب اصل فطرت قابلیت و صلاحیت آن دارد که نور ایمان و فیض رحمان را پذیرا باشد و تحقق این امر، منوط به این شرط است که صقالت و صفای آن به آلودگی معصیت محجوب نماند» (صدرالمتألهین، ۱۳۶۳: ۳۴).

ملاصدرا بر این باور است که قدسی شدن برای انسان یک استعداد است که با روگردانی از مشغله‌های بدنی و دنیوی و مراعات ادب قدسیان، به فعلیت می‌رسد، زیرا براساس مبانی

وی، عقل بالفعل عین معقول بلکه عقل همه اشیا و موجودات است و هرگاه عقل بالقوه باشد، معقول آن نیز بالقوه است، به هر میزانی که قوه عاقله از فعلیت بیشتری برخوردار باشد، معقولات آن توأم تحصیل بیشتر و وجود آنها مؤکدتر خواهد بود و در مقابل به هر مقداری که این قوه ضعیف باشد، معقولات آن ضعیف ترند و تا هنگامی که قوه عاقله به بدن تعلق دارد و از احوال و آثار و اشتغالات آن دچار انفعال می شود، معقولات آن هم چون صور خیالی برگرفته از صور طبیعی است که در وجود خیالی خود بالقوه و از عوارض مادی انفکاک پذیر نیستند.

و بالجمله قوه عاقله پیش از رسیدن به فعلیت، آمیخته به ماده بدنی است، ولی استعداد آن دارد که با اتصال به روح و فرشتگان و جدایی از قوای منفعله که شأن آنها تحریک انفعالی و فعل تجددی است - نه ابداع و اختراع - وجود عقلانی و قدسی گردد (صدرالمتألهین، ۱۳۶۳: ۵۱۸):

۴.۶. حکمت و حریت

حریت و حکمت دو شرط ضروری عقلانیت هستند که ملاصدرا آنها را توأم دانسته و بر این باور است که نفس کامل و شریف ناطقه، با قرار گرفتن در مسیر سعادت در دو چیز شبیه به مفارقات است و متفاوت از ماده و مادیات، یکی در حکمت و دیگری در حریت (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱: ۸۷).

از نگاه وی حکمت اطلاقاتی دارد، که هیچ یک از آنها نه تنها با تعریف فلسفی و حکمی آن منافی نیست، بلکه تکمیل کننده معنای آن نیز به شمار می آیند، چنانکه می گوید:

«حکمت به معانی چند اطلاق می گردد، نظیر اسم برای «عمل نیک» و «عمل صالح» که مراد از آن معرفت عملی، اخص از علم نظری است و «نفس عمل» که مراد بسیاری از استعمالات است و احکام و اتقان عمل و طبق دستور بودن آن، از این قبیل است و «حکمت خدای تعالی» که بر اساس آن هر چه را که مصلحت و منفعت و خیر بندگان بوده آفریده و در آفرینش خود رعایت مصالح حال و مال ایشان نموده است» (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱: ۵۱۳ و ۴).

در اشاره به تعریف مصطلح آن می‌گوید:

«حکمت به اقوال گوناگون تحدید و تعریف شده است: گفته شده، «معرفت اشیاء» است و این اشاره است به اینکه از آنجا که ادراک جزئیات متغیرند، کمالی در آنها نیست بر خلاف ادراک حقایق و ماهیات که مصون از تغییر و نسخ‌اند ... و برخی گفته‌اند «اتیان به فعلی است که عاقبت پسندیده دارد» و برخی دیگر می‌گویند: «اقتداء نمودن به خالق - تعالی - در سیاست است به‌قدر طاقت بشری».

و در اصطلاح حکیمان: «تشبه به اله است به‌قدر طاقت بشری یعنی در علم و عمل» و این امر هنگامی تحقق می‌گردد که انسان کوشش نماید تا عمل خود از نادانی، فعل را از جفاکاری، وجود خود را از بخل و تبذیر و عفت را از فجور و خمود و غضب را از تهور و جبن و حلم را از بطالت و جسارت و حیا را از وقاحت و تعطیل و محبت را از غلو و تقصیر پاک و منزّه سازد و بالجمله با قرار گرفتن در صراط خدا بدون اینکه دچار انحرافی گردد، حق خدا و حقوق خلق را پاس بدارد» (صدرالمآلهین، ۱۹۸۱: ۴).

