

بررسی و تبیین اصول روش اندیشه فلسفی ملاصدرا

ابوالفضل مزینانی*^۱، حوران اکبرزاده^۲

۱. کارشناسی ارشد فلسفه اسلامی دانشگاه علامه طباطبایی

۲. استادیار گروه فلسفه دانشگاه علامه طباطبایی

(تاریخ دریافت: ۹۴/۱۰/۵؛ تاریخ پذیرش: ۹۴/۱۱/۱۴)

چکیده

در زمینه روش فلسفه صدرالمآلهین تاکنون نظریات مختلفی از سوی صدراپژوهان بیان شده که هر یک یا ناظر به بخشی از روش فلسفی صدراست یا آنکه به کلی مسیری را طی کرده که با روش صدرا و تقریرات شارحان حکمت متعالیه، متفاوت و حتی گاهی مخالف است. در این نوشتار با تحلیل نگرش صدرا به منابع معرفتی مختلف و بررسی ابعاد مختلف مواجهه صدرا با مسائل فلسفی، چهار اصل روش شناختی وی یعنی تلفیق هدفمند سه منبع معرفتی عرفان، قرآن و برهان در یک ایستار، استفاده از منابع معرفتی فوق در مقام گردآوری و داوری، استفاده روشمند و کثرت گرایانه از آرای اندیشمندان سلف و استفاده نظام مند از سه مبنای نظر قوم، وحدت تشکیکی وجود و وحدت شخصی وجود، تدقیق و بررسی شده است.

واژگان کلیدی

حکمت متعالیه، رابطه عرفان، قرآن و برهان، ملاصدرا.

مقدمه

کثرت نحوه مواجهه صدرایپژوهان در حوزه روش‌شناسی حکمت متعالیه، به قدری است که برای تبیین روش فلسفی صدرا ضروری خواهد بود که ابتدا دیدگاه‌های مختلف در زمینه ابعاد روش فلسفی صدرالمتألهین بررسی شود؛ زیرا تصدیق اینکه صدرا از چه روشی در مطالعات و اندیشه فلسفی خود استفاده کرده، در گرو تصور روشن و متمایز از نظریات و مباحث مختلفی است که تاکنون در این زمینه بیان شده‌اند.

ملاصدرا از روش فلسفی خود به صراحت سخن گفته است. وی در آغاز مشاعر

می‌نویسد:

«این علوم ما از قبیل مجادله‌های کلامی نیست و همچنین از تقلیدهای عامیانه و یا از دیدگاه‌های حکمی بحثی نیز نیست، همان‌گونه که از مغالطه‌های اهل سفسطه و یا خیال‌پردازی‌های صوفیانه نیز نمی‌باشد. بلکه از برهان‌های کشفی است که کتاب خداوند متعال و سنت نبی‌اش و احادیث اهل بیت نبوت، ولایت و حکمت بر صحت آن گواهی می‌دهند» (صدرالدین شیرازی، ۱۳۴۰: ۵).

با وجود چنین تصریحی از صدرا، شاهد اختلاف در تحلیل روش‌شناسی اندیشه وی در طول ادوار مختلف هستیم. در این زمینه باید بررسی کرد که آیا دلیل این اختلاف‌نظرها آن بوده است که بین ادعای وی با عملکردش در آثار مختلف، رخنه و تخالفی وجود دارد؟ برای پاسخ به این سؤال در ابتدا باید تحلیل مفهومی نظریه‌های مختلف پیرامون روش‌شناسی فلسفه صدرا تبیین شود.^۱

دیدگاه‌های مختلف در موضوع روش فلسفی صدرا را می‌توان در قالب سه گروه کلی

تعریف کرد:

۱. رک به کتاب روش‌شناسی فلسفه ملاصدرا، دکتر فرامرز قراملکی.

الف) گروه اول: دیدگاهی که به دنبال تخطئه و التقاطی‌انگاری و رد نگاه تلفیقی صدراست، رویکردی که صدرا را به انتحال، سرقت، برگرفتن و التقاط اندیشه محکوم کرده است (دُرّی، ۱۳۱۶، ج ۲: ۱۵۷).

ب) گروه دوم: گروهی هستند که فلسفه صدرالمتألهین را در طول زمان دچار تحول دانسته‌اند و آن را در قالب دو ایستار فلسفی و وحیانی تفسیر می‌کنند (حکیمی، ۱۳۸۱: ۲۴۰ - ۲۴۱). در مقابل این دیدگاه محققانی قرار دارند که به دنبال توجیه روش فکری صدرا در به‌کارگیری تلفیقی سه منبع معرفتی، عرفان، قرآن و برهان در یک ایستار هستند (فرامرزی قراملکی، ۱۳۸۵: ۴۱۱).

ج) گروه سوم: اندیشمندانی که ضمن پذیرش روش تلفیقی و میان‌رشته‌ای صدرا اقدام به تبیین چگونگی این تلفیق با تفکیک بین مقام داوری و مقام گردآوری کرده و استفاده صدرا از سه منبع معرفتی مذکور را در مقام گردآوری منحصر دانسته‌اند (عبودیت، ۱۳۸۸، ج ۱: ۶۱-۶۸؛ سروش، شماره ۹۸-۹۹: ۱۸۰-۱۹۰).

با عنایت به سه گروه مذکور و بررسی آثار مختلف صدرا، شاهد آن هستیم که وی از منظر روش‌شناختی چهار شیوه ذیل را در تنظیم آثار خود استفاده کرده است که چگونگی آنها، محل اختلاف روش‌پژوهان صدراست:

الف) تلفیق سه منبع معرفتی عرفان، قرآن و برهان.

برای بررسی این مسئله باید به این پرسش پاسخ دهیم که آیا صدرا تلفیقی هدفمند از سه منبع معرفتی عرفان، قرآن و برهان را در یک ایستار ارائه کرده است یا آنکه دچار خطایی روش‌شناختی شده و تنها التقاطی از سه منبع معرفتی مزبور را به میراث گذاشته است؟

ب) استفاده از منابع معرفتی فوق در دو مقام گردآوری و داوری.

در حقیقت آیا صدرا تنها در مقام گردآوری، از عرفان، قرآن و برهان استفاده کرده یا آنکه در مقام داوری نیز از این سه منبع معرفتی بهره برده است؟

ج) چگونگی استفاده صدرا از آرای اندیشمندان پیش از خود.
 برای بررسی این مسئله باید تحقیق کرد که آیا صدرا از آرای اندیشمندان سلف استفاده روشمند و کثرت‌گرایانه کرده یا آنکه دچار التقاط و انتحال شده است؟
 د) بیان آرای خود بر اساس مبنای قوم، وحدت تشکیکی وجود و وحدت شخصی وجود.

آیا اینکه صدرا نظریات فلسفی خویش را بر اساس سه مبنای نظر قوم (مشاء)، وحدت تشکیکی وجود و وحدت شخصی وجود بیان می‌کند، حاصل نوعی آشفتگی و التقاط اندیشه‌ها بوده یا آنکه در چارچوب روش تعلیمی و رابطه طولی نظریات وی تبیین‌پذیر است؟

برای دریافت صحیحی از روش فکری صدرا چهار عنوان فوق باید تحقیق و بررسی شوند تا بتوان اصول روش‌شناختی وی را به‌درستی تبیین کرد.

الف) تلفیق سه منبع معرفتی عرفان، قرآن و برهان

پیروان حکمت متعالیه و مکتب نوصدرایی بر این باورند که ملاصدرا و در پی آن حکمت متعالیه، از سه منبع معرفتی عرفان، قرآن و برهان به‌صورت روشمند استفاده کرده است. اما چنانکه ذکر شد، عده‌ای تلفیق این سه منبع معرفتی را خطای روش‌شناختی دانسته‌اند و عده دیگری قائل به آن هستند که صدرا در دو مقام و ایستار مختلف از این منابع معرفتی استفاده کرده است.

در مقام کشف روش اندیشه فلسفی صدرا، لازم است نظر فلاسفه اسلامی به‌ویژه ملاصدرا درباره این سه منبع معرفتی و رابطه هر یک بررسی شوند، تا پاسخ روشنی به دو سؤال مهم داده شود:

۱. آیا صدرا با التفات به جایگاه سه منبع معرفتی عرفان، قرآن و برهان و شباهت‌ها و تمایزات هر یک و چگونگی استفاده از هر یک بدون گرفتار شدن در خطاهای روش‌شناختی، به تلفیق این سه منبع معرفتی اقدام کرده یا آنکه در

استفاده از این سه منبع معرفتی، دچار التقاط و خطاهای روش‌شناختی شده است.

۲. آیا صدرا در دو ایستار فلسفی و وحیانی به عقل و نقل پرداخته است یا آنکه در منظومه فکری وی این دو در یک ایستار تلفیق‌پذیر هستند.

حجیت روش عقلی

به‌طور کلی فلاسفه و اهل منطق، فلسفه اسلامی را به‌عنوان دانش عقلی قلمداد کرده‌اند و بنابراین روش آن را تعقلی و برهانی دانسته‌اند. به‌عبارت‌دیگر، آنان فلسفه را «هستی‌شناسی عقلی» نامیده‌اند (عبودیت، ۱۳۸۸، ج ۱: ۶۲). حال باید بررسی شود که آیا این ادعا درست است و آنچه محقق شده واقعاً همین است؟ یا آنکه می‌توان روش فلسفی را گسترش داد. یکی از راه‌های کشف واقعیت و حل مسائل الهیات، استفاده از روش عقلی است. مقصود از روش عقلی در اینجا همان چیزی خواهد بود که در منطق به آن برهان می‌گویند. همان‌طور که می‌دانیم در علم منطق گفته می‌شود که حجیت سه نوع است و آن عبارتند از: قیاس، استقرا و تمثیل. در میان این سه، قیاس از همه مهم‌تر است^۱ (ابن‌سینا، ۱۳۷۵، ج ۱: ۲۳۳). قیاس نیز از جنبه مواد و نتیجه‌ای که از آن حاصل می‌شود، به پنج نوع تقسیم شده است که عبارتند از: برهان، سفسطه، جدل، خطابه و شعر. برهان قیاسی است که از مقدمات یقینی تشکیل شده و ذاتاً مفید یقین است^۲ (همان: ۲۸۷). بنابراین از آنجا که برهان دارای صورت قیاس بوده و از مقدمات یقینی نیز تشکیل شده است، ضرورتاً افاده یقین می‌کند و از این جنبه بالاترین نوع حجت به حساب می‌آید. به‌همین دلیل فلاسفه که هدف خود را نیل به حقایق کلی عالم هستی معرفی کرده‌اند،

۱. و أما القیاس فهو العمدة و هو قول مؤلف من أقوال إذا سلم ما أورد فيه من القضايا لزم عنه لذاته قول آخر

۲. القیاسات البرهانیة مؤلفه من المقدمات الواجب قبولها فإن كانت ضروریة یستتج منها الضروری علی نحو ضرورتها، أو ممکنه یستتج منها الممكن، و الجدلیة مؤلفه من المشهورات...

همواره بر به‌کارگیری روش برهانی و عقلی در فلسفه تأکید داشته‌اند. از همین‌رو فلسفه را به‌صورت کمال یافتن نفس از طریق شناخت حقایق اشیا به همان‌گونه که هستند و به‌اندازه توان انسانی به روش برهانی تعریف کرده‌اند^۱ (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۱: ۲۰). در موضوع حجیت روش برهانی، شیخ اشراق در پایان کتاب تلویحات چنین توصیف می‌کند: «از من و غیر من تقلید نکنید، معیار در پذیرش سخن، برهان است»^۲ (سهروردی، ۱۳۸۰، ج ۲: ۱۲۱).

ملاصدرا نیز گرچه همانند شیخ اشراق از روش‌های دیگر نیز استفاده می‌کرد، تأکید دارد که تا برهان قطعی به چیزی نداشته باشد، به آن اعتماد کامل نمی‌کند و آن را در کتاب‌های فلسفی خویش وارد نمی‌کند^۳ (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۹: ۲۳۴).

کاستی‌های روش عقلی و توجه صدرا به شهود و کلام معصوم

تأکید صدرا بر استفاده از روش برهانی و هشدار وی به اهل تحقیق در زمینه عدم اعتماد به چیزی که برهان قطعی بر آن اقامه نشده است و تأکید صدرا در تعریف فلسفه بر کشف حقایق به روش برهانی، جای این سؤال را باقی می‌گذارد که چگونه صدرا از آیات قرآن و کشف و شهود در فلسفه خود استفاده کرده است؟ برای پاسخ به سؤال مذکور باید به این نکته توجه کرد که صدرا در عین تقدیس عقل و روش برهانی، به برشمردن جهات سلبی عقل نیز اقدام می‌کند؛ به اعتقاد وی عقل به‌تنهایی محدود و خطاپذیر است و چنانچه محقق به روش مکاشفه و مراجعه به متون دینی بی‌توجهی کند، بی‌شک مبتلا می‌شود (همان، ج ۱: ۳۰۷) و هیچ‌گاه راه هدایت را پیدا نمی‌کند (همو، ۱۳۶۶، ج ۸: ۳۸۸).

۱. علم أن الفلسفة استكمال النفس الإنسانية بمعرفة حقائق الموجودات على ما هي عليها و الحكم بوجودها تحقياً بالبراهين لا أخذاً بالظن و التقليد بقدر الوسع الإنساني و إن شئت قلت نظم العالم نظماً عقلياً على حسب الطاقة البشرية.
 ۲. اتقلدنی و غیري فالمعیار هو البرهان.
 ۳. و أما نحن فلا نعلم كل الاعتماد على ما لا برهان علیه قطعياً و لا نذكره فی كتبنا الحكمیة.

ملاصدرا پس از آنکه تصریح می‌کند که عقل به تنهایی قادر به وصول به حقیقت نیست، زیرا «لأنَّ الحقَّ أوسع من أن يحيط به العقل»^۱ (همو، ۱۹۸۱، ج ۱: ۱۰) و تا آنجا پیش می‌رود که از خداوند متعال برای ضایع کردن عمر خویش در تتبع آرای متفلسفه طلب مغفرت و بخشش می‌کند^۲ (همان: ۱۱). از همین رو اصول فلسفه خویش را از اکتفا به مجرد بحث و نظر میرا می‌خواند^۳ (همان).

به اعتقاد صدرا کسی که تنها به بحث‌های نظری (کلامی - فلسفی) بسنده کند، به‌زودی دستخوش شک می‌شود و آیندگان، پیشینیان را نکوهش می‌کنند و درباره یافته‌هایی که از راه بحث و نظر به دست آمده‌اند، توافق نمی‌کنند و هر گروهی گروه دیگر را نکوهش خواهد کرد (همان: ۳۵۷).

ملاصدرا برای گذر از جهات سلبی استفاده از عقل محض و عدم گرفتار شدن در شک و نکوهش آیندگان، به دو منبع معرفتی شهود و وحی روی می‌آورد. وی در این زمینه علوم را به دو دسته تعلیمی و باطنی (که بدون استدلال و تعلیم حاصل می‌شود) تقسیم می‌کند. به اعتقاد وی علوم باطنی دارای شدت و ضعف است که مراتب پایین‌تر آن را الهام و مراتب بالای آن را وحی می‌گویند^۴ (همو، ۱۳۵۴: ۴۸۴) و تفاوت آن دو در این است که وحی صریح‌تر و قوی‌تر از الهام محسوب می‌شود^۵ (همو، ۱۳۶۳: ۱۴۵).

۱. و إني أيضا لا أزعج أني قد بلغت الغاية فيما أوردته كلافان وجوه الفهم لا تنحصر فيما فهمت ولا تحصى و معارف الحق لا تتقيد بما رسمت ولا تحوى لأن الحق أوسع من أن يحيط به عقل.

۲. إني لأستغفر الله كثيرا مما ضيعت شظرا من عمري - في تتبع آراء المتفلسفة و المجادلين من أهل الكلام و تدقيقاتهم

۳. و تعلم جريزتهم في القول و تفننهم في البحث حتى تبين لي آخر الأمر بنور الإيمان و تأيد الله المنان أن قياسهم عقيم و صراطهم غير مستقيم فألقينا زمام أمرنا إليه و إلى رسوله النذير المنذر

۴. ثم الواقع في الباطن، بغير حيلة الاستدلال و تمحل التعلم و الاجتهاد، ينقسم إلى ما لا يدري الإنسان ... فالأول، يسمى إلهاما و نفثا في الروح، و الثاني يسمى وحيا و يختص به الأنبياء، و الأول يختص به الأولياء و الأصفياء، و الذي قبله و هو الكسب بطريق الاستدلال يختص به النظار من العلماء.

۵. الفرق بينهما بأن الوحي أصرح و أقوى من الإلهام.

با این مقدمه می‌توان دریافت که صدرا با چه دیدگاهی نقل و شهود را به اندیشه فلسفی خود وارد می‌کند. در آثار وی مطالب زیادی در موضوع حجیت نقل و شهود بیان شده است که به اختصار به برخی از آنها اشاره می‌شود.

حجیت نقل

وحی منبع معرفتی است که در اندیشه صدرا نقش ویژه‌ای ایفا می‌کند. تکیه بر آیات و روایات در فلسفه اسلامی با ظهور حکمت متعالیه به مرحله نوینی رسید. از دیدگاه صدرا حکمت پیوند عمیقی با دین دارد تا جایی که تحقق حکمت بدون دین را محال می‌داند و عدم تبعیت از وحی الهی را موجب خروج از حکمت معرفی می‌کند^۱ (همان: ۴۱۳).

وی در مقدمه اسفار می‌نویسد: «زمام امر خود را به خدا و رسولش وامی‌گذاریم و هر آنچه ایشان گفتند از آن تبعیت می‌کنم، بدون آنکه تلاش کنیم برای آنچه از سوی ایشان آمده، یک وجه عقلی چاره کنیم بلکه هر چه را گفته‌اند، امتثال می‌کنیم»^۲ (همو، ۱۹۸۱، ج ۱: ۱-۱۲).

وی همچنین از اینکه در اقوال، افعال، اعتقادات و نوشته‌هایش چیزی باشد که به‌گونه‌ای با دین ناسازگار محسوب شود و به تبعیت از دین آسیب بزند، به خدا پناه می‌برد (همو، ۱۳۶۱: ۱۰۱).

