



زیجر

دوفصلنامه علمی ترویجی فلسفه اسلامی
سال پنجم / شماره یکم / پیاپی ۸ / بهار - تابستان ۱۳۹۸

روش‌شناسی حکمت متعالیه^۱

جواد دلپذیر^۲

چکیده

یکی از وجوه تمایز بین حکمت متعالیه با مکاتب فلسفی پیشین در روش فلسفی حکمت متعالیه نهفته است. ملاصدرا در این روش، ضمن پایبندی به اصول روش عقلانی و برهانی، از روش‌های شهودی و وحیانی نیز بسیار بهره برده است. این امر، روش حکمت متعالیه را به روشی تألیفی از سه روش مذکور تبدیل کرده است. در این نوشتار روش مذکور همراه با ارائه نمونه‌های عینی، واکاوی، و مبانی به کارگیری این روش بیان و ارزیابی شده است.

کلیدواژگان

حکمت متعالیه، روش‌شناسی، روش عقلی برهانی، شهود، دین، روش شهودی، روش وحیانی، روش تألیفی.

^۱. تاریخ دریافت: ۱۳۹۷/۱۱/۱۵، تاریخ پذیرش: ۱۳۹۸/۱/۲۸.

^۲. دانش‌پژوه سطح ۴ مرکز تخصصی فلسفه اسلامی حوزه علمیه قم (delpazirjavad@yahoo.com).

حکمت متعالیه، مکتب فلسفی استواری است که صدرالمتألهین شیرازی به صورت کاملاً متمایز از دیگر مکاتب فلسفه اسلامی پی‌ریزی کرد و تا به حال نیز تنها مکتب فلسفی پویا در جهان اسلام است. تفاوت‌های عمده حکمت متعالیه با مکاتب پیشین در مباحث بنیادین آن بروز می‌یابد؛ تا جایی که برخی وجه تمایز حکمت متعالیه را در نظام فلسفی برآمده از «اصالت وجود» دانسته‌اند.^۱ اما با تأمل در روش حکمت متعالیه درمی‌یابیم که گرچه ریشه‌های به کارگیری این روش کم و بیش در دیگر مکاتب فلسفه اسلامی نیز قابل مشاهده است، استفاده کامل از این روش تنها در حکمت متعالیه به وقوع پیوسته است. کاربست این روش ویژه، موجب دستیابی به اصول بنیادین حکمت متعالیه و در نتیجه، پیدایش نظام فلسفی ای جامع و سازوار شده است. بنابراین یکی از وجوه اساسی تمایز حکمت متعالیه را باید در روش خاص آن جست‌وجو کرد.

ملاصدرا با استفاده از مبانی معرفت‌شناختی و روش‌شناختی خود، روش تألیفی ویژه‌ای را مطرح کرد. در این نوشتار ابتدا پیش‌فرض‌های روش فلسفی صحیح از دیدگاه ملاصدرا و به دیگر سخن، شرایط روش فلسفی صحیح از منظر ایشان بیان خواهد شد و نیز چرایی هر یک از پیش‌فرض‌ها و نحوه به کارگیری آنها واکاوی شده و در ادامه با بیان شواهدی، بهره‌گیری عملی ایشان از مؤلفه‌های اثباتی روش تألیفی و به عبارت دیگر، پایبندی عملی ایشان به این شرایط مطرح گردیده است.

۱. پیش‌فرض‌های روش‌شناسی حکمت متعالیه

۱-۱. ضرورت روش عقلی برهانی در فلسفه

فلسفه به لحاظ موضوع، علمی است که به شناخت واقعیت‌های هستی به نحو کلی می‌پردازد و از این رو، از آن به «هستی‌شناسی» تعبیر می‌شود. اما از جنبه روشی، فلسفه اولی که محل بحث این نوشتار است، از اقسام فلسفه مطلق، و در نتیجه علمی برهانی در مقابل علوم خطایی، جدلی، مغالطی و شعری است. از این رو، «قوام فلسفه تنها به این نیست که واقع آن‌گونه که هست، به دست آید؛ بلکه باید این واقع به شیوه عقلی و همراه با پاسداشت قوانین و ضوابط عقلی به دست آید».^۲

براین اساس صدرالمتألهین برهان را راهی می‌داند که انسان را به واقع می‌رساند^۳ و معتقد

۱. ر.ک: عبودیت، درآمدی به نظام حکمت صدرایی، ج ۱، ص ۶۰ و ۷۰.

