

۱۳۹۸

اصفہا فلسفے مکتبہ

نخستین ہمایش بین المللی

مجموعہ مقالات برگزیدہ

جلد دوم

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

مکتب فلسفی اصفهان اصطلاحی مستحدث نزد پژوهشگران عرصه‌ی مطالعات سنت حکمی و عرفانی عالم اسلام است. حکیمان حوزه‌ی اصفهان به خوبی نشان دادند که استمرار واقعی این سنت و انتقال روح آن از عصر فارابی و ابن سینا به بعد، نه از مجرای چهره‌هایی مانند ابن‌رشد اندلسی، که از طریق حکمایی مانند میرداماد، مؤسس مکتب اصفهان میسور است؛ و این طریقی بود که بیشتر به همت حکیمان و عارفانی مانند شیخ اشراق، ابن عربی، خواجه طوسی، ابن‌ترکه اصفهانی، سید حیدر آملی، ابن‌ابی‌جمهور احسایی و اعظم حوزه‌ی شیراز هموار شده بود.

نشاط فکری، رونق حوزه‌های درسی، جامعیت، تلفیق مشارب گوناگون فکری در عین خلاقیت و نوآوری، جمع میان عقلانیت و معنویت، پاسخ‌گویی به پرسش‌های روز و مهم‌تر از همه عرضه‌ی آموزه‌هایی برآمده از روح و باور شیعی، رویداد بزرگی بود که حاصل آن به تعبیر برخی از محققان معاصر **حکمت معنوی تشیع** است. این شیوه‌ی نوین فکری، توجهی ویژه به متن قرآن کریم و روایات و ادعیه‌ی مأثوره از پیشوایان دین داشت که با بهره‌گیری از تأویل توانست خلاء موجود در حکمت اسلامی دوران پیش از خود را به خوبی جبران کند.

حوزه‌ی فلسفی اصفهان، سایر مشارب فلسفی قدما را نیز در بطن خود حفظ و بازسازی کرد و حتی با توانی بیش از قبل، ضامن تداوم آن‌ها شد. از باب نمونه، بیشترین حواشی و تعلیقات بر شفا‌ی شیخ‌الرئیس در همین دوران نگاشته شد؛ متون حکمت اشراق به نحو گسترده شرح و تدریس می‌شد، و عرفان ابن‌عربی نیز همچنان رواج و تداوم داشت. افزون بر این، حکیمان متأله این حوزه، این توفیق را نیز داشتند که مکتب اخلاقی-عرفانی تشیع را قوام بخشیده و به تربیت نفوس و ارتقای معنوی اهل سلوک همت گمارند.

گفتنی است اصطلاح **مکتب فلسفی اصفهان** به جریان خاصی از حکمای اصفهان اطلاق نمی‌شود. در درون این مکتب، افزون بر حوزه‌ی میرداماد و شاگردانش که به **حکمت یمانی** نیز شهرت یافت، **حکمت ایمانی** یعنی طریق خاص فکری و عملی شیخ بهایی، **حکمت تطبیقی** که بر مدار آرای حکمی میرفندرسکی استوار شد، **حکمت متعالیه** صدرایی و بالاخره **حکمت تنزیهی** مالرجبعلی تبریزی نیز جای می‌گیرند.

آنچه از مآثر حکیمان متأله آن عصر طلایی در دوران صفویه از سده یازدهم هجری به بعد بر جای مانده است، مجموعه‌ای گرانسنگ از معارف حکمی به شمار می‌رود که از حیث کمی و کیفی با هیچ دوره‌ای از ادوار و حوزه‌های از حوزه‌های فرهنگ کهن اسلامی ایران، پیش و پس از آن، قابل مقایسه نیست.

بر بخش بزرگی از این میراث عظیم فکری و معنوی، با گذشت سه- چهار سده، همچنان گرد غربت در کتابخانه‌های شخصی و عمومی نشسته است. آیا جای این پرسش نیست که حتی فهم صحیح حکمت صدرایی - که مشهورتر از سایر مشارب حکمی حوزه اصفهان است- جز با آگاهی بر فعالیت‌های فلسفی زمانه‌ی او و چالش‌های میان او با سایر مکاتب و جریان‌ها چگونه ممکن است؟ نیز چگونه می‌توان به طرح حکمت و فلسفه‌ای زنده، مؤثر و تحرک‌زا در ایران برای مواجهه با مقتضیات عالم معاصر، جز با اِشراف بر آثار و مآثر فلسفی آن عهد باشکوه، توفیق یافت؟

در چند دهه‌ی گذشته استادان و محققانی از جمله شادروان استاد سید جلال‌الدین آشتیانی به پیشنهاد اسلام‌شناس فقید فرانسوی هانری کرین در جهت معرفی آثار حکمای شیعی عصر صفوی به چاپ و انتشار نمونه‌هایی از متون حکمی و عرفانی حکمای اصفهان از میرداماد و میرفندرسکی تا بیدآبادی و نراقی در چهار مجلد مبادرت نمودند. چند سال پیش نیز در همایش بین‌المللی «از اصفهان تا قرطبه» پاره‌ای از متون حکمای اصفهان چاپ و منتشر شد. با وجود این، ثلث آثار حکمی به جای مانده از حکیمان اصفهان نیز هنوز چاپ نشده است؛ از این‌رو به نظر می‌رسید که بهانه‌ی گردهمایی بین‌المللی، می‌تواند زمینه‌ی مناسبی را برای اِیحای آثار این بزرگان فراهم آورد و برای نخستین‌بار به گونه‌ای مستقیم و با محوریت کتب و آثار حکیمان اصفهان عصر صفوی به نشر آن‌ها مبادرت نمود.

پس از اعلام فراخوان **همایش بین‌المللی مکتب فلسفی اصفهان** و آغاز به کار دبیرخانه و کمیته-ی علمی همایش، نخست دست به کاربرسی مقالات رسیده شدیم. این مقالات در سه سطح استادان، دانشجویان و همکاری استاد و دانشجو ارائه گردید که تمامی آن‌ها توسط داوران محترم ارزیابی و پس از تایید نهایی جهت چاپ و انتشار در مجموعه مقالات همایش آماده شد. فهرست مجموعه مقالات همایش بر اساس حروف الفبای نام خانوادگی نویسندگان تنظیم شد و نمایه‌ای نیز بر پایه‌ی حروف الفبای موضوعات مقالات در آخر مجموعه افزوده شد. از آن‌جا که حجم مقالات رسیده گنجایش بیش از یک مجله را داشت و از سوی دیگر در سه سطح مذکور ارائه شده بود، تصمیم گرفته شد که مقالات در سه مجلد چاپ و منتشر گردد. گفتنی است که چون شماری از مقالات دریافت شده از نظر داوران محترم دارای درجه‌ی علمی-پژوهشی بود، مقرر گردید که مقالات مذکور در مجله‌ی علمی پژوهشی تایخ فلسفه وابسته به بنیاد اسلامی حکمت صدرا نیز جداگانه چاپ شود که بدین‌وسیله از مسئولان آن مجله‌ی وزین به ویژه سردبیر محترم آن تشکر و قدردانی می‌شود. افزون بر کار بررسی مقالات رسیده، تصحیح و تحقیق آثاری از حکیمان این حوزه و نیز نگارش کتاب‌های جداگانه درباره‌ی فعالیت‌های فلسفی این دوره و معرفی حکمای اصفهان، در دستور کار دبیرخانه‌ی همایش قرار گرفت.

آن دسته از آثاری که امیدواریم برای این همایش انتشار یابند، از این قرارند:

شرح التائیه الکبریٰ صائن الدین علی ابن التکره اصفهانی، الشوارق ابوالحسن قاتنی کاشانی، الافق المبین میرداماد، رساله الايقاظات فی خلق الاعمال میرداماد، خطفات القدس میر سید احمد علوی، الکلمة الطیبة فیاض لاهیجی، شرح فارسی تهذیب المنطق فیاض لاهیجی، بیان الاسرار (در شرح مصباح الشریعه) شیخ حسین زاهدی، مجموعه رسائل فارسی ملا اسماعیل خاتون آبادی، شرح العرشیه ملا اسماعیل واحد العین، ساقی نامه‌ی ابوطالب فندرسکی، سیر تحول حوزه فلسفی اصفهان از ابن سینا تا ملاصدرا، مکتب فلسفی شیراز، مکتب فلسفی اصفهان، فرهنگ اصطلاحات کلامی فیاض لاهیجی، جریان های فکری حوزه علمیه اصفهان، دیدار با فیلسوفان سپاهان، مکتب فلسفی اصفهان از دیدگاه دانش پژوهان.