با اندک توجه به این عبارت کاملاً روشن است که خردورزی از منظر حکمت متعالیه صرف تدوین و کاربست برهان‌های عقلی و استدلال‌های نظری نیست، بلکه این مقدار تنها قسمتی از یک کوشش نظری و عملی به‌شمار می‌آید که با عناصر دیگری کامل می‌شود. اما حریت، به بیان صدرالمآلهین رهایی از قید بندگی شهوت و غضب است، چنانکه می‌گوید:

«نفس آدمی از دو حال بیرون نیست، یا مطیع امور بدنی و لذت‌های حیوانی است یا مطیع آنها نیست، نفسی که در خدمت و طاعت این امور نباشد، آزاد است و به این اسم نامیده می‌شود، چون حریت در لغت رهایی و جستن از قید بندگی و اسارت است، و روشن است که کار شهوات به‌خدمت درآوردن انسان و بنده ساختن آن است» (صدرالمآلهین ۱۹۸۱: ۸۸).

از نگاه وی تمامی فضایل انسانی که خردورزی از برجسته‌ترین آنهاست، بازگشت به این دو فضیلت حریت و حکمت دارند و رذایل نیز به‌رغم کثرت آنها از حیث موارد بازگشت به

اضداد این دو دارند» (همان). از این رو در تفسیر آیه شریفه: «وجئت کل نفسٍ معها سائق و شهید» (ق: ۲۱) با تأکید بر ضرورت رهایی از بند شهوت در عقلانیت می‌گوید:

«مراد از «سائق» مبدأ مبادی ادراک بشر است و «شهید» مبدأ برای تحریک او، انسان برای اینکه از نعمت‌های الهی استفاده نماید، صرف ادراک و مشاهده آنها کافی نیست، بلکه نیازمند به شهوت خوردن و میل به سوی آنهاست تا او را وادار به حرکت و طلب نمایند، اما همین شهوت، اگر به مقدار نیاز و حاجت مورد استفاده قرار نگیرد، موجب هلاک نفس می‌گردد ... در اینجاست که خداوند، انسان را از سایر حیوانات ممتاز گردانده و قوه دیگری هم به او داد و آن قوه اراده عقلی است تا انسان را مورد اکرام قرار داده از چارپایان جدا نماید و این همه برای آن است تا انسان را به عاقبت کار خود متوجه سازد» (صدرالمتألهین، ۱۳۶۶: ۱۱۵)؛

۵.۶. تهذیب ظاهر از طریق شریعت

در اینجا به دنبال آن نیستیم که از چگونگی دادوستد عقلانیت و شریعت و جدایی‌ناپذیری برهان و قرآن و عقل و نقل در حکمت متعالیه سخن به میان آوریم، زیرا مسلم است که وی در پویا ساختن عقلانیت متعالیه چنانکه برخی از بزرگان معتقدند:

«در تطبیق مبانی و قوانین شرع با براهین عقلی کار قابل توجه و شایانی انجام داده است و در شرح اصول کافی و تفسیر قرآن و اسرارالآیات، آیات و اخبار مربوط به مبدأ و معاد و معارف حق را به نحو اعلا و اتم با براهین و مبانی عقلی وفق داده و مضامین حقایق نازل از طریق وحی را به صورت برهان درآورده» (آشتیانی، ۱۳۷۶: ۲۲) بلکه مراد این است که از نگاه حکمت صدرایی، عقلانیت در مراحل گوناگون تطور و اعتلای خود نیازمند به ظواهر شریعت است و خردورز حکیم ناگزیر باید این ظواهر را به کار بندد و به عبارت دیگر:

«تهذیب ظاهر که از راه عمل به نوامیس الهی، شرایع و احکام الهی چون نماز، روزه، زکات و غیر آنها حاصل می‌گردد» (صدرالمتألهین، ۱۳۵۴: ۲۷۵) از بایسته‌های خردورزی است، زیرا ثمره عمل به این ظواهر، پاک‌ی باطن از پستی‌ها و آلودگی‌های جسمانی است» (صدرالمتألهین، ۱۳۸۱: ۱۵۲).