حجیت شهود

منبع معرفتی دیگری که صدرا برای گریز از کاستی‌های عقل به آن پناه می‌آورد، شهود است، وی حقیقت حکمت را تنها با کسب علم لدنی ممکن دانسته است و می‌گوید مادامی که نفس به این مرتبه نرسیده باشد، حکیم به حساب نمی‌آید^۳ (همو، ۱۳۶۳: ۴۱).

۱. من لم یکن دینه دین الانبیاء فلیس من الحکمه فی شیء.

۲. فالتینا زمام امرنا الیه و الی رسولہ التذیر فکل ما بلغنا منه آمانا به و صدقنا و لم نحتل ان نخیل به و جهاً عقلیاً و ملکاً بحتیاً.

۳. حقیقه الحکمه إنما تنال من العلم اللدنی و ما لم يبلغ النفس هذه المرتبه لا تكون حکیمه لأن الحکمه من مواهب الله تعالی.

صدرا علم شهودی و الهامی را قوی‌تر از علم برهانی و تعلیمی می‌داند و می‌گوید: «بسیاری از منسوبان به علم، منکر علم غیبی و لدنی هستند، علمی که اهل سلوک و عرفان بدان اعتماد می‌کنند؛ در صورتی که این علم قوی‌تر و محکم‌تر از سایر علوم است» (همان: ۱۴۲).

به عقیده شارحان صدرا، حصول علم در اندیشه فلسفی وی از دو راه به دست می‌آید:

۱. راه گفت‌وگو، فراگیری و آموزش که بر اساس قیاس‌ها و مقدمات منطقی است.

۲. روش علم لدنی که از راه الهام، کشف و حدس به دست می‌آید.

دانش از طریق علم لدنی فقط با پاک کردن نفس از شهوت‌ها و لذت‌ها و رهایی از آلودگی‌ها و ناپاکی‌های دنیا به دست می‌آید و در آینه صیقل‌خورده دل متجلی می‌شود و حقایق اشیا چنانکه هستند، در آن منعکس می‌شود؛ زیرا نفس آدمی آنگاه که برای آن سرشت و طبیعت ثانوی پدید آید، با عقل فعال متحد می‌شود (مظفر، ۱۴۱۹، ج ۱: ۹).

در حجیت شهود در بحث اثبات مثل نوری ملاصدرا می‌گوید:

«فلاسفة فارس و هرمس و آغانادیمون بر وجود این مثل بسیار تأکید داشته‌اند و اگرچه حجیت و دلیلی ذکر نکرده و فقط ادعا نموده‌اند که به‌طور مکرر، آنها را مشاهده کرده‌اند که البته این مشاهدات هم مبتنی بر ریاضت‌ها و مجاهدت‌ها و اتصال روحی با عالم بالا و خلع بدن‌هایشان بوده است و هنگامی که چنین چیزی گفته‌اند، درست نیست ما با آنها نزاع کنیم؛ همان‌گونه که مشایبان به منجمان مثل ابرخس و بطلمیوس درباره مشاهدات حسیشان با ابزارآلات نجومی مخالفت نکردند و کلام آنها را پذیرفتند. وقتی رصد تعداد محدودی از منجمان در امور فلکی معتبر است، به‌گونه‌ای که در زمان‌های بعد هم از آن تبعیت می‌کنند و علمی - مثل علم نجوم - را بر پایه این رصدها بنا می‌کنند، پس باید کلام استوانه‌ها و بزرگان حکمت و تأله، در مسائلی که با شهود و مکاشفه به‌واسطه خلوت‌ها و ریاضت‌ها به دست آورده‌اند که یعنی مشاهده عالم مثال و عالم عقول و نسبت‌های آنها معتبر باشد»^۱ (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۱: ۳۰۷).

۱. ثم إن أولئك العظماء من كبار الحكماء والأولياء وإن لم يذكروا حجة على إثبات تلك المثل النورية و اكفوا فيه بمجرد المشاهدات الصريحة المتكررة...

آنچه از عبارات صدررا در این موضوع به دست می آید، این است که شهودی کاربردی است که اولاً از طرف بزرگان عرفا باشد و ثانیاً مکاشفه و شهود بارها تکرار شده باشد (نادری، ۱۳۸۶: ۹۳).

البته گرچه ملاصدرا بر جایگاه رفیع عرفان و کشف و شهود پافشاری کرده، به جهات سلبی و منفی چگونگی زیست عرفا نیز توجه داشته است، وی در این زمینه می گوید: «عرفا چون غرق در ریاضت و مجاهده‌اند و تمرینی در تعالیم بحثی و مناظرات علمی ندارند، نمی‌توانند مکاشفه‌های خود را به صورت قابل فهم برای دیگران بیان نمایند یا چون به مطالب مهم‌تر مشغول بوده‌اند، در این باره سهل‌انگاری کرده‌اند» (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۱، ج ۶: ۲۷۱).

مشکل دیگری که درباره مکاشفات عرفانی وجود دارد این است که هر مکاشفه‌ای در واقع علم حضوری به حقایق باطن عالم نیست؛ بلکه گاه خیال و وهم در مشهودات شاهد تصرف می‌کند، سید حیدر آملی می‌گوید: «هر کسی را توان فرق نهادن بین الهام حقیقی و غیرحقیقی و بین خاطر شیطانی و غیر آن نیست» (آملی، ۱۳۶۸: ۴۵۴).

با توجه به سخنان صدررا در زمینه حجیت عقل و نقل، باید دید فصل مشترک این دو منبع معرفتی در کجاست، تا بتوان هم صدررا را پایبند به مدعای خود در استفاده از روش برهانی دانست و هم نحوه استفاده وی از دو منبع معرفتی دیگر را توجیه کرد. به نظر می‌رسد که یکی از اصلی‌ترین نقاط تلاقی سه منبع معرفتی عقل، نقل و شهود را می‌توان در مقدمات برهان جست‌وجو کرد، به عبارت دیگر فلاسفه اسلامی با توسعه مبادی برهان توانسته‌اند جمع بین سه روش مذکور را حاصل کنند. برای روشن شدن بحث ضروری است که به اختصار نظر فلاسفه اسلامی به ویژه صدرالمتألهین را در موضوع مبادی برهان مطمح نظر قرار دهیم.

رابطه عقل و نقل

مبادی برهان چند دسته از قضایا هستند که ویژگی اساسی آنها یقینی بودنشان است. ابن‌سینا شش دسته را ذکر می‌کند: ۱. اولیات؛ ۲. مشاهدات؛ ۳. مجربات و آنچه با آن است

که عبارت است از ۵. حدسیات و متواترات؛ ۶. قضایای قیاساتها معها (فطریات).^۱ (ابن سینا، ۱۳۷۵، ج ۱: ۲۱۳).

ملاصدرا هم مواد برهان را اولیات، مشاهدات، تجربیات، حدسیات، متواترات و فطریات می‌داند^۲ (صدرالدین شیرازی، ۱۳۷۵: ۲۲۹).

به‌طور کلی بر مبنای نظر ابن سینا و تابعان او، معیار مبادی یقینی این است که حکم یقینی، بدون زحمت استدلال به‌دست آید. خواجه نصیرالدین می‌نویسد:

«و این دو صنف - یعنی پنجم و ششم حدسیات و فطریات - هرچند به حقیقت از مبادی نیستند، اما چون مستلزم قیاسی هستند که مفید حکم بی‌تجسم می‌باشند، آن را از مبادی برهان شمرده‌اند» (طوسی، ۱۳۶۱: ۳۴۵). بنابراین، به‌نظر خواجه، عدم تجسم و رنج و زحمت استدلال در رسیدن به حکم، موجب می‌شود تا آن را جزو مقدمات برهان قلمداد کنیم.

توجه به این نکته ضروری است که به‌نظر ملاصدرا کلام الهی و قول معصوم اگر از هر سه حیث سند، جهت صدور و دلالت قطعی باشد، می‌تواند حد وسط قرار گیرد (جوادی آملی، ۱۳۸۴: ۸) و برای ما گزاره‌ای یقینی است. کلام الهی و وحی، از آن نظر که از سوی رسول الهی مطرح می‌شود نیز، قول معصوم است. از این رو، مراد از «قول معصوم» اعم از کلام الهی و احادیثی است که از معصومان به مخاطبان ابلاغ شده است. حصول یقین به قول معصوم، هم از سر تعبد و تقلید ممکن خواهد بود و هم به طریق برهان. یقین حاصل از تعبد، یقینی روان‌شناختی است و ارزش برهانی ندارد؛ اما اگر این یقین به‌وسیله اقامه برهان بر عصمت شخص پیامبر حاصل شود، واجد این ارزش می‌شود. صدرالمتألهین در بحث از مسئله «حدوث عالم» و «دوام فیض باری تعالی» معتقد است که با در نظر گرفتن مقدماتی، می‌توان به گفته‌های معصومان علیهم‌السلام جزم پیدا کرد. او می‌گوید:

۱. و الواجب قبولها اولیات، و مشاهدات، و مجربات و ما معها من الحدسیات و المتواترات، و قضایا قیاساتها معها...

۲. و مادته الیقینیات من الاولیات و المشاهدات و التجربیات و الحدسیات و المتواترات و الفطریات.

«وقتی عقل سلیم در این بیندیشد که گروهی از افراد که دارای عقول پاک و نفوس مطهر بوده و هیچ‌گاه مرتکب کار باطلی نشده و از سوی خداوند به وسیله معجزات و خوارق عادات در علم و عمل مورد تأیید قرار گرفته‌اند، از حدوث عالم خبر داده‌اند، جزم پیدا می‌کند که ایشان از روی هوی و هوس سخن نگفته‌اند و قول آنها از روی یقین واقعی و اعتقاد راستین بوده است»^۱ (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۷، ۳۲۶-۳۲۷).

در این زمینه باید توجه داشت که پس از اثبات برهانی عصمت، یقینی بودن هر کلامی که صدور آن از معصوم قطعی باشد، برای ما بدون زحمت حاصل می‌شود. پس در مقدمات برهان قرار می‌گیرد.

علامه طباطبایی دربارهٔ ویژگی مکتب ملاصدرا و جایگاه «مواد قطعی دینی» در فلسفه او آورده است:

«پس از آنکه برهان قطعی، صحت و واقعیت ثبوت وحی را تأیید نموده، دیگر فرقی میان مواد دینی حقیقی، که حقایق مبدأ و معاد را وصف می‌نماید و میان برهان و کشف نمی‌ماند. صدرالمتألهین در نتیجهٔ این تنبه و انتقال ذهنی، پایهٔ بحث‌های علمی و فلسفی خود را روی توفیق میان عقل و کشف و شرع گذاشت و در راه کشف حقایق الهیات، از مقدمات برهانی و مطالب کشفی و مواد قطعی دینی استفاده نمود» (طباطبایی، ۱۳۹۶: ۲۹۷-۲۹۸).

بر این اساس، با تعمیم معیار مبادی برهان به همهٔ مبادی که بدون زحمت استدلال کسب می‌شوند (طوسی، ۱۳۶۱: ۳۴۵) می‌توانیم قول معصوم را مبدأ دیگری برای برهان بدانیم. به این اصل در حکمت متعالیه بیشتر توجه شد و صدرا با توسعه در منابع معرفتی

۱. فالعقل السليم إذا تأمل تأملاً شافياً و تشبث بذيل الإنصاف متبرياً عن الميل و الانحراف و العناد و الاعتساف و تدبر أن طائفه من العقول الزكيه... ولا يخل بالشريعة في ظاهر الأمر فيجزم لا محالة بأنهم ما نطقوا عن الهوى و ما أخبروا عن يقين حق و اعتقاد صدق.

خود، افزون بر عقل، از شهود و نقل نیز بهره گرفت. به این ترتیب برای فیلسوف، نقل هم می‌تواند صاحب فتوا باشد؛ چنانکه عقل در فقه می‌تواند صاحب فتوا باشد. ملاک، تحصیل یقین است و اگر نقل هم از هر سه حیث سند، جهت صدور و دلالت قطعی بود، به نظر ملاصدرا، حد وسط قرار می‌گیرد (جوادی آملی، ۱۳۸۴: ۸).

علاوه بر امکان استفاده از کلام معصوم در مقدمات برهان بین عقل و نقل، ارتباطات دیگری از جمله عدم تعارض بین دستاوردهای عقل با آموزه‌های دینی، لزوم توجه به علوم عقلی و پرهیز از اکتفا به نقل دینی و همچنین مفتاح، مصباح و مفسر باطن شرع بودن عقل را می‌توان از اندیشه صدرای استخراج کرد که البته در این نوشتار مجال پرداختن به آنها وجود ندارد.

رابطه عقل و شهود

در کتاب عرشیه، که ظاهراً آخرین کتاب ملاصدراست، وی چنین می‌نویسد: «بدان! آنچه در معارف الهی معتبر است و از آن تبعیت می‌شود، برهان یا مکاشفه و شهود است؛ همان‌گونه که خداوند متعال در قرآن فرموده: «قُلْ هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ» (بقره: ۱۱۱) و این برهان نوری است که خداوند متعال در قلب مؤمن قرار می‌دهد ... و بدان این مسائل (بحث مبدأ و معاد) که مورد اختلاف دانشمندان، فلاسفه و پیامبران بزرگ است و فیلسوفان ادعا دارند که اینها اسرار و رموز جهان هستی هستند و مردم را بدان‌ها دعوت می‌کنند، اگر به راحتی قابل فهم بودند و با اندیشه‌های روشن و میزان‌های منطقی و نظرات تعلیمی در مقام بحث هویدا می‌گشتند، هرگز میان خردمندان اختلاف پیدا نمی‌شد و در این صورت، نیازی به بعثت پیامبران نبود ... پس معلوم می‌شود که این مسائل حاصل نمی‌شوند، مگر با گرفتن نور از چراغ نبوت و درخواست فهمیدن اسرار از باطن ولایت» (همو، ۱۳۶۱: ۲۸۶).

۱. و اعلم أن المتبع في المعارف الإلهية هو البرهان أو المكاشفة بالعيان كما قال تعالى قُلْ هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ* و قال تعالى وَمَنْ يَدْعُ مَعَ اللَّهِ إِلَهًا آخَرَ لَا بُرْهَانَ لَهُ بِهِ وَ هَذَا الْبُرْهَانُ نُوْرٌ يَقْذِفُهُ اللهُ فِي قَلْبِ الْمُؤْمِنِ تَنْوِيراً بِهٖ بَصِيْرَتُهُ فِيْرِ الْأَشْيَاءِ

همان‌گونه که از عبارات مذکور به دست می‌آید، ملاصدرا ملاک در مسائل و معارف الهی را وصول به آنها می‌داند؛ یعنی برای فهم دقیق و کامل آنها، باید شهود شوند. به همین دلیل، مرتبه شهود را در افاده یقین، بالاتر از برهان می‌داند^۱ (همو، ۱۹۸۱، ج ۲: ۳۱۵).

ایزوتسو در مقدمه کتاب بنیاد حکمت سبزواری چنین می‌گوید:

«ملاصدرا مانند سهروردی، به ارتباط متقابل میان تجربه عرفانی و تفکر منطقی کاملاً ملتزم بود. هرگونه فلسفه پردازی، که به عالی‌ترین تحقق روحانی رهنمون نشود، جز سرگرمی عبث و بیهوده نیست؛ درست همان‌گونه که هر نوع تجربه عرفانی، که ورزش و پرورش نظری و فکری دقیق در فلسفه پشتوانه‌اش نباشد، جز طریقی برای توهمات و انحرافات و گمراهی‌ها نیست» (ایزوتسو، ۱۳۵۹: ۹-۱۰).

در اندیشه صدرا و شارحان وی عارف به عین‌الیقین نائل می‌شود و فیلسوف به علم‌الیقین می‌رسد و علم‌الیقین واسطه وصول به عین‌الیقین است. عین‌الیقین مشاهده عینی حقیقت محسوب می‌شود (جوادی آملی، بخش چهارم از جلد ۲ اسفار، ۱۳۸۶: ۵۷۳).

به نظر می‌رسد بهترین بیان درباره حصول و وصول، همین رابطه مقدمی و پل بودن حصول معرفت (علم‌الیقین) برای وصول به معرفت (عین‌الیقین) است و بنابراین، از این طریق، ضرورت نیاز به فلسفه هم روشن می‌شود که نوعی مقدمه برای عرفان است و شاید ملاصدرا هم همین رأی را برگزیده است.

صدرا در یکسانی نتایج برهان و شهود می‌گوید:

«ان المتبع هو البرهان الیقینی او کشف»^۲ (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۱: ۲۱۱).

کما هی کما وقع فی دعاء النبی ﷺ لنفسه و لخواص ...

۱. و عدم تطبیق کلامهم علی القوانین الصحیحۃ البرهانیه و المقدمات الحقه الحکمیه ناش عن قصور الناظرین و قلۃ شعورهم بها و ضعف إحاطتهم بتلك القوانین و إلا فمرتبه مکاشفاتهم فوق مرتبه البراهین فی إفاده الیقین.

۲. و اعلم أن المتبع فی المعارف الإلهیه هو البرهان أو المكاشفه.

بر این اساس اگر امکان دارد که هر کدام از دو روش عقلی و شهودی ما را به حقیقت برسانند؛ پس باید نتایج هر دو مسئله واحد جمع پذیر باشد، بنابراین تبعیت از هر کدام ما را به حقیقت می‌رساند. صدرا اختلاف چند صد ساله عارف و فیلسوف را اختلافی بی‌اساس و ناشی از عدم درک مناسب حرف یکدیگر می‌داند (همان، ج ۶: ۲۸۶).

از طرفی شاهد واصل، برای تفهیم و انتقال شهود خود به دیگران، ناگزیر به استفاده از مفاهیم و معرفت حصولی است و برهان، بهترین زبان برای بیان مشاهدات و مکاشفات محسوب می‌شود. ملاصدرا در این زمینه معتقد است که علوم عرفانی بر اصول عقلی و برهانی استوار است^۱ (همان، ج ۹: ۳۲۷) و آنچه عرفا می‌گویند خالی از وجه عقلی و برهانی نیست^۲ (همان، ج ۲: ۳۱۵) به این معنا که می‌توان آنها را برهانی کرد، به همین دلیل هیچ‌گاه مکاشفه عرفانی صحیح مناقض حکم عقل نخواهد بود (همان: ۳۲۳) کما اینکه برهان نیز در صورتی که شرایط آن رعایت شود، با مکاشفه عرفانی تعارض پیدا نمی‌کند (همان: ۳۱۵). بر همین اساس است که وی در مقدمه اسفار می‌گوید: «یکی از ویژگی‌های این کتاب ارائه مباحث عمیق عرفانی در لباس و قالب تعلیمی است»^۳ (همان، ج ۱: ۹). همچنین می‌گوید: «ما مکاشفات ذوقی آنها را مطابق قوانین برهانی قرار دادیم»^۴ (همان، ج ۶: ۲۶۳). بر این اساس وی سیره عملی خود را برهانی کردن مکاشفات عرفانی عنوان کرده است و خود را در این زمینه بی‌بدیل معرفی می‌کند. از دیدگاه صدرا راسخان در علم، کسانی هستند که توانسته‌اند به چنین جمعی (جمع بین روش عقلی و روش شهودی و عرفانی) دست پیدا کنند^۵ (همان، ج ۸: ۳۴۶).

وی در اسفار می‌نویسد:

۱. عند العرفاء المحققين لا يبتناء علومهم و معارفهم على أصول صحيحة برهانية و مقدمات جلية كشفية.

۲. هؤلاء القوم من أكابر العرفاء و اصطلاحاتهم و كلماتهم المرموزة خالية عن البرهان من قبيل المجازفات التخمينية أو

التخيلات الشعرية حاشاهم عن ذلك و عدم تطبيق كلامهم على القوانين الصحيحة البرهانية.

۳. تدرعت فيه الحقائق الكشفية بالبيانات التعليمية و تسربت الأسرار الربانية بالعبارات المأنوسة للطباع.

۴. وَ نَحْنُ قَدْ جَعَلْنَا مَكاشفاتهم الذوقية مطابقيه للقوانين البرهانية.

۵. أما الراسخون في العلم - الجامعون بين النظر و البرهان و بين الكشف و الوجدان فعندهم.

«به تیزهوشی نارسای خودت فریب نخوری و گمان نکنی که نظرات بزرگان عرفا و اصطلاحات و کلمات رمزی آنها، که به ظاهر خالی از برهان است، از قبیل سخنان گزاف و بیهوده تخمینی و تخیلات شعری است. آنها از این مسئله دورند و عدم تطبیق کلام آنها بر قوانین صحیح برهانی و مقدمات حکمی صحیح، به خاطر نارسایی نظر و کمی آگاهی و عدم احاطه کسانی است که به عبارات آنها نگاه می‌کنند، و گرنه در یقینی بودن و یقین‌آوری، مرتبه مکاشفات عرفا بالاتر از مرتبه براهین است، بلکه اصلاً برهان (اگر لمی باشد) علم پیدا کردن به مسبب از طریق سبب است، زیرا سبب برهان بر مسبب است و فلاسفه معتقدند: علم یقینی به مسببات همواره از طریق علم به اسباب به دست می‌آید. پس هنگامی که این‌گونه باشد، چگونه جایز است که مقتضای برهان مخالف باشد با آنچه مشاهده و شهود به دست می‌دهد؟ آنچه در کلام برخی از عرفا آمده است مبنی بر اینکه اگر تو با برهان، کلام آنها را رد کنی، آنها هم با شهود و مکاشفه کلام تو را رد می‌کنند، مرادشان این است که آنچه را تو برهان نامیده‌ای، رد می‌کنند، و گرنه برهان حقیقی مخالفتی با شهود کشفی و مکاشفه ندارد»^۱ (همان، ۳۱۵).

با توجه به مطالب فوق ارتباط شهود با برهان را می‌توان در موارد زیر خلاصه کرد:

۱. ارائه مباحث عمیق عرفانی در لباس و قالب تعلیمی با استفاده از برهان.
۲. مقدمه دانستن برهان و روش استدلالی برای نیل به مقام وصول و شهود عرفانی.
۳. راستی‌آزمایی شهود و برهان با یکدیگر.
۴. استفاده از مکاشفاتی که از سوی بزرگان عرفان است و بارها در مقدمات

برهان تکرار شده‌اند.

۱. إياك و أن تظن ببطانتك البتراء أن مقاصد هؤلاء القوم من أكابر العرفاء و اصطلاحاتهم و كلماتهم المرموزة خالية عن البرهان من قبيل المجازفات التخمينية أو التخیلات الشعريه حاشاهم عن ذلك و إلا فالبرهان الحقيقي لا يخالف الشهود الكشفي

سؤالی که در اینجا مطرح می‌شود آن است که فردی که دیندار یا اهل عرفان و مکاشفات عرفانی نیست، آیا می‌تواند با فلسفه صدرایی و حکمت متعالیه هم‌زبان شود؟ صدرا این پرسش را نیز بدون پاسخ نگذاشته است، در اندیشه وی کسی که اهل صفای باطن و اهل معرفت به عالم قدس نباشد، نوری از حقیقت به وی تابانده نخواهد شد (همان، ج ۱: ۱۱-۱۲). همچنین در اندیشه وی حقیقت هستی تنها از راه مشاهده کشف خواهد شد (همان، ج ۶: ۲۳۹) و همچنین صدرا گاهی برهانی را که با استفاده از مقدمات نقلی تنظیم شده است، واجد شرایطی می‌داند که با حکمت بحثی رایج مخالف باشد. به اعتقاد وی این تخالف مشکلی ندارد، زیرا مطابق با آموزه‌های دینی است (همان، ج ۲: ۳۱۵). به این ترتیب وی با توسعه فلسفه، فلسفه خود را ورای فلسفه بحثی رایج دانسته است و از آن به حکمتی تعبیر می‌کند که ارتباط تنگاتنگی با شهود و کلام معصوم دارد.

خلاصه آنکه نقطه تلاقی عقل، نقل و شهود استفاده از کلام معصوم و مکاشفات عرفانی واجد شرایط در مقدمات برهان و برهانی کردن مکاشفات عرفانی و گذر از مقام حصول به مقام وصول است، به این ترتیب فلاسفه اسلامی، به‌ویژه ملاصدرا روش فکری خود را به اندیشه عقلی محدود ندانسته‌اند و کشف و شهود و آیات و روایات را نیز در اندیشه فکری خود دخیل می‌دانند، صدرا آن وحی را که صدق آن را عقل تصدیق می‌کند و شهودی را که برای عارف عیان است و با برهان در تناقض نیست، در تبیین نظریات خود استفاده‌شده دانسته است و به‌صراحت روش خود را برهان کشفی بیان می‌کند، به این ترتیب با توجه به دو سؤال مطرح‌شده در ابتدای بحث و موارد مطرح‌شده در این زمینه، می‌توان نتیجه گرفت که صدرا کاملاً به شباهت‌ها و تفاوت‌های سه منبع معرفتی مزبور التفات داشته و با توجه به این شباهت‌ها و تمایزات به تلفیق سه منبع مذکور اقدام کرده است، از طرف دیگر با توجه به تقریرات صدرا درباره روش خود، این نکته واضح است که وی به دنبال تلفیق سه منبع مذکور در یک ایستار بود. به این ترتیب می‌توان روش صدرا را تلفیقی از سه منبع معرفتی مذکور با رویکردی کثرت‌گرایانه و در یک ایستار دانست. اما

حال این تلفیق به چه صورت بوده، در مقام گردآوری یا داوری، مطلبی است که در بخش بعدی به آن می‌پردازیم.

توجه به این نکته ضروری است که درباره ارتباط سه منبع معرفتی عقل، نقل و شهود، موارد دیگری را نیز می‌توان استقصا کرد که ما در این نوشتار مجال پرداختن به تمامی آنها را نداریم و مباحث بیشتر با اصلی‌ترین قدر مشترک این سه منبع معرفتی در منظومه فکری صدرا تنظیم شده‌اند.

ب) استفاده از منابع معرفتی مختلف در دو مقام گردآوری و داوری

پس از بیان دیدگاه اندیشمندان فلسفه اسلامی به‌ویژه صدرا در زمینه سه منبع معرفتی عرفان، قرآن و برهان و اثبات این مدعا که صدرا به دنبال استفاده هدفمند و همزمان از این سه منبع معرفتی در یک ایستار بوده است، باید نحوه استفاده ایشان نیز تبیین شود، به عبارت دیگر صدرا تنها در مقام گردآوری و استشهاد، از آیات و روایات و مکاشفات عرفانی استفاده کرده یا آنکه در مقام داوری و مقدمات برهان نیز از منابع غیرعقلی بهره برده است.

در زمینه روش‌شناسی صدرا، عده‌ای با برشمردن مراحل شش‌گانه تحقیق^۱ که عبارتند از: مواجهه با مسئله، ارائه فرضیه، جمع‌آوری اطلاعات، آزمون فرضیه (داوری)، تبدیل فرضیه به نظریه و ارائه نظریه، استفاده از روش عقلی، نقلی و عرفانی را به سه قسم تقسیم کرده‌اند، مرحله اول و دوم را حاصل به‌کارگیری هرکدام از روش‌ها به صورت جداگانه یا جمعی دانسته‌اند و مرحله سوم، چهارم و پنجم را حاصل به‌کارگیری جمع روش‌ها به صورت ضروری و مرحله پایانی یعنی ارائه نظریه را در روش برهانی منحصر دانسته‌اند. عده دیگری سعی در تبیین این نکته دارند که وی در مرحله گردآوری و نه داوری از دو

۱. رک به رساله آقای غلامحسین گرامی با موضوع «توصیف و تحلیل چگونگی کاربست عقل، نقل و شهود در فلسفه

اسلامی» دانشگاه معارف اسلامی قم.

منبع معرفتی عرفان و قرآن استفاده کرده است، رویکرد اول رویکردی بوده است که نفوذ کثرت روش شناختی صدرا را تا مرحله آزمون فرضیه (داوری) نیز وارد می‌کند و تنها در مقام ارائه نظریه، صدرا را مقید به برهان می‌داند؛ اما تقریر دوم، تنها در مراحل مواجهه با مسئله، ارائه فرضیه و جمع‌آوری اطلاعات، کثرت روش شناختی صدرا را تبیین می‌کند.

به اعتقاد اندیشمندانی^۱ که قائل به استفاده صدرا از این سه منبع معرفتی تنها در مقام گردآوری هستند، فلسفه دانشی است که در آن قانون‌های حاکم بر موجودیت اشیا از طریق استدلال‌های منتهی به بدیهیات بررسی می‌شود (علی‌پور، ۱۳۸۹: ۸۸) و در نهایت نتیجه می‌گیرند که فیلسوف در مقام داوری نباید از غیر برهان تبعیت کند و در چهار مقام ذیل می‌تواند از دین و عرفان بهره ببرد.

۱. به‌عنوان طرح‌کننده مسائل فلسفی (در جای دیگر ایشان از این قسمت به مقام گردآوری تعبیر می‌کنند) یعنی دین و عرفان، فلسفه را با مسئله یا مشکلی روبه‌رو کنند تا به روش برهانی به حل آن مشکل پردازد. مثلاً معاد جسمانی یا وجود خداوند و امثال این‌ها را به‌عنوان مسئله برای فیلسوف مطرح می‌کنند.

۲. داشتن تأثیر در اقامه برهان، این تأثیر شاید در حد الهام یک برهان، پیشنهاد آن برهان و به‌اصطلاح در حد حدس باشد.

۳. تأثیر در هدایت عقل داشته باشد، در این بخش شهود نه‌تنها موجب حدس و القای برهان است، بلکه مهم‌تر اینکه در به خطا نرفتن عقل و صحت برهان نیز مؤثر خواهد بود؛ یعنی کشف و شهود عقل را هدایت می‌کنند تا راه خود را که همان اقامه برهان است، درست بیمایند. به‌همین سبب برهان مددگرفته از کشف، بسی یقینی‌تر است.

۴. در کشف مغالطه تأثیر داشته باشند، یعنی در صورتی که محتوای وحی یا کشف یا لوازم آنها با نتیجه حاصل از روش برهانی تعارض داشته باشند، شاید سبب شوند که

۱. عبدالرسول عبودیت.

فیلسوف نقضی عقلی ارائه کند که مستلزم کذب نتیجه و بطلان استدلال باشد و به دنبال آن به کشف مغالطه بینجامد.

در تمام موارد فوق در حقیقت فیلسوف محتوای وحی و محتوای کشف خود یا دیگران را به زبان عقل و با روش برهانی بیان می‌کند (عبودیت، ۱۳۸۸، ج ۱: ۶۱-۶۸).

در نهایت پیروان دیدگاه مزبور نتیجه می‌گیرند که چنین نیست که در حکمت متعالیه، وحی و کشف در عرض عقل و رقیب آن باشند و به منزله دو روش دیگر برای داوری درباره صدق و کذب گزاره‌های فلسفی ملحوظ شوند، بلکه فقط به این معناست که آنها در غیر مقام داوری دخیلند و در طول عقل، مددکار آند، حال یا از طریق طرح مسئله برای عقل یا از طریق الهام یا پیشنهاد یا القای برهان به عقل یا از طریق الهام یا پیشنهاد یا القای نقض عقلی یا از همه مهم تر از طریق هدایت عقل به اقامه برهان صحیح بر واقعیت مکشوف برای فیلسوف.

تحلیل و بررسی

در مقام تحلیل نظریه مذکور باید توجه داشت که تفکیک بین مقام داوری و گردآوری و انطباق این تفکیک بر آثار صدرا، به منظور تبیین نحوه استفاده وی از وحی و شهود در مقام اثبات تا چه اندازه امکان پذیر است. اینکه صدرا در قسمت‌های مختلف آثارش موارد مختلفی را برهان پذیر ندانسته، ولی آنها از مسائل حکمت متعالیه‌اند و وی در پاسخ به آنها نظریه پردازی کرده است. یا آنکه در بسیاری از موارد، طریق خود را برهان کشفی می‌خواند یا در مواردی قول معصوم را حد وسط برهان خود قرار می‌دهد (فرامرزی قراملکی، ۱۳۸۸: ۱۱۴) همگی حاکی از آن است که وی در مقام داوری نیز قائل به حصرگرایی روش‌شناختی نبوده و پای وحی یا کشف را در آن باز کرده است.

به اعتقاد پیروان حکمت متعالیه، صدرا پایه بحث‌های علمی و فلسفی خود را روی توفیق میان عقل، کشف و شرع گذاشته و در راه کشف حقایق الهیات، از مقدمات برهانی و مطالب کشفی و مواد قطعی دینی استفاده کرده است (طباطبایی، ۱۳۹۶: ۲۹۷-۲۹۸). به

این ترتیب برای فیلسوف، نقل هم می‌تواند صاحب فتوا باشد؛ چنانکه عقل در فقه می‌تواند صاحب فتوا باشد. ملاک، تحصیل یقین است و اگر نقل هم از هر سه حیث سند، جهت صدور، و دلالت قطعی بود، به‌نظر ملاصدرا، شاید حد وسط قرار گیرد (جوادی آملی، ۱۳۸۴: ۸).

بنابراین با توجه به نظر پیروان مکتب صدرا و رویکرد خود صدرا که با ارائه تصریحات و تأییداتی که درباره مبدهیت کشف و وحی به‌کاربرده (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۷: ۳۲۶-۳۲۷) معلوم می‌شود که روش عقلی به‌تنهایی از مبادی و مقومات فلسفه نیست، تاریخ فلسفه به‌خوبی روشن‌گر این موضوع است (مصباح یزدی، ۱۳۸۲: ۱۱).

صدرا در ابتدای مشهد اول شواهد الربوبیه پس از توضیحاتی در زمینه تحقق وجود بیان می‌کند: «فکیف یکون امرا اعتباریا کما یقولہ المحجوبون عن شہودہ؟!» (همو، ۱۳۶۰: ۱۳۴). به‌نظر می‌رسد منظور صدرا کسانی است که نتوانستند وجود را شهود کنند.^۱ در ادامه همین بحث، صدرا در اشراق ثانی می‌گوید: «و اما فی الوجود فلا یمكن ذلک الا بصریح المشاہدہ و عین العیان، دون اشارہ الحد و البرہان و تفہیم العبارة و البیان». از عبارات مذکور می‌توان دریافت که صدرا در مهم‌ترین مبنای فلسفی خویش تمام‌قد پای شهود را به‌میان آورده است و می‌گوید وجود به‌وسیله حد و رسم یا صورت مساوی تصورپذیر نیست و باید برای فهم آن شهود کنیم.

با توجه به موارد فوق می‌توان نتیجه گرفت که دامنه نفوذ وحی و شهود از حد مقام گردآوری فراتر رفته و به مقام داوری نیز رسیده است؛ اما درباره اینکه این روش دیگر فلسفه نمی‌شود، اتفاقاً این ادعای خود صدراست که فلسفه خود را برخلاف فلسفه بحثی گذشتگان می‌داند و آن را حکمت متعالیه عنوان می‌کند، اگرچه با توسعه در مبادی برهان و انحای مقدمات و توجه به این نکته که پذیرش صدق گزاره‌های دینی از طریق استدلال و

۱. رک به شرح استاد حشمت‌پور به کتاب شواهد الربوبیه.

برهان حاصل شده است، حکمت متعالیه را نیز می‌توان پایبند به استدلال دانست و در برخی از عبارات صدرای نیز تبعیت از برهان آشکارا بیان شده است.

ج) استفاده از آرای اندیشمندان پیش از خود

اینکه صدرای از نظریات دیگران بارها استفاده کرده، مورد اتفاق تمامی آشنایان با آثار صدراست، اما نحوه استفاده وی از این آرا را می‌توان محل مناقشه و پژوهش دانست. عده‌ای بر این باورند که نه تنها صدرای گرفتار التقاط اندیشه‌ها و بی‌نظمی و سرقت ادبی نشده است، بلکه به صورت کاملاً روشمند، کثرت‌گرایی روش‌شناختی که امروزه در قالب مطالعات میان‌رشته‌ای از آن صحبت به میان می‌آید را چهارصد سال پیش بنیان نهاده است. در مقابل عده‌ای دیگر بر این باورند که «صاحب اسفار صدر و ذیل عبارات را اسقاط کرده و در غالب موارد هم، عبارات منقوله غلط است که مدرسین سلف را به شبهه انداخته و در صدد توجیه برآمده‌اند و به خطا رفته‌اند» (ڈری، ۱۳۱۶، ج ۲: ۱۵۷).

تحلیل و بررسی

در زمینه مذکور توجه به این نکته ضروری است که رسم و سنت آن دوره، این‌گونه نبوده است که منبع معرفی کنند و با همین سبک ارجاع‌دهی کنونی منابع ذکر شوند. استاد آشتیانی در مقدمه رسائل فلسفی می‌نویسد:

«برخلاف تصور کوتاه‌نظران، ملاصدرا هرگز حاضر نبوده است که کوچک‌ترین مطلب علمی دیگران را به خود نسبت دهد و اینکه عبارات زیادی از دیگران در آثار او دیده می‌شود، اولاً در برخی از آثار خود مأخذ نقل را ذکر کرده و در ثانی این عادت در بین دانشمندان سلف رسم بوده و اختصاص به ملاصدرا ندارد» (آشتیانی، ۱۳۶۲: ۱۱).

در حقیقت اگر صدرای بنای انتقال و سرقت ادبی داشت، هیچ‌گاه در نظریات اصلی خود به گونه دیگری عمل نمی‌کرد. چرا که صدرای با اصرار تمام مدعی است که معروف‌ترین نظریه فلسفی او یعنی حرکت جوهری سده‌ها پیش از او در کتاب اثولوجیا تصنیف فلوطین

یا به تصور صدرا ارسطو و در سخنان زنون یونانی و ابن عربی و نیز در آیات قرآن مطرح شده است (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۳: ۱۱۰-۱۱۳). در مورد اصالت وجود (بنیادی‌ترین نظریه خود) نیز با نقل سخنانی از ابن سینا و بهمنیار می‌کوشد ثابت کند که برخلاف آنچه تصور می‌شود، این نظریه را پیشینیان شناخته و پذیرفته بوده‌اند و از ابداعات او نیست (همان، ج ۱: ۴۶-۴۹).

اما ورای موارد فوق به‌طور کلی روشمند بودن مدل فکری صدرا ادعایی نیست که بخواهیم با جست‌وجو در آرای صدرا آن را اثبات کنیم، بلکه نگاه کثرت‌گرایانه صدرا و روش مواجهه وی با آرای اندیشمندان سلف را می‌توان به‌وضوح در عبارات ایشان یافت. وی در ابتدای بحث علم الهی به زیبایی روش خود را و هدف از این روش را بیان می‌کند و در کتاب مبدأ و معاد می‌نویسد:

«ما هر یک از مذاهب را با آنچه بر آن وارد می‌آید و بیان خلاصه‌ای از ایرادات واردشده به قدر امکان ذکر می‌نماییم، به جوهری که مشتمل باشد بر تصورات غریبه لطیفه که موجب اقتدار ذهن خواهد گردید، بر لطایف افکار و دقایق اسرار، و بعد از آن معین می‌سازیم آنچه را که اقرب به صواب بلکه حق صریح همان است، چنانچه بر اولوالألباب ظاهر خواهد شد» (همو، ۱۳۵۴: ۹۲).

همان‌طور که در نوشته صدرا واضح است، سه مرحله در روش فکری او تبیین‌شدنی است، این سه مرحله با قدری شرح و بسط امکان تبدیل به پنج مرحله در اندیشه فکری صدرا را دارند:

۱. بیان آرای دیگران با ذکر صاحبان آرا.

۲. تبیین و گزارش آرا.

۱. در جلد اول اسفار (صفحه ۸۵، چاپ ۱۹۸۱) نیز صدرا روش خود را به‌همین صورت بیان می‌کند: سلکنا أولا مسلک القوم فی أوائل الأبحاث و أواسطها ثم نفرق عنهم فی الغایات لتلا تنبؤ الطباع عما نحن بصده فی أول الأمر بل يحصل لهم الاستیناس به- و يقع فی أسمعهم کلامنا موقع القبول إشفافا.

۳. نقد و بررسی روشمند آرا بر اساس مبانی فکری هر نظریه.
۴. اصلاح و ویرایش آرا به منظور برگزیدن جنبه‌های پذیرفتنی آنها.
۵. ارائه دیدگاه جامع و نظریه‌ای بدیع.

البته در پنج مرحله مذکور باید کلیات روش‌شناختی وی بررسی شود و برخی انحراف‌های ایشان از این مراحل پنج‌گانه را در برخی موارد نباید به حساب روش کلی وی گذاشت. همچنین بررسی تطبیقی مراحل فوق در آرای صدرا، مطلبی است که باید در تحقیق مستقلی مطمح نظر قرار گیرد.

د) بیان آرای خود بر اساس مبنای قوم، وحدت تشکیکی و وحدت شخصی وجود^۱

علاوه بر رویکرد میان‌رشته‌ای و کثرت‌گرایانه صدرا در تبیین آرای خود و نحوه استفاده وی از آرای اندیشمندان سلف، شاهد آن هستیم که صدرا در تقریر نظرهای خود، بر اساس سه رویکرد مبنای قوم، وحدت تشکیکی وجود و وحدت شخصی وجود عمل می‌کند، این نوع طرح مسائل فلسفی را می‌توان برخاسته از دو رویکرد روش‌شناختی صدرا دانست، رویکردی تعلیمی و رویکردی که در آن به دنبال ارائه مطالب در قالب تشکیکی و طولی است، قالبی که برخاسته از نوع نگاه صدرا به مسائل هستی‌شناختی و عوالم چندگانه هستی محسوب می‌شود که بر اساس این رویکرد، برخی مباحث فلسفی را می‌توان در قالب مراتب مختلف، از سطح ابتدایی و مقدماتی تا سطحی عالی و اصیل ارائه کرد.

۱. روش تعلیمی فلسفه صدرا

یکی از اصول روش‌شناختی صدرا در تبیین مسائل فلسفی، روش تعلیمی بوده است. این را در عبارات خود صدرا نیز به صراحت می‌توان یافت:

«بدان که من چه بسا از اکتفا کردن به آنچه در نزد من حق است و اعتقاد بر آن اعتماد دارد، درمی‌گذرم به یادآوری نظرات قوم و آنچه بر آنها متوجه است و

۱. رک به پایان‌نامه سید جلیل حسین‌نیا با عنوان «دو رویکرد متفاوت ملاصدرا در مسائل فلسفی» دانشگاه علامه طباطبائی.

(اشکالاتی که بر آنها) وارد است، پرداخته و سپس در اثناى نقد و رد و ابطال و از میان بردن اختلافات و دفاع از این‌ها، برای تیز کردن خاطرها و تقویت ذهن‌ها، به میزان وسع و امکان، بر رأی خود تنبیه می‌کنم» (همو، ۱۹۸۱، ج ۱: ۱۰).

آنچه از عبارت مذکور استفاده می‌شود، این است که ملاصدرا روش تعلیمی را از آن نظر پیش می‌گیرد که می‌خواهد اولاً اصول اندیشه فلسفی خود را که در آن دوران ابداعاتی جدید در حوزه فلسفه اسلامی بود، به صورت تطبیقی با آرای پیشینیان تبیین کند و ثانیاً بتواند با جریان غالب آن دوران به مقابله بپردازد، وی در این زمینه می‌نویسد:

«ما نیز همین روش را در اکثر مقاصد خاص خود پی می‌گیریم، چنانکه نخست در ابتدا و اواسط بحث به روش قوم سلوک می‌کنیم و سپس در نهایت از آنها جدا می‌شویم، تا به دلیل شفقت ما نسبت به ایشان، طبایع در وهله نخست نسبت به آنچه ما در پی بیان آن هستیم، ابا نکنند، بلکه برای آنها نسبت به مطالب ما انس ایجاد شود و سخنان ما در گوش آنها مورد پذیرش قرار گیرد» (همان، ج ۱: ۸۵).

استاد مطهری در این موضوع می‌نویسد:

«خودش گاهی تصریح می‌کند به اینکه ما در اوایل، حرف‌هایی را روی مبنای قوم می‌گوییم و خودمان هم به آن اعتقاد نداریم، برای اینکه مبتدی حالا باید این‌ها را روی همین مبنای یاد بگیرد تا بعد در آخر با این حرف‌ها آشنا بشود و ما حرف خودمان را در آن آخر بگوییم» (مطهری، ۱۳۷۷، ج ۹: ۱۶۹).

ب) روش تشکیکی صدرا در تبیین مسائل فلسفی

در آثار صدرا شاهد آن هستیم که وی در تبیین برخی نظریات فلسفی خود، ابتدا بر مبنای قوم سخن گفته و بعد از آن نظر خود را بر پایه اصالت وجود و وحدت تشکیکی وجود ارائه و در نهایت نیز بر اساس وحدت شخصی وجود نظر نهایی خود را بیان کرده است، عده‌ای این را حاصل تفکر التقاطی صدرا انگاشته‌اند، در حالی که صدرا المتألهین در نوع آثار

خود دو نظر ارائه می‌دهد: نظر متوسط و نظر نهایی. نظر متوسط او بر اساس تشکیک وجود تنظیم می‌شود و نظر نهایی صدرالمتألهین وحدت شخصی هستی است (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ج ۳: ۵۴۶).

در این زمینه استاد مطهری می‌نویسد:

«مرحوم آقا علی مدرس در بدایع‌الحکم مدعی می‌شود که میان بیانات مرحوم آخوند مخالف نیست، یعنی همه آن چیزهایی را که گفته است، با هم قابل جمعند و در طول یکدیگرند و نه در عرض یکدیگر» (مطهری، ۱۳۶۶، ۴۵۰ - ۴۵۱).

خود صدرا نیز به عدم تنافی دو مبنای وحدت تشکیکی و وحدت شخصی وجود اشاره می‌کند و می‌گوید: «اثبات مراتب موجودات متکثر توسط ما و جانبداری ما از تعدد و تکثر آنها در سطوح (مختلف) بحث و تعلیم، منافاتی با آنچه از قبل در صدد اثبات آن (اگر خدا بخواهد) هستیم که وجود و موجود ذاتاً و حقیقتاً متحد با یکدیگر هستند، ندارد» (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۱: ۷۱).

حال چه ایرادی دارد که وی ابتدا نظر قوم را گفته و بعد در مرتبه‌ای بالاتر، نظر خود را معطوف به وحدت تشکیکی کرده است و در نهایت نظر خود را در رابطه‌ای طولی در قالب وحدت شخصی مطرح می‌کند.

علاوه بر موارد فوق بحث دقیقی در زمینه مقام وصول و مقام حصول درباره رابطه عقل و شهود وجود دارد که توجه به آن، بعد دیگری از تشکیکی بودن اندیشه صدرا را آشکار می‌کند.

ملاصدرا ملاک در فهم مسائل و معارف الهی را وصول به آنها می‌داند؛ یعنی برای فهم دقیق و کامل، آنها باید شهود شوند. به همین دلیل، مرتبه شهود را در افاده یقین، بالاتر از

برهان می‌داند^۱ (همان، ج ۲: ۳۱۵) و شاید دلیل اصلی حمایت‌های ملاصدرا از عرفا هم همین باشد و اینکه به شدت از تطابق شهود عرفا با شریعت دفاع می‌کند و می‌گوید: «شهود روح شریعت است» (همان، ج ۷: ۱۵۳). به عبارت دیگر همان‌طور که ذکر شد، عارف به «عین‌الیقین» نائل می‌شود و فیلسوف به علم‌الیقین می‌رسد و علم‌الیقین واسطه وصول به عین‌الیقین است. عین‌الیقین مشاهده عینی حقیقت محسوب می‌شود (جوادی آملی، بخش چهارم از جلد ۲ اسفار، ۱۳۸۶: ۵۷۳).

به نظر می‌رسد بهترین بیان درباره حصول و وصول، همین رابطه مقدماتی و پل بودن حصول معرفت (علم‌الیقین) برای وصول به معرفت (عین‌الیقین) است و بنابراین، از این طریق، رابطه طولی مبنای قوم که امری فلسفی است، با وحدت تشکیکی و شخصی وجود که امری با گرایش‌های شهودی است، روشن می‌شود. در نتیجه می‌توان گفت که صدرا نه تنها قائل به اصل وحدت تشکیکی وجود در میان ارکان فلسفی خود است، بلکه به لحاظ روش‌شناختی، روش ارائه مطالب فلسفی وی، به صورت تشکیکی و ذومراتب بود.

یافته‌های تحقیق

در این نوشتار با توجه به دیدگاه‌های مختلف درباره روش اندیشه فلسفی صدرا و همچنین با ابتنای بر رویکرد وی در مواجهه با مسائل مختلف، به تبیین چهار اصل در روش فلسفی صدرا اقدام کردیم و ساختار فکری وی را واجد چهار اصل دانستیم:

۱. تلفیق منظم و هدفمندی از سه منبع معرفتی عرفان، قرآن و برهان در یک ایستار و با رویکردی کثرت‌گرایانه و به دور از التقاط. در این زمینه اگرچه منتقدان صدرا اقدام در جهت تلفیق سه منبع معرفتی فوق را خطایی روش‌شناختی می‌

۱. و عدم تطبیق کلامهم علی التوائین الصحیحة البرهانیة و المقدمات الحقة الحکمیة ناش عن قصور الناظرین و قلة شعورهم بها و ضعف إحاطتهم بتلك التوائین و إلا فمرتبة مکاشفاتهم فوق مرتبة البراهین فی إفادة یقین.

دانند، صدرا و پیروان او عدم توجه به تمامی منابع معرفتی را سبب عدم کشف واقع می‌دانند که البته این اختلاف را می‌توان بیشتر در تعریف هر دو طرف منازعه از فلسفه دانست.

۲. استفاده از منابع معرفتی فوق در هر دو مقام گردآوری و داوری. این اصل بیان می‌کند که صدرا چه در مقام گردآوری مطالب و اندیشه‌های مختلف به صورت مسئله‌محور و چه در مقام ترتیب صغری و کبری قیاس خود، در استفاده از نقل و شهود ابایی ندارد.

۳. استفاده روشمند و کثرت‌گرایانه از آرای اندیشمندان سلف به منظور گریز از حجاب حصرگرایی روش‌شناختی و عدم انتقال و التقاط در استفاده از نظریات فلسفی و کلامی پیش از خود.

۴. روش تعلیمی و تشکیکی ملاصدرا بر اساس مبنای قوم و اصالت وجود.

منابع

۱. ابن سینا، حسین (۱۳۷۵). *الاشارات و التنبيهات*: شرح خواجه نصیرالدین طوسی، ج ۱، قم، نشر البلاغه.
۲. آشتیانی، سید جلال‌الدین (۱۳۶۲). *مقدمه رسائل فلسفی*، قم، مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی.
۳. آملی، سید حیدر (۱۳۶۸). *جامع الاسرار و منبع الانوار*، تهران، علمی و فرهنگی.
۴. ایزوتسو، نوشی هیکو (۱۳۵۹). *بنیاد حکمت سبزواری*، ترجمه سید جلال‌الدین مجتبی‌سوی. تهران، مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه مک‌گیل با همکاری دانشگاه تهران.
۵. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۶). *رحیق مختوم*، ج ۲ - ۳، قم، انتشارات اسراء.
۶. حکیمی، محمد رضا (۱۳۸۶). *الهیات الهی و الهیات بشری*. قم، دلیل ما.
۷. _____ (۱۳۸۱). *معاد جسمانی در حکمت متعالیه*، قم، دلیل ما.
۸. ذری، ضیاء‌الدین (۱۳۱۶). *کنز الحکمه*، تاریخ الحکماء، ترجمه شمس‌الدین شهرزوری، ج ۲، تهران، چاپخانه دانش.
۹. سهروردی، شهاب‌الدین یحیی (۱۳۸۰). *شرح حکمت الاشراق*، مقدمه حسین ضیائی تربیت، ج ۲، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
۱۰. صدرالدین شیرازی، محمد (۱۹۸۱ م). *اسفار الاربعه*، ج ۱ - ۹، بیروت، دارالاحیاء التراث العربی.
۱۱. _____ (۱۳۶۰). *الشواهد الربوبیه فی منهاج السلوکیه*، تصحیح سید جلال‌الدین آشتیانی. تهران، مرکز نشر دانشگاهی.
۱۲. _____ (۱۳۶۱). *العرشیه*، ترجمه غلامحسین آهنی، تهران، مولی.
۱۳. _____ (۱۳۴۰). *المشاعر*. ترجمه غلامحسین آهنی، تهران، مولی.
۱۴. _____ (۱۳۸۱). *رساله سه اصل*، تصحیح، تحقیق و مقدمه سید حسین نصر، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا.

۱۵. _____ (۱۳۶۶). شرح اصول الکافی، تصحیح رضا استادی، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
۱۶. _____ (۱۳۶۳). مفاتیح الغیب، تهران، مؤسسه تحقیقات فرهنگی.
۱۷. _____ (۱۳۵۴). المبدأ والمعاد، تهران، انجمن حکمت و فلسفه ایران.
۱۸. _____ (۱۳۷۵). مجموعه رسائل فلسفی، تهران، حکمت.
۱۹. طباطبایی، سید محمد حسین (۱۳۹۶ق). بررسی های اسلامی، به کوشش سید هادی خسروشاهی، قم، دارالتبلیغ اسلامی.
۲۰. طوسی، خواجه نصیرالدین (۱۳۶۱). الاساس القنباس، تهران، دانشگاه تهران.
۲۱. عبودیت، عبدالرسول (۱۳۸۸). درآمدی بر نظام حکمت صدرایی، ج ۱. تهران، سمت.
۲۲. علی پور، ابراهیم (۱۳۸۹). درآمدی بر چیستی فلسفه اسلامی، قم، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
۲۳. فرامرزی قراملکی، احد (۱۳۸۸). روش شناسی فلسفه صدرای. تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرای.
۲۴. مطهری، مرتضی (۱۳۶۶). حرکت و زمان در فلسفه اسلامی، تهران، حکمت.
۲۵. _____ (۱۳۷۷). شرح مبسوط منظومه، مجموعه آثار، ج ۵، قم، صدرا.
۲۶. مظفر، محمد رضا (۱۴۱۹ق). مقدمه اسفار الاربعه، ج ۱، بیروت، دارالکتب العلمیه.
۲۷. مقالات
۲۸. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۴). چیستی فلسفه اسلامی، قیسات، شماره ۳۵.
۲۹. سروش، عبدالکریم، حکمت در فرهنگ اسلامی، دانشگاه انقلاب، شماره ۹۸ - ۹۹.
۳۰. مصباح یزدی، محمد تقی (۱۳۸۲). فلسفه و دین، معرفت فلسفی، شماره ۱.
۳۱. نادری، رسول؛ خدابخشیان، حمید (۱۳۸۶). روش شناسی فلسفه اسلامی، معرفت فلسفی، شماره ۱۷.