البته این گامی است نخست در معرفی میراث حکمی و معنوی تشیع؛ و از آن جا که انتشار این حجم از آثار به جای مانده، کار و برنامه‌ی موسعی را می‌طلبد، تصمیم بر این شد تا قلمرو منشورات نخستین همایش مکتب فلسفی اصفهان، به آثار حکمای عصر صفوی از میرداماد تا حکیم خواجه‌ی اختصاص یابد. این مجال که به لطف و عنایت حق و حسن توجه تنی چند از محققان و فضلالی گرانقدر و شماری از نهادها و مراکز و مؤسسات دینی و پژوهشی فراهم شد، به مثابه‌ی آغاز راه و طلیعه‌ی عرصه‌ای است سرشار از ذخائر علمی و معنوی.

امید آن که بتوانیم با استعانت از توفیقات پروردگار حکیم و مساعدت‌های مسئولان فرهنگی کشور و کلیه‌ی علاقمندان به احیای حکمت اصیل شیعی، گام‌های بعدی و مؤثرتری را در خصوص احیای آثار سایر حکمای اصفهان برداریم.

گروه فلسفه‌ی دانشگاه اصفهان به عنوان برگزارکننده‌ی این همایش، با سپاس از الطاف ایزد بی‌همتا، از کلیه‌ی شخصیت‌های حقیقی و حقوقی، مسئولان اجرایی، اساتید و دانشجویانی که ما را در هر چه بهتر برگزار شدن همایش، امور اجرایی آن، چاپ و نشر آثار و سایر موارد یاری نمودند، صمیمانه تشکر و قدردانی می‌نماید.

۱- اعضای شورای سیاست‌گذاری:

آقایان آیت الله حاج سید محمد خامنه‌ای، حجه الاسلام و المسلمین دکتر عبدالحسین خسروپناه، حجه الاسلام والمسلمین حاج شیخ حسن مظاهری، دکتر محمد حسین رامشت، دکتر محمد بیدهندی،

دکتر حسین کلباسی، دکتر سید مرتضی سقائیان نژاد، دکتر مهدی جمالی نژاد، دکتر احمد علی فروغی، دکتر محمد فضیلتی، مهندس مصطفی بهبهانی، سردار کریم نصر اصفهانی، مهندس علی کلباسی.

۲- اعضای کمیته‌ی علمی (به ترتیب الفبا):

آقایان دکتر محمدعلی اژه‌ای، دکتر مهدی امامی جمعه، دکتر مرتضی حاج حسینی، دکتر مهدی دهباشی، دکتر علی ربانی، دکتر جعفر شانظری، دکتر مجید صادقی، دکتر محسن محمدی فشارکی، دکتر محمد مشکات، دکتر اصغر منتظر القائم، دکتر سید علی اصغر میرباقری فرد، دکتر حامد ناجی اصفهانی، حجه الاسلام و المسلمین حاج شیخ مجید هادی زاده.

۳- ریاست محترم مرکز مطالعات و پژوهش‌های شورای اسلامی شهر اصفهان جناب آقای مهندس بهبهانی که از حامیان اصلی برگزاری همایش بوده و چاپ سه جلد مجموعه مقالات همایش را نیز بر عهده گرفتند، صمیمانه تشکر می‌نمایم.

۴- دانشگاه‌هایی که در شهر اصفهان حق‌التحقیق صاحبان آثار و منشوراتی که به چاپ خواهد رسید را به عهده گرفته‌اند:

الف) دانشگاه آزاد اسلامی واحد خوراسگان ب) دانشگاه پیام نور استان اصفهان. بدین‌وسیله از رؤسای محترم، معاونین پژوهشی و سایر مسئولان این دو دانشگاه قدردانی و تشکر می‌نمایم.

۵- جناب آقای سعید محمدی دبیر کمیته‌ی اجرایی و نیز دبیر مرکز مطالعات و پژوهش‌های شورای اسلامی شهر اصفهان.

۶- سرکار خانم فریده کوهرنگ بهشتی مسئول دبیرخانه‌ی همایش و نیز سایر دانشجویان گروه‌های فلسفه و الهیات (فلسفه و کلام اسلامی).

علی کرباسی زاده اصفهانی
دبیر علمی نخستین همایش
بین‌المللی مکتب فلسفی اصفهان

فهرست

- دکتر علی ارشد ریاحی / مهدی گنجور**
دستاوردها و برکات کلامی-دین‌شناختی نظریه "حرکت جوهری" در حکمت متعالیه ۱۱
- دکتر علی ارشد ریاحی / افسانه لاجینانی**
نقش عرفان و برهان در حکمت متعالیه ۳۳
- دکتر رضا افهمی / دکتر لطف‌الله نبوی / فرزانه فرشیدنیک**
تأکید بر نقش مخاطب به عنوان فاعل شناسا در معماری و شهرسازی مکتب اصفهان (مطالعه موردی: معماری اصفهان عصر صفوی) ۴۹
- دکتر حمید برقی / دکتر یوسف قنبری / مراد کیانی پور**
بررسی نقش مکتب فلسفی اصفهان در شکوفایی فرهنگ و هنر عصر صفویه ۷۱
- دکتر موسی پرنیان / شهرزاد بهمنی**
تعامل ادبیات و فلسفه در مکتب اصفهان عصر صفوی ۷۹
- دکتر مهدی دهباشی / اصغر فتحی عمادآبادی / محدثه آهی**
بررسی تطبیقی وحدت ذهن و عین در مساله ی شناخت نزد صدرا و هگل ۱۰۱
- دکتر علی ربانی / دکتر ثریا معمار / علی اکبر جعفری / معصومه حیدری**
بررسی جامعه‌شناختی سازماندهی علم در اصفهان دوره صفویه و نقش آن در توسعه تشیع ۱۲۳
- دکتر فروغ السادات رحیم‌پور / فرزانه شهبازی**
بررسی و تطبیق آراء صدوق، مفید و مجلسی در مسئله «سهوالنبی» ۱۴۷
- دکتر محمد تقی سبحانی / محمد جعفر رضایی**
مدرسه کلامی اصفهان ۱۶۷
- دکتر جعفر شانظری / مجید یاریان**
واکاوی دیدگاه‌های کلامی جدید در باب سرشت وحی نبوی، با تکیه بر مبانی حکمت متعالیه ۱۹۵
- دکتر مجید صادقی حسن آبادی / حمیدرضا عبدلی مهرجردی / مجید یاریان کوپائی**
در آمدی بر رویکرد فلسفی ملاصدرا به تفسیر قرآن ۲۲۳
- دکتر جهانگیر صفری / نگین محمدی نافچی**
نگاهی به جایگاه فیاض لاهیجی در شعر مکتب اصفهان ۲۴۵
- دکتر علی کرباسی‌زاده اصفهانی / فریده کوهرنگ بهشتی / سنا جوانمردی**
ملازجبعلی در مقابل ملاصدرا در بحث وجود ذهنی ۲۶۵
- دکتر محسن محمدی فشارکی / طاهره صالحیان**
محقق سبزواری و جایگاه حاکم در اخلاق سیاسی ۲۹۱

مجموعه مقالات برگزیده نخستین همایش بین‌المللی مکتب فلسفی اصفهان ۱۰

دکتر محسن محمدی فشارکی / فاطمه قیومیان محمدی

نگاهی دوباره به گریه و موش شیخ بهایی ۳۱۱

دکتر بهار مختاریان / کیوان حق نظری

آیکونوگرافی جلودار در نگاره ای از چهلستون ۳۳۱

دکتر محمد مشکات / مجید یاریان

جستجوی مبانی نظری «امکان فقری» ملاصدرا در اندیشه‌ی محقق دوانی ۳۵۱

دکتر محمد مهدی مشکاتی / مهدی منصوری

واکاوی و نقد مبانی الهیات سلبی با تأکید بر آراء ملاصدرا ۳۷۵

دکتر سید محسن میرباقری / سمیرا گلی

رابطه عقل و دین از دیدگاه ملاصدرا ۴۱۳

دکتر محمد رضا یوسفی / لیلا امیری

بینامتنیت در غزلیات حاج ملاهادی سبزواری و حافظ ۴۳۳

نمایه عنوان مقالات ۴۵۲

نقش عرفان و برهان در حکمت متعالیه

دکتر علی ارشد ریاحی^۱ / افسانه لاجینانی^۲

چکیده:

از ویژگی‌های روش شناسی ملاصدرا استفاده از هر دو روش برهان و عرفان است و البته نه به میزان مساوی و برابر. در این مقاله سعی شده است موضع‌گیری‌های ملاصدرا نسبت به برهان و عرفان در آثار و اقوال او استخراج شود و این مسئله پاسخ داده شود که وی در نیل به حقیقت آیا به یک میزان از عرفان و برهان استفاده کرده است؟ یا اینکه کفه‌ی عرفان در گفته‌ها و آثار وی بر کفه‌ی برهان غالب است؟
واژگان کلیدی: برهان، عرفان، حکمت متعالیه، عقل، شهود.

۱. دانشیار گروه فلسفه و کلام اسلامی.

۲. دانشجوی کارشناسی ارشد فلسفه ی اسلامی. دانشگاه اصفهان

طرح مسئله:

آنچه موجب ایجاد یک مکتب فلسفی جدید می‌شود، تفاوت آن نظام فلسفی در ساختار یا روش و یا نتایج با دیگر مکاتب‌هاست. نظام فلسفی ملاصدرا نیز به دلیل چنین تفاوت‌هایی با نظام‌های فلسفی پیشین همچون مشاء و اشراق، به صورت یک مکتب فلسفی مورد توجه قرار گرفته است. یکی از تفاوت‌های این نظام فلسفی با نظام‌های فلسفی پیشین، استفاده از روش‌های گوناگون برای دست یابی و ارائه‌ی مطالب فلسفی است. باید دانست که مراد از روش به طور عام، مجموعه ابزارهایی است که ابتدا در مقام اصطیاد و گردآوری و به دنبال آن، در مقام داوری و سنجش مسائل یک علم استفاده می‌شود و یا شیوه‌ی چینش و پردازش و تبیین مسائل علم است (خدابخشیان، ۱۳۸۶).

هر یک از مکاتب پیش از ملاصدرا، روشی برای پژوهش برگزیدند: مشائیان عقل را محور قرار دادند و اشراقیان از شهود بهره گرفتند و متکلمان با تکیه بر ظاهر شرع، به جدال و مناظره روی آوردند. صدرالمتألهین همه‌ی مکاتب را به یکدیگر مرتبط و در فرایند تحقیق، عقل، ذوق و شرع را هم نوا کرد. ملاصدرا با استفاده از روش‌های مختلف گویا معجونی ساخته است از عقل و شرع و عرفان.

منابع و مأخذ افکار ملاصدرا را می‌توان به چهار منبع اساسی منحصر دانست: ۱- فلسفه‌ی مشاء، ۲- حکمت اشراق شهاب‌الدین سهروردی، ۳- عرفان مکتب ابن عربی، ۴- دین اسلام. فلسفه‌ی مشاء و عقلیات در یک طرف، فلسفه‌ی سهروردی و عرفان محی‌الدین در یک طرف، و شرع در طرف دیگر قرار دارد.

منظور از برهان در این مقاله، هر روشی است که به نحوی وابسته‌ی به عقل و عقلیات باشد و منظور از عقل در اینجا، همان نیرویی است که باعث تشخیص حق از باطل و خیر از شر است. خداوند در نهاد انسان، قوه‌ی ای نهاده است که در مسائل نظری، حق را از باطل و در مسائل عملی خیر را از شر بازشناسی می‌کند.

عقل در انسان، نیرویی است که به کمک آن می‌توان حقایق را شناخت و مجهولات را به وسیله‌ی معلومات، معلوم کرد. کار عقل، ادراک است، متعلق ادراک، گاهی «هست و نیست» است که به آن «حکمت نظری» می‌گویند و گاهی «باید و نباید» و «خوب و بد» است که به آن «حکمت عملی» گفته می‌شود.

برای عرفان یا همان شهود نیز تعاریفی صورت گرفته که از آن جمله می‌توان اشاره کرد به اینکه:

در فرهنگ اصطلاحات فلسفی آمده است که: عرفان عبارت است از علم به اسرار حقایق دینی. این علم رقیق‌تر از علمی است که توسط عامه‌ی مؤمنان یا رجال دینی اهل ظاهر به دست می‌آید. عرفانی کسی است که به ظاهر حقیقت دینی قانع نمی‌شود بلکه در باطن آن فرو می‌رود تا اسرار آن را بشناسد. (صلیبا، ۱۳۶۶، ص ۴۶۶)

و منظور از عرفان یا همان کشف عرفانی در این مقاله عبارت است از علم بر معانی غیبی و امور حقیقی است که از روی وجود (حق الیقین) یا از روی شهود (عین‌الیقین) و رای حجاب قرار دارد.^۱

به عبارت دیگر کشف عرفانی، همان معرفت خاصی است که دسترس به آن با مکاشفه، الهام و وحی امکان‌پذیر خواهد بود؛ بدین سبب، معرفت عرفانی، معرفت ذوقی، انجذابی^۲، شهودی و حضوری است. برخی معتقدند که یگانه راه رسیدن به حقایق، صفای نور و زدودن حجاب‌ها است.^۳ معرفت عرفانی، یگانه معرفت یقینی است که با فضا سازی دل و جان آدمی با تجلّی حق تعالی برای او فراهم می‌شود.^۴ ابن عربی می‌گوید: که هیچ معرفتی بدون عمل، تقوا و سلوک راه حق حاصل نمی‌شود؛ اما علمی که از عقل نظری به دست آید، هیچ‌گاه از شبهه و حیرت محفوظ نیست.^۵

۱. تحلیل مسئله از نگاه دیگران:

برخی ترکیب برهان و عرفان توسط ملاصدرا را، به نحوی خاص می‌دانند و معتقدند: صدرا عرفان و شهود را برای گردآوری استفاده می‌کند و از برهان برای داوری، و معتقدند: او در تمام آثارش، به همراهی برهان و عرفان تأکید داشته و این دو روش را در کنار هم به کار برده و در نهایت برای داوری از برهان یا همان عقل استفاده کرده است. شیروانی در مقاله‌ی خود به نام «تأملی در ویژگی‌های روش شناختی ملاصدرا» به این موضوع تصریح می‌کند. استاد حسن زاده‌ی آملی نیز چنین نظری دارد.^۶

۱. [محمد داوود قیصری: شرح فصوص الحکم، مقدّمه الفصل السابع فی مراتب الکشف و انواعها اجمالاً، ص ۱۰۷].

مقدّمه و تصحیح و تعلیق سیّد جلال‌الدین آشتیانی]

۲. [کشف الظنون عن اسامی الکتب و الفنون، به نقل از تاریخ فلسفه در تمدن اسلامی، ج ۱، ص ۲۹۷].

۳. [محمد داوود قیصری: مقدمه فصوص الحکم، ص ۲۲].

۴. [ر.ک: محیی‌الدین ابن عربی: مقدّمه فتوحات مکّیه. نیز ر.ک: همو: مجموعه رسائل، (رساله الوصایا)]

۵. [همان، ج ۲، ص ۳۹۷].

۶. [حسن زاده آملی حسن؛ عرفان و حکمت متعالیه].

اما قراملکی در کتاب روش شناسی فلسفه‌ی ملاصدرا، به رد تفاوت مقام داوری و گردآوری می‌پردازد و این گفته‌ی شیروانی را مردود و ساده‌انگارانه می‌داند.^۱ صلواتی هم در مقاله‌ی خود «درآمدی به نظام صدرایی» چنین نظری دارد.