این مهم که درجای‌جای آثار ملاصدرا مؤکد شده، در تعبیر خطیر و مهمی از ایشان، به این نحو بیان شده است:

«پس هرکس که به خردورزی در علوم حقیقی و آرای عقلیه اقبال کند، ولی از اقامه سنن و ظواهر شرعیه غفلت ورزد و در انجام طاعات و عبادات و مناسب و تکالیف دینیه مسامحه کند، مانند شخصی است دارای روح و نفسی که از جسد و کالبد او انتقال یافته و از لباس و پوششی که ساتر عورت اوست جدا گشته و در معرض این است که بالأخره قبایح او آشکار شود و در نظر خالق از درون پرده استتار هویدا گردد، در صورتی که بخواهد با همین صورت مجرد از کالبد شریعت، قبل از قوام یافتن آن از طریق شریعت و در غیر دقت و زمان لازمه بیرون رود و در میان مردم آشکار گردد و قبل از نضج و تکمیل آن و در غیر زمان آن، سخنان حکمت آمیز بگوید، بدون شک و تردید حق او از بین خواهد رفت و از قدر و ارزش او خواهد کاست و علم و دانش او بیهوده و بی‌ثمر خواهد ماند» (صدرالمتألهین، ۲۰۰۲: ۳۷۶)؛

۶.۶. تهذیب باطن و تطهیر قلب از اخلاق و ملکات ناپسند

اگر شریعت ظاهری در پی آن است تا انسان ظواهر را از ناپاکی‌ها و پستی‌های جسمانی و مادی پالایش کند و به اعمال و عبادات سازنده ملزم گردد، مقصد شریعت باطنی عملی تهذیب باطن از زشتی‌ها و تاریکی‌های درونی و تصفیه آن از سیطره شهوت و غضب حیوانی و پیروی از خواهش‌های نفسانی و برتری‌طلبی در ریاست و پاکیزگی از وسوسه‌های شیطانی چون به‌کارگیری حيله و نیرنگ و اکتساب امور فانی است و مقصد شریعت باطنی علمی، تهذیب ساحت عالی نفس و قوه عقلی از عقاید فاسد و آمیخته به نادانی و تخلیه آنها از احکام وهمی دروغین و تخلیه به عقاید حقه یقینی ضروری است (صدرالمتألهین، ۱۳۸۱: ۱۵۳).

تأکید بر این بایسته عقلانیت در حکمت صدرایی از این نظر صورت می‌پذیرد که: نفس و قلب در ادراک حقایق موجودات بسان آینه‌ای هستند که صورت‌ها را در خود می‌گیرند و

همان‌گونه که کدورات و موانع آئینه، گاهی مانند صیقلی نبودن از درون آن سرچشمه دارد و گاهی مانند حائل از بیرون ناشی می‌شوند، ولی بازتاب همه موانع از هر نوع آن که باشند، به آلودگی و تاریکی نفس و دل و مانع شدن از تابش نور معرفت در آن است، پس می‌گوید:

«پس هر که بر گناه اصرار نماید و اتصاف به کبر و حسد داشته باشد، حق در باطن او تجلی نمی‌کند و به واسطه همین تاریکی دل است که بیشتر مردمان محجوب از معرفت‌اند و به هر میزان که انباشت شهوت شدیدتر و فزون‌تر باشد، معارف الهی در حجاب بیشتری خواهند بود» (صدرالمتألهین، ۱۳۶۳: ۶۲).

و در اشاره به شرایط لازم برای درک غوامض و مشکلات فلسفی و امور الهی، فکر منطقی و استدلال بدون تطهیر باطن را ناتوان دیده است و اظهار می‌دارد:

«تنها عالمانی توان درک آنها دارند که نور حکمت را از چراغ نبوت برگیرند، نه آنان که به‌صرف نظر بحثی و فکر منطقی دور از تصفیه و تجرید و ریاضت و تطهیر از وسوسه‌های نفس و آلودگی حس و طبیعت اکتفا می‌کنند» (صدرالمتألهین، بی‌تا: ۱۳۳).