۲. یزدان‌پناه، تأملاتی در فلسفه فلسفه اسلامی، ص ۲۵۸.

۳. البرهان طریق موثق به موصل إلی الوقوف علی الحق (صدرالمتألهین، الحاشیه علی الهیات الشفاء، ص ۲۱).

است روش معتبر در مباحث فلسفی که به هیچ وجه نمی‌توان از آن عدول کرد، روش عقلی برهانی است؛^۱ در نتیجه، دستاوردهای روش‌های دیگر - همچون روش شهودی و روش نقل از منابع دینی - تا زمانی که بازخوانی و اثبات برهانی نشده‌اند، نمی‌توانند در فلسفه استفاده شوند. از این رو گزاره‌های دینی و شهودات عرفانی نمی‌توانند مقدمه قیاس فلسفی قرار گیرند. البته باید توجه داشت که این امر به هیچ وجه به معنای کم‌اهمیتی شریعت و شهود نزد ملاصدرا نیست؛ بلکه - چنان‌که در ادامه بیان خواهد شد - وی بر آن است که جایگاه دین و عرفان، رفیع‌تر از فلسفه است و درجه واقع‌نمایی بالاتری نیز دارند. با این حال به دو دلیل نمی‌توان مستقیماً از این دو دلیل در فلسفه استفاده کرد:

اول آنکه فلسفه دانشی است که با به کارگیری روش برهانی به شناخت یقینی واقعیت‌های هستی می‌پردازد و یقین حقیقی و نفس‌الامری (و نه روان‌شناختی)، اعتقاد جزمی به صدق گزاره‌ای است که از علت ذاتی حقیقی و نفس‌الامری حاصل آمده باشد.^۲ با قید «حاصل آمده از علت»، اموری مانند حدس عرفی و تقلید، خارج می‌شوند. براین پایه، «تقلیدی نبودن» از مؤلفه‌های شناخت یقینی است.^۳ بنابراین در فلسفه نمی‌توان با اعتماد صرف به گزاره‌های دینی به کشف حقیقت دست یافت؛ دلیل دوم آن است که فلسفه دانشی همگانی است و در نتیجه باید در آن از زبانی همگانی بهره برد. زبان مشترک بین همه اندیشمندان با به کارگیری روش عقلی و برهانی حاصل می‌شود. برخلاف روش دینی که تنها برای معتقدان به هر دینی معتبر است، و نیز برخلاف روش شهودی که تنها برای خود مشاهده‌کننده یا برای افرادی که به او یا شهود وی اعتماد دارند، معتبر است.^۴

البته ذکر این نکته لازم است که کارکرد عقل در فلسفه در اقامه برهان و به اصطلاح عقل استدلالی منحصر نیست؛ بلکه از دیگر توانایی‌های عقل مانند تحلیل، تبیین و توصیف، همچنین از شهود عقلی نیز در فلسفه استفاده می‌شود.^۵

۱. وإنما البرهان هو المتبع في الأحكام العقلية (صدر المتألهين، الحكمة المتعالية في الاسفار الاربعة العقلية، ج ۵، ص ۹۱). المتبع هو البرهان والحق لا يعرف إلا بالبرهان (همان، ج ۳، ص ۴۷۵).

۲. فالعلم الذي هو بالحقيقة يقين هو الذي يعتقد فيه أن كذا كذا، ويعتقد أنه لا يمكن ألا يكون كذا اعتقاداً لا يمكن أن يزول (ابن سينا، الشفاء/المنطق)، البرهان، ص ۷۸). والعلم التصديقي هو أن يعتقد في الشيء أنه كذا. واليقين منه هو أن يعتقد في الشيء أنه كذا، ويعتقد أنه لا يمكن ألا يكون كذا اعتقاداً وقوعه من حيث لا يمكن زواله. فإنه إن كان بينا بنفسه لم يمكن زواله. وإن لم يكن بينا بنفسه، فلا يصير غير ممكن الزوال، أو يكون الحد الأوسط الأعلى أوقعه (همان، ص ۲۵۶).

۳. برای شناخت مؤلفه‌های معرفت یقینی، ر.ک: یزدان‌پناه، تأملاتی در فلسفه فلسفه اسلامی، ص ۱۰۵-۱۱۴.

۴. در ادامه توضیحات بیشتری در این باره ارائه خواهیم داد.