افراد مختلف دیگری هم در مورد این عمل ملاصدرا، که عرفان و برهان را با هم آشتی داده است، اظهارنظر نموده‌اند و گویا این کار ملاصدرا، که ظاهراً و به عقیده‌ی برخی غیرممکن یا بسیار دشوار است؛ مورد توجه و تمجید بسیاری قرار گرفته است، که از آن جمله می‌توان اشاره کرد به گفته‌ی قراملکی در روش شناسی فلسفه‌ی ملاصدرا.^۲

فلاح پور نیز در مورد این روش ملاصدرا در تفاسیرش می‌گوید: تفسیر ملاصدرا از منظر عرفانی اعم از عرفان عملی و عرفان نظری و استفاده از قرآن و سنت، کم نظیر بلکه بی نظیر است. در نتیجه به لحاظ روش شناسی، تفسیر ملاصدرا از جامع‌ترین تفاسیری است که تاکنون در برخی از آیات و سوره‌های قرآن نوشته شده است. (فلاح پور، ۱۳۸۹، ص ۱۰)

و اینکه: از تازه‌های ملاصدرا تلفیق شیوه‌ی شهود و برهان است. این را مکرر در اسفار و شواهد و غیر آن‌ها آورده که: «این‌ها را به مشاهده‌ی قلبی دریافته‌ایم، حالا برهانیش می‌کنیم؛ بر بیننده حرجی نیست، شما نمی‌توانید به کسی بگویید چرا چنان می‌بینی و چنان نمی‌بینی؟؛ ولی هرگاه بگویید شما هم مثل من ببین باید دلیل بیاورید، یا برهان یا قرآنی که به تناسب مقام، جایگاه عارف شهودی تبدیل می‌شود به متکلم و مبلغ عقاید دینی» (ذکاوتی قراگزلو، ۱۳۸۶، ص ۲۲).

ایزوتسو در مقدمه‌ی کتاب بنیاد حکمت سبزواری می‌گوید: «ملاصدرا مانند سهروردی، به ارتباط متقابل میان تجربه‌ی عرفانی و تفکر منطقی کاملاً ملتزم بود. هرگونه فلسفه‌ی پردازی که به عالی‌ترین تحقق روحانی رهنمون نشود، جز سرگرمی عبث و بیهوده نیست، درست همان‌گونه که هر نوع تجربه‌ی عرفانی که ورزش و پرورش فطری و فکری دقیق در فلسفه پشتوانه‌اش نباشد، جز طریقی برای توهمات و انحرافات و گمراهی نیست» (توشی هیکوایزتسو، بنیاد حکمت سبزواری، ص ۹).

۱. [رک به قراملکی، ۱۳۸۸، ص ۱۱۳-۱۱۴-۱۱۵].

۳. [همان، ص ۲۴۹، ۹۲، ۵۸، ۸۸].

و اینکه: جامعیت حکمت متعالیه در آن است که هم اهل شهود را سیراب می‌کند، هم اهل بحث را به علم یقینی نائل می‌سازد. برخلاف علوم دیگر، زیرا عرفان برای اهل بحث محض کافی نیست، گرچه خود عارف را مطمئن می‌سازد و حکمت بحثی، برای اهل شهود، رسا نیست، گرچه حکیم باحث را قانع می‌کند و جدال‌های کلامی برای اهل عرفان کافی نیست، گرچه خصوص مستمع مجادل را ساکت می‌کند، نه متکلم را، چون جدال برای اسکات مخاطب است، برخلاف برهان که هردو را قانع می‌کند. بنابراین یگانه حکمتی که هم برای خود حکیم و هم برای دیگران و هم برای اهل شهود و هم برای اهل نظر کافی است همانا حکمت متعالیه خواهد بود (جوادی آملی، سرچشمه‌ی اندیشه، ج ۱، ص ۱۹).

سید حسن امین در مقدمه‌ی مشاعر ملاصدرا می‌گوید: صدرا بر مکتب خانه‌ی تاریک مشائیان منظری از اشراق و دریچه‌ای از شهود گشوده، مکتب اشراق را با مکتب مشائی درآمیخته و مبانی اشراق را- که بیشتر ذوقی بود- با پایه‌های دلیل و برهان افراشته، به اوج رفعت رسانید و آن را به مایه‌های عقلی استحکام بخشید. (ملاصدرا، مشاعر، ص ۱۳)؛ و طاهرزاده در مقدمه‌ی کتاب از برهان تا عرفان، برهان صدیقین و حرکت جوهری را شاهده‌ی می‌آورد برای اینکه ملاصدرا در اوج شخصیت عقلی و معنوی بوده و این دو برهان را پلی می‌داند بین عقل و قلب و سیری از برهان به سوی عرفان. (طاهرزاده، ۱۳۸۵، ص ۱۳).

البته عده‌ای نیز با این روش ملاصدرا موافق نیستند؛ به عنوان مثال نویسنده‌ی کتاب الهیات الهی و الهیات بشری مدعی است نظام حکمت متعالیه نا منسجم است چرا که به مکاشفه‌ی قلبی و برهان منطقی در عرض هم استناد می‌جوید.^۱

۲. چند روشی بودن فلسفه‌ی ملاصدرا:

استفاده‌ی ملاصدرا از روش‌های گوناگون معمولاً نقطه‌ی قوت فلسفه‌ی وی و وجه تمایز آن از سایر مکاتب و حتی علت جامع بودن فلسفه‌ی او محسوب شده است، به عنوان مثال دکتر قراملکی در کتاب روش شناسی ملاصدرا می‌گوید: ملاصدرا علاوه بر اتخاذ رهیافت‌های گوناگون، به تلفیق منسجم ره‌آوردها نیز می‌پردازد. او که حقیقت را دارای لایه‌های مختلف می‌داند، تلاش می‌کند هر یک از نظریات را ناظر بر بعدی از آن تلقی کند و با نگاهی تکثرگرایانه همه را در کشف آن سهیم نماید (قراملکی، ۱۳۸۸، ص ۲۷۴) و نیز می‌گوید:

۱. [حکیمی، ۱۳۸۶، ص ۱۶۶-۱۶۷].

ملاصدرا نه تنها در عمل به ره‌آورها و رهیافت‌های مختلف روی می‌آورد، بلکه به لحاظ نظری نیز محققان را از حصر توجه به دانش معین و ادبار و انکار دانش‌های دیگر بر حذر می‌کند. وی بر آسیب‌ها و آفت‌های حصر‌گرایی روش‌شناختی وقوف دارد و ظاهراً علت هشدار دادن وی، بر حذر کردن محققان از تحویلی‌نگری است (همان، ص ۲۴۰) و همچنین در توجیه ترکیب روش‌ها توسط ملاصدرا می‌گوید: چرا نگوئیم ملاصدرا، حکیمی است که از حصر‌گرایی پیشینیان به ستوه آمده است و در طرح مسائل الهیاتی به مشرب خاص کلامی یا فلسفی یا عرفانی منحصر نمی‌شود و با سعه‌ی صدر به استقبال آراء متخالف می‌رود تا به تعبیر آنچه در روایات آمده است، مواضع خطا و رخنه‌های نظام‌های معرفتی را به خوبی بشناسد و از آن‌ها مصون بماند؟ (همان، ص ۵۵).

برخی چند روشی بودن ملاصدرا را، ناشی از مطالعه و آگاهی فراوان او از علوم پیشین دانسته‌اند:

عمق و گستردگی قابل ملاحظه‌ی شناخت ملاصدرا از منابع متقدم و حافظه‌ی خارق‌العاده‌ای که وی می‌بایست داشته باشد، موجب شگفتی نه تنها پژوهشگران معاصر، بلکه همه‌ی نسل‌های حکمای پس از وی شده است. همه‌ی کسانی که آثار وی را می‌شناسند، به این واقعیت اعتراف دارند که هیچ حکیم مسلمانی دایره‌ی مطالعاتی‌ای به گستردگی دایره‌ی مطالعاتی وی ندارد. (فلاح پور، ۱۳۸۹، ص ۲۷۵)

در مقابل، عده‌ای فلسفه‌ی ملاصدرا را فلسفه‌ی ای‌التقاطی و بدون هیچ نوآوری دانسته‌اند و معتقدند ملاصدرا با استفاده از روش‌های مختلف تنها آموزه‌های فلسفی را از دیگر مکاتب جمع‌آوری نموده و در ساختاری نامنسجم گردآوری کرده است و یا اینکه ترکیب روش‌ها را مختص به ملاصدرا یا ابداع او نمی‌دانند و استفاده از چند روش را به هیچ وجه نقطه‌ی قوت فلسفه‌ی وی نمی‌دانند؛ به عنوان مثال:

دکتر یحیی یثربی در عیار نقد بر فلسفه‌ی ملاصدرا می‌نویسد: ملاصدرا با آشتی میان چهار گروه، امکان تفاوت آراء و نگرش انتقادی را عملاً از بین برد. حمایت جریان‌های مختلف از صدرا، حکمت متعالیه را به صورت یک فتح‌نهایی بزرگ در قلمرو معارف درآورده و کار را به گونه‌ای جلوه داده که آیندگان، سرفرازی را در فهم این حکمت بدانند و هرگز جرئت مقابله و نقد آن را نداشته باشند. (یثربی، ۱۳۷۹، ص ۱۳۴) و نیز می‌نویسد: ممکن است شخص، زمانی متکلم باشد و بعداً فیلسوف شود و سپس به عرفان گراید، اما همزمان در تنظیم یک جهان بینی نمی‌توان از دو یا چند روش بهره گرفت. برای اینکه مبانی، مسائل، ابزار و اهداف آن‌ها

فرق دارد. ما اگر مسائلی مانند وحدت وجود، اصالت وجود، فنا و بقا را بخواهیم با دلیل عقلی اثبات کنیم جز نتایج وهمی و خیالی در دست نخواهیم داشت. (همان، ج ۲، ص ۱۳۱۹)

برخی الگوی کامل هستی‌شناسی فلسفی را همان حکمت مشاء می‌دانند که ابن سینا، به خوبی آن را پروراند و در آثار خویش، به ویژه الهیات شفا بسط داد؛ چرا که در آن، نه از ادعا یا استناد به کشف و شهود خبری است، و نه از توقف فهم آنچه عرضه شده بر مکاشفه، نشانی و نه برای استناد به آیات و روایات برای تأیید مدعا جایی (شیروانی، ۱۳۸۷).

از جمله اشکالات وارد شده بر روش ملاصدرا در ترکیب روش‌ها، آن است که راهی که او در پیش گرفته است، فلسفه را که برخوردار از روش عقلی و استدلالی مقوم آن است، از فلسفه بودن خارج و نظام فلسفی مورد نظر را به حوزه‌ی هستی‌شناسی عرفانی و هستی‌شناسی دینی وارد ساخته و معجونی فراهم آورده است که هرچند ممکن است از لحاظ محتوا، غنی‌تر از هستی‌شناسی مشاء باشد، اما نمی‌توان آن را نظامی فلسفی دانست (همان).

هانری کربن در پاسخ به این اشکال می‌گوید: در فلسفه‌ی ملاصدرا، تأثیر اشراق محسوس است و نیز اصطلاحاتی که ابن سینا در حکمت خود به کار برده، در فلسفه‌ی ملاصدرا دیده می‌شود، اما صدرالمتهلین یک حکمت دیگری را با آن اصطلاحات به وجود آورده است. (کربن، ۱۳۵۹، ص ۲۰۰)

آنچه می‌تواند به توجیه و توضیح درست در مورد روش ملاصدرا در ترکیب برهان و عرفان کمک کند گفته‌های خود ملاصدراست که مواضع وی را مشخص می‌کند. با توجه به آثار وی نتایج مختلفی حاصل می‌شود، چرا که او، گاه به جد، بر ترکیب روش‌های برهان و عرفان تأکید می‌کند و گاه عرفان را بر برهان ترجیح می‌دهد و گاه یکی را مؤید دیگری می‌داند.

۳. تأکید بر لزوم همراهی برهان و عرفان:

آنچه در ترکیب روش‌ها توسط ملاصدرا بیشتر به چشم می‌خورد، جمع بین عرفان و برهان و استفاده‌ی از هر دوی این روش‌ها در فلسفه‌ی خویش است. ملاصدرا، از منابع پیشینیان بهره‌مند بوده است. او از طرفی با اصالت دادن به پژوهش‌های استدلالی و عقلی به آثار حکمای پیشین مانند بوعلی و پیروان وی مراجعه می‌کند و از طرف دیگر با توجه به نقش گریز ناپذیر اشراق در دستیابی به حقایق به آثار شیخ اشراق و امثال وی روی می‌آورد.

از برخی از عبارات ملاصدرا پیداست که وی عرفان و برهان را مکمل یکدیگر می‌داند، برای مثال می‌گوید: «من در این کتاب زره بیانات تعلیمی (برهان و استدلال) را بر تن حقایق

کشفی پوشاندم» (صدرالدین شیرازی، اسفار، ج ۱، ص ۹). این تعبیر حکایت از استحکام یافتن و آسیب‌ناپذیر شدن این معارف به واسطه‌ی همراهی استدلال دارد.

و نیز در جای دیگر اسفار می‌گوید: سخن ما نباید به مطلق مکاشفه و ذوق و یا تقلید شریعت بدون به‌کارگیری براهین و استدلال‌ات و ملزم نبودن به قوانین حمل شود، زیرا کشف تنها در سلوک، بدون برهان کافی نیست، همچنان که بحث تنها بدون مکاشفه، نقصان بزرگی در سلوک است و بارها گفته‌ایم که حکمت، هیچ‌گاه مخالف شرایع حقه‌ی الهیه نمی‌باشد، بلکه مقصد از هر دو یکی است که همان معرفت ذات حق تعالی و صفات و افعال اوست و این امور گاهی از راه سلوک و کسب حاصل می‌آید، که به نام حکمت و ولایت نامیده می‌شود و آن کس که گوید در مقصد با هم اختلاف دارند، وی را در تطبیق خطابات شرعی بر براهین حکمی شناختی نیست، انجام این کار جز از عهده‌ی کسی که از جانب خداوند تأیید و یاری شده و در علوم حکمی کامل بوده و بر اسرار نبوت آگاهی داشته باشد، نیاید (دو صدر الدین، ص ۱۸۶).

وی در جایی دیگر می‌گوید: «از عادت صوفیان است که در احکام، تنها بر ذوق و وجدان اقتضار می‌ورزند، ولیکن ما بر آنچه برهان نداشته باشد اعتماد نمی‌کنیم» (اسفار، ج ۱، ص ۷۱). فلسفه به تنهایی و نیز سخنان صوفیان تنها فایده ندارد و باید از آن حذر کرد؛ بپرهیز و به سخنان فیلسوف نمایان نیز اعتماد مکن... خدا ما و شما را از شر این دو گروه نگه دارد و میان ما و ایشان جمع مکناد... (اسفار، ج ۱، ص ۴).

وی در کتاب «المبدأ و المعاد» می‌گوید: «پس بهتر آن است که در بحث و کشف حقیقت به طریقت ما، راه سپرند که معتقدیم: حصول معارف و علوم، به وسیله‌ی ممالج و آمیختن طریقه‌ی حکیمان متأله مشائی با روش عارفان و حکیمان اشراقی میسر است» (المبدأ و المعاد، ص ۲۷۸).

ملاصدرا گاه برای آشتی بین برهان و عرفان آنچه را خود یا دیگران مدعی شهود آند، برهانی می‌سازد. موارد فراوانی از این قبیل مطالب در آثارش وجود دارد، از جمله:

- در بحث کیفیت علم الهی به اشیاء، صدرا ابتدا نظر اهل مکاشفه را ذکر می‌کند و سپس می‌نویسد: «ما مکاشفات ذوقی عرفا را مطابق قوانین برهانی قرار دادیم (مکاشفات آن‌ها را برهانی کردیم)» (حکمه متعالیه، ج ۶ ص ۲۶۳). در این بحث که حصول علم به مسبب (ذی سبب) محال است مگر از طریق علم به سبب، اشکالی مطرح شده که ملاصدرا بیان می‌دارد:

«این اشکال توسط یکی از عرفا حل شده، ولی عبارات او حق مطلب را ادا نکرده است.» وی در ادامه، آن را برهانی می‌کند (همان، ج ۳، ص ۴۰۱).

-در جایی دیگر، در این باره که چرا کلمات عرفا برهانی نیست و قابل نقض و ایراد است، اظهار می‌دارد: «عرفا به خاطر اشتغال زیاد به ریاضت‌ها و مجاهدت‌های شرعی، به تعلیم بحثی و مناظرات علمی توجه ندارند و چه بسا نتوانند مقاصدشان را تبیین و مکاشفاتشان را به صورت تعلیمی تقریر کنند، یا اینکه مسامحه می‌کنند و توجهی ندارند که به اسلوب‌ها و صورت‌های برهانی عمل کنند؛ زیرا به چیزی مهم‌تر از آن مشغولند. از این‌رو، عباراتی از آن‌ها که محل نقض و ایراد نباشد کم است و تهذیب و اصلاح آن عبارات (برهانی کردن آن‌ها) ممکن نیست، مگر برای کسی که به قصد و نظر آن‌ها به وسیله برهان و مجاهده، آگاه شده باشد» (همان، ج ۶، ص ۲۸۴).

-وی در کتاب العرشیه، در بحث «حقیقت ابصار» اشاره می‌کند که این مسئله را خداوند متعال به من الهمام کرده است و آن را استدلالی می‌کند. (العرشیه، ص ۲۳۷).

ملاصدرا در بحث «حرکت جوهری» اشاره می‌کند که آن را با نوعی شهود به دست آورده است، نه از طریق مطالعه کتب فلسفی. (الحکمة التعلیة، ج ۳، ص ۴۰۱)

در بحث «وجود ذهنی»، صدرا قائل به اتحاد وجود ذهنی با نفس است، نه قیام آن به نفس و می‌گوید: کسی که اهل شهود باشد رأی ما را قبول می‌کند. (المبدء و المعاد، ج ۲، ص ۶۳۷).

- در بحث «علم الهی به مخلوقات»، ملاصدرا، که نظرش با ابن‌سینا و شیخ اشراق متفاوت است، می‌گوید: فیلسوف اول باید این مسئله را شهود کند تا حق مطلب ادا شود و برایش روشن گردد، سپس با قوه بحثی آن را برهانی کند. (همان، ص ۳۲۸).

- ملاصدرا در مقدمه‌ی کتاب اسفار، اشاره می‌کند که در این کتاب علوم الهی و شهودی را با حکمت بحثی درآمیخته است و به حقیقت‌هایی که برای او و عرفای بزرگ کشف شده، لباس برهانی و تعلیمی پوشانده است (صدرالمتهلین، ۱۹۸۱، ص ۹).

۴. دو مرتبه از یک حقیقت بودن عقل استدلالی و عرفان:

ملاصدرا گاه نه تنها به همراهی عقل و عرفان تأکید می‌کند، بلکه اساساً آن دو را مراتبی مختلف می‌داند از یک عقل کلی برای درک و نیل به حقیقت. از نظر او عقل استدلالی، اولین مرتبه و عرفان مرتبه‌ی بالاتر و کمال یافته‌ی آن است.

وی در کتاب اسفار در بحث اثبات کثرت در عالم، بعد از نقل قول برخی مبنی بر اینکه عرفان بر مبنای شهود سخن گفته و عقل هرگز توان نقض شهود قلبی را ندارد و احکام عقلی در حیطه‌ی شهود باطل هستند، می‌نویسد: چقدر این قول سخیف است که بگوییم: احکام عقل در مرتبه‌ی ای بالاتر از عقل باطل هستند، در حالی که آن‌ها این را دریافته‌اند که مقتضای برهان صحیح را فطرت عقلی، که از امراض و بیماری‌های باطنی به دور است، انکار نمی‌کند. البته بعضی مراتب کمالی را به خاطر علو و بلندی‌اش، عقل‌های سالم از امراض باطنی هم درک نمی‌کند، زیرا این عقول در این عالم مادی، محصورند و به عالم اسرار، مهاجرت نکردند، نه اینکه عقول سالم حکم به فساد مطالب حق بدهند (صدرالمتالهین، ۱۹۸۱، ج ۲، ص ۳۲۲).

او در کتاب مبدأ و معاد هم به این مسئله تصریح می‌کند: انسان مراتب و درجات متعددی دارد که خداوند متعال آن‌ها را به ترتیب طولی خلق کرده است که یکی بالاتر از دیگری است. پس همان‌گونه که مرتبه‌ی وهم بالاتر از مرتبه‌ی حس است و مرتبه‌ی عقل بالاتر از مرتبه‌ی وهم و همان‌گونه که، کودک در دوران طفولیت محسوسات را درک می‌کند ولی معقولات را درک نمی‌کند، همین‌طور برخی از کسانی که به کمال حقیقی رسیده‌اند، با نور ایمان حقیقی چیزهایی را درک می‌کنند که صاحبان عقل‌های عادی آن‌ها را درک نمی‌کنند، زیرا به این مشرب شیرین و مقام شریف نرسیده‌اند (صدرالمتالهین، ۱۳۸۱، ج ۲، ص ۴۲۲-۴۲۳).

ملاصدرا گاه عقل را در ادراک برخی امور ناتوان می‌یابد و اعتبار چندانی به آن نمی‌دهد: او در مبحث معاد، در انکار توان عقل از درک حقایق مورد اشاره شرع می‌گوید:

«واعلم ان احوال المعاد نوعان: روحانی و جسمانی، والثانی یمكن اثباته بالعقل جمله بتصدیق الرساله و خبر النبوه و اما اثبات وقوعه تفصیلا فلا یمكن بالعقل» (ملاصدرا، مفاتیح‌الغیب، ج ۲، ص ۱۶۰)

به نظر وی، امور کشفی و ذوقی از قلمرو فعالیت عقلی و استدلال خارج است و عقل به مرزهای کشف دست نمی‌یابد (همو، رسائل فلسفی، ص ۱۳۸).

۵. ترجیح عرفان بر برهان:

ملاصدرا در اواخر عمرش به شدت به عرفان گرایش پیدا کرد و تمام توجهش به شهود و عرفان بود و با اینکه بارها ادعا کرده است که برای دستیابی درست به حقیقت باید برهان و عرفان را ترکیب کرد، یا از برهان نیز باید استمداد جست و تا بر امری برهان آورده نشود،

نباید پذیرفت اما به نظر می‌رسد واقعیت امر دیگری است و آنچه بر آثار و گفتار ملاصدرا غالب است، عرفان و شهود است. سخن علی اصغر حلبی در تاریخ فلاسفه نیز مؤیدی بر این سخن نگارنده است: چون درست بنگری و در افکار این فیلسوف بزرگ تأمل کنی، به وضوح معلوم می‌گردد که عنصر اشراقی و ذوقی در فلسفه‌ی او بیشتر و نافذتر از دقایق مشائی است. غلبه‌ی ذوق و اشراق را در افکار وی به ویژه در باب نفس کتاب اسفار و رساله‌ی حشر عوالم و نیز رساله‌ی تفسیری سورة الأعلی آشکار می‌توان دید. (حلبی، ۱۳۶۱، ص ۵۲۸).

ملاصدرا خود بارها می‌گوید که عقل، به تنهایی و بدون استمداد از شهود و واردات قلبی در شناخت حقیقت ناکام خواهد بود و در واقع معرفت او به حقایق هستی، همانند معرفت نابینا به رنگ‌ها، از طریق آثار و نشانه‌های آن‌هاست؛ و چنین شناختی در نظر کسی که واجد بینایی است، بسیار ناقص و ناچیز است. صدر المتألهین خود را این‌گونه وصف می‌کند که در آغاز، نابینا و ناشنوایی بوده است که بی بهره از شهود، کورکورانه، در پی حقیقت می‌رفته است و آن‌گاه که چشم و گوشش گشوده شده‌اند، دانسته است که آنچه تاکنون می‌فهمیده است، سرابی بیش نبوده است، از این‌رو، از اینکه عمری را در این راه تباه ساخته است از خداوند مغفرت می‌طلبد. (صدرالدین شیرازی، اسفار، ص ۱۱).

او در آغاز عرشیه می‌گوید: در این رساله مختصری از مسائل ربوبی و معارف الهی نبشته‌ام، چونان حقایقی که خداوند از در بخشندگی و بنده نوازی، سینه‌ام را به تجلی آن‌ها روشن کرده است و گرنه دست کوتاه فکر بی پای جمهور فضلا، تاکنون به ذروه‌ی اعلا نرسیده (عرشیه، ص ۲).

همچنین در مقدمه‌ی تفسیری که بر سوره‌ی الواقعة نوشته است، می‌گوید: «پیش از این من بیشتر به بحث و تکرار اشتغال داشتم و کتاب‌های اهل نظر و حکیمان را مطالعه می‌کردم و گمان می‌کردم که چیزی فراگرفته‌ام، ولیکن وقتی چشم بصیرتم باز شد و به خود نگریدم، دریافتم که اگرچه چیزهایی از احوال مبدأ و تنزیه ذات باری از صفات امکان و حدثان و معاد و نفوس انسانی فراگرفته‌ام، این همه از علوم حقیقی نیست و حقایق اعیان جز با ذوق و وجدان دریافتنی نیست.» صدرا در مقدمه‌ی اسفار می‌گوید: من از خدا آمرزش می‌طلبم به سبب آنچه برخی از عمر را به پژوهش اندیشه‌های فیلسوفان و مجادلان به سر آورده‌ام و چون آن‌ها، در تدقیق و گستاخ زبانی و در تفنن در بحث بی پروا بودم... تا اینکه به روشنایی ایمان ویاری خدای منان بر من آشکار شد که قیاس آن‌ها عقیم و راهشان غیرمستقیم است، از این رو، رشته‌ی همه‌ی کارها را به دست وی و به پیامبر بیم دهنده‌ی او سپرد (اسفار، ج ۱، ص ۴).

همچنین در کتاب مفاتیح الغیب درباره‌ی حکمت متعالیه می‌خوانیم: حقیقت حکمت از راه علم لدنی حاصل می‌آید و تا هنگامی که نفس انسانی به این مرتبه و مقام نرسیده است، از حکیمان فرزانه محسوب نمی‌گردد (مفاتیح الغیب، ج ۲، ص ۱۴۰).

وی زمانی که منافاتی بین برهان و عرفان می‌بیند، جانب عرفان و شهود را می‌گیرد و برهان را، برهان واقعی و حقیقی نمی‌داند. چنان که معتقد است: شهود کاملاً قابل برهانی شدن است و شهود با برهان حقیقی مخالفت و تنافی ندارد. اگر برخی براهین با مکاشفات عرفانی سازگار نیست، به این دلیل است که در حقیقت آن‌ها برهان نیستند. وی در اسفار هشدار می‌دهد: به تیزهوشی نارسای خودت فریب نخور و گمان نکن که نظرات بزرگان عرفا و اصطلاحات و کلمات رمزی آن‌ها، که به ظاهر خالی از برهان است، از قبیل سخنان گزاف و بیهوده‌ی 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 نظرات و کمی آگاهی و عدم احاطه‌ی کسانی است که به عبارات آن‌ها نگاه می‌کنند و گرنه در یقینی بودن و یقین‌آوری، مرتبه‌ی مکاشفات عرفا، بالاتر از براهین 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؟^۱ 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 (همان، ج ۲، ص ۳۱۵).^۲

۶. تایید برهان به وسیله‌ی عرفان:

گاهی فیلسوف با برهان به مسئله‌ی دست می‌یابد و بعد آن را شهود می‌کند یا از عبارات عرفا برای آن برهان تایید می‌آورد. تایید به اطمینان بخشی هر چه بیشتر برهان کمک می‌کند. این نوع مویدات در کتب فلسفی ملاصدرا فراوان یافت می‌شود.

۱. یعنی: در برهان حقایق از دور مشاهده می‌شود، و با علم به سبب، علم به مسبب حاصل می‌گردد و در شهود حقایق از نزدیک مشاهده می‌شود و با مشاهده علت، شهود معلول به دست می‌آید. پس در هر دو مشاهده هست، منتهی یکی با واسطه علم برهان و دیگری بدون واسطه علم، بلکه خود حقیقت مشاهده می‌شود. (مکاشفه) لذا، مقتضای این دو با هم مخالفتی ندارد. [ر.ک. عبدالله جوادی آملی، رحیق مختوم «شرح حکمة المتعالیة» (قم، اسراء، ۱۳۸۲)، بخش چهارم از جلد دوم اسفار، ص ۵۷۴].

۲. [در ترجمه این عبارت، از ترجمه محمد خواجوی، ج ۲، از سفر اول، ص ۳۳۴ و ۳۳۵ استفاده شده است].

وی در بحث حرکت جوهری پس از اینکه ابرهان آن را ثابت می‌کند، می‌گوید: کسی که قلبش به نور یقین نورانی شده (اهل شهود است) مشاهده می‌کند که اجزای عالم و اعیان و نفوس آن در هر لحظه تغییر می‌کنند (ملاصدرا، الحکمة المتعالیة، ج ۹، ص ۲۷۹).

در بحث اثبات اینکه مکان بعدی مجرد است، پس از استدلال بر مطلب، از مکاشفات عرفا موید می‌آورد (همان، ج ۴، ص ۴۷).

فایده‌ی این گونه مویدات از دو جنبه است: یکی اینکه موجب می‌شود خود فیلسوف اطمینان بیشتری به برهان و ادعایش پیدا کند^۱ و دیگر اینکه اگر فیلسوف دیگری دلیلی مخالف این مسئله اقامه کند ولی موید شهودی نداشته باشد از نظر ارزش پایینتر از این دلیل موید به شهود است و احتمال مغالطی بودن آن بیشتر است.

ملاصدرا در شرح اصول کافی ذیل حدیث بیست و سوم صفحه ی «۱۱۳» می‌گوید: اما نخست بیان داشت که اصل و اساس انسان، عقل اوست و آن را به واسطه‌ی آثار و لوازمش روشن ساخت به اینکه عقل، مکمل انسان و دلیل حجت و سود و زیان اوست. عقل، انسان را در شناخت اشیاء آن گونه که هستند آگاه می‌گرداند و کلیدی برای او در راه گشودن دروازه‌های علم و رحمت است. البته در صورتی که عقل تایید و تقویت شده باشد و اشاره فرمود که این تایید باز است و معلوم است که این نور از سنخ و نوع ملکوت اعلاست، نه از انوار محسوس که در عالم ظلمات موجود است ... عقل یاری شده به نور بصیرت عقلی، یعنی علم به خدا و روز رستاخیز چیزی است که انسان به واسطه‌ی آن به سکون راه الهی هدایت می‌گردد و توانایی‌های از دوزخ و نجات از عذاب سختی را که سر چشمه‌ی آن دوری از عالم رحمت و خشنودی خدا و پوشیدگی از حق و فرو افتادن به عالم غضب و آتش است پیدا می‌کند. انسان از طریق این عقل، چگونگی سلوک راه آخرت را می‌فهمد و نیز سمت و سوی آخرت و منازل و راه مستقیم آن را می‌داند (نیکزاد، ۱۳۸۶، ص ۱۷).

در آغاز بحث درباره‌ی وحدت وجود، از مجعول بودن وجود و صدور آن از فاعل بحث می‌شود و توضیح داده می‌شود که وجودات، در واقع ظهورات و تجلیات واجب‌اند. ملاصدرا در ادامه از یکی از اهل کشف و یقین جمالاتی طولانی نقل می‌کند که ماهیات ممکنه و اعیان ثابت‌ه موجود نیستند ولی حکم و اثر دارند. آنگاه می‌گوید که این جمالات تایید همان مطلبی است که ما در صدد اقامه‌ی برهان بر آن هستیم. در این بحث مطالب نخستین تمهیداتی

۱. [ر.ک. عبدالرسول عبودیت، درآمدی به نظام حکمت صدرایی، ج ۱، ص ۶۷].