و در خاتمه و وصیتی که در پایان‌العرشیه آورده، تطهیر از رذایل و تجرید سر و ضمیر از ناپاکی‌ها را قاعده‌ای کلی در خردورزی و دستیابی به حقایق اشیا دانسته است و با اشاره به اختلاف نظرهای پایان‌ناپذیر فلاسفه در مسائل نظری و فلسفی می‌گوید:

«این مسائل، جز از طریق اقتباس انوار از چراغ نبوت و التماس فهم اسرار از باطن ولایت حل نمی‌گردد، پس بر تو باد که قلب خود را تجرید تام و سر و ضمیر خود را پاک نمایی و در خلوت مناجات فراوان با حق نموده و با نیت ناب و دین خالص از شهوت‌ها و ریاست‌ها و دیگر مقاصد حیوانی رویگردان شوی...» (صدرالمتألهین، ۱۳۶۱: ۲۸۷).

و در جای دیگر می‌گوید:

«این مطالب جز از طریق اقتباس انوار از چراغ نبوت و التماس فهم اسرار از باطن ولایت حاصل نمی‌گردد، پس بر تو باد! قلب خود را تجرید تام و سر و ضمیر خود را پاک نمایی و به‌شدت از خلق منقطع گشته و در خلوت‌ها مناجات فراوانی با حق داشته، با نیت ناب و دین خالص از شهوت‌ها و ریاست‌ها و دیگر اغراض حیوانی اعراض نمایی...» (صدرالمتألهین،

۱۳۸۱: ۱۸۷) و در اشاره به منزلت (صدرالمتألهین، ۱۳۵۴: ۴۸۵) و درباره آیه «لایمسه الا المطهرون» (الواقعه: ۷۹) می‌گوید:

« علمیت که حس آن نکنند به‌جز اهل طهارت و تقدس و اهل تجرد و تنزیه، چه مراد از این طهارت نه همین شستن روی و ریش و پاک ساختن جامه و تن خویش است، بلکه مراد تطهیر قلب است از لوث شهوت و غضب و تجرید وی از عقاید فاسده و نجاسات کفر و تشبیه و تجسیم و تعطیل و حلول و اتحاد و انکار معاد و حشر ارواح و اجساد و آنچه بدین ماند» (صدرالمتألهین، ۱۳۴۰: ۸۵؛ ۱۹۸۱: ۲۰۱).

وی جزم راسخ دارد که دل غیرپاکیزه و آلوده به معاصی و مشعوف به حیات دنیوی و زخارف آن و فریفته جاه و مقام، سزاوار نور حکمت و معرفت نیست و تا وقتی که آدمی حجاب‌های پدید آمده از اقوال، افکار را به کناری نرزد و گرد گناه را از خود نتکاند، در مسائل الهی صاحب بصیرت نمی‌گردد و قابلیت آن ندارد که ظرف معارف شود (صدرالمتألهین، ۱۳۶۳: ۴۶).

۷. موانع عقلانیت

مراد از موانع، مجموعه نبایدها و آسیب‌های خردورزی است که عقلانیت را از مرحله شکل‌گیری و اقتضا تا فعلیت و انسجام و دوام تهدید می‌کند، آسیب‌هایی که یک فیلسوف و اندیشمند هم در تحصیل سرمایه فکری و نظری و هم در حفظ و نگهداری و به‌کارگیری این اندوخته‌ها در مسیر تطور و پویایی بیشتر و نیل به مقاصد و کشفیات مهم‌تر، نیازمند مقابله با آنهاست.

ملاصدرا در مواضع مختلف و به‌مناسبت‌های لازم از این موانع سخن به میان آورده است که غرض ما گردآوری عبارات وی در این زمینه نیست، بلکه صرفاً مواردی را مطرح می‌کنیم که وی از آنها به‌عنوان مشخصاتی یاد کرده است که با حضور آنها اساساً صورت علمی و عقلانیت یا شکل نمی‌گیرد یا اگر شکل بگیرد، حداقل پویایی خود را از دست می‌دهد.

