

بررسی انتقادی نظریه تفکیک مقام گردآوری از مقام داوری در باب متدولوژی فلسفه ملاصدرا

حسن رهبر^۱

چکیده

در میان دیدگاه‌های مختلف پیرامون روش‌شناسی فلسفه ملاصدرا، باورمندان به نظریه تفکیک مقام گردآوری از مقام داوری بر این عقیده‌اند که ملاصدرا صرفاً در مقام گردآوری از کشف و نقل استفاده کرده است. پژوهش حاضر بیانگر این است که آنچه مدعیان این دیدگاه معتقدند قابل‌خداشه و ناپذیرفتنی است. چراکه ملاصدرا علاوه بر اینکه در مقام داوری نیز از کشف و نقل بهره برده است، در مسیر داوری و ارزش‌گذاری مسائل فلسفی، رویکردهایی دارد که بر اساس آن می‌توان مدعی نظریه پردازان دیدگاه اشاره شده را مورد چالش قرار داد. در میان این رویکردها، می‌توان از تلفیق و جمع تحمیلی نظرات متفاوت و متعارض (روش تلمودی)، ارلئه مبناگرایی نوین، رجحان قطعیت و حیانی بر قطعیت عقلانی و نیز ظهور مکتب تفکیک به عنوان واکنش به روش صدرالمتهلین در مقام داوری، نام برد. نگارنده بر این باور است که طرح این مباحث علاوه بر اینکه به مثابه نقض دیدگاه طرفداران تفکیک مقام گردآوری از مقام داوری محسوب می‌شود، از منظر روش‌شناختی نیز نقص محسوب می‌شود.

واژگان کلیدی: ملاصدرا، نقد، متدولوژی، مقام داوری، مقام گردآوری.

❖ تاریخ دریافت: ۹۸/۸/۱؛ تاریخ پذیرش: ۹۸/۱۰/۳۰

۱. استادیار فلسفه و حکمت اسلامی دانشگاه سیستان و بلوچستان، H_rahbar@theo.usb.ac.ir.

مقدمه

حکمت متعالیه صدرالمতألهین به عنوان آخرین نظام فلسفی در جهان اسلام، همواره مورد تحقیق و بررسی پژوهشگران و علاقه‌مندان به این حوزه بوده است. یکی از حوزه‌های پژوهش در باب نظام فلسفی ملاصدرا، روش‌شناسی اوست. ملاصدرا همچون بسیاری دیگر از فیلسوفان، در روش نظام فلسفی خود، علاوه بر مقام گردآوری دارای مقام داوری و نظریه‌پردازی نیز هست. بسیاری از طرفداران حکمت متعالیه از جمله مؤلفان نظریه تفکیک مقام گردآوری از مقام داوری معتقدند ملاصدرا صرفاً در مقام گردآوری از کشف و نقل در نظام فکری خود بهره برده است و در مقام داوری و ارزش‌گذاری از قرآن و عرفان بهره‌گیری نکرده است و در این مقام تنها بر برهان و عقل تکیه دارد و اگر هم ایرادی در روش‌شناسی ملاصدرا به چشم می‌خورد، مربوط به حوزه گردآوری و شکار است. به عقیده آنان آنچه تفاوت پیدا کرده این است که دایره تأملات حکیمان نسبت به فلسفه مشاء، شعاع بیشتری یافته و موضوعات مورد تحقیق، دارای تنوع و کثرت بیشتری است و دلیل این امر آن است که در حکمت اشراق و متعالیه، فقط حس و عقل نیست که دام شکار حکیمان است؛ بلکه فرآورده‌های معنوی و کشف‌های عرفانی و افاضات و الهامات و اشراقات و واردات قلبی و غیبی که به دام تهذیب و ریاضت شکار می‌شوند نیز مورد توجه و مداقه حکیم واقع می‌شود.

به عقیده قائلان به این دیدگاه، اگرچه ملاصدرا در حکمت متعالیه خود از کشف و نقل نیز بهره می‌برد؛ اما این امر ناقض استفاده وی از برهان به عنوان قوام فلسفه ورزی نیست. به عقیده آنان، استفاده از کشف و نقل به طور مطلق در فلسفه ممنوع نیست؛ بلکه به کار بردن آن‌ها در مقام داوری و تعیین صدق و کذب مسائل ممنوع است و اتفاقاً ملاصدرا از غیر برهان صرفاً در مقام شکار و گردآوری و نه مقام داوری، استفاده کرده است.

از این رو، به عقیده قائلان این نظریه، نباید از این نکته غفلت کرد که صدرالمتألهین حاصل روش عقلی را باور نمی‌کند مگر آنکه حقیقتش را با کشف دریابد؛ زیرا به نظر او

اگر سیر انسان به سوی خدا تنها سیر عقلی باشد و همراه با کشف و مشاهده نباشد نوعی نقصان است؛ اما باید توجه داشت که او این امر را ویژگی روحی و منش شخصی خود معرفی می‌کند نه شیوه فلسفی‌اش؛ به گونه‌ای که آن را در حکم معیاری برای رد یا قبول مسائل فلسفی به مخاطب خود توصیه کند تا مستلزم این باشد که آن را در روش‌شناسی او کانون توجه قرار دهیم^۱. قائلان این دیدگاه با این ادله تلاش دارند اثبات کنند که ملاصدرا در مقام داوری عقل‌گرا و برهان‌محور است.

اکنون این پرسش مطرح می‌شود که ملاصدرا در مقام داوری چگونه عمل کرده است و آیا نظر طرفداران دیدگاه تفکیک مقام گردآوری از مقام داوری پذیرفتنی است یا خیر؟ به عبارت دیگر، پرسش اصلی این نوشتار بر این اساس مطرح می‌شود که ملاصدرا در مقام داوری دچار چه ضعف‌ها و اشکالاتی است؟ و علاوه بر این، آیا وی در این مقام صرفاً بر عقل و برهان تکیه دارد یا خیر؟ این پرسش و پرسش‌هایی از این سنخ بحث اصلی این نوشتار را تشکیل می‌دهد.