۵. برای اطلاعات بیشتر در این زمینه ر.ک: یزدان‌پناه، تأملاتی در فلسفه فلسفه اسلامی، فصل ۴؛ همو، حکمت‌اشراق:

۱-۲. ضعف روش عقلی صرف

ملاصدرا به ضعف راه عقلی محض در شناخت حقائق دقیق اشاره می‌کند و ضرورت بهره‌گیری از روش شهودی در این موارد را گوشزد می‌نماید و برای مثال درباره مسئله اتحاد عاقل و معقول می‌گوید:

- ان تحقیق هذا المطلب الغامض كان وقفا على الاوائل لم يتوارثه احد من العلماء النظائر المقتصرين على البحث في الانظار، لو لا ان من الله به بعض الفقراء السالكين وشرح صدره بقوة العزيز الحكيم.^۱

وهذا ايضا من المسائل الشريفة التي لا يصل اليها الانسان بقوة الفكر البحثي [من] غير تصفية الباطن وتهذيب السر.^۲

همچنین کارایی روش بحثی صرف را در فهم کیفیت بقای انسان با وجود تغییرات جوهری‌اش انکار می‌کند^۳ و در جای دیگر هم علت ضعف روش عقلی صرف را این می‌داند که افرادی که بر روش بحثی محض اکتفا می‌کنند، گرفتار شکوک می‌شوند.^۴

۱-۳. ضرورت استفاده از روش شهودی

همان‌گونه که گذشت، صدرالمتألهین معتقد است استفاده از روش اشراقی، به معنای بهره‌گیری از شهود در کشف حقایق عالم، امری ضروری برای فیلسوف است. برای فهم دقیق این دیدگاه لازم است مراد از شهود و روش اشراقی دانسته شود و حجیت معرفت‌شناختی آن اثبات گردد و کارایی آن از منظر روش‌شناسی در فلسفه نیز تثبیت شود.

۱-۳-۱. مراد از شهود و روش شهودی و اشراقی

شهود یا پیوند بی‌واسطه با شیء معلوم، به اعتبار نوع و سنخ قوه ادراکی‌ای که در آن عمل می‌کند، انواعی دارد که مهم‌ترین آنها عبارت‌اند از: شهود حسی، شهود مثالی، شهود عقلی، شهود قلبی و شهود روحی. به‌دیگرسخن، به حسب هر یک از مراتب وجودی انسان، نوعی خاص از ادراک شهودی به وی دست می‌دهد و مرتبه‌ای خاص از عالم را به طور مستقیم

گزارش، شرح و سنجش دستگاه فلسفی شیخ شهاب‌الدین سهروردی، ج ۱، ص ۴۵، ۶۷-۵۰ و ۲۸۷-۲۸۹.

۱. صدرالمتألهین، مجموعه رسائل فلسفی صدرالمتألهین، ص ۹۲.

۲. همان، ص ۲۸۸.

۳. لا یکنی فیها حفظ القواعد البحثية وأحكام المفهومات الذاتية والعرضية (همو، الحکمة المتعالیة فی الاسفار الاربعة العقلیة، ج ۹، ص ۱۰۸).

۴. لا علی مجرد الأنظار البحثية التي سیلعب بالمعولین علیها والمعتمدین بها الشکوک یلعن اللاحق منهم فیها للسابق ولم یصلحوا علیها ویوافقوا فیها بل كلما دخلت أمة لعنت أختها (همان، ج ۱، ص ۳۰۷).

ادراک می‌کند. در عرفان غالباً دو نوع اخیر از شهود، یعنی شهود قلبی و شهود روحی مطرح است. انسان در ورای قوه عقل، قوه دیگری به نام «قلب» دارد که در آن، حقایق به صورت کلی و معقول دریافت نمی‌شوند؛ بلکه آنها را به طور جزئی و متشخص می‌یابد. در شهود قلبی، عارف که حواس قلبی‌اش گشوده است، صورت‌ها را به تفصیل مشاهده می‌کند، و در شهود روحی، حقایق و معانی را به نحو اندماجی درمی‌یابد؛ ولی هیچ یک جزو علوم حصولی و ذهنی نیست؛ بلکه با حقیقت صور در عالم مثال یا با حقیقت اشیا در عالم عقل پیوند می‌یابد و البته همه این شهودها می‌توانند بازتاب ذهنی و نتیجه حصولی نیز داشته باشند. براین اساس منظور از اینکه فلسفه‌ای دارای روش اشراقی است، این است که از شهود قلبی و روحی در آن استفاده می‌شود.^۱ صدرالمتألهین به روش اشراقی و شهودی توجه ویژه‌ای دارد؛ تا جایی که معتقد است کسی که علم لدنی نداشته باشد، اصلاً حکیم نیست: «و حقیقة الحکمة إنما تنال من العلم اللدنی وما لم يبلغ النفس هذه المرتبة لا تكون حکیمة».^۲

۲-۳-۱. اعتبار روش شهودی

پس از آنکه مراد از شهود و روش شهودی اشراقی را دانستیم، این سؤال مطرح می‌شود که آیا کشف و شهود عرفانی راهی معتبر برای کشف واقع است و به‌دیگرسخن، مشهودات عرفانی به لحاظ معرفت‌شناختی حجت‌اند؟ همچنین اگر پاسخ ما به این سؤال مثبت باشد، این پرسش مطرح می‌شود که آیا روش شهودی به لحاظ روش‌شناختی قابلیت استفاده در فلسفه را دارد؟

اکنون به پاسخ به این دو مسئله خواهیم پرداخت.

الف) اعتبار معرفت‌شناختی شهود عرفانی

در شهود بین مدرک و واسطه‌ای وجود ندارد و مدرک، معلوم خود را مستقیماً می‌یابد و در نتیجه، صورتی از شیء خارجی وجود ندارد تا مطابقت یا عدم مطابقت آن با معلوم، ملاک صدق یا کذب علم باشد. ازاین‌رو در مطلق علوم حضوری و از جمله کشف و شهودات عرفانی، عدم مطابقت علم با معلوم بی‌معناست. به‌دیگرسخن، امکان ندارد مدرک به علم حضوری، چیزی جز واقعیت خارجی معلوم باشد.

معمولاً گزاره برآمده از شهود قلبی را داخل در مشاهدات و محسوسات، که از بدیهیات

۱. ر.ک: یزدان‌پناه، حکمت‌اشراق: گزارش، شرح و سنجش دستگاه فلسفی شیخ شهاب‌الدین سهروردی، ج ۱، ص ۴۵ و ۶۹؛ همو، تأملاتی در فلسفه فلسفه اسلامی، ص ۲۲۰؛ امینی‌نژاد، «حجیت ذاتی شهود»، گنجینه معرفت (۵): فلسفه عرفان، ص ۳۱۷.

۲. صدرالمتألهین، مفاتیح الغیب، ص ۴۱.

شش گانه‌اند، ندانسته‌اند. اما واقعیت این است که مشهودات قلبی نیز جزو مشاهدات‌اند. معرفت یقینی دو پایه دارد: اولیات و مشاهدات. شهود نیز انواعی دارد و اعم است از شهود حسی، شهود عقلی و شهود قلبی، که قسم اخیر از دو شهود پیشین، رتبه بالاتری دارد. در حقیقت اگر حجیت ذاتی شهود پذیرفته شود، دیگر فرقی میان انواع آن در این مسئله باقی نمی‌ماند. بنابراین شهود قلبی نیز جزو پایه‌های معرفت یقینی قرار می‌گیرد؛ هر چند از آنجا که شهود قلبی همگانی نیست، نمی‌توان آن را مستقیماً در فلسفه به کار برد.^۱

ب) اعتبار روش شناختی شهود عرفانی

اما نکته مهم این است که آیا معلوم شهودی، موجودی از موجودات نظام واقعی بیرون از وجود انسان است یا اینکه موجودی خیالی است که بر اثر تصرفات غیر الهی در خیال متصل عارف ایجاد شده است؟ در هر صورت، عارف همان شیء را که با آن مواجه می‌شود، به صورت حضوری درک می‌کند و در این درک، خطاپذیر نیست؛ اما تفسیری که از این علم حضوری انجام می‌دهد، می‌تواند صحیح یا غیر صحیح باشد؛ بدین معنا که ممکن است معلوم حضوری، موجودی باشد که در مثال متصل مشاهده‌گر حاضر است (به سبب هوای نفس یا القای شیطانی)، اما او آن را به مثال منفصل نسبت می‌دهد. از این رو چنین شهودی می‌تواند به کاذب بودن منسوب شود.^۲

بدین‌روی، تقسیم القائات یا واردات قلبی به «صحیح» و «فاسد»، و تقسیم صحیح به «رئانی» و «ملکی»، و تقسیم فاسد به «شیطانی» و «نفسانی»، و نیز معیارهایی که برای ارزیابی و تشخیص مکاشفات صحیح و حق از باطل و نادرست ارائه شده - چنان که در برخی آثار عرفانی همانند *مفتاح قونوی* و شرح آن *مصباح الانس* بدان پرداخته شده، بدین معناست که نمی‌توان به آنها استناد کرد؛ نه اینکه مکاشفات، خطاپذیرند و قسم یا اقسامی از آنها مطابق با واقع نیست.^۳ این مطلب از عبارات قونوی و ابن فناری در شرح کلام او استفاده می‌شود:

- وبه يتمكّن الانسان من التفرقة بين الالتقاء الصحيح الالهي او الملکی، وبين الالتقاء الشيطاني ونحوه ممّا لا ینبغی الوثوق به.^۴

- والالتقاء إمّا صحیح أو فاسد ممّا لا ینبغی الوثوق به.^۵

۱. یزدان‌پناه، *تأملاتی در فلسفه فلسفه اسلامی*، ص ۲۳۲-۲۳۳.

۲. ر.ک: جوادی آملی، *فطرت در قرآن*، ص ۴۰.

۳. ر.ک: حسین‌زاده، «خطاناپذیری شهود (نقض‌ها و پاسخ‌ها)»، *معرفت فلسفی*، بهار ۸۶.

۴. قونوی، *مفتاح جمع الغیب و الوجود*، ص ۱۵.

۵. همان.

تعبیر «فاسد» در مورد القائنات شیطانی و نفسانی، خود قرینه‌ای است بر اینکه مراد از «القای صحیح»، صحیح در مقابل فاسد است و نه صحیح در مقابل کاذب و غیر مطابق واقع. حاصل آنکه عارف در مقام تمییز صدق از کذب نیست؛ چراکه این ویژگی به قضیه اختصاص دارد؛ بلکه به دنبال این است که هواجس و وساوس شیطانی و نفسانی را از واردات الهی و ملکی تمییز دهد و بتواند با اتکا و اعتماد به آنها، زیرساخت‌های نظام عرفانی خود را بنا نهد و جهان‌شناسی عرفانی و اموری مانند آن را ارائه کند.^۱

براین اساس، صادق بودن همیشگی شهودات عرفانی به لحاظ معرفت‌شناسی، صحت استفاده از آنها را به عنوان روش کشف واقع در هستی‌شناسی (اعم از هستی‌شناسی عرفانی یا عقلی) نتیجه نمی‌دهد؛ زیرا روش معتبر در هستی‌شناسی، روشی است که هستی را آن‌چنان که هست بنمایاند؛ اما در مورد شهودات عرفانی همیشه این احتمال هست که امری غیر واقعی به عنوان نتیجه مکاشفه معرفی شده باشد.

هنگامی که شخص تجربه و شهودی دارد، اگر آنها را از قبیل علم حضوری به شمار آوریم، اعتبار معرفت‌شناختی دارند و برای خود شخص معتبرند و می‌توانند دلیل عقاید و باورهای او واقع شوند؛ چراکه آنها معرفت‌های حضوری و خطاناپذیرند. در این معرفت‌ها نه تنها خطا راه ندارد، بلکه احتمال خطا نیز منتفی است. اما همین شهودات و مکاشفات عرفانی به لحاظ منشأ، یا حق‌اند یا باطل: در صورتی که خداوند یا فرشتگان، آنها را ایجاد کرده باشند، حق‌اند و در صورتی که شیطان یا نفس شخص آنها را ایجاد کرده باشد، باطل‌اند. مکاشفه باطل حتی در حال کشف برای سالک اعتباری ندارد. معمولاً سالکی که در آغاز راه و حتی در میان راه است، در حال وقوع تجربه عرفانی خود نمی‌تواند این حالات را از یکدیگر تمییز دهد؛ بلکه می‌توان فراتر از آن، افزود که تشخیص حقانیت یا ربانی و ملکی بودن از باطل یا نفسانی و شیطانی بودن آنها پس از تجربه عرفانی نیز دشوار است و به معیار نیاز دارد.^۲

۱-۳-۳. معیارهای سنجش صحت شهودات عرفانی

عارفان مسلمان به این مسئله توجه داشته و معیارهایی برای تشخیص صحت تفسیرهایی که از شهودات ارائه می‌شود، بیان کرده‌اند. در ادامه به برخی از این معیارها اشاره می‌کنیم.^۳

الف) عقل

عدم مخالفت با عقل و قواعد عقلی، یکی از مهم‌ترین معیارهای تشخیص صحت مکاشفات

۱. رک: حسین‌زاده، «خطاناپذیری شهود (نقض‌ها و پاسخ‌ها)»، معرفت فلسفی، بهار ۸۶.