از بررسی در مجموعه آثار و تألیفات وی چنین استفاده می‌شود که در برخی از آثار خود به‌طور جدی به احصا و بیان این موانع پرداخته است و می‌توان گفت وی بر این بوده است، که این آسیب‌ها با وجود تکثر و تعددی که دارند، بازگشت به پنج مانع اساسی دارند که عبارتند از: کاستی ذاتی یا عدم اقتضای ناپاکی ذات، روگردانی از غایت مطلوب، حجاب فروهشته و ناآگاهی از راه مطلوب و اینها را می‌توان به‌عنوان بنیان‌های دیگر موانع مطرح کرد.

۱.۷. کاستی ذاتی یا عدم اقتضا

نخستین مانع، نقصان در جوهر نفس و ذات آن است، که نفس پیش از آنکه مانند نفس کودکان توان تعقل و خردورزی را تحصیل کند، با وجود این کاستی و عدم فعلیت معلومات و معقولات در آن جلوه‌گر نمی‌شود، نظیر نقصان آینه مکدر پیش از آنکه صیقلی شود (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱: ۱۳۶؛ ۱۳۵۴: ۳۶۹).

وی بر نقصان جوهری یا کاستی ذاتی به‌عنوان سبب خلوص و دوری نفس از علوم و معقولات تأکید می‌کند و می‌گوید:

« نقصان در ذات مانند نفس‌های ابلهان و کودکان، که تجلی نکردن صورت معلومات در آنها به‌جهت نقصان فطری و عدم (امکان و اقتضاء) خروج از قوه به فعل از طریق ریاضت‌ها و مجاهدت‌های فکری و عملی دینی و عقلی است» (صدرالمتألهین، ۱۳۵۴: ۱۷).

پرسش این است که آیا، تنظیر و تمثیل به نفس کودکان و ابلهان، از باب انحصار کاستی ذاتی در آنهاست و غیر ایشان ممکن نیست کاستی جوهری داشته باشد یا اینکه اشاره به آنها، از باب تمثیل به بارزترین مصادیق اصلی کلی است؟

از مراجعه به دیگر کلمات و تصریحات ملاصدرا، چنین برمی‌آید که از نگاه وی نقصان فطری و ذاتی به مصادیق مذکور اختصاص ندارد، بلکه ممکن است حتی برخی از مدعیان علم و آگاهی نیز، به این مانع دچار باشند و درست بر همین اساس است که در وصف حال مخالفان علوم حقیقی و معارف یقینی آورده است:

«به‌راستی که برخی از باطل‌گرایان بی‌همت و سرگردان، مجاهدت و کوشش و اشتغال به طلب علوم حقیقی و کسب معارف یقینی را سنگین شمرده - و نفس‌هایشان - به‌واسطه قصور از درک حقایق و روگردان شدن از نیل به آنچه آرزوی برگزیدگان و عالمان است - از اعتراف به حقانیت علوم و برتری منزلت حاملان آن باز مانده است، بلکه - از سرنقصان فطرت و خبت درون و سیطره فکر بر وجودشان - بر این پندارند که حقیقت - هیچ شیء از اشیاء برای احدی از انسان‌ها معلوم نیست» (صدرالمتألهین، ۱۳۸۱: ۳۹):

۲.۷. ناپاکی اکتسابی

دومین مانع، ناپاکی جوهر و تاریکی ذات است، زیرا تیرگی حاصل از شهوت‌ها و برهم آمدگی صورت نفس در اثر فراوانی گناهان و آشفتگی آن، در اثر نافرمانی، مانع صفای قلب و ذهن و طهارت و جلای نفس است. لذا نفس به‌همان میزان که آلوده و آمیخته به ناپاکی‌هاست، از تابش و جلوه‌گری حق محروم است (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱: ۱۳۶؛ ۱۳۵۴: ۳۶۸).

