



Research Article
**The “Greek Identity” and “Dialectical Wisdom”
for Şadr al-Muta’allihîn**

Rahman Ehterami¹

Received: 11/06/2022

Accepted: 19/07/2022

Abstract

Since its introduction to the Islamic world, “Greek thinking” was always acknowledged by Muslim intellectuals. Some intellectuals entered the Greek thinking after having accepted the possibility of gaining self-sufficient rational knowledge, trying to offer their own speculative interpretation of the Greek thought. Some others believed that there is an essential distinction between Aristotelian self-sufficient rational knowledge and intuitive knowledge based on revelatory doctrines. Mullā Şadrā Şhīrāzī, as a major philosopher in the Islamic world, insisted on the genuineness of revelatory wisdom, and yet offered certain ontological principles and drew upon the philosophical heritage from his predecessors to show the significance of knowledge coming from demonstrative syllogism, and in a unique reading, he presented a graded unity between knowledge from dialectical wisdom and illuminative wisdom. The present article uses the analytical method to study the place of the “Greek identity” for Mullā Şadrā, which might be helpful for an understanding of the nature of philosophy in the Islamic period and the relation between reason and revelation in the Islamic world.

Keywords

Mullā Şadrā, dialectical wisdom, illuminative wisdom, Aristotle, Greek thought.

1. PhD, Islamic Philosophy and Theology, Iranian Research Institute of Philosophy.
asefteheram@gmail.com.

* Ehterami, R. (2022). The “Greek Identity” and “Dialectical Wisdom” for Şadr al-Muta’allihîn.
Journal of *Naqd va Nazar*, 27(108), pp.60-83. Doi:10.22081/JPT.2022.64182.1952

Copyright © 2021, Author (s). This is an open-access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution-Non Commercial 4.0 International License (<http://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/>) which permits copy and redistribute the material just in noncommercial usages, provided the original work is properly cited.

مقاله پژوهشی

«هویت یونانی» و «حکمت بحثی» نزد صدرالمتألهین

رحمان احترامی^۱

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۰۴/۲۸

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۰۳/۲۱

چکیده

«تفکر یونانی» از ابتدای ورود به دنیای اسلام همواره مورد توجه متفکران دنیای اسلام بوده است. برخی با پذیرش امکان حصول معرفت عقلی خوداتکا به درون آن تفکر یونانی وارد شدند و سعی کردند تفسیر اجتهادی خودشان را از آن ارائه دهند و برخی دیگر با طرح دوگانگی ذاتی معرفت عقلی خوداتکای ارسطویی با معرفت کشفی مبتنی بر آموزه‌های وحیانی بر تفکیک ذاتی آن‌ها تأکید کردند. ملاصدرای شیرازی به‌عنوان یکی از مهم‌ترین فیلسوفان دنیای اسلام، سعی کرده است در عین تأکید بر حقیقی بودن حکمت کشفی، با طرح برخی مبانی هستی‌شناختی و با تکیه بر میراث فیلسوفان پیش از خود، اهمیت معرفت‌زایی از طریق قیاس برهانی را نشان دهد و در یک خوانش منحصر به فردی نوعی وحدت‌تشکیکی بین معرفت حاصل از حکمت بحثی و حکمت اشراقی ارائه دهد. نوشتار حاضر با روش تحلیلی سعی دارد جایگاه «هویت یونانی» را نزد ملاصدرا بررسی نماید تا از این طریق، کمکی به درک هویت فلسفه در دوران اسلامی و رابطه عقل و وحی در عالم اسلام کرده باشد.

کلیدواژه‌ها

ملاصدرا، حکمت بحثی، حکمت اشراقی، ارسطو، تفکر یونانی.

۱. دکتری تخصصی فلسفه و کلام اسلامی، مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران. asefheeram@gmail.com

* احترامی، رحمان. (۱۴۰۱). «هویت یونانی» و «حکمت بحثی» نزد صدرالمتألهین. فصلنامه علمی-پژوهشی نقد و نظر، ۲۷(۱۰۸)، صص ۶۰-۸۳.
Doi:10.22081/JPT.2022.64182.1952



زمانی که مسلمانان در قرن دوم هجری از طریق ترجمه، با آثار متفکران یونانی آشنا شدند، بازخوردهای متفاوتی در عالم اسلام نسبت به آن شکل گرفت. برخی از متفکران مسلمان به طور کلی آن را نفی کردند و برخی دیگر سعی کردند با آن هم سخن شوند و به درون آن تفکر جدید وارد شوند. نوع برخورد با تفکر یونانی نشانگر این است که مواجهه ایشان با آن از سنخ رویارویی با تفکرات دینی نبوده است؛ یعنی مسلمانان مثلاً در مورد دین یهود و مسیحیت، اصل تعالیم آن‌ها را به دلالت آیات قرآنی قبول داشتند، اما به اقتضای وحی الهی و اعتقاد به خاتمیت پیامبر اسلام ﷺ، دوره آن‌ها را تمام شده می‌دیدند و آن‌ها را به دین جدید دعوت می‌کردند. ولی در مورد تفکر یونانی سخن بدین قرار نبود و واکنش‌های علمای اسلام نشان می‌دهد که در نظر آن‌ها یونان و یونانیت از جغرافیا و مکان عبور کرده و به مثابه یک تفکر خاص (فلسفه) طرح شده است؛ تفکری که سختی‌های زیادی را در فهم و تشخیص نوع مقابله با آن، برای ایشان به همراه داشته است. لازم به ذکر است که غیریت‌پنداری یونان به مثابه یک تفکر و اندیشیدن خاص با تفکر دینی، منحصر به علمای اسلام نبوده است، بلکه مثلاً استفهام انکاری تروتولیان در مورد رابطه عقل و دین، وقتی می‌پرسید: به راستی آتن را با اورشلیم چه کار؟ میان آکادمی و کلیسا چه توافق است؟ کافران را با مسیحیان چه مناسبت است؟ مشابهت زیادی با انکار غزالی، سنایی، ابن عربی، مولوی و ... در عالم اسلام دارد.

هویت خاص تفکر یونانی علاوه بر متألهان و متکلمان دینی، مورد تأکید برخی از متفکران بزرگ مغرب‌زمین هم بوده است. هگل اولین فیلسوف در دوران جدید است که سیر تفکر را به شرقی و غربی تقسیم می‌کند و اساس تفکر غربی را یونان و هویت یونانی معرفی می‌کند و شروع فلسفه را اولین بار در یونان می‌داند (پازوکی، ۱۳۷۹، ص ۱۷۸). از دیگر متفکرین جدید در مغرب‌زمین که بر هویت یونانی فلسفه تأکید کرده‌اند، می‌توان به نیچه و هیدگر اشاره کرد. به نظر نیچه فلسفه که با سقراط در تلاش برای فهم مفهومی از هر حقیقتی با روش دیالکتیک عقلی شروع شد، تفکر اسطوره‌ای را از بین برد و هستی و جهان را به موضوعات شناسایی انسان تبدیل کرد و این یعنی جدایی





انسان از جهان و هستی (Nietzsche, 1990, pp. 136-146). به نظر او تفکر سقراطی با ویژگی مورد اشاره، دارای هویتی خاص است و با روش خاص عقلی‌ای که دارد، آثار زیادی داشته است. هیدگر هم در جای‌جای نوشته‌های خود به یونانی‌بودن فلسفه اشاره می‌کند و می‌گوید که فلسفه موجودیت دنیای یونان و خصایص درونی و اصلی تاریخ اروپای غربی را معین می‌کند. به نظر وی فلسفه در ماهیت خودش یونانی است و عبارت فلسفه غربی همان‌گویی محسوب می‌شود (Heidegger, 1956, p. 7)؛ به عبارت دیگر، به نظر او فلسفه اساس هویت یونان را شکل می‌دهد و این هویت یونانی‌بودن از فلسفه جدایی‌ناپذیر است و اثرات عظیمی را در دنیای غرب مدرن به‌جا گذاشته است.