نگارنده بر این باور است برای تبیین دقیق آسیب‌ها و ضعف‌های روش‌شناختی نظام فکری ملاصدرا از چند منظر می‌توان به مسأله موردنظر پرداخت: تلفیق و جمع تحمیلی نظرات متفاوت و متعارض (روش تلمودی)، مکتب تفکیک به‌مثابه واکنش به روش صدرالمتألهین، مبنا‌گرایی نوین ملاصدرا مبتنی بر افزودن شهود در باورهای پایه و رجحان قطعیت و حیانی بر قطعیت عقلانی.

۱. تلفیق و جمع تحمیلی نظرگاه‌های متفاوت و متعارض (روش تلمودی)

یکی از نقدهای مهم به روش صدرالمتألهین در مقام داوری و ارزش‌گذاری که به واسطه آن می‌توان دیدگاه باورمندان به تفکیک مقام داوری از گردآوری را مورد چالش قرار داد، تلاش ملاصدرا برای تلفیق و جمع تحمیلی دیدگاه‌های متفاوت و در بسیاری مواقع، متعارض است. این رویه مشابه روشی است که از آن به‌عنوان روش تلمودی نام برده

۱ - برای مشاهده این دیدگاه ر.ک: سروش، بی‌تا: ۹۸-۱۰۱ و عبودیت، ۱۳۸۸: ۶۴.

می‌شود. به مجموعه قواعدی که در اختیار پژوهشگر است، روش تلمودی می‌گویند. یکی از ویژگی‌های روش تلمودی این است که همه تلاش پژوهشگر، معطوف به آشتی دادن دیدگاه‌های گوناگون و بعضاً متعارض است (steinsaltz, 1989: 89-96).

ملاصدرا این روش را به‌ویژه در مواجهه با برخی نظرات فیلسوفان یونان باستان مخصوصاً در مواردی که نظرات آن‌ها را مخالف با آموزه‌های دینی می‌بیند، در پیش می‌گیرد. چنانکه مثلاً ذیمقراطیس صاحب نظریه اجسام کوچک (اتم‌ها) و نظریه بخت و اتفاق را که قاعدتاً با مبانی خود ملاصدرا نیز ناسازگار است، فیلسوف الهی می‌داند و او را دارای قوه سلوک و شهود می‌داند و معتقد است آنچه به وی گفته به رمز و اشاره بوده و مورد تهمت واقع شده است^۱ (الشیرازی، ۱۹۸۱، م، ج ۵: ۲۳۶).

و در بحث چگونگی ادراک معقولات توسط نفس که در آن به نظریه قدم نفس نزد افلاطون اشاره می‌کند و آن را با نظریه جسمانیة الحدوث خود در تقابل می‌یابد، حمل بر رمز و سرّ می‌کند و معتقد است هرکسی قادر نیست این مطالب را دریابد^۲ (همان، ج ۳: ۴۸۷).

آنچه ملاصدرا درباره افلاطون و نظریه قدم نفوس او مطرح می‌کند با گفته‌های افلاطون کاملاً در تعارض است چراکه افلاطون به‌صراحت نفس را قدیم می‌داند و این نکته را ارسطو که شاگرد خود وی محسوب می‌شود نیز نقل و نقد می‌کند؛ با این وجود، ملاصدرا اصرار دارد که آنچه افلاطون گفته است، حقیقت گفته‌های او نیست و باید آن را حمل بر رمز و راز کرد.

این نوع تلاش‌ها از سوی ملاصدرا که به تعبیر برخی (ذکاوتی قراگزلو، ۱۳۸۶: ۳۲) از سنخ توجیه و تأویل تحمیلی است، اولاً به لحاظ روش‌شناختی نقص محسوب می‌گردد

۱. «إن هذا الرجل (ای ذیمقراطیس) صفحنا كلامه القدر الذی وجدناه قد دل علی قوه سلوک و ذوقه و مشاهدات له رفیعة قدسیة و أكثر ما نسب إليه افتراء محض - بل القدماء لهم أُلغاز و رموز و أغراض صحیحة و من أتى بعدهم رد علی ظواهر رموزهم إما لغفلة أو تعمداً لما یطلب من الریاسة»

۲. «الكلام منقول من بعض القائلین بقدم النفوس الناطقة و هو و إن صدر من الحكماء الراسخین كأفلاطون و من كان علی منواله ینسج فیمکن حمله علی رمز دقیق لا یمکن فهمه لأكثر الناس»

و ثانیاً این مدعا را که ملاصدرا در داوری خود صرفاً پایبند برهان است، دچار خدشه می‌کند.

این روش در میان فیلسوفان پیش از ملاصدرا نیز دیده می‌شود. چنانکه به گفته الیور لیمن، فارابی آگاهانه و متعمدانه می‌کوشید اندیشه یونانی را بیش از آنچه در واقع بود، دینی یا حداقل اسلامی بنمایاند؛ و نیز احتمالاً او با استفاده از زبان اسلامی برای توصیف مباحث یونانی در نظر داشت که راهی میان‌بر در مسیر آشتی دادن و همسازی میان اسلام و فلسفه یونانی در پیش گیرد (لیمن، ۱۳۸۳، ج ۱: ص ۱۵). رویه آشتی میان دیدگاه‌های مختلف و متعارض در اندیشه فارابی تا جایی پیش می‌رود که حتی اختلاف فاحش میان ارسطو و افلاطون مثلاً در باب مسأله مثل را نیز صوری و قابل تأویل می‌داند و معتقد است این اختلافات را می‌شود به آشتی منجر کرد (فارابی، ۱۴۰۵، ق: ۱۵-۱۰۹).

بدیهی است تلاش صدرالمتألهین برای صلح اجباری میان دیدگاه‌های مختلف همچون دینی نشان دادن نظرات ذیمقراطیس یا افلاطون، نه به دین کمک خواهد کرد و نه نظرات احتمالاً متضاد آن‌ها با آموزه‌های وحیانی، می‌تواند از اعتبار دین و آموزه‌های آن بکاهد. نکته جالب توجه این است که عمدتاً ملاصدرا به عنوان یک فیلسوف در تلاش برای پیوند و آشتی میان دیدگاه‌های عرفانی، فلسفی و دینی است، در حالی که این موضوع در دستور کار عرفا و متکلمان نبوده است و بالعکس تمام تلاش خود را به کار بسته‌اند که خود را از وادی فلسفه و روش آن دور نگه‌دارند.

قبله عارف بود نور وصال قبله عقل مفلسف شد خیال

(مولانا، ۱۹۲۵م: ۳۸۱)

دل منور کن به انوار جلی چند باشی کاسه لیس بوعلی

سرور عالم شه دنیا و دین سور مؤمن را شفا گفت ای حزین

سور رسطالیس و سور بوعلی کی شفا گفته نبی منجلی^۱

(شیخ بهائی، ۱۳۶۲: ۴۵۰)

به نظر می‌رسد یکی از چالش‌های اصلی تلاش برای جمع و تلفیق میان مشارب فلسفی، عرفانی و وحیانی، همین اظهار نظرهای عرفا و متکلمان است که نه تنها از روش فلسفی روی گردان بوده‌اند؛ بلکه همواره فلسفه، فیلسوفان و از همه مهم‌تر، روش آن دو را مورد طعن قرار داده‌اند و این تلاش را باطل ساخته‌اند.

۲. مکتب تفکیک؛ واکنشی به روش صدر المتألهین در مقام داوری

ظهور مکتب تفکیک اگرچه می‌تواند دلایل متعددی داشته باشد اما بدون شک یکی از مهم‌ترین دلایل آن، واکنش به روشی است که ملاصدرا در فلسفه خود به کار بسته است. این مسأله مورد تأیید برخی محققین (ابراهیمی دینانی، ۱۳۸۲، ج ۳: ۴۴۷) نیز هست. نکته قابل توجه این است که اگر بر اساس ادعای نظریه تفکیک مقام داوری از گردآوری، ملاصدرا صرفاً در مقام گردآوری از عرفان و آموزه‌های وحیانی بهره برده بود، چنین واکنشی چندان منطقی به نظر نمی‌رسید. از این رو، بهره ملاصدرا از عرفان و دین به نحوی است که نظریه پردازان مکتب تفکیک را بر آن داشته تا عکس‌العملی در راستای نفی روش وی از خود بروز دهند؛ و این امر بیانگر این است که در نظر تفکیکیان، کاری که ملاصدرا انجام داده فراتر از مقام گردآوری است.

ظهور مکتب تفکیک در واقع واکنشی است به روش ملاصدرا نه به خاطر بهره‌گیری از آموزه‌های وحیانی در مقام گردآوری، بلکه به دلیل استفاده از آن در مقام داوری و ارزش‌گذاری که در بسیاری موارد برای یکسان نشان دادن دین و فلسفه، به تأویل این آموزه‌ها انجامیده است.

اگرچه لفظ مکتب تفکیک طی بیست سال گذشته وارد ادبیات فلسفی و کلامی شده است اما خود نظریه‌پردازان این مکتب معتقدند ریشه فکر تفکیک قدیمی و کهن است و تا صدر اسلام می‌رسد (حکیمی، ۱۳۸۲: ص ۱۸۶).

ما اکنون در باب این ادعا سخن نمی‌گوییم اما آنچه واقعیت است اینکه، ریشه افکار این نظریه به آثار و عقاید علمایی همچون سید موسی زرآبادی (۱۲۹۴ ق- ۱۳۵۳ ق)، میرزا مهدی اصفهانی (خراسانی) (۱۳۰۳ ق- ۱۳۶۵ ق) و شیخ مجتبی قزوینی خراسانی

۱۳۱۸ ق- ۱۳۸۶ ق) برمی‌گردد؛^۱ اما باید دید مکتب تفکیک بر چه روش و مبنایی استوار است و مدعای آنان چیست؟

به عقیده تفکیکیان، سه راه عرفان، برهان و قرآن از هم جدا هستند و برای رسیدن به معرفت صحیح و حیانی باید میان آن‌ها را تفکیک نمود؛ اما منظور این نیست که هیچ نقطه التقایی در هیچ‌یک از مسائل این سه مکتب وجود ندارد بلکه مقصود این است که زمینه‌های تکوّن و عناصر ماهوی و مبدأ پیدایش این سه مکتب یکی نیست و داده‌های خالص هر یک بدون دخالت دادن عنصر تأویل در آن با یکدیگر وحدت ماهوی ندارند و به گفته مثل معروف، «هر گلی یک بوی دارد»؛ زیرا مبدأ تکوّن یکی وحی است و مبدأ تکوّن دیگری اندیشه‌های انسان‌های متفکر و مبدأ تکوّن عرفان کشف‌های گوناگون مرتاض‌های الهی تاریخ؛ و البته «وحی چیزی است و فلسفه چیزی و عرفان چیز دیگر؛ و معارف وحی آسمانی کجا و مبانی اندیشه‌ها و شناخت‌ها و ریاضت‌های انسان عادی زمینی کجا؟ انسان هادی و انسان عادی، چه قیاسی؟» (همان: ۱۶۷).

بنابراین، داعیه این مکتب، حفظ استقلال تعالیم قرآنی و نگاهداشت استغنا و اعتلای سطح این تعالیم و معارف است. به عقیده این گروه، سطح علم قرآنی و علم معصوم در تبیین علم قرآنی، بالاتر از هر علم و حکمت و عرفانی است؛ بنابراین نباید سطح آن را پایین آورد و با تفکرات غیر معصوم درآمیزیم (همان: ۳۴۶).

از این رو، در اندیشه مکتب تفکیک، هیچ اتکا و اعتمادی به استدلال ذهنی خالی از تجربه عینی، بدان گونه که در نزد بسیاری از فیلسوفان دیده می‌شود و بسیاری از فلاسفه اسلام نیز به دنبال آنان در همین راه گام برداشته‌اند، مشاهده نمی‌شود (همو، ۱۳۸۷: ۱۴۲). تفکیکیان بر این باورند که بررسی حکمت متعالیه ملاصدرا و عناصر پدیدآورنده آن این نکته را روشن می‌سازد که در ساختن مکتب‌ها و فلسفه‌های امتزاجی، دست یازیدن به تأویل، امری ضروری و حیاتی است که بدون آن، عرضه مکتبی خاص ممکن نیست؛ بنابراین، این امر یک نکته را ضروری و سازد و آن اقدام به «تفکیک» است؛ یعنی

۱. برای آشنایی بیشتر با عالمان و نظریه‌پردازان مکتب تفکیک ر.ک: همان، صص ۱۸۹-۳۰۹.

باید همواره عالمانی دانا و توانا در برابر سیل امتزاج‌ها و التقاط‌ها و تأویل‌ها بایستند و به سره‌سازی معارف قرآنی و حقایق آسمانی و علوم و حیانی اهتمام ورزند و حکمت قرآنی را با فلسفه یونانی و عرفان گرده یافته از مکاتب اسکندرانی و هندی و امثال آن درنیامیزند؛ و این مسأله یک نکته را در دارد و آن اینکه تفکیک، یک ضرورت است (همو، ۱۳۸۲: ۶۹-۷۴).

علاوه بر اینکه نظریه پردازان این مکتب، اندیشه خود را یک ضرورت قلمداد می‌کنند، آن را حرکتی علمی نیز می‌پندارند. به عقیده آنان، مرزبندی افکار و آرا و جداسازی آن‌ها از یکدیگر، حرکتی علمی است. به عبارت دیگر، تأکید بر جداسازی نظرها و آرا از هم، شناخت هر یک به‌طور جداگانه، بررسی مقدار علمیت و درستی و نادرستی نظریات در چارچوب مستقل، یک نگرش و اقدام به تمام معنی علمی است (همان: ۳۳۴).

تفکیکیان معتقدند مکتب تفکیک در واقع حرکتی کمالی است که چهار مرتبه

دارد:

۱- احیای فطرت

۲- بهره‌مندی از عقل نوری

۳- تدبیر در قرآن

۴- توجه به روحانیت معصوم و استمداد از آن (همان: ۱۷۳-۱۷۴).

نتیجه این سلوک صحیح و مطمئن، رسیدن به حضور در حضرت الهی و استفاضه از فیوضات نامتناهی... و آنچه فیلسوفان و عارفان درباره کمال مطلوب سیر انسانی گفته‌اند با آنچه از طریق وحی حاصل می‌شود تفاوت بسیار دارد.

اما موضع‌گیری تفکیکیان در باب فلسفه اسلامی متفاوت است. متأخرین این مکتب که در رأس آنان محمدرضا حکیمی قرار دارد، انکار فلسفه اسلامی را رد می‌کند و موجودیت آن را می‌پذیرد اما معتقد است باید خوانندگان فلسفه ابتدا مبانی خالص قرآنی را بدانند و نیز از تأویل پرهیزند (همان: ۴۵۵).

اما متقدمان این مکتب همچون میرزا مهدی اصفهانی و شیخ مجتبی قزوینی به فلسفه دل‌خوش نشان نمی‌دهند و معتقدند امامان معصوم (ع) نیز با فلسفه مخالف بوده‌اند. عمده استدلال آن‌ها در اثبات مخالفت معصومین متکی بر دو روایت است. روایت اول را میرزا مهدی از امام صادق نقل می‌کند که ایشان از مدعیان فلسفه به بدی یاد می‌کنند (اصفهانی، بی‌تا: ۵۵۷)^۱ و روایت دوم را شیخ مجتبی قزوینی در بیان الفرقان ذکر کرده است که امام حسن عسکری (ع) اوصافی از برهه‌ای از زمان را برمی‌شمرد و در آن از جایجا شدن خوبی‌ها با بدی‌ها و تبدیل شدن سیئات به حسنات یاد می‌کنند و معتقدند علمای آن عصر بدترین خلق خدا هستند چراکه به فلسفه و تصوف متمایل‌اند و آنان را زیانکاران عالم معرفی می‌کند (قزوینی، ۱۳۷۱، ج ۱: ۱۰-۱۱)^۲.

ما اکنون در باب این مسأله که مدعای این بزرگان صحیح است یا خیر سخن نمی‌گوییم؛ البته مسأله مخالفت معصومین و اصحاب ایشان با فلسفه موردبررسی منتقدین قرار گرفته است و به عقیده آنان این مدعا صحیح و پذیرفتنی نیست^۳؛ بلکه صرفاً در اینجا تلاش گردید معرفی‌ای اجمالی از این مکتب و دیدگاه‌های آن‌ها ارائه گردد.

نکته قابل توجه این است که همه تلاش مکتب تفکیک، چه نظریه پردازان متقدم و چه متأخر، بر این مسأله معطوف است که عرفان و برهان را از قرآن و آموزه‌های آن تفکیک نمایند و ساحت دین را از مباحث و تأویل‌های فلسفی و عرفانی که عمدتاً ریشه در اندیشه‌های مکاتبی همچون حکمت متعالیه دارد، دور نگاه دارند. این تلاش، صرف نظر از موفقیت یا شکست آن، یک نکته مهم را در باب روش صدرالمতألهین روشن می‌سازد و آن اینکه، برخلاف نظر برخی که استفاده ملاصدرا از قرآن و آموزه‌های وحیانی را صرفاً در مقام گردآوری می‌دانند، دست کم بسیاری از بزرگان، این استفاده را فراتر از مقام گردآوری می‌دانند و مجموع مدعیات تفکیکیان بیانگر این مسأله

۱. برای این روایت بنگرید: اصفهانی، بی‌تا، جلد ۲: ص ۵۵۷؛ به نقل از: مظفری، ۱۳۸۵: ۱۸-۱۹.

۲. برای این روایت بنگرید: قزوینی، ۱۳۷۳، جلد ۱: صص ۱۰-۱۱؛ به نقل از: مظفری، ۱۳۸۵: ۱۸-۱۹.

۳. برای نقد مدعای تفکیکیان در باب مخالفت معصومین با فلسفه و موارد ادعایی دیگر، ر.ک: مظفری، ۱۳۸۵: ۶۷-

است که ملاصدرا در مقام داوری و ارزش گذاری نیز از قرآن و آموزه‌های وحیانی بهره برده است.

۳. مبنا گرایی نوین ملاصدرا و جایگاه آن در مقام داوری

یکی از مهم ترین دلایلی که به واسطه آن می توان علاوه بر ردّ مدعای نظریه تفکیک مقام داوری از مقام گردآوری، ادعای پابندی صرف صدرالمتهلین به برهان را نیز مورد چالش قرار داد، مسأله مبنا گرایی ملاصدرا در حوزه معرفت شناسی است.

بر اساس نظریه های مبنا گرایان، معرفت و توجیه آن، بر اساس نوعی مبنا است که این مبنا اولین فرضیه های توجیه معرفت است. این فرضیه ها، باورهای اساسی ای را که خودشان موجه اند یا به عبارتی، خود ظاهرند را برای ما فراهم می آورند که این باورهای خود ظاهر، مبنا و اساس توجیه دیگر باورها می شوند (Lehrer, 1992:13). این نظریه تا همین دوران کاملاً متأخر، متداول ترین نظریه های معرفت شناختی بود؛ نظریه ای که از سایر نظریه ها تمیز داده می شود به این دلیل که در آن، صنف محدودی از باورهای پایه، منزلت معرفتی ممتازی دارند؛ زیرا فرض بر این بود که باورهای پایه نیازمند به توجیه نیستند، از طرف دیگر، مفروض بود که همه باورهای دیگر با تمسک به باورهای پایه توجیه می شوند (پولاک، ۱۳۸۶: ۸۱).

بنابراین بر اساس تئوری مبنا گرایی، باورهای بنیادین شواهدی را که بر اساس آن، سایر باورها توجیه می شوند، شکل می دهد. مبنا گرایان معتقدند، توجیه بدون وجود این باورهای پایه، غیرممکن خواهد بود. آن ها اظهار می دارند که اگر برخی باورهای اساسی که ما در توجیه، به آن ها رجوع می کنیم، وجود نداشته باشند، ما یک نقطه شروع ضروری نخواهیم داشت و قربانی شک گرایی خواهیم شد؛ بنابراین در غیاب باورهای اساسی، تمام ساختمان توجیه معرفت، تنها به دلیل فقدان یک مبنا فرو خواهد ریخت (Lehrer, 1992:13).

در این میان، ملاصدرا همچون دیگر فیلسوفان مسلمان مبنای معرفت را بدیهیات می داند؛ اما نکته قابل توجه در اندیشه ملاصدرا این است که وی برخلاف بسیاری که

فقط بدیهیات شش گانه را از جمله امور بدیهی و پایه معارف دیگر محسوب می کنند، ملاصدرا کشف و شهود حاصل از اشراقات نفسانی را نیز در کنار امور بدیهی به عنوان معرفتی قابل اطمینان و مبنایی که افاده تصدیق می کند، قلمداد می نماید:

«العلم اما تصدیق و اما...تصور و کل منهما فطری و حدسی و مکتسب یمكن تحصیله من الأولین- إن لم یحصل بإشراق من القوة القدسیة» (الشیرازی، ۱۳۶۲: ۳).

وی علم را به تصور و تصدیق تقسیم می کند و هریک را به چهار قسم تقسیم می کند:

الف- فطری (بدیهی)

ب- حدسی

ج- نظری (مکتسب از فطری و حدسی)

د- مکتسب از طریق اشراق از قوه قدسی.

از این رو، ملاصدرا با اضافه نمودن کشف و شهود عرفانی در کنار معارف بدیهی دیگر، نوعی مبنا گرایی نوین را ارائه می دهد که فراتر از مبنا گرایی سنتی ای است که فیلسوفان مسلمان بر اساس مبانی ارسطویی در پیش گرفته بودند.

از سویی با توجه به اینکه معرفت شناسان معتقدند معارف بدیهی ای که به عنوان مبنای معرفت قرار می گیرند می بایست یقینی باشند، ملاصدرا این نکته را نیز مورد توجه قرار داده و معتقد است بسیاری از معارف خود را به واسطه الطاف الهی و از طریق کشف و شهود نفسانی که خداوند به او عنایت کرده است، به دست آورده است؛ معارفی که تا قبل از آن، نتوانسته است به وسیله استدلال و برهان به آن ها نائل شود اما به واسطه افاضه انوار ملکوتی که خداوند بر او تابانده، توانسته است این معارف را از منبع خود خداوند به عنوان افاضه کننده همه معارف اکتساب کند^۱ (همو، ۱۹۸۱، م، ج ۱: ۸).

۱. «اشتعلت نفسی لطول المجاهدات اشتعالاً نورياً و التهب قلبی لكثره الرياضات التهاباً قویاً ففاضت علیها انوار الملكوت و حلت بها خبايا الجبروت و لحقتها الاضواء الاحدیة و تداركتھا اللطاف الالهیة فاطلعت علی اسرار لم اكن اطلع علیها الی الان و انكشفت الی رموز لم تكن منكشفة هذا الانكشاف من البرهان».

به عقیده ملاصدرا مکاشفات عرفانی و معارفی که خداوند از این طریق بر انسان سالک افاضه می‌کند، حتی از معارفی که از طریق برهان که مفید یقین است و برای انسان حاصل می‌شود نیز یقینی‌تر و در درجه‌ای بالاتر قرار دارد^۱ (همان، ج ۲: ۳۱۵).

وی در بسیاری از مسائل فلسفی اعتراف می‌کند که حقیقت مسأله را نتوانسته است دریابد تا اینکه به واسطه ریاضت و شهود و افاضه نور ملکوتی که خداوند به او ارزانی داشته، توانسته است آن‌ها را از این راه استنباط کند. مثلاً در باب مسأله اتحاد عاقل و معقول می‌گوید حقیقت مسأله را در هیچ‌یک از آثار فیلسوفان ماقبل خود مانند ابن‌سینا و دیگر فیلسوفان مشایی و نیز اشراقیان نتوانستم دریابم تا اینکه با توسل و توجه به خداوند و تضرع و استعانت از او توانستم به کنه آن پی ببرم^۲ (همان، ج ۳: ۲۱۳).

بنابراین، چنانکه ملاحظه کردیم، ملاصدرا معتقد است معارفی که خداوند به واسطه شهود نفسانی و عرفانی بر او افاضه داشته است، حتی از بسیاری معارفی که به واسطه برهان و استدلال فلسفی به دست آورده یقینی‌تر است و به‌عنوان اموری بدیهی می‌تواند در توجیه معرفت به‌عنوان مبنای معارف دیگر قرار گیرد.

به‌این ترتیب، با روشی که ملاصدرا در مسأله توجیه معرفت در پیش می‌گیرد دو نکته مهم را آشکار می‌سازد:

۱. با توجه به اینکه ملاصدرا از شهود عرفانی به‌عنوان مبنای معرفت در مسأله توجیه معرفت نام می‌برد، ادعای مدعیان نظریه تفکیک مقام داوری از مقام گردآوری را که معتقدند ملاصدرا از شهودات عرفانی صرفاً در مقام گردآوری بهره برده است، باطل می‌سازد؛ زیرا وی به‌صراحت از شهود عرفانی به‌عنوان پایه معارف دیگر نام می‌برد و این جایگاه کشف و شهود عرفانی نه در مقام گردآوری بلکه در مقام داوری است؛ زیرا مبنا

۱. «فمرتبه مکشفاتهم (اکابر العرفاء) فوق مرتبه البراهین فی افاده الیقین... فالبرهان الحقیقی لا تخالف الشهود الکشفی».

۲. «ان مسأله کون النفس عاقله لصور الاشياء المعقوله من اغض المسائل الحکمیة الّتی لم ینفح لاحد من علماء الاسلام الیومنا، فتوجّهنا توجّهاً جلیلاً الی المسبب الاسباب و تضرعنا تضرعاً عزیزاً الی مسهل الامور و الصعاب فی فتح هذا الباب اذ کنا قد جربنا مراراً کثیرة سیمّا فی باب اعلام الخیرات العلمیة و الهام الحقایق الالهیة لمستحقیه و محتاجیه».

قرار دادن یک چیز، از مصادیق بهره‌گیری از آن در مقام داوری و ارزش‌گذاری است. این مسأله را برخی از محققین^۱ که خود از جمله طرفداران روش صدرالمتهلین محسوب می‌گردند نیز مورد تأکید قرار داده‌اند.

۲- برخلاف مدعای صدرالمتهلین و بسیاری از طرفداران روش‌شناسی وی، مبنا‌گرایی متفاوتی که ملاصدرا ارائه داده است، ادعای پایبندی صرف به برهان توسط وی را مردود می‌سازد. جایگاهی که وی برای کشف و شهود عرفانی قائل است و صراحتاً آن را هم‌پایه بدیهیات به‌عنوان مبنای معرفت تلقی می‌کند، نقض ادعای پایبندی صرف به برهان است.

۴. رجحان قطعیت و حیانی بر قطعیت عقلانی

یکی دیگر از دلایلی که می‌توان به‌واسطه آن مدعای نظریه‌پردازان تفکیک مقام داوری از گردآوری را موردنقد قرار داد، رجحان قطعیت و حیانی بر قطعیت عقلانی در روش‌شناسی ملاصدرا است. اگرچه اثبات این مدعا کار دشواری در آثار وی نیست؛ با این وجود، به دلیل ترکیبی که ملاصدرا در اثبات مسائل در پیش می‌گیرد و برهان و عرفان و قرآن را در داوری مسائل تلفیق می‌کند با این امر در چهارچوبی منطقی صورت پذیرد.

ملاصدرا در آثارش دو دیدگاه را مورد تأکید قرار می‌دهد که به این واسطه می‌توان منطقی برای اثبات مدعای خود بیابیم:

الف: از یک طرف، ملاصدرا خود را پایبند به روش برهانی به‌عنوان روش حقیقی فلسفه می‌داند و آن را مورد تأکید قرار می‌دهد: (الشیرازی، ۱۹۸۱، ج ۹: ۲۳۴)

«نحن فلا نعلمد كل الاعتماد على ما لا برهان عليه قطعياً و لا نذكره في كتبنا
الحكمية».

از طرف دیگر، ظاهراً به عقیده وی این امر در همه موارد صدق نمی‌کند؛ زیرا او،

۱. برای تفصیل این دیدگاه، ر.ک: قراملکی، ۱۳۸۸: ۱۱۴ و همو، ۱۳۹۰: ۲۰۷.

چنانکه پیش تر نیز گفته شد، در مورد وحی و آموزه‌های وحیانی که به واسطه پیامبر آورده شده، نظر دیگری دارد. ملاصدرا معتقد است آنچه را پیامبر آورده صادق می‌پندارد و اساساً به دنبال جستجوی وجه عقلی در باب آن‌ها نخواهد بود تا بخواند بر آن‌ها برهان اقامه کند^۱ (همان، ج ۱: ۱۱-۱۲).