بی‌تردید مراد از ذاتی بودن ناپاکی برای ذات و نفس آدمی، نه پلیدی و خبت فطری، بلکه منظور تأثیرات شگرف شهوت و گناه بر پیکره نفس و کالبد روح و فاصله انداختن میان ادراک و عقلانیت و آن است. ملاصدرا در این زمینه می‌گوید:

«و بدان! هر حرکت و فعلی که از نفس سرزند، اثری از آن در ذات وی می‌ماند، پس اگر شهوی یا غضبی باشد، به اعتبار خود مانع از کمال ممکن نفس می‌گردد و اگر عقلی باشد، به همان میزان در نیل به کمال سودمند است، از این‌رو هرگونه دلمشغولی به امر حیوانی دنیوی چون نقطه‌ای تاریک در صورت آینه است که اگر رو به فزونی نهد، منتهی به فساد آن شده و از آنچه که برای آن آفریده شده، باز می‌گرداند» (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱: ۳۶؛ ۱۳۵۴: ۳۶۸؛ ۲۰۰۲: ۲۵۴)

و در رساله «سه اصل» تصریح دارد که نفس در حد ذات خود پذیرای انوار الهی و کمالات عقلانی و معرفتی است و این خود انسان است که جام جهان‌نمای روح را در تاریکی بدن و پستی‌های دنیا غوطه‌ور می‌کند و از این‌رو می‌گوید:

«و هر که آینه دل را که قابل عکس انوار معرفت الهی و پرتو نور توحید بود، در زنگ شهوات و مرادات نفس و کدورات معاصی و غشاوه طبیعت فرو برد و بر آینه ضمیر خاک جهالت و بدبختی بیخته و پاشیده و جام جهان‌نمای روح را در ظلمات بدن و لجن دنیا غوطه داده، کی روی فلاح و نجاح خواهد دید و کجا پذیرای صلاح و قابل صیقل دل‌زدای کلمات حکمت آیات خواهد گردید» (صدرالمتألهین، ۱۳۴۰: ۲۹)؛

۳.۷. رویگردانی از غایت مطلوب

مانع دوم آن است که انسان از صورت مقصود و غایت مطلوب رویگردان شود، بر این اساس اگرچه نفس و دل آدمی از تاریکی مکر و نیرنگ و دیگر موانع صاف و پاکیزه باشد، این مقدار برای جلوه‌گری حق و مطلوب معقول که با حصول خود برای نفس موجب کمال است، کافی نیست، زیرا طلب کردن و زیر چتر مطلوب درآمدن شرط این راه است، از این رو می‌گوید:

«انسانی که از صورت مقصود و غایت مطلوب روی برتابد، حق در دل او تجلی نمی‌کند، چرا که او اندیشه خود را از نیل به معارف حقیقی منتهی به ساحت ملکوت باز داشته و در آیات ربوبی و در ادراک حقایق آنها تأمل نمی‌نماید و بی‌آنکه توجه کند و تدبر نماید، همت خویش را در اعمال و مناسک و اوراد و اذکاری منحصر ساخته و به‌غرض از وضع آنها (که مطلب و مقصد است) امعان و اقبالی ندارد» (صدرالمتألهین ۱۹۸۱: ۱۲۷؛ ۱۳۵۴: ۳۶۹).

وی با تأکید و هشدار به اینکه آنچه برای خردورز مهم است، غایت مطلوب است که در ورای خرد سلوک آن نهانی است می‌گوید:

«بعضی از خردورزان، از عالمان و ظاهرگرایان حکیمان مسلمان، آیات و احادیث را بر اساس قوانین نظری و مقدمات بحثی می‌نگرند و تأویل می‌نمایند و عقل‌شان از محدوده کنکاش فکری فراتر نمی‌رود و باطن‌ها و اسرارشان راهی به ماورای اندیشه و علم نظری ندارد» (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱: ۳۴۴)؛

۴.۷. حجاب فروهشته

مانع چهارم، آن است که مطیع و مقهور شهوت، چون رو به اندیشه نهاده و قصد تحصیل علم کند، پرده‌ای میان او و حقیقت فرو افتد، این چنین است کسی که در پس پرده اعتقادی از دوران کودکی مانده که تنها سرچشمه آن مقبول به نزد مردم بودن است و حسن ظن او به آنچه پند پذیرفته، میان او و حقیقت فاصله می‌افکنده و مانع آن می‌شود تا خلاف آنچه در قلب نهان نموده است، عیان گردد (صدرالمآلهین، ۱۹۸۱: ۱۳۸).