آشنایی با سؤال از «چیستی» و «حقیقت» موجودات به‌عنوان نماد تفکر یونانی، خود سرآغاز خوبی برای آشنایی با «یونانیت» است؛ اینکه حقیقت یک شیء چیست؟ ظاهراً هیچ قومی پیش از یونانیان چنین سؤالی را نپرسیده‌اند؛ یعنی اگر در مورد چیزی که فاصله‌ای با ما دارد، سؤال شود: آن شیء چیست و در جواب گفته شود: درخت، این سؤال و جواب انحصار به انسان یونانی ندارد، ولی اگر پرسیده شود: آن چیست که ما آن را درخت می‌نامیم؟ به «چیستی»^۱ یونانی که اول بار توسط سقراط و افلاطون و ارسطو توسعه داده شده است می‌رسیم؛ یعنی فقط یونانیان بوده‌اند که از مسئله وجود موجودات به‌مثابه یک کل، سرگردان و حیرت‌زده شده‌اند و بدین ترتیب فلسفیدن را آغاز کرده‌اند. آنان ابتدا با تفکر شاعرانه با «کل» هم‌سخن شدند، ولی در ادامه و در غفلت از معنای وجود در برخورد با سؤالات سوفسطائیان، به تلاش برای رسیدن به حقیقت موجودات از طرف افلاطون و ارسطو منتهی شده‌اند. اینکه می‌پرسیم حقیقت فلان شیء چیست؟ موجود چیست؟ زیبایی چیست؟ عدالت چیست؟ همه این «چیست»ها نشانه یونانی بودن سؤالات است (Heidegger 1956, p. 16). بنابراین یونانیت سقراطی یعنی تلاش نظری؛ یعنی قابلیت پیگیری و دیدبانی چیزها و ضبط و دریافت و تأمل درباره آنچه متفکر به دیدبانی‌اش نشسته است. به عبارت دیگر عقلانیت ارسطویی

1. ti estin

(به‌عنوان خاتم فیلسوفان یونان باستان) یعنی کوشش صرفاً نظری عقل مستقل انسانی برای رسیدن به علم یقینی در مورد حقیقت موجودات عالم از طریق نظام فکری منسجمی که در آن علم به موجودات از علم به علل آنها ناشی می‌شود.

برخی از متفکران دنیای اسلام مانند فارابی و ابن‌سینا عقلانیت خوداتکای یونانی برای فهم حقایق موجودات عالم را پذیرفته و با آن هم‌سخن شده‌اند و تفاسیر اجتهادی خودشان را از مفاهیم بنیادین آن تفکر ارائه کرده‌اند و برخی دیگر مانند عرفا آن را مخالف اصول فکری دنیای اسلام یافته‌اند و برخی نیز مانند شیخ اشراق با نقد قیاس برهانی ارسطو، ریشه تفکر حکمای یونان باستان را اشراقی معرفی کرده‌اند و برخی دیگر مانند صدرالدین محمد شیرازی سعی خود را بر تثبیت اهمیت معرفت‌زایی قیاس برهانی ارسطو در کنار طریق اشراقی عرفانی به کار بردند.

ملاصدرا یکی از بزرگان تفکر عرفانی - فلسفی تأثیرگذار در تاریخ فلسفه در دوران اسلامی آن است. وی نزد اهل فن با لقب «صدرالمتألهین» مشهور است. بنابر آنچه از شهرزوری در تعریف «تأله» وارد شده است (شهرزوری، ۱۳۸۳، ج ۲، ص ۴)، روشن می‌شود که ملاصدرا نزد اهل عرفان و فلسفه اشراقی در صدر کسانی است که حکمت را با مشاهده انوار روحانی اخذ کرده است. چنانچه خود صدرا در ابتدای رساله شواهد الربوبیه بر این امر تأکید دارد و روایت می‌کند که به کزات، عالم امر را مشاهده کرده و حقایقی برایش آشکار شده است که بر اوحدی از اکابر اهل حکمت نمایان می‌شود (صدرالمتألهین، ۱۳۷۵، ص ۲۸۴).^۱ آنچه در بین اهل فن مسلم است و نیازی به استدلال ندارد، تعلق خاطر عمیق

۱. عبارت وی چنین است: «فاقول و انا الفقير محمد الشهير بصدر الدين الشيرازي - نور الله بصيرته و شرح صدره: اني بفضل الله و تأييده و حسن هدايته و تسديده قد اطلعت بسبب كثرة المراجعة الى عالم الامر و العكوف على باب الافاضة و الرحمة و طول المهاجرة عما اكب اليه الجمهور و تلقفوه كما هو المشهور على مسائل شريفة الهية و غوامض لطيفة سبحانية، قلما تيسر لاحد الوقوف عليها من الافاضل الحكماء ممن كثرت رياضته و اعظمت عند الناس منزلته، بل تفردت بمقاصد عالية لم يتفق الاطلاع على فحواها و الاهتداء الي مغزاها، الا ممن امتحن نفسه بالانقطاع عن اغراض الدنيا و ماتت غريزته عن الشهوات و الهوى؛ من فقير كه محمد نام دارم و به صدرالدين شيرازي ملقب هستم مي‌گويم: به سبب فضل، تأييد، هدايت نيكو و استواربخشي خداوند و به دليل كثرت مراجعه به عالم امر و روي آوردن پيوسته به در رحمت و بخشش خداوند و مهاجرت طولاني از هر آنچه عموم





ملاصدرا به راه و روش اشراقیون و در صدر آنها ابن عربی و شیخ اشراق است. ملاصدرا دربارهٔ متفکران یونان باستان با شیخ اشراق هم‌سخن است و آنان را شاخه‌ای از خمیرهٔ ازلی حکمت می‌داند. تنها تفاوت مهم آنها به ارسطو و روش ارسطویی مربوط می‌شود. وی اولاً در برخی عبارات راجع به شخص ارسطو و ثانیاً در مورد هویت حقیقت‌نمایی حکمت بحثی با شیخ اشراق اختلاف نظر دارد. به نظر ملاصدرا، حکمت بحثی به معنای امکان و حصول معرفت عقلی یقینی و حقیقی به موجودات، تنها و تنها از راه برهان عقلی میسر است. به عبارت دیگر ملاصدرا در عین تأیید روش شیخ اشراق، در معرفی راه مشاهدهٔ انوار روحانی از طریق سیر و سلوک عملی برای نیل به حکمت اشراقی، هم‌صدا با وی دیدگاه حکمای یونان باستان را اشراقی معرفی می‌کند، ولی از طرف دیگر با اختلاف دیدگاه مهمی که نسبت به شیخ اشراق در مورد ارسطو و ارزش‌گذاری معرفتی روش ارسطویی و پیروان وی دارد، به تأسیس شاخهٔ جدیدی از حکمت در دنیای اسلام اقدام می‌کند؛ شاخه‌ای که با ادعای وحدت متن واقع و تکثر راه‌های وصول به آن از طرف وی، هم روش شیخ اشراق را پی می‌گیرد و هم با احیای حکمت یونانی ارسطویی و پیگیری راه‌های خاص در تفسیر ظهورات مرسوم متون دینی^۱ و وام‌گیری از عرفای بزرگی مانند ابن عربی، فریاد اتحاد قرآن و برهان و عرفان را سر می‌زند. نوشتار حاضر

→

مردم بدان می‌پردازند، آگاه شدم بر مسائل شریف الهی و لطایف غامض سبحانی که آگاهی بر آنها بسیار اندک است بر بزرگان از حکما که دارای ریاضت‌های زیاد و مقام منزلت در نزد مردم هستند؛ حتی کسانی که به مقاصد عالی تمرکز داشته‌اند اطلاع بر فحوا و مغز آن مسائل تنها بر کسی میسر است که نفس‌اش به سبب انقطاع از اغراض دنیوی مورد امتحان واقع شده و غریزه‌اش از شهوات و هوای نفس خالی شده باشد (صدرالمآلهین، ۱۳۷۵، ص ۲۸۴).

۱. در مورد راه خاص تفسیر ظهورات دینی توسط ملاصدرا برای همراه کردن آن با دیگر راه‌های برهانی و اشراقی، می‌توان گفت که وی معتقد است با راهبرد «وضع الفاظ برای روح معانی» می‌توان به تفسیر ظهورات دینی، دریافت‌های شهودی و یافته‌های عقل برهانی لباس وحدت پوشاند. راهی که وی معتقد است از غزالی اخذ کرده است و در دوران بعد از وی در تفسیرهای فیض کاشانی و علامه طباطبایی تأثیرگذار بود. مسلماً تفصیل این ادعا و اثبات و تأیید آن خارج از حوزهٔ نوشتار حاضر است و صرفاً جهت روشن شدن مختصر اشارهٔ فوق‌الذکر در متن وارد شد.

دیدگاه وی راجع به تفکر یونانی را در دو بخش حکمت یونانی ماقبل ارسطو و ارسطو بررسی خواهد کرد.

۱. خمیره ازلای حکمت در حکمای یونان باستان

ملاصدرا در جای جای آثار خود، سخن شیخ اشراق در ربانی و اشراقی بودن حکمت حکمای یونان باستان (به خصوص افلاطون) را تکرار می کند. وی حکمت حکمای یونان باستان را اقتباس شده از مشکات انبیا می داند و معتقد است که یافته های آنها از حکمت اشراقی که در قالب کلمات مرموزه به دست ما رسیده است، حاوی بسیاری از معارف اشراقی و دینی است. ملاصدرا قائل است که هیچ زمانی زمین خالی از شخصی که علم توحید و معاد به او قائم باشد، نبوده است. به نظر وی حکمت اولین بار توسط آدم علیه السلام شروع شده و بعد از او به فرزندش شیث نبی و بعد از او به هرمس، ادریس نبی که اعلم علما و والد حکما است، منتقل و به سبب او در عالم منتشر شده است (صدرالمتألهین، ۱۳۷۸، ص ۱۵۳).

۶۵



نظر صدر

«نبوت یونانی» و «حکمت بخشی» نزد صدرالمتألهین

ملاصدرا در تبارشناسی خمیره حکمت در یونان و چگونگی اقتباس حکمای یونان باستان از مشکات نبوت، قائل است که حکمت در یونان و روم دو مبدأ داشته است؛ در توضیح مبدأ اولی می گوید که حکمت در میان رومیان قدیمی نبوده است. آنها بت پرست و ستاره پرست بودند تا اینکه ابراهیم علیه السلام مبعوث شد و علم توحید را به آنها تعلیم داد. تالس ملطی به عنوان اولین حکیم در مصر، فلسفه آموخت و بعد به ملطیه آمد و حکمت را در آنجا نشر داد. بعد از او انکساغورس ملطی و انکسیانس ملطی و انباذقلس و فیثاغورس و سقراط و افلاطون به ترتیب حکمت را کسب و فلسفه را در یونان تکمیل کردند. در مورد مبدأ دوم نیز معتقد است که فیثاغورس یکی از شاگردان سلیمان بن داود علیه السلام را در مصر ملاقات و از آن موقعیت استفاده کرد و در خانه مرتاضان و متألهین داخل شد و با مجاهدات عظیم، علوم دقیق را مشاهده کرد. وی همچنین با انباذقلس معظّم ربانی، شخصی که محل تلاقی دو مبدأ است، ملاقات کرد که او علاوه بر ملطیون از لقمان حکیم، و او هم از داود نبی علیه السلام استفاده کرده بود. سقراط نیز



حکمت و فلسفه را از فیثاغورس و افلاطون هم از سقراط اخذ کرده است (صدرالمتألهین، ۱۳۷۸، صص ۱۵۳-۱۵۴).

به نظر وی حکمای یونان باستان ستون‌های حکمت و متفکران خدا باور و الهی هستند و تتبع آثار، کلمات متفرقه و نکات رمزی آن‌ها کاشف از این است که آن‌ها در اصول عرفانی و قوانین حق در حکمت و دین، بر مذهب اهل یقین بوده‌اند. مثلاً در بحث حدوث زمانی عالم، کیانی در رساله فی الحدوث به صراحت اشاره می‌کند که مذهب افلاطون الهی (متفکر خدا باور) و حکمای سابق بر وی، در مسئله حدوث عالم، مطابق با رأی اهل حق است. وی در همراهی با شیخ اشراق نسبت به عدم فهم کلمات آن‌ها توسط جماعتی، به ربانی و نبوی بودن راه و روش آن‌ها اشاره می‌کند و معتقد است که راه رسیدن به طریق آن‌ها، با مجاهده و ریاضت و تصفیه حاصل می‌شود و عدم بصیرت در کشف نکات آن‌ها و اتکا به ظاهر اقوال آن‌ها، راه را برای انتساب دیدگاه‌های باطلی چون «قدیم بودن عالم» باعث شده است.^۱

ملاصدرا در عبارات مختلفی، تلاش حکمای یونان باستان را سبب انتشار انوار

۱. عبارت وی در این زمینه چنین است: «الثابت عندنا من مذهبه (افلاطون) و مذهب الأقدمین من القول بالحدوث الزماني لهذا العالم الكياني، كما هو رأي أهل الحق. فإن أولئك الأساطين من أعظم الحكماء الأولين، المقتبسین أنوار علومهم من مشكاة نبوة الأنبياء الماضين و أهل السفارة الإلهيين - كهرمس المسمى ب «والد الحكماء» و تالس الملطي و أنكسيمانس و أغاثاديمون و إنباذقلس و فیثاغورس و سقراط. تبين و انكشاف لنا من تتبع آثارهم و كلماتهم المتفرقة و نکاتهم المرموزة أنهم على مذهب أهل اليقين في حدوث العالم و سائر الأصول العرفانية و القوانين الحقة في الحكمة و الدين و بالجملة: القول بقدم العالم إنما نشأ بعد الفيلسوف الأعظم أرسطاطاليس بين جماعة رفضوا طريق الزبائين و الأنبياء و ما سلکوا سبيلهم بالمجاهدة و الرياضة و التصفية و تشبثوا بظواهر أقاويل الفلاسفة المتقدمين من غير بصيرة و لا مکاشفة؛ فأطلقوا القول بقدم العالم؛ در نزد ما ثابت است که افلاطون و حکمای اقدم قائل به حدوث زمانی عالم هستی بودند (چنانچه آن نظر اهل حق است). آن‌ها از استوانه‌ها و بزرگان حکمای اولین هستند که انوار علوم خود را از مشکات نبوت و انبیای الهی اقتباس کردند؛ کسانی مانند هرمس (پدر حکما) و تالس ملطي و ... از تتبع آثار در کلمات متفرقه و رمزی آن‌ها برای ما کشف شد که آن‌ها در باب حدوث عالم و سایر اصول عرفانی و قوانین حقه در حکمت و دین، اهل مذهب یقین بودند. و قائل شدن به قدیم بودن عالم، بعد از فیلسوف اعظم (ارسطاطاليس) در بین جماعتی که از راه انبیا و الهی‌دانان جدا شدند، جریان پیدا کرد؛ به دلیل اینکه آن‌ها راه مجاهدت و ریاضت و تصفیه را طی نکردند و تنها بر ظاهر اقوال فلاسفه قدیم تسک کردند و به قدیم بودن عالم قائل شدند (صدرالمتألهین، ۱۳۷۸، صص ۱۴-۱۵؛ صدرالمتألهین، ۱۳۶۳، صص ۴۰۵-۴۰۶، صدرالمتألهین، ۱۳۶۰، صص ۳۳۹).

حکمت و علوم ربوبی در عالم می‌داند و معتقد است آن‌ها بندگان زاهد و عابد خداوند بودند که به سبب ریاضت و تهجد از دنیا اعراض نمودند و به آخرت اقبال کردند و بدین وسیله حکیم مطلق^۱ شدند (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱م، ج ۵، صص ۲۰۶-۲۰۷).

ملاصدرا همچون شیخ اشراق در بین حکمای یونان باستان توجه خاصی به افلاطون دارد و در مواقع بسیاری از وی با القاب و عناوین بزرگی مانند افلاطون عظیم (صدرالمتألهین، ۱۳۶۳، ص ۴۰۱) و افلاطون الهی و ربانی (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱م، ج ۵، ص ۲۱۴) یاد می‌کند و در جاهای مختلفی در تأیید و تثبیت آرای افلاطون، مانند حدوث نفس ناطقه انسانی و مُثُل بحث می‌کند و معتقد است که حکمای بعد از افلاطون به عمق و تحقیق مطالب وی به خصوص در بحث «مُثُل» نرسیده‌اند (صدرالمتألهین، ۱۳۷۵، ص ۲۸۵؛ صدرالمتألهین، ۱۳۶۰، ص ۱۷۱). وی در مورد سقراط نیز چنین نظری دارد و برای وی جلالت شأن در علم و عرفان قائل است و معتقد است که وی با پرداختن به اشرف علوم (علوم الهی) به دنبال کسب مقامات علوی و کسب مقام خلیفه‌اللهی در زمین و آسمان بوده است (صدرالمتألهین، بی‌تا، ص ۱۷۶).

۲. تأیید راه و روش «ارسطو» و تأسیس حکمت متعالیه

«ارسطو» نقطه افتراق ملاصدرا از شیخ اشراق راجع به حکمای یونان باستان و به نوعی محل بروز استقلالی حکمت متعالیه است. شیخ اشراق همان‌طور که گذشت، اساساً ارسطو را امام حکمای بحثی می‌دانست و قائل بود که میراث افلاطون در حکمت اشراقی توسط ارسطو و پیروان مسلمان وی اخذ نشده است. اما ملاصدرا ارسطو را داخل در حکمای پنج‌گانه یونان باستان می‌داند که نور حکمت به سبب آن‌ها در عالم پخش شده است و با سعی و تلاش آن‌ها علوم ربوبی در قلب‌ها منتشر شده است؛ انسان‌هایی

۱. «حکیم مطلق» در لسان صدرا به کسانی اطلاق می‌شود که دارای حکمت اشراقی از جانب انوار الهی هستند (عرفا)؛ در مقابل آن، اصطلاح «حکیم من حیث الطریق» در لسان ملاصدرا وجود دارد که به کسانی اطلاق می‌شود که طبق روش برهانی ارسطویی به منظور تحصیل حکمت، سلوک کرده باشند (صدرالمتألهین، ۱۳۶۳، ص ۴۹۳).





که متأله هستند و با زهد و عبادت از دنیا روی گردانیده و به آخرت روی آورده‌اند (صدرالمآلهین، ۱۳۷۸، ص ۱۵۶). صدرا ارسطو را در ردیف افلاطون از جمله کسانی می‌داند که حکمت خود را از مشکات نبوت اخذ کرده‌اند و کلام آن‌ها در فلسفه حول محور وحدانیت خدای تعالی، علم محیط او به همه عالم، چگونگی تکوین عالم، معاد و بقای نفس دور می‌زند. وی حتی در مورد اسناد مشهور قدم عالم به ارسطو، او را از چنین اتهامی مبرا می‌داند و قائل است که با دقت و تأمل کافی در کتب ارسطو برای وی بطلان این سخن آشکار شده و یقین پیدا کرده است که ارسطو نیز همانند استاد خودش افلاطون به حدوث عالم قائل بوده است (صدرالمآلهین، ۱۳۷۸، ص ۱۵۷). صدرا راجع به اشراقی بودن «ارسطو» در احادیثی (بدون ذکر منبع) وی را تحسین شده توسط پیامبر اکرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ می‌داند و قائل است که در شریعت ما، اسم و وصف ارسطو مورد تحسین واقع شده است و از پیامبر اکرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ نقل می‌کند که «ارسطو» یکی از انبیای الهی بوده است که قوم‌اش او را درک نکردند و در روایت دیگری به نقل از پیامبر اکرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، علی عَلَيْهِ السَّلَام را ارسطوی امت مسلمان معرفی می‌کند (صدرالمآلهین، ۱۳۶۶، ج ۳، ص ۱۰۵). بنابراین صدرا ارسطو را از حکمای اشراقی یونان باستان جدا نمی‌کند و او را در ردیف حکمای اشراقی قرار می‌دهد. البته تأثیر انتساب کتاب اثولوجیا به ارسطو در این فهم صدرا از ارسطو را نمی‌توان انکار کرد.

اختلاف دیگر صدرا با شیخ اشراق در مورد ارسطو، راجع به روش ارسطو است. وی معتقد است که راه استدلالی ارسطو برای تبیین جایگاه موجودات و ارتباط دانش‌های حسی با دانش عقلی کاملاً مورد عنایت است و نباید به دیده تحقیر نگریسته شود. به عبارت دیگر ملاصدرا با تقویت بُعد استدلالی و بحثی شخصیت ارسطو، در عین تمجید و تکریم و بزرگداشت عقلانیت ارسطویی، گویا آن را محملی برای راه و روش خودش در احیا و تسدید حکمت بحثی قرار می‌دهد و استقلال حکمت متعالیه از حکمت اشراق را رقم می‌زند.

وی ارسطو را دارای ویژگی خاصی می‌داند که او را از دیگر شاگردان افلاطون ممتاز کرده بود. به گفته صدرا، افلاطون از تعابیر ممتاز «عقل مجرد»، «عقل»، «روحانی»

و «انسان» در مورد ارسطو استفاده کرده است و این تعبیرات به زعم صدرایا به قوت ایمان و علم و ذکاوت ارسطو برمی گردد (صدرالمآلهین، ۱۳۸۱، ص ۶۱؛ صدرالمآلهین، ۱۳۷۸، ص ۱۵۵). توصیف ارسطو به «فیلسوف اعظم»، «عقل» و تعبیری این چنین در کنار هم ردیف کردن وی با افلاطون در حکمت اشراق، نشان از مسئله بسیار مهم وحدت متن واقع و تعدد راه‌های وصول به آن در دیدگاه صدرایا است؛ یعنی ملاصدرا معتقد است اصل امکان وصول به متن واقع از طریق روش استدلالی و بحثی ارسطو ممکن است، اما باید اصول و مسائل حکمت بحثی کاملاً مبرهن و محکم بنا شوند. اقدامات صدرایا در تنقیح مبانی فلسفه مشایی و اضافه کردن برخی اصول اشراقی مانند اصالت وجود، تشکیک وجود، حرکت جوهری، مباحث نفس و غیره همگی در همین راستا قابل فهم هستند. ملاصدرا در واقع با تمجید و تحسین روش ارسطویی و تسدید و تقویم آن به وسیله تنقیح مبانی فلسفه بحثی، هم نقد خود به تحقیر شیخ اشراق نسبت به ارسطو و روش او در وصول به حقیقت را آشکار می کند و هم با به‌نهایت رساندن فعالیت خود در حکمت بحثی، حکمت اشراق سهروردی را به حکمت متعالیه صدرایی ارتقا می دهد.

۱-۲. جمع «حکمت ذوقی» با «حکمت بحثی»

بعد از اشاره کلی در مورد دیدگاه ملاصدرا نسبت به ارسطو و روش تفکر ارسطویی، لازم است که قدری بیشتر در این موضوع تمرکز کنیم. به نظر می رسد که تفاوت نگاه شیخ اشراق و ملاصدرا نسبت به تفکر برهانی ارسطو، حکمت بحثی، را می توان در قالب یک سؤال اساسی پیش برد؛ سؤال این است: شیخ اشراق معتقد است که حکمت بحثی در واقع رساننده حقیقی به علم راستین نیست و حکیم وقتی به حکمت راستین می رسد که اشراق و لمعان انوار عقلی برای وی حاصل شود و به شهودات قلبی برسد (برای ادله این مطلب، نک: احترامی، ۱۴۰۱)؛ اگر ملاصدرا سخنی متفاوت با شیخ اشراق دارد و خواهان تلفیق حکمت ذوقی و بحثی است و به عبارت دیگر حکمت بحثی را رساننده به حقیقت می داند، این رسانندگی و ایصال به چه معنا است؟ آیا واقعاً همان طور که مشهور است، ملاصدرا متن واقع را مانند نقطه‌ای خاص در وسط میدانی می داند که قرآن و برهان و





عرفان به صورت استقلالی به همان نقطه ختم می‌شوند؟ مگر متعلق یقین عقلی با یقین شهودی و شخصی (به لحاظ وجودی) می‌تواند واحد باشد؟ مراد ملاصدرا چیست؟ به نظر می‌رسد که چنین تصویری از اتحاد مورد ادعای صدرا صحیح نباشد و مراد جدی وی، سخنی غیر از تصور استقلالی و تکافوی هر کدام از آن راه‌ها در ایصال به واقع است. وی در عین تأکید بر ایصال برهان به متن واقع، سنخ علم یقینی عقلی را کلی و ناشی از لوازم واقع می‌داند و آن را متفاوت از علم وجودی شهودی معرفی می‌کند و بر قوت، گستره و ارزش متعالی شهودات قلبی نسبت به یقین کلی عقلی تصریح دارد و به عبارت دیگر، یقین حاصل از حکمت بحثی از دیدگاه صدرا مرتبه‌ای از متن واقع را در اختیار مدرک قرار می‌دهد که حقیقی است، اما نسبت به شهود وجود آن متن واقع از طریق قلب، ضعیف‌تر است. بنابراین حکمت بحثی حقیقی است، ولی وجودی نیست؛ یعنی علم حضوری نیست و در آن اتحاد وجودی بین مدرک و مدرک واقع نمی‌شود، ولی خالی از حقیقت نیست و مرتبه‌ای از علم به مدرک را در اختیار مدرک قرار می‌دهد؛ مرتبه‌ای که کلی است.

ادعای فوق را می‌توان در قالب چند نکته اثبات کرد:

اولاً: ملاصدرا تصریح دارد که فلسفه عبارت است از استکمال نفس انسانی با شناخت حقایق موجودات و حکم به وجود آن‌ها از طریق تحقیق برهانی و یقین عقلی، نه از روی ظن و گمان و تقلید (ملاصدرا، ۱۹۸۱م، ج ۱، ص ۲۰)؛ یعنی وی تحقیق برهانی را رساننده به حقیقت موجودات می‌داند. این سخن به‌طور آشکار بر توانایی استقلالی عقل انسانی نسبت به تحقیق موجودات حقیقی تأکید دارد و امضای راه ارسطویی در تحصیل دانش است. چنانچه وی در جای دیگری همین سخن را به صورت متفاوت ایراد می‌کند و بیان می‌دارد که در کتاب اسفار خودش، حقایق الهامی از طرف خداوند (علوم تألهی) را در حکمت بحثی پنهان نموده است و آن را با بیان تعلیمی پوشانده است (صدرالمثالین، ۱۹۸۱م، ج ۱، ص ۹). به نظر می‌رسد که مقصود وی از پوشاندن و پنهان کردن حقایق کشفی در زیر لوای بحث و نظر، به‌طور آشکار بر قابلیت استقلالی بحث عقلی دلالت دارد؛ چراکه ظاهر عقلانی اگر نتوان بود، اساساً پوشش محسوب نمی‌شد و این خلاف فرض

مؤلف است. وی در موارد دیگری بر این نکته تأکید می‌کند و معتقد است که «آنچه باید مورد پیروی قرار بگیرد، چیزی جز برهان یا کشف نیست» (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱م، ج ۱، ص ۲۱۱؛ صدرالمتألهین، ۱۳۶۱، ص ۲۸۶)؛ بنابراین ملاصدرا بر اصالت حکمت بحثی در کنار شهودات و الهامات قلبی تأکید دارد.

ثانیاً: صدرالمتألهین با طرح «وجود» به‌عنوان بدیهی‌ترین و محوری‌ترین عنصر جریان حکمت متعالیه، به‌روشنی به وعده خودش در مورد وفاداری نسبت به حکمت بحثی عمل می‌کند؛ یعنی وی عملاً مفهومی (هستی) را به‌عنوان مبنای براهین متافیزیک خودش انتخاب می‌کند که از دیدگاه وی بدیهی‌ترین مفهوم برای شکل دادن به برهان عقلی است؛ یعنی از دیدگاه صدرا کسی که حتی یک واقعیت و هستنده را پذیرفته باشد، می‌تواند با تأمل در هستی و چیستی و تعیین اصالت آن‌ها به عقلانیت برهانی ادامه دهد و نظام فلسفی تولید کند و این خود راه رفتن بر سبیل عقلانیت مستقل یونانی است.

ثالثاً: وی در عبارات مختلف به شدت و قوت شهود قلبی نسبت به یقین عقلی بحثی اشاره دارد و معتقد است که عقلانیت برهانی با همه ارزش و اهمیتی که در ایصال به متن واقع دارد، ضعیف است و باید توسط مشهودات قلبی و حقایق دینی استعلا بگیرد. او در تفسیر سوره واقعه، از تفاوت ادراک خودش در قبل و بعد وقوع شهودات قلبی گزارش می‌کند و بیان می‌دارد که ادراکات استدلالی و بحثی وی نسبت به مکاشفات قلبی اش بسیار ضعیف و کم عمق بوده است؛ وی با یک تمثیل تفاوت آن ادراکات را بیان می‌کند: «همان اندازه که مفهوم یک شیرینی با چشیدن وجودی مزه آن شیرینی متفاوت است، ادراکات عقلی استدلالی هم به همان وزن، ضعیف تر از مکاشفات قلب است» (صدرالمتألهین، ۱۳۶۶، ج ۷، صص ۱۰-۱۱). وی این معنا را در مسائل مختلفی تکرار می‌کند و مثلاً در مورد دریافت عقلی نسبت به «وجود» معتقد است: با اینکه هیچ چیزی شناخته شده تر نسبت به «وجود» نداریم، اما تصور وجود قابل قیاس با مشاهده صریح آن نیست و اساساً «وجود» برخلاف ماهیات، به خاطر نداشتن جنس و فصل، به مقام تصور و مفهوم منتقل نمی‌شود و آنچه از آن در ذهن حاصل می‌شود، انتزاعی و عقلی و وجهی از وجوه آن است و علم به آن، متوقف بر مشاهده حضوری است (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱م،





ج ۱، صص ۵۳-۶۱). وی در مورد ادراک عقل نسبت به حقایق کلی اشیای مادی نیز بر این معنا تصریح می‌کند و معتقد است که فیلسوف حقیقت کلی آن اشیا را از دور و به صورت ابهام‌انگیز درک می‌کند، ولی عارف حقایق کلی را از نزدیک مشاهده می‌کند و کلی دریافت شده از جانب عقل با کلی وجودی و سعی (با تحفظ بر تشخیص آن موجود) مشاهده شده از طرف عارف تفاوت اساسی دارند؛ هرچند که متعلق هر دوی آن‌ها یک موجود است (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱م، ج ۱، صص ۲۸۸-۲۸۹). ملاصدرا شعار ارسطویی فیلسوفان در «توقف حصول علم به مسبب، به حصول علم به سبب» را هم بر همین منوال تفسیر می‌کند و معتقد است که مرتبه علم شهودی به وجود سبب و علت، قوی‌تر در افاده یقین است نسبت به علم برهانی؛ و یقین‌انی حاصل از لوازم وجودی به سبب (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱م، ج ۲، ص ۳۱۵)؛ یعنی از دیدگاه وی، مصداق حقیقی‌تر علم به «وجود» و «موجود» که موضوع فلسفه از زمان ارسطو بوده، عبارت است از مشاهده حضوری آن «وجود» و روشن است که در این تفسیر چطور نگاه افلاطون و ارسطو جمع شده است و چطور عمق و اصالت افلاطون نسبت به ادراک عقلی استدلالی ارسطویی (با حفظ حقانیت آن) ترجیح داده شده است.

در این رابطه مناسب است تا به بُعد دیگر قوت مشاهده قلبی بر یقین استدلالی از دیدگاه صدرا اشاره کنیم. به نظر وی ضعف ادراک عقل استدلالی، تنها به ابهام و کلیت مفهومی منحصر نیست، بلکه مرزهایی وجود دارند که اساساً از محدوده دریافت مفهومی عقلی بحثی به طور کامل خارج‌اند؛ مثلاً او علوم چهارگانه معرفت ذات، صفات و افعال الهی و علم معاد را از همین سنخ علوم می‌داند و معتقد است که عقل بعد از مشاهده می‌تواند از آن‌ها صورت‌سازی و مفهوم‌سازی داشته باشد (صدرالمتألهین، ۱۳۶۶، ج ۴، ص ۶۰).

با توجه به عبارت و عملکرد صدرا در جمع بین حکمت ذوقی با حکمت بحثی، می‌توان گفت که وی راه منحصر به فرد خودش را در قالب حکمت متعالیه پیش گرفته است و از اعتبار حکمت «بحثی» در کنار قوت «حکمت ذوقی» دفاع کرده است و با مرتبه‌بندی کردن علم به متن واقع، به چنین دستگاه فلسفی، بحثی - شهودی، دست یافته

است. البته به نظر می‌رسد که گذشته از تفاسیر مختلف فلسفه ارسطویی و افلاطونی، رد پای این نگاه «حصولی - شهودی» علم انسان به متن واقع، در متافیزیک فیلسوفان بزرگ دنیای اسلام مانند فارابی و ابن‌سینا قابل مشاهده است؛ به عبارت دیگر مثلاً در موضوع اتصال فیلسوف به عقل فعال و استفاضه وجودی عقلی موجودات و قول به وحدت مصداق استفاضه فیلسوف و نبی در فلسفه فارابی و ابن‌سینا، راه ملاصدرا، هر چند به اجمال، قابل رصد است.

۲-۲. «وجود» محور متافیزیک ملاصدرا در جمع یونان با قرآن و عرفان

بعد از بیان موضع ملاصدرا در رابطه با متفکران یونانی و تلاش وی برای جمع حکمت بحثی با حکمت ذوقی، لازم است به نکته مهمی بپردازیم؛ وی در مقام یک فیلسوف مؤسس در دنیای اسلام، این وحدت و هماهنگی ادراکات استدلال‌پایه و شهودپایه را چگونه به لحاظ هستی‌شناختی تبیین کرده است؟ اگر فارابی تفسیر متافیزیکی خودش را از یونان در قالب مسائلی مانند موجود ضروری و غیر ضروری و عقل فعال منفصل و افاضه وجودی آن و وحدت وجود مفیض با مفاض و ... ارائه کرد و اگر ابن‌سینا با تکیه بر اصول مهمی مانند تمایز وجود و ماهیت اشیا به لحاظ خارجی و عروض وجود بر ماهیت و ... تفسیر خاص خودش را از متافیزیک یونانی سامان داده است، ملاصدرا چگونه به این مهم دست یافته است؟ به عبارت دیگر صدرالمتهلین چه نقصانی در تبیین‌های فلسفی گذشتگان خود می‌دیده است که طرح جدیدی در قالب متافیزیک «وجود» ارائه کرده است تا نواقص دیدگاه‌های اسلاف خودش را پوشش دهد؟

جواب اجمالی به این پرسش مهم می‌تواند چنین باشد که ملاصدرا لایه‌ای از شناخت انسانی را تحت عنوان شهودات قلبی و ادراک حضوری و وجودی نسبت به حقایق موجودات قبول دارد؛ به دلیل اینکه یا خودش آن‌ها را ادراک حضوری کرده است و یا بزرگان عرفانی و فوق‌آن‌ها، انبیا و اولیای دین (به‌خصوص پیامبر اسلام ﷺ و ائمه شیعه علیهم‌السلام) ادراک و گزارش کرده‌اند. پس اساساً در حرکت تفکر فلسفی به سمت





شناخت متن واقع (غرض فیلسوف)، ملاصدرا فردی نیست که ابهامی نسبت به حقایق موجودات داشته باشد و با تکیه بر ابزار صرف تجربه و حس، برای رسیدن به آن حقایق تلاش کند؛ به عبارت دیگر چنین نیست که نیل به حقیقت برای ملاصدرا در رهن تلاش عقل استدلالی صرف باشد، بلکه وی همانند کسی که وجود محسوسات و مشهودات حسی را قبول کرده است و ادراک وجودی آن‌ها برای وی در گرو استدلال نیست، او نیز مشاهدات قلبی و دینی را به عنوان حقایق معرفی می‌کند و در عین حال قائل به امکان ارائه تفسیر هستی‌شناسانه استدلالی درباره آن‌ها است. ظاهراً او بدین دلیل تفسیر متافیزیکی اسلاف خودش را نقد می‌کند که آن‌ها را در تبیین هستی‌شناسانه نسبت به آن حقایق، ناقص می‌بیند و با تمرکز بر «وجود» سعی می‌کند بهترین تفسیر متافیزیکی را از آن حقایق به دست دهد. بنابراین عملکرد ملاصدرا همان‌طور که خودش بدان معتقد است (صدرالمآلهین، ۱۹۸۱م، ج ۷، ص ۳۲۶)، عملکرد جدلی و کلامی نیست؛ چراکه متکلم با تکیه بر ایمان و اطمینان و ظن به اصولی، شروع به نظام‌سازی عقلی جهت دفاع از معتقدات خود می‌کند، ولی صدرا آن حقایق مورد ادعای خودش را اولاً به صورت حضوری درک کرده است و بدان‌ها یقین شهودی دارد و ثانیاً در تحلیل استدلالی از مدار حکمت بحثی خارج نمی‌شود و روش و محتوای برهان ارسطویی را دائرمدار غرض خودش قرار نمی‌دهد.

بیان مطلب فوق در عبارت صدرا بدین شرح است:

وی تصریح دارد که موضوع حکمت الهی «وجود» است؛ چراکه محمول‌ها در این حکمت به صورت اولی، بدون واسطه، عارض موجود بماهو موجود می‌شوند (صدرالمآلهین، ۱۳۶۰، صص ۱۴-۱۸؛ صدرالمآلهین، ۱۹۸۱م، ج ۱، صص ۲۳-۲۴). «وجود» در بیان صدرا بدیهی‌ترین و شناخته‌شده‌ترین شیء است که فیلسوف می‌تواند از آن سخن خودش را آغاز کند و روشن است که چنین سرآغازی در راستای حکمت بحثی رقم می‌خورد و در ریل استدلال برهانی حرکت می‌کند.

به نظر ملاصدرا متافیزیک «وجود» زبان و بیان آشکار برای حکمت بحثی راجع به حقایق و معارف شهودی و دینی محسوب می‌شود. وی معتقد است «وجود» پایه اصلی

تبيين مسائل الهی است و همانند قطبی برای سنگ آسیاب، معارف توحیدی، علم معاد و حشر و ... بر مدار آن می‌چرخد و کسی که معرفت به وجود نداشته باشد، جهل‌اش به مهم‌ترین مسائل سرایت می‌کند و نکات دقیق معارف برای او مخفی می‌ماند؛ نکاتی که فهم آن‌ها فقط از راه شناخت «وجود» برای انسان ممکن است عبارتند از: شناخت مبدأ، معاد، نفس، حشر ارواح، نبوت و ولایت، سرّ نزول وحی، فرشتگان، الهام، عالم قبر، علم خداوند و ... (صدرالمتألهین، ۱۳۶۳، صص ۴-۵). تأمل در این عبارات همان‌طور که گذشت، مؤید این مطلب است که ملاصدرا شهودات قلبی عرفانی و دینی را حقایق می‌داند که نظام متافیزیکی استدلالی اسلاف او قادر به تبیین آن حقایق نبوده‌اند و به همین سبب وی متافیزیک «وجود» را طرح می‌کند تا به تبیین آن حقایق برسد.

مباحث مهم دیگری مانند اصالت وجود، تشکیک وجود، تشخیص وجود، حرکت جوهری و ... در فلسفه ملاصدرا مبنای تحلیل مسائلی قرار می‌گیرند که همگی در تأمین غرض قصوی او نسبت به ارائه طرح متافیزیکی جامع و استدلالی از حقایق شهودی نقش دارند؛ یعنی اصالت دادن به وجود و دیگر مباحث فوق، در عین حال که تبیین فلسفی و استدلالی هستند، دائماً با نظر حل مشکلات تاریخی فهم عقلانی مربوط به حقایق عرفانی و دینی مورد بحث قرار می‌گیرند و چنین نیست که آن اصول در خلأ ابداع شده باشند.

به‌عنوان یک مثال بارز برای این تحلیل، می‌توانیم به حقیقت وحدت شخصی وجود اشاره کنیم که ملاصدرا در جاهای مختلف در مورد آن بحث کرده و با متافیزیک وجودی سعی کرده است نقصان نظریات اسلاف خودش را جبران کند و آن حقیقت مشهود را برهانی کند (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱م، ج ۱، صص ۴۶-۴۷) و بعد از تبیین برهانی، آن را تتمیم حکمت می‌داند (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱م، ج ۲، ص ۲۹۲). فیلسوف ما زمانی که وحدت وجود را شهود قلبی کرده است و آن را عین حقیقت و علم حضوری می‌داند، روشن است که تمایز خارجی «وجود» از «ماهیت» به تقریر سینیوی را نمی‌تواند بپذیرد و همان‌طور که شیخ اشراق در مورد عالم مثال به مشائیان انتقاد دارد و آن‌ها را به دلیل عدم مشاهده عالم مثال، از درک استدلالی آن عالم نیز محروم می‌داند، ملاصدرا نیز نمی‌تواند تحلیل‌های استدلالی منافی با وحدت شخصی وجود را قبول کند. وی





در این باره در رساله شواهد الربوبیه می نویسد که وحدت شخصی وجود را شهود کرده است و در ادامه می گوید: «مسئله توحید خاصی که عارفان به آن معتقدند، فهم جمهور حکیمان بدان نرسیده است و هیچ کس نتوانسته است آن را مشاهده عینی کند و بر آن استدلال و برهان اقامه کند» (صدرالمتألهین، ۱۳۷۵، ص ۲۸۴).

ملاصدرا راجع به حقایق دینی هم نظرات منحصر به فردی دارد و مقصود از حکمت و شریعت را واحد و آن را عبارت از معرفت حق و صفات و افعال حق تعالی می داند و معتقد است که این غرض گاهی از راه وحی حاصل می شود و گاهی از راه سیر و سلوک و شهود قلبی (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۷، صص ۳۲۶-۳۲۷). او پیامبران الهی را دارای نفس مستکفی می داند که برای کامل شدنش به چیزی بیرون از اسباب و مقومات ذاتی خودش نیازمند نیست (صدرالمتألهین، ۱۳۶۳، صص ۴۵۶-۴۵۷) و به مرتبه عقل مستفاد رسیده است (صدرالمتألهین، ۱۳۶۳، ص ۵۲۲). وی گزارش شریعت از حقایق دینی را منزله از خطا و اشتباه می داند و معتقد است که وحی، قائم مقام براهین ریاضی و هندسی در علوم تعلیمی و حساب می تواند باشد (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۹، صص ۱۶۷-۱۶۸). وی در همین رابطه در تحلیل حقیقت مسئله «وحی» به نظرات برخی مشائیان در مورد خیالی صرف دانستن تمثیل فرشته و حیانی در خیال نبی انتقاد می کند و معتقد است که صورت آنچه روح قدسی نبی آن را مشاهده کرده است، در ساحت عنصری و برای حواس ظاهری، به ویژه گوش و چشم متمثل می شود و نبی آن شخص را با چشم می بیند و با گوش صدای آن را می شنود (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۷، صص ۲۵-۲۶). آنچه از این عبارات به وضوح آشکار می شود این است که حقایق و حیانی برای ملاصدرا عین متن واقع هستند. او عقل را شرع باطن و شرع را عقل ظاهر می داند (صدرالمتألهین، ۱۳۶۶، ج ۷، صص ۱۲۴-۱۲۵) و ظاهراً همین دیدگاه سبب می شود که وی بیش از اسلاف خودش در حفاظت نسبت به ظواهر معارف و حیانی تلاش متافیزیکی داشته باشد و اصول مهمی مانند حرکت جوهری و جسم مثالی و ... را جهت تبیین آموزه های دینی مانند حدوث زمانی عالم و معاد جسمانی تأسیس کند.

آنچه از مطالب این بخش نتیجه می شود این است که صدرالمتألهین با حفظ

چارچوب حکمت بحثی سعی کرده است با طرح متافیزیک «وجودمحور»، حکمت ذوقی و بحثی را جمع کند و از این طریق اشکالات فلسفه‌های حکمای گذشته را در تبیین حقایق شهودی و رای عقل مستقل استدلالی، رفع و دفع کند و با طرح اصول و فروع جدیدی در متافیزیک خودش، مباحث مربوط به مفاهیم بنیادی حکمای یونان باستان و اختلافات ظاهری حکمای شهودی و بحثی را به وحدت به معنای منحصر به فرد خودش تفسیر کند.

۳. نقد و بررسی

بعد از بیان اجمالی دیدگاه ملاصدرا نسبت به جمع حکمت بحثی و ذوقی، سوالی مطرح می‌شود: آیا روش صدرا با روش شیخ اشراق تفاوت ماهوی دارد؟ به عبارت دیگر شیخ اشراق با انحصار حکمت راستین در شهود قلبی، تنها راه ارائه استدلال را اضافه کردن صور مأخوذ از مشاهدات قلبی به مبادی برهان می‌دانست (برای ادله این مطلب، نک: احترامی، ۱۴۰۱)، آیا عملکرد ملاصدرا در ارائه متافیزیک وجودمحور، مبتنی بر براهین عقل استدلالی و حقیقی دانستن یقین کلی ناشی از آن استدلال، می‌تواند فاصله یقین حضوری و حصولی را توجیه متافیزیکی کند؟ به بیان دیگر، اینکه صدرا یقین استدلالی را در عین ارزش معرفتی، کلی و ضعیف نسبت به ادراک حضوری می‌داند، به تنهایی برای پرکردن فاصله بین آن دو یقین کافی است؟ اگر کسی برهان وجودشناختی او را مثلاً در علم به حقیقت کلی انواع بپذیرد و به کلی عقلی برسد با فرض عدم ادراک شهودی، آن فرد چگونه سخن ملاصدرا در مورد «کلی سبعی متشخص در عین کثرت» را می‌فهمد؟ آیا غیر از تقلید و اعتماد ظنی به صورت‌سازی و مفهوم‌سازی عارف شاهد، راه دیگری دارد؟ به نظر می‌رسد که تلاش حیرت‌آور صدرالمتألهین در ارائه نظام متافیزیکی منسجم «وجود» محور و جمع حکمت بحثی با حکمت ذوقی، باز هم در وحدت بخشی حقیقی بین نگاه افلاطونی و ارسطویی نسبت به حقایق موجودات عالم، نیاز به اعتماد و عملیات غیر استدلالی (سیر و سلوک و شهود قلبی) دارد که به صورت تاریخی مناقشه برانگیز بوده است. از طرف دیگر به نظر می‌رسد مشکل تاریخی راجع به ارتباط





هستی‌شناختی بین حقایق شهودی و مدرکات ظاهری کماکان زنده است و عقل استدلالی نمی‌داند که مثلاً حقیقت وحدت شخصی وجود، چگونه با کثرات مدرک حواس ظاهری، به لحاظ متافیزیکی قابل جمع هستند؟ ارتباط این دو لایه از ادراک نسبت به متن واقع، چگونه قابل فهم استدلالی است؟ البته که صرف نظر کردن از هر کدام از آن‌ها در مقابل دیگری و راه سیر و سلوک را در پیش گرفتن و یا تکیه بر عقل استدلالی صرف مبتنی بر مبادی اولیات و وجدانیات، تکلیف حقیقت‌جو را تا حدی روشن می‌کند و انسان را در جهاد بین عقل و عشق، بالاخره تابع یکی از آن‌ها قرار می‌دهد، اما سخن در این است که آیا نحوه ارتباط آن‌ها و فهم چرایی دوگانگی آن‌ها، اساساً می‌تواند مورد سؤال واقع شود و یا سؤال کردن از آن ارتباط، پیشاپیش شخص پرسشگر را در موضع عقلانیت صرف قرار داده است؟ ظاهراً راه صدرالمثلین در جمع حکمت بحثی و حکمت ذوقی و راه شیخ اشراق در متوجه‌بودن این سؤالات به آن‌ها مشترک هستند.

نتیجه‌گیری

ملاصدرا با اشراقی معرفی کردن و جریان خمیره ازلی در حکمای یونان باستان در طریق شیخ اشراق قدم برمی‌دارد، ولی از طرف دیگر با تحسین و تکریم مقام بحثی «ارسطو» سعی دارد با فارابی و ابن‌سینا در حقیقی بودن فلسفه برهان‌محور ارسطو هم‌سخن شود و انحصار ادعایی شیخ اشراق در مورد حکمت اشراقی را نقد کند. وی با تأسیس اصول و تنقیح فروع، حکمت بحثی را راه یقینی در وصول به متن واقع معرفی می‌کند و با طرح متافیزیک «وجودمحور»، مباحث مربوط به مفاهیم بنیادی حکمای یونان باستان و اختلافات ظاهری حکمای شهودی و بحثی را به وحدت به معنای منحصر به فرد خودش تفسیر می‌کند. ملاصدرا رسیدن به واقع را فقط در گرو علم تحصیلی نمی‌داند؛ به دلیل اینکه شهودات شخصی خودش و مشاهدات انبیا و اولیا را تحت عنوان ادراک حضوری و وجودی نسبت به حقایق موجودات قبول دارد. پس اساساً وی در حرکت تفکر فلسفی به سمت شناخت متن واقع (غرض فیلسوف)، ابهامی نسبت به حقایق موجودات ندارد تا

آن را در گرو علم حصولی قرار دهد. وی در عین حال قائل به امکان ارائه تفسیر هستی‌شناسانه استدلالی درباره آن مدرکات حضوری است و بدین دلیل تفاسیر متافیزیکی اسلاف خودش را نقد می‌کند که آن‌ها را در تبیین هستی‌شناسانه نسبت به آن حقایق، ناقص می‌بیند و با تمرکز بر «وجود» سعی می‌کند بهترین تفسیر متافیزیکی را از آن حقایق به دست دهد. وی تأکید دارد که یقین حاصل از استدلال عقلی نسبت به ادراک حضوری و شهودی وجود آن متن واقع، ضعیف است و باید با سیر و سلوک و ریاضت نورانی شود تا بتوان آن حقیقت عرفانی و دینی را مشاهده و به ادراک قوی دست پیدا کرد.



فهرست منابع

۱. احترامی، رحمان. (۱۴۰۱). «هویت تفکر فلسفی یونانی» در نزد شیخ اشراق. فصلنامه اندیشه دینی دانشگاه شیراز، انتشار آنلاین از تاریخ ۲۹ تیر ۱۴۰۱. doi: 10.22099/jrt.2022.43883.2703
۲. پازوکی، شهرام. (۱۳۷۹). دکارت و مدرنیته. فلسفه، ۱(۱)، صص ۱۷۱-۱۸۰.
۳. شهرزوری، شمس‌الدین. (۱۳۸۳). رسائل الشجرة الالهية فی علوم الحقایق الربانية (مقدمه و مصحح: نجفقلی حبیبی، ج ۲، چاپ اول). تهران: مؤسسه حکمت و فلسفه ایران.
۴. صدرالمتألهین، محمد بن ابراهیم. (۱۳۶۰). الشواهد الربوبية فی المناهج السلوكية (مقدمه و مصحح: سید جلال‌الدین آشتیانی، چاپ دوم). مشهد: مرکز الجامعی للنشر.
۵. صدرالمتألهین، محمد بن ابراهیم. (۱۳۶۱). العرشية (مصحح: غلامحسین آهنی). تهران: مولی.
۶. صدرالمتألهین، محمد بن ابراهیم. (۱۳۶۳ «الف»). مفاتیح الغیب (مصحح: محمد خواجه‌سوی). تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
۷. صدرالمتألهین، محمد بن ابراهیم. (۱۳۶۶). تفسیر القرآن الکریم (محققان: محمد خواجه‌سوی و محسن بیدارفر، ج ۳، ۴ و ۷، چاپ دوم). قم: بیدار.
۸. صدرالمتألهین، محمد بن ابراهیم. (۱۳۷۵). مجموعه رسائل فلسفی (مصحح: حامد ناجی اصفهانی). تهران: حکمت.
۹. صدرالمتألهین، محمد بن ابراهیم. (۱۳۷۸). رسالة فی الحدوث (مصحح: سید حسین موسویان، چاپ اول). تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
۱۰. صدرالمتألهین، محمد بن ابراهیم. (۱۳۸۱). کسرا لاصنام الجاهلیة (مقدمه و مصحح: دکتر جهانگیری، چاپ اول). تهران: بنیاد حکمت صدرا.
۱۱. صدرالمتألهین، محمد بن ابراهیم. (۱۹۸۱م). الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة (ج ۱، ۲، ۵، ۷، ۹، چاپ سوم). بیروت: دار احیاء التراث.
۱۲. صدرالمتألهین، محمد بن ابراهیم. (بی تا). الحاشیة علی الهیات الشفاء. قم: بیدار.



13. Heidegger, Martin. (1956). *What is philosophy?* New Haven: Colledge & Univ Press.
14. Nietzsche. (1990). *The Birth of Tragedy* (Francis Golfing, Trans.). New York: Doubleda.



References

1. Ehterami, R. (2022). The identity of Greek philosophical thought for Shaykh Ishraq. *Religious thought quarterly, University of Shiraz*. First online, July 20, 2022. doi: 10.22099/jrt.2022.43883.2703.
2. Heidegger, M. (1956). *What is philosophy?* New Haven: College & Unity Press.
3. Nietzsche, F. (1990). *The Birth of Tragedy* (Francis Golfing, Trans.). New York: Doubleda
4. Pazooki, Sh. (1379 AP). Descartes and modernity. *Philosophy*, 1(1), pp. 171-180. [In Persian]
5. □adr al-Muta'allihīn, M. (1981). *Al-Hikmat al-muta'aliya fi l-asfār al-'aqliyyat al-arba'ā* (Vols. 1, 2, 5, 7, 9). Beirut: Dar Ihya' al-Turath.
6. □adr al-Muta'allihīn, M. (1360 AP). *Al-Shawāhid al-rubūbiyya fi l-manāhij al-sulūkiyya*. (S. J. Ashtiani, Ed.). Mashhad: Academic Publishing Center. [In Persian]
7. □adr al-Muta'allihīn, M. (1361 AP). *Al-'Arshiyya*. (Gh. Ahani, Ed.). Tehran: Mowla Publication. [In Persian]
8. □adr al-Muta'allihīn, M. (1363 AP). *Maḥātib al-ghayb*. (M. Khajovi, Ed.). Tehran: Institute for Cultural Studies and Research. [In Persian]
9. □adr al-Muta'allihīn, M. (1366 AP). *Tafsīr al-Qur'ān al-karīm*. (Vols. 3, 4, 7; M. Khajovi and M. Bidarfar, Eds.). Qom: Bidar Publication. [In Persian]
10. □adr al-Muta'allihīn, M. (1375 AP). *Majmū'ā rasā'ul falsafī*. (H. Najj Esfahani, Ed.). Tehran: Hekmat Publication. [In Persian]
11. □adr al-Muta'allihīn, M. (1378 AP). *Risāla fi l-ḥudūth*. (S.H. Mousavian, Ed.). Tehran: Sadra Islamic Philosophy Foundation. [In Persian]
12. Şadr al-Muta'allihīn, M. (1381 AP). *Kasr al-aṣṅām al-jāhiliyya*. (M. Jahangiri, Ed.). Tehran: Sadra Islamic Philosophy Foundation. [In Persian]

13. Qadr al-Muta'allihīn, M. (n.d.). *Al-Qāshiya 'alā ilāhiyyāt al-shifā'*. Qom: Bidar Publication.
14. Shahrzūrī, Sh. (1383 AP). *Rasā'il al-shajarat al-ilāhiyya fī 'ulūm al-ḥaqā'iq al-rabbāniyya* (N. Habibi, Ed., vol. 2). Tehran: Iranian Research Institute of Philosophy. [In Persian]



نظر
صدر

«فویت یونانی» و «حکمت یحیی» نزد صدر المتألهین