۲. حسین‌زاده، روش تحقیق و روش‌شناسی پژوهش در معرفت‌شناسی، ص ۸۰-۸۱.

۳. رک: امینی‌نژاد، «سنجش‌ها و میزان‌های عرفان اسلامی»، معارف عقلی، پیش‌شماره ۳.

عرفانی دانسته شده است. صدرالمتألهین در این زمینه می‌گوید:

اعلم انه لا يجوز في طور الولاية ما يقضى العقل باستحائه، نعم يجوز ان يظهر في طور الولاية ما يقصر العقل عنه بمعنى انه لا يدرك بمجرد العقل ومن لم يفرق بين ما يحيله العقل وبين ما لا يناله العقل فهو اخس من ان يخاطب فيترك وجَهْل^۱.

وی پس از نقل گفتار غزالی، سخن عین‌القضاة همدانی در *زبدة الحقائق* را نقل می‌کند که عقل را میزانی صحیح و صادق و عادل معرفی کرده است: «اعلم ان العقل ميزان صحيح و احكامه يقينية لا كذب فيها و هو عادل لا يتصور منه جور»^۲.

ابوحامد ترکه اصفهانی فراگیری علوم عقلی و نظری را برای سالکان راه خدا و مجاهدان طریق کمال ضروری می‌شمارد؛ زیرا مجموعه علوم عقلی که منطبق از جمله آنهاست، در قیاس با علوم کشفی و ذوقی به مثابه منطبق نسبت به علوم عقلی است و در مسیر شناخت صحیح از سقیم و حق از باطل به کار می‌آید:

لابد للسالکین من اصحاب المجاهدة ان يحصلوا العلوم الحقيقية الفكرية النظرية اولاً ... حتى تصير هذه العلوم النظرية - التي تكون من جملتها الصناعة الآلية المميزة - بالنسبة الى المعارف الذوقية كالعلم الآلي المنطقي بالنسبة الى العلوم النظرية...^۳.

از مهم‌ترین نقدهای ملاصدرا بر روش عرفا، اکتفای آنان به مکاشفات صرف است که منشأ برخی ایرادها و اشتباهات آنان شده است:

فهذا تقرير مذهبهم على الوجه الصحيح المطابق للقوانين الحكيمية البحثية، لكنهم لاستغراقهم بما هم عليه من الرياضات والمجاهدات وعدم تمرنهم في التعاليم البحثية والمناظرات العلمية ربما لم يقدروا على تبیین مقاصدهم وتقرير مكاشفاتهم على وجه التعليم او تساهلوا ولم يباليوا عدم المحافظة على اسلوب البراهين لاشتغالهم بما هو اهم لهم من ذلك ولهذا قل من عباراتهم ما خلت عن مواضع النقوض والایرادات ولا يمكن اصلاحها وتهذيبها الا لمن وقف على مقاصدهم بقوة البرهان وقدم المجاهدة^۴.

در بحث حشر، پس از نقل گفتار ابن عربی در *فتوحات*، هرچند بیشتر آن را موافق نظریات خود می‌یابد، با برخی موارد مخالفت کرده، سر‌راهیابی این خطاها را عدم توجه به برهان به

۱. صدرالمتألهین، *الحكمة المتعالية في الاسفار الاربعة العقلية*، ج ۲، ص ۳۲۲.

۲. همان، ص ۳۲۳.

۳. ابن‌ترکه، *تمهید القواعد*، ص ۲۷۲-۲۷۳.

۴. صدرالمتألهین، *الحكمة المتعالية في الاسفار الاربعة العقلية*، ج ۶، ص ۲۸۴.