و پیرامون این مانع بزرگ و گستره آن می‌گوید:

«و حجاب بزرگی هست که اکثر متکلمین و متعصبین، بلکه اکثر منسوبین به علم و صلاح در بند آن گرفتارند، زیرا اغلب ایشان به واسطه اعتقادات تقلیدی راسخ در نفس که در قلب‌شان ریشه دوانده حجابی بین خود و حقیقت دارند و از درک آن محروم‌اند و این چون پرده‌ای است که میان صورت و آینه فروهشته است» (صدرالمآلهین، ۱۹۸۱: ۱۳۸ و ۳۶۹؛ ۱۳۸۱: ۱۹).

و در بیان مراد خود از این دسته می‌گوید:

«اینان، که به واسطه حجاب‌های ظلمانی از علوم حقیقی و معارف ربانی محرومند، سبب حرمانشان اعتقادات عامیانه‌ای است که از آغاز در اثر مصاحبت با اراذل و نادانان ... حاصل نموده‌اند. نظیر این عقیده که، علم حجاب است، خدا از عبادت ما بی‌نیاز است، پس چه فایده‌ای بر انجام عبادات مترتب است؟ و اینکه شریعت از آن اهل حجاب است نه وصل شدگان، اینکه برخی شریعت را پوسته‌ای می‌دانند که اگر کنار نرود، نمی‌توان به لب اسرار رسید و.. از این قبیل‌اند» (صدرالمآلهین، ۱۳۸۱: ۲۶)؛

۵.۷. ناآگاهی از راه مطلوب

پنجمین مانع، ناآگاهی از جهت و راهی است که به واسطه آن می‌توان به مطلوب رسید و به حق مقصود دست یافت، زیرا جوینده علم، توان آن ندارد تا از هر راهی که شد به مطلوب برسد، بلکه یادآوری معلومات و مقدماتی لازم است که تناسب با مطلوب دارند، به گونه‌ای که صرفاً با یادآورد و ترتیب و تنظیم معهود آنها بین عالمان اهل نظر و استقرار نظم استدلال در

نفس است که می‌توان در مسیر و راهی قرار گرفت که حقیقت مطلوب فراروی آن نمایان است. زیرا علومی که راه به سوی سعادت دارند فطری نمی‌باشند و دستیابی به آنها، جز از طریق شبکه علوم اولی و بدیهی ممکن نیست ... لذا باید گفت ناآگاهی از اصول معارف و کیفیت ترتیب آنها مانع علم به واقع است» (صدرالمآلهین، ۱۹۸۱: ۱۳۸؛ ۱۳۵۴: ۳۶۹).

البته تأکید بر مانع بودن ناآگاهی از طریق سلوک عقلانی و معرفتی، به نوعی متفاوت از دیگر بایسته‌ها و موانع شناخته شده در حکمت متعالیه است، چرا که علم به راه و مقدمات لازم برای اندیشیدن و خردورزی، نه صرفاً به عنوان یک شرط مقدس و معنوی، بلکه بیش از آن شرطی وجودی به شمار می‌آید که بدون تحقق آن، اندیشه و فکری شکل نمی‌گیرد و ذهن و عقل از حرکت و سریان باز می‌ماند.

۸. نتیجه

عقلانیت علاوه بر وابستگی و اناطه‌ای که به منطق و برهان و استدلال دارد و براساس ضابطه‌ها و قانون‌های تعریف شده‌ای، یافته‌ها و اندوخته‌های فکری و معرفتی را در راستای نیل به مقاصد برتر و کشف حقایق جدیدتر به کار می‌گیرد و بر ارکان و شرایطی استوار است که پیدایش، تکوین و پویایی خود را مرهون رعایت و کاربست درست آنهاست.