ب: از سویی، ملاصدرا اساساً موفقیت در حل برخی مسائل را مبتنی بر تبعیت از آموزه‌های دینی می‌داند؛ چنانکه مثلاً در ذیل بحث فاعلیت خداوند و خلقت عالم و اینکه فاعلیت او زائد بر ذات و برای غرض نیست، معتقد است دیدگاهی که وی ارائه می‌دهد را نه تنها فلاسفه و متکلمان، بلکه حتی اهل عرفان نیز نتوانسته‌اند به واسطه کشف و شهود آن را به دست آورند و این دیدگاه را صرفاً به واسطه تبعیت از شریعت و احکام الهی قابل حصول می‌داند^۲. (همان، ج ۶: ۳۲۷-۳۲۸)

ما اکنون در باب اینکه کدام یک از عقل یا وحی قطعیت بیشتری را افاده می‌کند، سخن نمی‌گوییم^۳؛ اساساً هدف این نوشتار داوری پیرامون این مسأله و مسائلی از این دست نیست، بلکه فرض بر این است که فیلسوف باید به لحاظ روش شناختی، پایبند به برهان به عنوان روش حقیقی فلسفه باشد و به عبارت دیگر، در این روش که روشی آزادانه و عقلی است، نه تنها نباید چیزی را ارجح بر روش برهانی و عقلانی تلقی نماید، بلکه حتی به موازات برهان نیز نباید از روش دیگری استفاده کند. چنانکه ارسطو در متافیزیک در کتاب یکم یا آلفای بزرگ می‌گوید «ما به خاطر هیچ گونه سود دیگری در

۱. «کل ما بلغنا منه آمنا به و صدقناه و لم نحتمل أن نخيل له و جها عقليا و مسلکا بحثيا بل اقتدنا بهداه و انتهينا بنهيه».

۲- «أنه مسلک دقیق و منهج أنيق لا يسبقنا أحد من حکماء الإسلام و المتکلمين و لا حصل أيضا للصوفیه الإسلامیه بطریق الکشف و الذوق بل بمجرد متابعه الشرائع و التسليم لأحكام الصادقين سلام الله عليهم أجمعين الحمد لله الذی فضلنا علی کثیر من خلقه تفضیلاً».

۳. به نظر نمی‌رسد در میان متدینان کسی قطعیت وحی را مورد انکار قرار دهد بلکه دیدگاهی وجود دارد که معتقد است قطعیت وحی بر قطعیت عقل غلبه دارد و هر کس به کار کردن در حوزه وحی اهتمام کند، آن‌چنان نتیجه‌ای می‌گیرد که از استدلال‌های معمول عقلانی چنین قطعیتی برای او حاصل نمی‌شود. تفصیل معتقدان به این دیدگاه را ر.ک: مصاحبه شونندگان: سیدان، سید جعفر؛ سبحانی، محمدتقی؛ فیاضی، غلامرضا؛ پارسا نیا، حمید، کرسی نقد و نظریه پردازی: نسبت عقل و وحی از دیدگاه فلسفه و مکتب تفکیک، کتاب نقد، شماره ۴۱، ۱۳۸۵.

جستجوی این دانش - فلسفه یا حکمت - نیستیم، بلکه همان گونه که می‌گوییم آن انسانی آزاد است که به خاطر خودش و نه به خاطر دیگری زندگی می‌کند، به همان گونه نیز این دانش را یگانه دانش آزاد می‌نامیم؛ زیرا تنها این دانش است که به خاطر خودش وجود دارد» (ارسطو، ۱۳۶۶: ۹).

از این رو، جایگاه والای دین در اندیشه صدرالمتهلین که دیدگاه دائرةالمعارفی را برای وی به بار آورده است، منجر به این امر شده که او در داوری مسائل و ارزش‌گذاری موضوعات مورد بررسی، قطعیت و یقین و حیانی را بر قطعیت و یقین عقلانی که به واسطه استدلال‌های عقلانی و برهانی حاصل می‌شود، ارجح بداند و این چیزی نیست جز تأثیر عمیق دین و آموزه‌های و حیانی در مقام داوری موضوعات و مسائل حکمی و نظری که ملاصدرا در آثارش خودآگاه یا ناخودآگاه به آن اعتراف نموده است.

اما ممکن است کسی در مقام اشکال این سؤال را مطرح کند که اگر روشی که ملاصدرا به کار برده با روش فلسفی سازگار نیست، چرا همواره در مسائل مختلف، میان عقل و دین، دین را تخصیص می‌زند و یا آن را تفسیر می‌کند؟ در صورتی که اگر برای دین ارزش بیشتری قائل است و یا آن را دارای قطعیت بیشتری می‌داند باید منطقاً برای عقل تخصیص یا تفسیر قائل شود؟

پاسخ به این سؤال روشن است؛ زیرا اساساً عقل و احکام آن قابل تخصیص نیست چراکه اگر امر عقلی را تخصیص بزنیم دیگر آن امر عقلی نیست زیرا مشخصه اصلی عقل، یقینی و ضروری بودن آن است؛ بنابراین، ضروری بودن احکام عقل از یک سو و قابلیت تخصیص و تفسیر در دین و آموزه‌های آن از سوی دیگر، سبب شده ملاصدرا در موارد اختلافی دین و فلسفه، دین را تخصیص زند و یا آن را تفسیر کند.