برهانی بر مسئله وحدت وجود اند و نقل قول از شیخ اکبر نیز در تایید موضوع است (اسفار، ج ۲، فصل ۳۷، ص ۴۰۲-۴۰۷).

خلاصه و نتیجه گیری:

آنچه نگارنده با مطالعه‌ی منابع، در مورد رابطه‌ی عرفان و برهان دریافته است را، به اختصار چنین می‌توان بیان کرد: ملاصدرا را نمی‌توان صرفاً عقل‌گرا یا شهود‌گرا دانست. در آثار وی، هم ردپای عرفان وجود دارد و هم برهان. اینکه گاه برخی می‌گویند ملاصدرا آشتی‌دهنده‌ی عرفان و برهان است، همیشه هم چنین نیست. گرچه بارها تأکید می‌کند بدون برهان امری را نمی‌پذیرد، اما در همه‌ی آثارش این‌گونه نیست. در فلسفه ملاصدرا عقل و شهود گاه مکمل هم اند و گاه هم یکی تواناتر از دیگری است و در نظرش یکی از آن‌ها توانایی نیل به حقیقت را دارد. اما آنچه در آثار و افکارش غلبه می‌کند، شهود است. به عقیده‌ی من فلسفه‌ی ملاصدرا، فلسفه‌ی عرفانی نیست، اما به حق آنچه در فلسفه‌اش بهای بیشتری دارد، عرفان است. در حکمت متعالیه می‌توان برهان را مغلوب عرفان دانست. این را هم می‌توان گفت که: ملاصدرا فلسفه‌ی خود را با مشاء آغاز و با اشراق به کمال می‌رساند و آن‌ها را محقق می‌نماید. معنای سخن کربن که ملاصدرا را گامی فراتر از ابن‌سینا می‌داند، همین امر است. یعنی می‌توان برهان آغاز راهی دانست که عرفان آن را به تعالی می‌رساند.

فهرست منابع:

۱. پناهی آزاد، حسن، فلسفه‌ی حکمت متعالیه، قیسات، صفحات ۱۹۷_۲۲۱، سال یازدهم، بهار و تابستان ۱۳۸۵.
۲. جوادی آملی، سرچشمه‌ی اندیشه، ج ۱، انتشارات اسراء، ۱۳۸۶.
۳. حسن زاده‌ی آملی، عرفان و حکمت متعالیه، نشر الف. لام. میم، قم، ۱۳۸۰.
۴. حلبی، علی اصغر، تاریخ فلاسفه‌ی ایران از آغاز اسلام تا امروز، چاپ نقش جهان، ۱۳۶۱.
۵. حکیمی، محمدرضا، الهیات الهی و الهیات بشری، انتشارات دلیل ما، ۱۳۸۶.
۶. خواجوی، محمد، دو صدرالدین یاد و اوج شهود و اندیشه در جهان اسلام - صدرالدین قونوی، شیخ کبیر، صدرالدین شیرازی صدرالمتهلین ملاصدرا، انتشارات مولی، ۱۳۸۷.
۷. خدابخشیان، حمید؛ نادری، رسول، روش شناسی فلسفه‌ی اسلامی، معرفت فلسفی، سال پنجم، شماره‌ی اول، صفحات ۶۵_۱۱۷، پاییز ۱۳۸۶.
۸. ذکاوتی قراگزلو، علیرضا، سیر تاریخی نقد ملاصدرا، انتشارات هستی نما، ۱۳۸۶.
۹. -----، درآمدی به مطالعه‌ی انتقادی ملاصدرا، آینه‌ی پژوهش، شماره‌ی ۹۸ و ۹۹، خرداد تا شهریور ۱۳۸۵.
۱۰. سجادی، سید جعفر، فرهنگ اصطلاحات فلسفی ملاصدرا، انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۷۹.
۱۱. شیروانی، علی، تأملی در ویژگی‌های روش شناختی مکتب فلسفه‌ی صدرالمتهلین، روش شناسی علوم انسانی، سال چهاردهم، شماره‌ی ۵۶، صفحات ۹-۳۰، پاییز ۱۳۸۷.
۱۲. شیرازی، صدرالدین محمد، کسر اصنام الجاهلیه، تصحیح، تحقیق و مقدمه: دکتر محسن جهانگیری، به اشراف: سید محمد خامنه‌ای، ویراستار: مقصود محمدی، انتشارات بنیاد حکمت صدرا، ۱۳۸۱.
۱۳. -----، رساله‌ی سه اصل بانضمام منتخب مثنوی و رباعیات، مصحح: حسین نصر، انتشارات مولی، ۱۳۶۰.
۱۴. -----، الحکمة المتعالیة فی الاسفار الاربعة العقلیة، بیروت، داراحیاء التراث العربی، ۱۹۸۱، ط. الرابعة، ج ۱-۹.
۱۵. -----، المبدأ و المعاد، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ۱۳۸۱.
۱۶. -----، مفاتیح الغیب، تصحیح، تحقیق و مقدمه: نجف قلی حبیبی، انتشارات بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ۱۳۸۶.

۱۷. -----، مشاعر، امین، سید حسن، انتشارات شرکت رویتسون انگلستان، مرکز نشر در ایران انتشارات وحید، چاپ چهارم.
۱۸. -----، العرشیه، تصحیح و ترجمه غلامحسین آهنی، تهران، مولی، ۱۳۴۱.
۱۹. -----، مجموعه ی رسائل فلسفی صدرالمآلهین، به اهتمام حامد ناجی اصفهانی، انتشارات حکمت، ۱۳۸۵.
۲۰. صلیبا، جمیل، فرهنگ اصطلاحات فلسفی، ترجمه ی منوچهر صانعی دره بیدی، انتشارات حکمت؛ ۱۳۶۶.
۲۱. صلواتی، عبدالله، درآمدی به نظام حکمت صدرایی، کتاب ماه فلسفه، شماره ی ۱۰ و ۱۱، صفحات ۳۲-۳۸، تیر و مرداد ۱۳۸۷.
۲۲. طاهرزاده، اصغر، از برهان تا عرفان، انتشارات لب المیزان، ۱۳۸۵.
۲۳. طباطبایی، سید محمدحسین، برهان، ترجمه، تصحیح و تعلیق: مهدی قوام صفری، انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه ی علمیه ی قم، ۱۳۷۱.
۲۴. فلاح پور، مجید، مبانی، اصول و روش تفسیری ملاصدرا، مؤسسه انتشارات حکمت، ۱۳۸۹.
۲۵. قراملکی، احد فرامرزی، روش شناسی فلسفه ی ملاصدرا، انتشارات بنیاد حکمت صدرا، ۱۳۸۸.
۲۶. کربلایی لو، مرتضی، تحریف ملاصدرا و حکمت متعالیه در کتاب الهیات الهی و الهیات بشری، کتاب ماه فلسفه، شماره ی ۲۰، صفحات ۷۹-۸۴، اردیبهشت ۱۳۸۸.
۲۷. کرین، هانری، و جمعی از خاورشناسان، صدرالدین شیرازی معروف به ملاصدرا یا صدرالمآلهین فیلسوف و متفکر بزرگ اسلامی، اقتباس: ذبیح الله منصوری، انتشارات جاویدان، ۱۳۵۹.
۲۸. عبودیت، عبدالرسول، درآمدی بر نظام حکمت صدرایی، قم مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی / تهران، سمت، ۱۳۸۵، ج ۱.
۲۹. نیکزاد، عباس، عقل و دین از دیدگاه ملاصدرا و برخی فیلسوفان دیگر، انتشارات حوزه و دانشگاه و شرکت چاپ و نشر بین‌الملل وابسته به مؤسسه ی انتشارات امیرکبیر، ۱۳۸۶.
۳۰. ایزوتسو، توشی هیکو، بنیاد حکمت سبزواری، ترجمه سید جلال‌الدین مجتبوی، تهران، مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه مک گیل با همکاری دانشگاه تهران، ۱۳۵۹.
۳۱. یثربی، یحیی، عیار نقد بر فلسفه ی ملاصدرا، انتشارات پایا، ۱۳۷۹.