اما این همه تنها عناصر مادی، اجزا و زمینه‌های ظهور عقلانیت برتر و مطلوبند و عقلانیت در شکل‌گیری و صورت‌یابی و برای اینکه از شناسه و شاخصه‌های راهبردی برخوردار شود تا انسان خردپیشه و حکمت اندیش در سایه اعتماد و تمسک به آن گام‌های بلندی برای نیل به نیک‌بختی و همایونی بردارد، از یک سو نیازمند عناصر معنوی و مقدس است که از ضرورت‌های حصول و انعقاد خردورزی به شمار می‌آیند، عناصری که در همه عرصه‌های فکر و تعقل و در مورد تمامی کوشش‌های علمی و فلسفی کارسازند و در مورد خردورزی دینی و تفکر در مسائل انسانی و الهی اجتناب ناپذیر. تا آنجا که از نگاه صدرالمآلهین بدون توجه به بایدها و نبایدهای یاد شده و آن دسته از ضرورت‌ها که بازگشت به آنها دارند، اساساً استتاج و استنباط فکری در مقررات مقدس و الهی یا شکل نمی‌گیرد یا در شکل‌گیری خود، فاقد خصوصیات و شرایط عقلانیت مطلوب است.

منابع

قرآن کریم.

۱. ابن باجه، محمد بن یحیی بن الصائغ (۱۹۵۰م)، رساله ۷۱ اتصال، قاهره، مکتبه النهیضه المصریه.
۲. _____ (۱۹۸۶م)، تدبیر المتوحّد، بیروت، دارالنهار.
۳. ابن رشد، ابوالولید، محمد بن احد (۱۹۵۱م)، تفسیر مابعد الطبیعه، بیروت، دارالمشرق.
۴. ابن سینا، ابوعلی حسین بن عبدالله (۱۳۸۳ش)، الهیات دانشنامه علائی، همدان، دانشگاه بوعلی سینا.
۵. _____ (۱۳۸۱ش)، الاشارات و التنبیّهات، قم، بوستان کتاب.
۶. سهروردی، شهاب الدین (۱۳۸۰ش)، مجموعه مصنّفات، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
۷. ابوریان، محمد علی (بی تا)، فلسفه اشراق، تهران، دانشگاه شهید بهشتی.
۸. فارابی، ابونصر (۱۸۹۲م)، مقاله فی العقل، لیدن، نشر دیترش.ی.
۹. _____ (۱۳۷۱ش)، التنبیّه علی سبیل السعاده، تهران، حکمت.
۱۰. _____ (۱۸۹۲م)، الثمره المرضیه، لیدن، نشر دیترش.ی.
۱۱. _____ (۱۹۸۰م)، آراء اهل المدینه الفاضله، بیروت، المطبعه الکاتولیکیه.
۱۲. صدر المتألهین، محمد بن ابراهیم (۱۹۸۱م)، الحکمه المتعالیه فی الاسفار الاربعه العقلیه، بیروت، داراحیاء التراث.
۱۳. _____ (۱۳۴۰ش)، رساله سه اصل، تهران، دانشگاه علوم معقول و منقول.
۱۴. _____ (۱۳۶۳ش)، مفاتیح الغیب، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
۱۵. _____ (۱۳۵۴ش)، المبدأ المعاد، تهران، انجمن حکمت و فلسفه ایران.

۱۶. _____ (بی تا). الحاشیه علی الهیات اشفاء، قم، بیدار.
۱۷. _____ (۱۳۶۰ش)، الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه، مشهد،
المركز الجامعی للنشر.
۱۸. _____ (۱۳۸۱ش)، کسر اصنام الجاهلیه، تهران، بنیاد حکمت صدرا.
۱۹. _____ (۱۳۶۱ش)، العرشیه، تهران، انتشارات مولی.
۲۰. _____ (۱۳۶۰ش)، اسرار الآیات، تهران، انجمن حکمت و فلسفه.
۲۱. _____ (۱۳۶۶ش)، تفسیر القرآن، قم، بیدار.
۲۲. _____ (۱۳۴۲ش)، المشاعر، با شرح محمد جعفر لاهیجی، مشهد،
انتشارات زوار.
۲۳. _____ (بی تا)، رسائل صدرای شیرازی، چاپ سنگی، کتابت به سال
۱۳۰۲ ه. ق، چاپ در کارخانه آقا میرزا عباس.
۲۴. _____ (۱۳۱۳ ه. ق)، شرح الهدایه الأثیریه، چاپ سنگی.



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی