

Characteristics of the Methodology of the Transcendental Philosophy

Hossein Abbasi*

Sayyed Yadullah Yazdanpanah**

Abstract

Understanding the Transcendental Philosophy and researching it as a systematic system in Islamic philosophy and explaining the type of research done in its different fields, requires attention to the foundations and the type of methodology that prevails in it so that the various contents presented in it can be well understood. In order to eliminate doubts and explain this presence, while expressing the methodology of the Transcendental Philosophy, the capacities and growth of this philosophy in the direction of Islamic philosophical research are revealed. The Transcendental Philosophy describes the coherent relationship between philosophy and religion and mysticism, whose philosophical explanation of methodology can be considered as a macro model for expanding and deepening the research of related religious knowledge. Therefore, while explaining the methodology of the Transcendental Philosophy, the nature and foundations of the special method of this philosophy, that is, the illuminating-discussion method is discussed in which intuition and reason are gathered. Also, to explain the general method of this philosophy, that is, the nature and foundations of Mulla Sadra's use of religious texts and theoretical mysticism in the Transcendental Philosophy have been discussed.

Keywords: The Transcendental Philosophy, Illuminating Method, Discursive Method, Intuition, Theoretical Mysticism.

*Teacher of Advanced Level of Qom Seminary (Corresponding author).

E-mail: ha60.abbasi@gmail.com

**Professor at "The Mystics Department" of Imam Khomeini Educational and Research Institute.

E-mail: yazdanpanah.sayed@gmail.com

Received date: 2023.08.08

Accepted date: 2023.09.27

Extended Abstract

Introduction

Undoubtedly, a correct understanding of the methodology of each science in entering the science and dealing with its problems and examining the type of research conducted around its problems is very beneficial for a researcher in a science; This is also true about philosophy and the Transcendental Philosophy.

The research method in different scientific subjects has a lot of influence on how to solve the problems of a science and can cause different problems in a science. Understanding the methodology of the Transcendental Philosophy due to the type of content presentation that is often intuitive; Religious texts and mystical texts are also seen in it, they are of special importance, because presenting the material in this way puts the researcher in the Transcendental Philosophy in the face of important questions, the most basic of which is the relationship between the philosophy of the Transcendental Philosophy and intuition and narration in this philosophy.

Therefore, the current research tries to answer the question of how to explain the methodology of the Transcendental Philosophy to a correct explanation of the combination between intuition and reason "special method" and describe Mullah Sadra's method of using religious texts and theoretical mysticism "general method" in the Transcendental Philosophy and drew some benefits of this methodology.

The importance and necessity of dealing with this issue is that if the correct explanation of the methodology of the Transcendental Philosophy is not provided, the researcher in this philosophy will not have a correct understanding of its content.

This has led to incorrect perceptions and judgments about the Transcendental Philosophy and the use of intuition, the religious text and the mystical content in this philosophy will violate its philosophical identity.

Method

This article, while explaining the methodology of the Transcendental Philosophy, it deals with the nature and foundations

of the special method of this philosophy, i.e. the illuminating-discussive method in which intuition and reason are gathered.

Findings

It is possible to evaluate the identity of the illuminative-discussive method and the Transcendental Philosophy and its distinction from the mere discursive method in two directions: one characteristic is the direction of the special method of the Transcendental Philosophy, which uses enlightened reason in the capacity of philosophizing and thinking (not presenting proofs Philosophical) by expanding his field of thought, he also uses superior intuitive truths in the form of a proof and provides a philosophical explanation.

Another characteristic is from the general method used in the Transcendental Philosophy, that in the capacity of intellectual investigations and information gathering in order to pay attention to what they have explained about religious and mystical ontology in religious texts and theoretical mysticism, the enlightened philosopher of authority in ontology and discovery find dimensions of reality that mere philosophical reason does not have the possibility of increasing knowledge and authority in increasing knowledge in this way.

The Transcendental Philosophy describes the coherent relationship between philosophy and religion and mysticism, whose philosophical explanation of methodology can be considered as a macro model for expanding and deepening the research of related religious knowledge. Therefore, while explaining the methodology of the Transcendental Philosophy, the nature and foundations of the special method of this philosophy, that is, the illuminating-discussion method is discussed in which intuition and reason are gathered. Also, to explain the general method of this philosophy, that is, the nature and foundations of Mulla Sadra's use of religious texts and theoretical mysticism in the Transcendental Philosophy have been discussed.

Conclusion

According to this paper, the Transcendental Philosophy with the illuminating-discussion method can be considered a superior

ontology compared to a philosophy that does not benefit from illuminating reason in its thinking and does not pay enough attention to superior sources of knowledge.

With the explanation presented, the method of the Transcendental Philosophy can also show the realization and development of Islamic and Shiite philosophy. Also, this method can be used as a research method in related religious sciences and in this way it adds to the richness of these sciences.



مختصات روش‌شناسی حکمت متعالیه

حسین عباسی*

سید یدالله یزدان‌پناه**

چکیده

فهم حکمت متعالیه و تحقیق در آن به عنوان دستگامی نظام‌مند در فلسفه اسلامی و تبیین نوع پژوهش انجام‌شده در عرصه‌های مختلف آن، نیازمند توجه به مبانی و نوع روش‌شناسی حاکم در آن است تا مطالب مختلفی که در آن عرضه شده به‌خوبی فهم شود. متن دینی و حقایق شهودی در حکمت متعالیه حضور پررنگی دارند. در جهت دفع و رفع شبهات و تبیین این حضور در ضمن بیان روش‌شناسی حکمت متعالیه، ظرفیت‌ها و بالندگی این فلسفه در جهت تحقیقات فلسفی اسلامی آشکار می‌شود. حکمت متعالیه رابطه منسجم فلسفه با دین و عرفان را تشریح می‌کند که تبیین فلسفی روش‌شناسی آن می‌تواند به عنوان الگویی کلان در جهت بسط و تعمیق تحقیقات علوم دینی مرتبط، مورد توجه قرار گیرد؛ از این رو در ضمن تبیین روش‌شناسی حکمت متعالیه، به چیستی و مبانی روش خاص این حکمت، یعنی روش اشراقی-بحثی پرداخته شده که در آن، میان شهود و عقل جمع شده است. همچنین به تبیین روش عام این حکمت، یعنی ماهیت و مبانی بهره‌گیری ملاحظه‌را از متون دینی و عرفان نظری در حکمت متعالیه پرداخته شده است و در آخر به برخی ثمرات به‌کارگیری این روش تحقیقی در فلسفه اشاره شده است.

واژگان کلیدی: حکمت متعالیه، روش اشراقی، روش بحثی، شهود، متن دینی، عرفان نظری.

ha60.abbasi@gmail.com

*استاد سطوح عالی حوزه علمیه قم (نویسنده مسئول).

**استاد گروه عرفان مؤسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی sayed.yazdanpanah@gmail.com

تاریخ تأیید: ۱۴۰۲/۰۶/۱۶

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۰۵/۱۷

مقدمه

فهم درست روش‌شناسی هر علم در ورود به علم و پرداختن به مسائل آن و بررسی نوع تحقیق انجام‌گرفته حول مسائل آن برای پژوهش‌گر در یک علم، بسیار سودمند است. این مطلب در مورد فلسفه و حکمت متعالیه نیز صادق است.

روش تحقیق در موضوعات مختلف علمی تأثیر بسیاری در نحوه حل مسائل یک علم دارد و می‌تواند موجب بروز نحله‌های مختلف در یک علم باشد. در فلسفه اسلامی مکتب مشاء با روش بحثی صرف و مکتب حکمت اشراق و حکمت متعالیه با روش اشراقی (اشراقی-بحثی) شناخته می‌شوند. فهم روش‌شناسی حکمت متعالیه به دلیل نوع ارائه مطالب که غالباً شهود، متون دینی و متون عرفا نیز در آن به چشم می‌خورد، از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است؛ زیرا ارائه مطالب با این شیوه، پژوهش‌گر در حکمت متعالیه را در مواجهه با سؤالات مهمی قرار می‌دهد که اساسی‌ترین آن، نسبت فلسفه‌بودن حکمت متعالیه -به عنوان هستی‌شناسی برهانی که مقوم آن عقل است- با حضور شهود و نقل در این حکمت است. بدین جهت در مقام تبیین روش‌شناسی حکمت متعالیه، برخی در جواب به این سؤالات و مشکلات متصور در فهم روش‌شناسی حکمت متعالیه به طور کلی فلسفه‌بودن آن را نفی می‌کنند و آن را در جرگه علم کلام قرار می‌دهند؛ اما در مقابل برخی دیگر که قایل به فلسفه‌بودن حکمت متعالیه هستند، تبیین‌هایی از روش‌شناسی آن، با جمع میان فلسفه‌بودن آن و استفاده از شهود، متون دینی و مطالب عرفا، در حکمت متعالیه ارائه داده‌اند که اندیشه «مقام دآوری و گردآوری» (عبودیت، ۱۳۸۵، ج ۱، ص ۶۱-۶۸) و «روش خاص میان‌رشته‌ای» (قراملکی، ۱۳۸۸، ص ۱۹۶-۱۸۱) از آن جمله هستند. هرچند این تبیین‌ها بسیار راه‌گشاست، خلل‌هایی دارند که تمام پرسش‌های پژوهش‌گر در این حکمت، نسبت به نوع ارائه مطالب و روش کار علمی صورت گرفته در آن را پاسخ نمی‌دهند و برخی اشکالات بی‌جواب می‌مانند. از همین رو پژوهش حاضر در صدد پاسخ به این پرسش است که چگونه می‌توان با تبیین مختصات روش‌شناختی حکمت متعالیه به تبیین صحیح از نحوه جمع میان شهود و عقل «روش خاص» و توصیف شیوه ملاصدرا در بهره‌گیری از

متون دینی و عرفان نظری «روش عام» در حکمت متعالیه پرداخت و برخی فواید این روش‌شناسی را ترسیم نمود؟

اهمیت و ضرورت پرداختن به این مسئله در آن است که اگر تبیین درستی از روش‌شناسی حکمت متعالیه ارائه نشود، برای پژوهش‌گر در این حکمت، فهم درستی از محتوای آن حاصل نمی‌شود. این امر موجب برداشتها و داوری‌های ناصواب در مورد حکمت متعالیه شده و استفاده از شهود، متن دینی و مطالب عرفا در این حکمت، موجب نقض هویت فلسفی آن قلمداد خواهد شد.

الف) روش اشراقی-بحثی، روش خاص حکمت متعالیه

روش تحقیق در هر علمی و از آن جمله در فلسفه اسلامی و حکمت متعالیه، به دو دسته روش خاص و روش عام، قابل تقسیم است (یزدان‌پناه، ۱۳۹۶، ص ۲۱۶). مختصات روش خاص، ذیل این امور قابل تبیین است:

۱. چستی روش خاص فلسفی حکمت متعالیه

منظور از روش خاص، شیوه ویژه تحقیق علمی در هر علمی است و از مقوم‌های آن علم شمرده می‌شود. روش خاص، شیوه کشف و مستندسازی حقایق در هر علمی است که به وسیله این روش، مسائل علم افزون می‌شود. بنابراین حقایق علمی در هر علمی تا در قالب روش خاص آن علم ارائه نشود، جزو مسائل آن علم قرار نمی‌گیرند (همان).

۱-۱. حضور شهود در تاریخ فلسفه اسلامی

روش اشراقی-بحثی را به عنوان مشرب* و سنت اشراقی** قبل از ملاصدرا در تاریخ فلسفه اسلامی دست کم در فلسفه شهاب‌الدین سهروردی به روشنی می‌توان مشاهده کرد؛ تا جایی که ایشان می‌گوید:

اسم الحکیم لا یطلق الا علی من له مشاهدۃ للامور العلیویه و ذوق مع

* گاه فلسفه‌ها را بر اساس محتوا بررسی می‌کنند که عناوین مکتب، خرده‌مکتب و پیروان محقق به این لحاظ

است و گاه دستگاه‌های فلسفی را به لحاظ روش بررسی می‌کنند که اصطلاح مشرب از این جهت است.

** مراد از سنت اشراقی دست‌یابی به حقایق از راه کشف و شهود قلبی و علم حضوری است در کنار سنت بحثی

که در آن از راه استدلال و علم حصولی به حقایق دست می‌یابند.

هذه الاشياء و تأله: حکیم تنها بر کسی اطلاق می‌گردد که امور علوی را مشاهده می‌کند و صاحب ذوق تأله* است (سهرودی، ۱۳۸۳، ج ۱، ص ۱۹۹).

به همین جهت سهروردی *افلاطون* را به جهت حضور مباحث اشراقی در دیدگاهش برتر از *ارسطو* می‌داند. علاوه بر *شیخ اشراق*، *بوعلی* نیز به این روش توجه داشته است؛ به نحوی که ایشان در سیر مباحث فلسفی خود در رساله‌هایی همچون *حی بن یقطان*، *سلامان* و *ابسال* و *قصیده عینیه* و... مسیر پذیرفتن مطالب شهودی حرکت کرده است؛ چنان‌که در مقدمه کتاب *شفا* می‌گوید:

من غیر از این دو کتاب [شفا و کتاب لواحق شفا] کتابی دارم که در آن فلسفه را آن‌چنان‌که خود می‌پسندم و مطابق رأی صریحی که جانب شریکان در صنعت در آن رعایت نشده است، آورده‌ام... و آن کتاب، کتاب من در فلسفه مشرقی است (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ق، ج ۱، ص ۱۰).

برجسته‌ترین نمونه از این موارد، *نمط‌های پایانی کتاب الإشارات و التنبیها* است که در *نمط هشتم* می‌گوید بهجت و سعادت انسان در فهم حقایق هستی با فکر نیست، بلکه در دیدن آنهاست. در نهایت در *نمط نهم* می‌پذیرد که راه وصول، کشف و شهود است: «آن که دوست دارد [درجات مقام وصول را] بشناسد، پس باید حرکت کند و بالا رود تا از اهل مشاهده و نه گفت‌وگو و از *واصلان* به *حقیقت خارجی* و نه از *شنوندگان* خبر بشود» (همو، ۱۳۸۱، ص ۳۶۴) و در *نمط دهم* می‌گوید عارف می‌تواند از *غیب* خبر دهد و از این مطلب تحلیل فلسفی ارائه می‌دهد.

بنابراین بهره‌گیری از شهود در سنت فلسفی اسلامی هرچند در سنت سینوی بروز و ظهور جدی در محتوا و روش ندارد، ایشان این معنا را نفی نکرده، حتی تأیید و تبیین نیز کرده است. در حکمت اشراقی نیز -چنان‌که گذشت- روش اشراقی -بحثنای هویت بخش این حکمت است (یزدان‌پناه، ۱۳۹۹، ص ۲۲۱-۲۳۴).

* تأله یعنی الهی شدن و متأله به کسی اطلاق می‌شود که صاحب کشف و شهود است.

۲-۱. حضور شهود در حکمت متعالیه

ملاصدرا نیز در حکمت متعالیه از شیوه اشراقی-بحثی استفاده کرده است و در مقدمه اسفار بیان می‌کند: «علوم تألهی را در حکمت بحثی پنهان کردم و حقایق کشفی را با بیان‌های تعلیمی پوشاندم» (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۱، ص ۹). درنهایت در رساله مشاعر بر این مطلب تأکید می‌کند: «علمی که در اینجا آورده‌ایم ... در زمره برهان‌های کشفی است که کتاب خداوند و سنت پیامبرش و احادیث اهل بیت نبوت و ولایت و حکمت □ بر صحت آنها گواهی می‌دهند» (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۳الف، ص ۵)؛ از این رو حضور شهود را به نحو خاص در این فلسفه می‌توان مشاهده کرد و بهره‌گیری از شهود را از مختصات روش حکمت متعالیه باید دانست که از آن به روش خاص این حکمت تعبیر می‌کنیم.

مراد از روش خاص، روش ویژه هر علم است که هویت‌بخش هر علم است و شیوه به‌دست‌آوردن، تحلیل، تثبیت (مستندسازی) و ارائه مطالب در قالب آن انجام می‌شود؛ از این رو پیشران صحنه کار علمی حاضر است.

بنابراین شاخصه اصلی روش خاص حکمت متعالیه علاوه بر شیوه بحثی، بهره‌گیری از شهود است؛ به نحوی که فیلسوف اشراقی در یافت و کشف حقایق و مستندسازی آن و به طور کلی در فلسفه‌ورزی خود علاوه بر دریافته‌های عقلی به یافته‌های شهودی خود نیز توجه دارد و این یافته‌ها را در قالب برهان که معیار ارائه مباحث فلسفی است، عرضه می‌کند؛ از این رو حضور شهود محل ساختار فلسفی و برهانی حکمت متعالیه نیست. بدین جهت ملاصدرا می‌گوید: «ما به فضل خداوند میان ذوق و وجدان و بحث و برهان، جمع کرده‌ایم» (همو، ۱۹۸۱م، ج ۸، ص ۱۴۲).

۳-۱. نحوه حضور شهود و فایده آن در روش خاص حکمت متعالیه

حضور شهود در روش خاص فلسفی حکمت متعالیه دارای فوایدی در این نظام اندیشه‌ورزی است که این امر بر مبنای ایجاد فطرت ثانیه و حصول عقل منور برای فیلسوف اشراقی است. مبنای این معنا که ملاصدرا در حکمت متعالیه آن را تبیین کرده

است، آن است که طبق قاعده «النفس فی وحدتها کلّ القوی» نفس در تمام مراتب و شئونش حضور دارد؛ یعنی نفس دارای هویتی است که در هر مرتبه و شأنی بتمامه حاضر است؛ مثلاً در مرتبه حسی، نفس با همه شئونش حاضر است یا در مرتبه خیال، نفس با تمام شئونش حاضر است و از همین جهت نفس در مرتبه عقل نیز با تمام مراتب خود که مراتب مادون عقل و مافوق عقل می‌باشند، حاضر است.

بنابراین عقل علاوه بر حضوری که در مراتب مادون خود دارد، در مرتبه مافوق خود که مرتبه قلبی نفس می‌باشد نیز می‌تواند حضور داشته باشد. این حضور به این صورت نیست که حفظ تمایز مراتب نشده باشد؛ بلکه نفس در مرتبه حس، حس است؛ در مرتبه خیال، خیال است؛ در مرتبه عقل، عقل است و در مرتبه قلب، قلب است؛ از این رو با حفظ مراتب شئون مختلف نفس، هر یک از این شئون و مراتب، امکان نزول و صعود دارند (یزدان‌پناه، ۱۳۹۱، ص ۱۸۸). بنابراین مرتبه عقلی از جهت منبع معرفتی که می‌تواند به آن ارتقاء یابد، یعنی مرتبه قلبی، از هویت شهودی نیز برخوردار می‌شود؛ در حالی که در این ارتقاء، هویت عقلی آن محفوظ می‌ماند؛ یعنی فطرت ثانیه که آن را عقل منور می‌نامیم، از جهت منشأ معرفتی، هویت شهودی دارد؛ اما از جهت اینکه عقل امکان تصدیق و تکذیب معرفتی را نیز نسبت به شهودی که در موطن قلبی حاصل شده، دارا است، عقل نیز به آن اطلاق می‌شود.

بر این مبنا، شهود که از خصوصیات مرتبه قلبی است، می‌تواند عقل را که منور به نور شهود شده است، به انحاء مختلفی مانند فهم صحیح‌تر از واقعیت و هدایت عقل، یاری دهد.* ملاحظه در این زمینه می‌گوید:

امور مربوط به قیامت و احوال آخرت از جمله چیزهایی است که انسان با زیرکی ناقص و بینایی کج‌بین خود نمی‌تواند آنها را دریابد، بلکه ادراک این امور نیازمند تولد دوم و سرشت و فطرت جدید و

* از فواید شهود قلبی برای فلسفه می‌توان به ۱. ارائه تصویر صحیح از مسئله، ۲. یافتن حد وسط برهان، ۳. هدایت عقل به نحو اثباتی و سلبی اشاره کرد (یزدان‌پناه، ۱۳۹۶، ص ۲۳۴-۲۴۷).

طور دیگر از عقل است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۵۴، ص ۳۸۱).

هر کس می‌خواهد در دریای معارف الهی فرو رود و در حقایق ربانی ژرف‌کاوی کند، باید مشغول ریاضت‌های علمی و عملی گردد و سعادت‌های ابدی را کسب کند ... این بدان سبب است که علوم الهی شبیه عقل‌های قدسی‌اند. بنابراین ادراکشان نیازمند تجرد تام و لطافت شدید است که همان فطرت و سرشت دوم است (همو، ۱۳۷۸، ص ۸-۹).

۲. مبانی ملاصدرا در استفاده از روش اشراقی-بحثی

در تحقق روش اشراقی-بحثی حداقل باید سه مبنا وجود داشته باشد که ذیل این موارد قابل تبیین است:

۱-۲. توافق و عدم مخالفت عقل و شهود

عقل و شهود هر دو می‌توانند به واقع دست یابند؛ یعنی هر دو برای فیلسوف اشراقی حجیت دارند. حجیت بودن شهود به واسطه عقل نیست، بلکه حجیت آن ذاتی خودش است؛ بنابراین شهود در عرض عقل از حجیت برخوردار است، هرچند شهود از نظر رتبی در طول عقل است؛ یعنی برتر از عقل می‌باشد (بزدان‌پناه، ۱۳۹۶، ص ۱۱۷-۱۲۹). بنابراین فیلسوف در هستی‌شناسی خود و رسیدن به واقع در مقام تفکر فلسفی و هستی‌شناسی و قبل از ارائه آن به عنوان مطلبی فلسفی، در کنار عقل از دریافت‌هایی شهودی نیز ممکن است برخوردار باشد که می‌تواند به عنوان میزان در کنار عقل، یاری‌دهنده او باشد.

۲-۲. قوت شهود و قصور عقل در شناخت حقایق برتر

چنان‌که در تبیین فطرت ثانیه در کلام ملاصدرا گذشت، عقل فلسفی عادی قدرت بر یافت حقایق برتر را ندارد؛ از این رو عقل خود می‌فهمد قادر بر یافت این حقایق نیست و نقصان خود را می‌یابد و می‌داند شهود قوی‌تر دریافت این حقایق است و به مدد شهود می‌تواند این معارف و حقایق شهودی را ادراک و تحلیل فلسفی کند و از آنها تبیینی فلسفی در قالب برهان فلسفی ارائه دهد.

دلیل این مطلب آن است که عقل از راه آثار حقایق وجودی به‌خصوص حقایق برتر، به

آنها علم می‌یابد؛ یعنی علم از راه آثار، که علم همراه با واسطه است. این نوع معرفت به‌ویژه در مورد حقایق برتر، معرفتی ضعیف است. یافت حقایق نه از راه آثار، بلکه ارتباط با متن وجودی آنها که متن واقع را تشکیل داده است، از راه شهود امکان‌پذیر است که علمی بدون واسطه و به نحو حضوری است؛ از این رو معرفتی قوی‌تر است (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۱، ص ۵۳).

۲-۳. قوام فلسفه با روش عقلی

کار فلسفی نیازمند و متقوم به روش فلسفی یعنی به‌کارگیری کنش‌های عقلی است. هر آنچه فیلسوف با شهود خود یافته است، فقط برای خودش حجت است. او در فلسفه‌اش باید این یافته خود را در قالب برهان عقلی عرضه کند؛ در غیر این صورت، امکان ارزش‌گذاری آن به عنوان مطلبی فلسفی وجود ندارد؛ زیرا عقل برهانی، معیار صدق و کذب گزاره‌های فلسفی است. بنابراین شهود با اینکه در رتبه بالاتر از عقل قرار دارد، تا زمانی که با معیار عقلی محک نخورد و در قالب برهان عقلی عرضه نشود، نمی‌توان آن را به عنوان گزاره‌ای فلسفی در فلسفه وارد کرد. به همین جهت ملاصدرا قایل است حکیم اصطلاحی آن است که از حیث طریق خاص، یعنی برهان عقلی نیز به دنبال کشف حقایق باشد: «هر ولی الهی، حکیم است از حیث معرفت نه از حیث طریق، نه به عکس» (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۳، ص ۴۹۳). این مبنا در کار ملاصدرا تا جایی پیش می‌رود که کشف بدون دلیل برهانی را حتی برای سلوک نیز کافی نمی‌داند: «نباید کلام ما را حمل بر مکاشفه و ذوق تنها یا تقلید شریعت، بدون ممارست حجت‌ها و برهان‌ها و التزام به قوانین کرد؛ زیرا کشف تنها بدون برهان، برای سلوک کافی نیست؛ چنان‌که بحث تنها بدون مکاشفه در پیمودن مسیر، نقصانی بزرگ است» (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۷، ص ۳۲۶).

ب) بهره‌گیری از متون دینی و عرفان نظری، روش عام حکمت متعالیه

در کنار روش خاص در هر علم از یافته‌های حوزه‌های دانشی دیگر که ناظر به کشف حقایق در علم مورد نظر هستند نیز می‌توان به عنوان روش عام بهره گرفت. حقایقی را که به نحو روش عام به دست آمده است، باید با روش خاص علم تثبیت کرد تا صلاحیت

ورود در علم را کسب کنند (یزدان‌پناه، ۱۳۹۶، ص ۲۱۷). مختصات روش عام، ذیل این امور قابل تبیین است:

۱. چیستی روش عام حکمت متعالیه

روش عام، انحای مختلف بهره‌گیری یک علم از منابع معرفتی مرتبط است که به روش خاص علمی خودشان تثبیت شده‌اند و به صورت روش تحقیق میان‌رشته‌ای در محتوای یک علم عرضه می‌شوند؛ از این رو به عنوان مطالب علمی صادقی که آن علم به روش خاص علمی خود به آنها رسیده است، شناخته نمی‌شوند. به همین جهت هویت علمی آن علم را ندارند و مقوم هویت ویژه آن نیستند و در جلوی صحنه کار علمی حاضر نبوده و در آن علم ارزش‌گذاری علمی نمی‌شوند؛ زیرا به روش خاص آن علم به دست نیامده‌اند تا قابلیت صدق و کذب آنها را بتوان بررسی کرد؛ از این رو تا زمانی که صدق و کذب آنها به روش خاص آن علم بررسی نشده است، برای آن علم مفید نیستند.

بهره‌گیری از متون دینی و معارف آن و عرفان نظری به طور چشم‌گیری در حکمت متعالیه وجود دارد و همین امر سبب شده است افراد، دچار برداشت‌های غلطی از این مطلب باشند؛ از این رو برخی، حکمت متعالیه را آمیخته‌ای از مطالب فلسفی و غیر فلسفی دانسته‌اند و این کار را موجب وارد آمدن خلل به این حکمت دانسته‌اند؛ چون معتقدند هویت فلسفی حکمت متعالیه را باید فقط بحث‌های عقلی محض شکل دهد و درآمیختن مطالب غیر فلسفی با مطالب فلسفی مخلاً این معناست؛ حتی برخی دیگر تا جایی پیش رفته‌اند که حکمت متعالیه را فاقد هویت فلسفی قلمداد کرده‌اند.

با توجه به آنچه در تبیین روش عام گذشت، بهره‌گیری از متون دینی و عرفان نظری در حکمت متعالیه از طریق روش خاص این حکمت نیست که تأمین‌کننده هویت فلسفی آن است؛ بدین جهت حضور آنها در این حکمت، از طریق روش عام است که می‌تواند به انحای مختلفی فیلسوف اشراقی را در دریافت بهتر حقایق و هدایت جهت عقلی او یاری

دهند.*

بنابراین بهره‌گیری از متون دینی و عرفان نظری در حکمت متعالیه را نباید مخلّ هویت فلسفی این حکمت ارزیابی کرد؛ زیرا گذاره‌های متون دینی و عرفانی از آن جهت که با روش خاص خودشان تثبیت شده‌اند، در حکمت متعالیه وارد نمی‌شوند، بلکه این گذاره‌ها باید در ضمن روش خاص فلسفی به شکل گذاره‌ای برهانی درآیند تا در حکمت متعالیه مفید بوده، بتوان نتایج آن را به صورت تحقیقی فلسفی به مخاطب عرضه کرد.

۲. فرایند بهره‌مندی و استفاده از متون دینی و عرفانی در فلسفه

همان‌طور که گذشت، گذاره‌های مرتبط که در ضمن روش عام مورد بهره‌برداری قرار می‌گیرند، باید گذاره‌هایی علمی باشند که به روش خاص خودشان تثبیت شده باشند؛ به همین جهت گذاره‌های متون دینی و عرفان نظری نیز باید به شیوه علمی و به روش خاص خودشان تثبیت علمی شده باشند؛ یعنی فیلسوفی که در مقام بهره‌گیری از این گذاره‌ها است، باید گذاره‌های این متون را به روش خاص تحقیقی که در این متون است، ارزیابی اجتهادی کند و صحت و سقم آنها را تحقیق نماید. بنابراین فیلسوفی که ملتزم به روش اشراقی-بحثی است، برای بهره‌مندی درست از این منابع معرفتی و به‌دست‌آوردن فهم صحیحی از آنها، ابتدا باید مجتهد در این متون باشد؛ چون در غیر این صورت امکان عدم فهم صحیح از این منابع و احتمال خطا در تفکر فلسفی او بسیار است و از این جهت به نحو صحیح علمی از این گذاره‌ها در فلسفه‌اش بهره نبرده است.

باید توجه داشت که شهود همانند وحی نیست که مطلقاً خطا در آن راه ندارد، بلکه خود عارفان معتقدند شریعت میزان اتم دریافت حقایق است. در شهود از دو جهت ممکن است خطا روی دهد: یکی به جهت ضعف شهود که مرتبط به کسی است که شهود کرده و

* از انواع بهره‌گیری فیلسوف اشراقی از متون دینی و عرفان نظری می‌توان به: ۱. مسئله‌سازی برای فیلسوف، ۲. بسترسازی برای طرح مسائل فلسفی، ۳. ایجاد تصویر صحیح برای فیلسوف، ۴. استحصال حد وسط برای برهان فلسفی، ۵. میزان‌بودن متون دینی و عرفان نظری برای برهان فلسفی اشاره کرد (یزدان‌پناه، ۱۳۹۶، ص ۳۱۲-۳۲۰).

دیگری در جایی که تأویل و تعبیر در مقام بیان شهود و گزارش آن وارد می‌شود. به جهت همین امور است که وحی و گزارش آن که متن دینی است، برترین هستی‌شناسی و شهود و گزارش آن که متون عرفان نظری است، هستی‌شناسی برترند نسبت به طریق عقلی که شیوه آن استدلالی است.

۳. مبانی و علل ضرورت بهره‌گیری از متون دینی و عرفان نظری در حکمت متعالیه

فیلسوف مسلمان در کشف و تبیین حقایق، خود را بنا بر مبانی فلسفی که پذیرفته است، ملزم و ناگزیر به مددگرفتن از متون دینی و عرفان نظری می‌یابد. این ضرورت، ذیل این نکات قابل تبیین است:

۳-۱. هم‌افق بودن فلسفه اسلامی با دین و عرفان

فلسفه به طور کلی امکان بررسی محتوای دینی و عرفانی را دارد؛ به‌خصوص فلسفه اسلامی از فلسفه فارابی گرفته تا فلسفه ملاصدرا فلسفه‌ای خدامحور است. این ویژگی در حکمت صدرایی به اوج رسیده است. بنابراین آشکارا می‌توان دریافت که فلسفه اسلامی به‌خصوص حکمت متعالیه با ساحت معارفی دین و عرفان نظری هم‌افق است؛ به بیان دیگر فلسفه اسلامی به ساحت‌های معارف دینی و عرفانی راه یافته است؛ اما برخی از دیگر دانش‌ها مانند علوم تجربی چنین نیستند. فلسفه اسلامی با معارف دین و عرفان نظری دارای حیطه‌ای مشترک است؛ به تعبیر دیگر دین و عرفان نظری نیز درباره حقایقی که فیلسوف اسلامی آنها را بررسی می‌کند، نظر دارند؛ هرچند آنها هر یک شیوه خاص خود را در تبیین این حقایق دارند.

۳-۲. برترین بودن هستی‌شناسی دینی

فیلسوف مسلمان نه تنها دریافته است که دین دغدغه‌های هستی‌شناختی دارد و معارف دینی متضمن هستی‌شناسی ویژه‌ای هستند، بلکه می‌بیند این هستی‌شناسی، یعنی هستی‌شناسی وحیانی که متن دینی از آن گزارش می‌کند، هستی‌شناسی برتر و برترین هستی‌شناسی است. این نتیجه حاصل مقدماتی عقلی است که خود او بدان‌ها دست یافته و آنها را پذیرفته است. وقتی فیلسوف مسلمان می‌پذیرد دین حاوی هستی‌شناسی برتر است، طبیعی

است که تعاملی ویژه با آن می‌یابد. او هستی‌شناسی دینی را هستی‌شناسی قدسی، یعنی مبرا از خطا می‌داند. از نگاه وی دین، مخ حقیقت است و متن واقع را بیان کرده است. ملاصدرا در این زمینه می‌گوید:

القای وحی آن است که هر گاه نفس از آلودگی طبیعت و چرک گناهان پاکیزه شد و از رذایل اخلاقی پاک گردید و روی خود را به سوی خداوند گردانید و کارهای خود را با توکل بر او انجام داد و بر افاضه خداوند تکیه کرد، خداوند با حسن عنایت خود به او نظر می‌کند و به او اقبال می‌کند به نحو اقبال کلی و از آن نفس، لوحی و از عقل کلی، قلمی برمی‌گیرد و از نزد خود همه علوم را در آن نفس می‌نگارد؛ چنان‌که فرمود: «و از نزد خود به او علم آموختیم» و عقل کلی همانند معلم و نفس قدسی همانند متعلم می‌شود؛ در نتیجه همه علوم برای او حاصل می‌شود و حقایق را بدون تعلم، ادراک می‌کند؛ چنان‌که خداوند خطاب به پیامبرش فرمود: «تو نمی‌دانستی که کتاب چیست و ایمان چیست، اما آن را نوری قرار دادیم و هر کس از بندگان خود را بخواهیم با آن هدایت می‌کنیم» و فرموده است: «آنچه را نمی‌دانستی به تو آموخت». این گونه علم از همه علوم خلاق شریف‌تر است؛ زیرا بدون واسطه از سوی خداوند حاصل می‌شود (همو، ۱۳۶۳، ص ۱۴۵).

به همین جهت نزد فیلسوف مسلمان، گذاره فلسفی او نمیتواند با گذاره دینی تهافت داشته باشد. بنابراین دین برای فیلسوف مسلمان به عنوان نقشه راه، میزان و شوراننده اندیشه‌ورزی فلسفی اوست. به واسطه همین نوع نگاه به دین است که ملاصدرا می‌گوید: «هرگز چنین نیست که احکام شریعت حق الهی نورانی با معارف یقینی ضروری ناسازگار باشند. مرگ بر فلسفه‌ای که قوانینش با کتاب و سنت مطابق نباشد» (همو، ۱۹۸۱م، ج ۸، ص ۳۰۳). این نگاه ملاصدرا تا جایی است که اگر عالمی علم خود را از مشکات نبوت و ولایت نگرفته باشد، اصلاً حکیم حقیقی نیست (همو، ۱۳۶۶، ج ۴، ص ۱۲۸-۱۲۹).

۳-۳. برتر بودن هستی‌شناسی عرفانی

ملاصدرا معتقد است حقایق اصیل خارجی همان وجودات‌اند و برای معرفت به خود وجود، تنها یک راه است و آن هم شهود است. معرفت عقلی، معرفت از راه آثار است و به خود شیء تعلق نمی‌گیرد و طبیعتاً معرفت ضعیف‌تری خواهد بود (همو، ۱۹۸۱م، ج ۱، ص ۵۳)؛ بدین جهت بر اساس مبنای فلسفی خود در شناخت واقع، شهود را برتر از راه استدلال می‌داند؛ از این رو حاصل شناخت عرفانی، یعنی گزارش‌های شهودات عارفان را حکمتی برتر می‌داند که به آن باید اعتنا کرد؛ زیرا حقایق را بهتر از دیگر صنف‌های علمای دین و حتی عامه فیلسوفان بیان کرده‌اند (همان، ج ۲، ص ۳۱۵)؛ تا جایی که فقط ایشان را از اصلان به شناخت علوم آخرت، یعنی علم حقیقی می‌داند (همو، ۱۳۶۶، ج ۷، ص ۱۰).

۳-۴. وجود نقص‌هایی در کار عقلی

هرچند راه عقلی رساننده به واقع است، وجود نقص‌هایی در کار عقلی موجب می‌شود فیلسوف برای شناخت حقایق و رسیدن به واقع، رجوع به دین و عرفان نظری را ضروری بداند. اما مهم‌ترین این نقص‌ها را می‌توان این‌گونه بیان کرد: الف) امور ماورایی که غالباً فلسفه به آنها می‌پردازد غامض و پیچیده‌اند؛ شیوه اشراقی و شهود خود فیلسوف در این زمینه بسیار کارا و مفید است؛ اما همواره بسنده نیست. فیلسوف صاحب شهود نیز ممکن است به مکاشفه برخی حقایق دست نیابد. ب) عقل بشری محدودیت دارد؛ گاه فیلسوف به تعدادی از لوازم یک اندیشه توجه می‌کند؛ اما دست اندیشه‌اش به لوازم دورتر نمی‌رسد؛ در حالی که لوازم هر شیء تا بی‌نهایت امتداد می‌یابد؛ عقل کل می‌تواند تمام لوازم یک اندیشه را بداند؛ اما عقل محدود بشری چنین توانی را ندارد؛ هرچه کار فلسفی بیشتری انجام شود، و فیلسوف توان‌مندتر شود، لوازم بیشتری را می‌تواند دریابد. نقصان دیگر در همین زمینه احتمال خطا در اندیشه بشری است. هرچند برهان معصوم است و حجیت ذاتی دارد، مبرهن گاه قواعد را به صورت دقیق به کار نمی‌برد. ج) نقصان دیگر محصول این واقعیت است که اندیشه بشری به صورت تدریجی به دسته‌ای از حقایق می‌رسد.

ج) فواید به‌کارگیری روش اشراقی-بحثی در حکمت متعالیه

فلسفه‌ورزی در بستر حکمت متعالیه و بهره‌گیری از روش اشراقی-بحثی با توضیحی که از

روش‌شناسی حکمت متعالیه تبیین شد، فواید مختلفی برای کشف حقایق و اندیشه دینی به همراه دارد که برخی از این فواید، ذیل امور زیر قابل تبیین است:

۱. یاری‌رساندن به دیگران در جهت فهم عمیق از حقایق برتر

رسیدن به فهم عمیق از هستی‌شناسی متون دینی و عرفان نظری که ناظر به هستی‌شناسی برتری از حقایق هستند، برای اکثر افرادی که در صدد شناخت حقیقت و فهم درست از دین و حقایق عرفانی‌اند میسر نیست؛ از این رو حکمت متعالیه با تبیین فلسفی از این حقایق و در دسترس قرار دادن این حقایق در قالب فلسفی توانسته است فهم عمیق قابل فهمی برای افراد بیشتری که جویای حقیقت‌اند مهیا کند و از این طریق به آنها در شناخت حقایق به نحو غیر تقلیدی مدد رساند. در این زمینه ملاصدرا قایل است همه راه‌های دیگر از فهم حقایق که غیر حکیمان حقیقی از اصناف مختلف علمای دین مطرح کرده‌اند، تأمین‌کننده این معنا نخواهد بود؛ هرچند در نظر ملاصدرا یافت حقایق به نحو شهودی، جز از طریق تصفیه باطن حاصل نمی‌شود (همو، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۱۱).

۲. تحقق فلسفه اسلامی و شیعی از طریق روش حکمت متعالیه

مبنای تحقق فلسفه اسلامی را نیز می‌توان با تبیین روش‌شناسی حکمت متعالیه به‌خصوص روش عام به‌خوبی ترسیم کرد و از فلسفه‌بودن و در عین حال اسلامیت آن دفاع کرد؛ همچنین به واسطه تعمیق و بسط این روش تحقیقی با نمونه عینی و پرثمر آن که حکمت متعالیه است، می‌توان نسبت به حقایق بیشتری به تحقیق فلسفی پرداخت و از نتایج آن بهره‌مند شد.

۳. بالندگی در فهم معارف دینی و تحقیق فلسفی با اعمال روش حکمت متعالیه

با اعمال روش حکمت متعالیه با همان ویژگی‌هایی که گذشت، فلسفه ارتقا می‌یابد. همچنین حوزه‌های دیگر تحقیق دینی، مثل علم تفسیر قرآن و تفسیر روایات، از این طریق می‌توانند به غنای خود بیفزایند و زمینه ارتقای علم دینی را فراهم آورند. این معنا از طریق هم‌افزایی که در نهاد این روش به‌خصوص روش عام وجود دارد، تأمین می‌شود؛ به این صورت که فیلسوف اشرافی در مقام عالم دینی با بهره‌گیری از منابع دیگر که توضیح آن گذشت، اندیشه فلسفی خود را ارتقا می‌دهد و با این اندیشه ارتقا یافته دوباره در مقام فهم

عمیق‌تر و گسترده‌تر از آن منابع قرار می‌گیرد. نمونه این امر را می‌توان در آثار فلسفی ملاصدرا و مانند تفسیر قرآن و شرح اصول کافی ایشان مشاهده کرد.

نتیجه

می‌توان هویت روش اشراقی-بحثی و حکمت متعالیه و وجه تمایز آن از روش بحثی صرف را در دو جهت ارزیابی کرد: یک خصوصیت به جهت روش خاص حکمت متعالیه است که با بهره‌گیری از عقل منور در مقام فلسفه‌ورزی و تفکر-نه ارائه برهان فلسفی- با بسط حوزه اندیشه‌ورزی خود از حقایق برتر شهودی نیز در قالب برهانی استفاده می‌کند و تبیین فلسفی ارائه می‌دهد. خصوصیت دیگر از جهت روش عام به کارگرفته‌شده در حکمت متعالیه است که در مقام بررسی‌های فکری و جمع‌آوری اطلاعات به جهت اعتنا به آنچه از هستی‌شناسی دینی و عرفانی در متون دینی و عرفان نظری تبیین کرده‌اند، فیلسوف اشراقی اقتدار در هستی‌شناسی و کشف ابعادی از واقعیت را پیدا می‌کند که عقل فلسفی صرف، امکان معرفت‌افزایی و اقتدار در معرفت‌افزایی به این صورت را ندارد.

بنابراین حکمت متعالیه با روش اشراقی-بحثی را می‌توان هستی‌شناسی برتر نسبت به فلسفه‌ای دانست که از عقل منور در اندیشه‌ورزی خود بی‌بهره یا کم‌بهره است و به منابع معرفتی برتر اعتنای کافی ندارد.

با تبیینی که عرضه شد، روش حکمت متعالیه، مبین تحقق و بسط فلسفه اسلامی و شیعی نیز می‌تواند باشد؛ همچنین این روش را می‌توان، روش تحقیق در علوم دینی مرتبط نیز قرار دارد و از این طریق بر غنای این علوم افزود.

منابع و مأخذ

۱. ابن سینا (۱۴۰۴ق). الشفاء (المنطق). ج ۱، چاپ اول، قم: کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی.
۲. ابن سینا (۱۳۸۱). الاشارات و التنبیها. چاپ اول، قم: بوستان کتاب.
۳. سهروردی، شهاب‌الدین (۱۳۸۳). مجموعه مصنفات شیخ اشراق. ج ۱، چاپ سوم، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
۴. صدرالدین شیرازی، محمد (۱۹۸۱م). الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة. ج ۱ و ۷-۸، چاپ سوم، بیروت: دار احیاء التراث.
۵. صدرالدین شیرازی، محمد (۱۳۵۴). المبدأ و المعاد. چاپ اول، تهران: انجمن حکمت و فلسفه ایران.
۶. صدرالدین شیرازی، محمد (۱۳۶۳ب). مفاتیح الغیب. چاپ اول، تهران: مؤسسه تحقیقات فرهنگی.
۷. صدرالدین شیرازی، محمد (۱۳۶۳الف). المشاعر. ج ۲، تهران: کتابخانه طهوری، ش.
۸. صدرالدین شیرازی، محمد (۱۳۷۸). المظاهر الالهیة فی اسرار العلوم الکمالیة. چاپ اول، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
۹. صدرالدین شیرازی، محمد (۱۳۶۶). تفسیر القرآن الکریم. ج ۷، ۴، چاپ دوم، قم: بیدار.
۱۰. عبودیت، عبدالرسول (۱۳۸۵). درآمدهی به نظام حکمت صدرائیه. ج ۱، قم: چاپ اول، سمت - مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی □.
۱۱. قراملکی، احدفرامرز (۱۳۸۸). روش شناسی فلسفه ملاصدرا. تهران: چاپ اول، بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
۱۲. یزدان‌پناه، سیدیدالله (۱۳۹۶). تأملاتی در فلسفه فلسفه اسلامی. ج ۱، قم: کتاب فردا.
۱۳. یزدان‌پناه، سیدیدالله (۱۳۹۹). مختصات حکمت متعالیه. ج ۱، قم: انتشارات آل احمد.
۱۴. یزدان‌پناه، سیدیدالله (۱۳۹۱). مبانی و اصول عرفان نظری. چاپ سوم، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی □.

Reference

1. Ibn Sina (2002). Al-isharat wa al-tanbihat. Qom: Bustan Book. [in Arabic]
1. Ibn Sina (1983). Kitab al-Shifa' (Logic). Vol.1, Qom: Ayatollah Al-Azmi Marashi Al-Najafi Library. [in Arabic]
2. Suhrawardī, Shihāb ad-Dīn" Yahya ibn Habash (1993). Kitab Hikmat al-ishraq. coorrected by Henry Corbin. Vol.1, Tehran: Institute for Humanities and Cultural Studies. [in Arabic]
3. Shīrāzī, Ṣadr ad-Dīn Muḥammad (1975). al-Mabda' wa'l-ma'ad. Tehran: Publication of Hikmat and Philosophy Association. [in Arabic]
4. Shīrāzī, Ṣadr ad-Dīn Muḥammad (1981). al-Hikma al-muta'aliya fi-l-asfar al-'aqliyya al-arba'a. Beirut: Arab Heritage Revival House. [in Arabic]
5. Shīrāzī, Ṣadr ad-Dīn Muḥammad (1989). Tafsir of the Holy Qur'an. Vol. 4&7, Qom: Bidar. [in Arabic]
6. Shīrāzī, Ṣadr ad-Dīn Muḥammad (1984). Mafatih al-ghayb. Tehran: Cultural Research Institute. [in Arabic]
7. Shīrāzī, Ṣadr ad-Dīn Muḥammad (1984). al-Masha'ir. Tehran: Tahouri Library. [in Arabic]
8. 'Ubūdīyat, 'Abd al-Rasūl (2006). Introduction to Hikmat Sadrai system. Qom: Imam Khomeini Educational and Research Institute Publishing Center. [in Persian]
9. Qara Maleki, Ahad Faramarz (2009). Methodology of Mulla Sadra's Philosophy. Tehran: Sadra Islamic Hikmat Foundation. [in Persian]
10. Yazdanpanah, Yadollah (2013). Foundations and principles of theoretical mysticism. Edition by Ata Anzali. Qom: Imam Khomeini Educational and Research Institute. [in Persian]
11. Yazdanpanah, Sayyed Yadollah (2017). Reflections on the philosophy of Islamic philosophy. Qom: book of tomorrow. [in Persian]
- Yazdanpanah, Sayyed Yadollah (2020). Characteristics of transcendental Philosophy. Qom: Ale Ahmad. [in Persian]