نتیجه‌گیری

پژوهش حاضر نشان می‌دهد برخلاف آنچه طرفداران نظریه تفکیک مقام گردآوری از مقام داوری معتقدند، ملاصدرا تنها در مقام گردآوری از کشف و نقل استفاده نکرده است بلکه در مقام داوری و ارزش‌گذاری نیز از این دو بهره برده است. علاوه بر ظهور



مکتب تفکیک به عنوان واکنش به روش ملاصدرا در مقام داوری، می توان تلاش برای آشتی دیدگاه های متفاوت و متعارض (روش تلمودی)، استفاده از معرفت شهودی و عرفانی در مبنا گرایی معرفت شناختی و نیز رجحان دادن قطعیت و حیانی بر قطعیت عقلانی را نیز به عنوان نقدها و ضعف های مهم ملاصدرا در مقام داوری و ارزش گذاری نام برد. این اشکالات علاوه بر اینکه نقضی بر دیدگاه طرفداران تفکیک مقام گردآوری از مقام داوری محسوب می شود، از منظر روش شناختی نیز نقص محسوب می گردد.



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

منابع

- ابراهیمی دینانی، غلامحسین (۱۳۸۲)، *ماجرای فکر فلسفی در جهان اسلام*، ج ۳، چاپ دوم، تهران: طرح نو.
- ارسطو (۱۳۶۶) متافیزیک، ترجمه شرف‌الدین خراسانی، چاپ یکم، تهران: نشر گفتار.
- الفارابی، ابونصر (۱۴۰۵ ق)، *الجمع بین الرأی الحکیمین*، مقدمه و تعلیق از دکتر البیر نصری نادر، چاپ دوم، تهران: انتشارات الزهراء.
- اصفهانی، مهدی (بی‌تا)، *معارف القرآن*، جلد ۲، نسخه خطی آقای صدرزاده.
- بلخی، جلال‌الدین محمد (۱۹۲۵ م)، *مثنوی معنوی*، دفتر ششم، به کوشش نیکلسون، لیدن: بریل.
- پولاک، جان،... [و دیگران] (۱۳۸۶)، *نظریه‌های امروزی شناخت*. ترجمه علی حقی، چاپ دوم، قم: مؤسسه بوستان کتاب.
- حکیمی، محمدرضا (۱۳۸۲)، *مکتب تفکیک*، چاپ هفتم، قم: دلیل ما.
- _____ (۱۳۸۷)، *الحیاء*، جلد اول، ترجمه احمد آرام، چاپ دهم، قم: دلیل.
- خندان، علی اصغر (۱۳۸۸)، *منطق کاربردی*، چاپ پنجم، تهران: سمت.
- ذکاوتی قراگزلو، علیرضا (۱۳۸۶)، *سیر تاریخی نقد ملاصدرا*، تهران: هستی نما.
- سیدان، سید جعفر؛ سبحانی، محمد تقی؛ فیاضی، غلامرضا؛ پارسا نیا، حمید، کرسی نقد و نظریه‌پردازی: نسبت عقل و وحی از دیدگاه فلسفه و مکتب تفکیک، کتاب نقد، شماره ۴۱، ۱۳۸۵.
- سروش، عبدالکریم (بی‌تا)، *حکمت در فرهنگ اسلامی*، دانشگاه انقلاب، دوره جدید، شماره ۹۸-۹۹.
- شریف، م. م (۱۳۶۲)، *تاریخ فلسفه در اسلام*، تهران: نشر دانشگاهی.
- الشیرازی، صدرالمآلهین (۱۳۶۰)، *اسرار الآیات*، مقدمه و تصحیح محمد خواجوی،

تهران: انجمن حکمت و فلسفه.

- _____ بی تا)، الحاشیه علی الهیات الشفاء، قم: انتشارات بیدار.
- _____... (۱۳۶۲)، اللمعات المشرقیة فی فنون المنطقیة. تصحیح دکتر مشکاة الدینی، چاپ اول، تهران: انتشارات آگاه.
- (۱۹۸۱ م)، الحکمة المتعالیه فی الاسفار العقلیة الاربعة. ۹ جلد، بیروت: دار إحياء التراث.
- (۱۳۵۴)، المبدأ و المعاد، به تصحیح سید جلال‌الدین آشتیانی، تهران: انجمن حکمت و فلسفه ایران.
- عبودیت، عبدالرسول (۱۳۸۸)، درآمدی بر نظام حکمت صدرایی، جلد اول، چاپ دوم، تهران: سمت.
- قراملکی، احد فرامرز (۱۳۸۸)، روش‌شناسی فلسفه ملاصدرا، چاپ اول، تهران: انتشارات بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- _____ (۱۳۹۰)، روش‌شناسی مطالعات دینی (تحریری نو)، چاپ ششم، مشهد: دانشگاه علوم اسلامی رضوی.
- قزوینی، مجتبی (۱۳۷۳)، بیان الفرقان، جلد ۱، تهران: مرکز جامعه تعلیمات اسلامی.
- گندمی نصرآبادی، رضا (۱۳۸۹)، روش‌شناسی فلسفی ولفسون - روش فرضی - استنتاجی، روش‌شناسی علوم انسانی، شماره‌های ۶۴ و ۶۵.
- لیمن، الیور (۱۳۸۳)، تاریخ فلسفه اسلامی، زیر نظر سید حسین نصر و الیور لیمن، ترجمه جمعی از استادان فلسفه، جلد اول، تهران: حکمت.
- مظفری، حسین (۱۳۸۵)، مخالفت امامان معصوم و اصحاب ایشان با فلسفه از نگاه مکتب تفکیک، معارف عقلی، شماره ۲.
- _____ (۱۳۸۴)، معرفی مکتب تفکیک و نقد نگاه این مکتب...، معارف عقلی، پیش شماره ۲، صص ۸۳-۱۰۴.
- ملکیان، مصطفی (۱۳۷۲-۱۳۷۳)، درس گفتار تفکر نقدی (روش نقد اندیشه‌ها)،

جلد دوم، بی‌نا.

- نصیری، مهدی (۱۳۸۶)، *فلسفه از منظر قرآن و عترت*، تهران: کتاب صبیح.
- steinsaltz, Adin(1989), *the Talmud the steinsaltz edition*, random house.
- Lehrer, Keith(1992), *Theory of knowledge*, London: Rutledge.