سبب اشتغال فراوان به ریاضات می‌شمارد.^۱

ابن عربی نیز در باب ۳۸۱ فتوحات به یک آسیب‌شناسی مهم عرفانی اشاره کرده، می‌گوید: چه بسا برای عارف در تشخیص ادراکات خیالی از دریافت‌های حسی اشتباهاتی روی دهد و به دلیل عدم قدرت در تفصیل آنچه به قوه خیال می‌بیند، آن را محسوس می‌انگارد و احکام حس را بر آن جاری می‌سازد. ملاصدرا از این امر بهره فراوان می‌برد و در مورد حقیقت معاد می‌گوید: «... فمن قویة قوۃ خیالیه او ضعف قوۃ حسّه ان یری بعین الخیال شیئاً مشاهدأ محسوساً کما یشاهد سائر المحسوسات فکثیراً ما یشته علیه الامر ویزعم ان مارآه موجود فی الخارج فیغلط».^۲

یکی از راه‌های ورود اختلاف در کلمات عرفا اشتباه در تطبیق است. اگر موازین عقلی و علمی رعایت شود، چنین مغالطه‌هایی روی نمی‌دهد. از جمله مشکلاتی که به دلیل اشتباه در تطبیق بین رؤیت‌های خیالی و حسی برای بسیاری از اندیشمندان و فرق اعتقادی پدید آمده، مسئله تناسخ است. شیخ اشراق با وجود اینکه ادله مخالفان و موافقان تناسخ را ناکافی می‌شمارد، از باب خوش بینی به کلمات حکمای قدیم که همگی اهل مکاشفه و شهود بوده‌اند،^۳ دچار یک توقف علمی می‌شود و گویا به قبول تناسخ متمایل می‌گردد؛ هرچند ورود به معاد را در نهایت امری قطعی و حتمی می‌شمارد.^۴ صدرالمتألهین در اسفار و دیگر آثار خود، پس از ارائه برهان‌های عقلی بر امتناع تناسخ و ارائه برهان ویژه خود در این باب، در مقابل تناسخ دنیوی، تناسخ برزخی را مطرح می‌سازد و آنچه را به تفصیل درباره تجسم صور برزخی و مثالی مطرح می‌سازد، محمل و توجیه صحیح کلمات انبیا و اولیا و حکمایی می‌شمارد که ظاهر سخنان آنان ثبوت نقل و تناسخ است.^۵

بنابراین خطا در تطبیق، و عدم رعایت قوانین علمی و عقلی در تفکیک انواع رؤیت‌ها موجب شده است آنچه را با چشم بصیرت در عالم برزخ دیده‌اند (مثل اینکه ارواح خبیثه در لحظه نزع روح مثلاً به شکل سگ یا خوک یا مورچه در آمده‌اند)، بر مشاهدات حسی خارجی حمل کنند، یا دیگران که سخنان آنان را شنیده‌اند، به همان معنای ظاهری حمل کرده‌اند و این امر منشأ پیدایش قول باطل تناسخ شده است. البته پیش از صدرالمتألهین نیز پاره‌ای عرفای

۱. همان، ج ۹، ص ۲۳۴.

۲. همان، ص ۳۳۷.

۳. رک: قطب‌الدین شیرازی، شرح حکمة الاشراق، ص ۴۷۷.

۴. رک: سهروردی، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ج ۲، ص ۲۱۶-۲۲۲ و ۲۳۰.

۵. رک: صدرالمتألهین، الحکمة المتعالیة فی الاسفار الاربعة العقلیة، ج ۹، ص ۲.

دقیق‌النظر به این نکته باریک اشاره کرده‌اند.^۱

براین اساس، فلسفه اسلامی که مجموعه سامان‌یافته هستی‌شناسی عقلی است، می‌تواند معیاری برای ارزیابی مکاشفات عرفانی باشد؛ از جمله حکمت صدرایی که در اوج فلسفه اسلامی قرار دارد و نیز آموزه‌هایی از عرفان نظری اسلامی که به همراه تبیین عقلی بیان شده است. [پس از عرضه بر کشف معصوم]، بهترین راه برای تشخیص سره از ناسره، استمداد از مبانی متقن حکمت متعالیه است و این مطلب برای برتری فلسفه بر عرفان نیست؛ بلکه برای آن است که فلسفه الهی با همه شوکت آن، در ساحت عرفان، چون منطق است در پیشگاه حکمت؛ یعنی جنبه میزانی و آلی دارد. بنابراین ورود به وادی ایمن عرفان برای ناآگاه از مبانی برهان، یمن ندارد.^۲

ب) دین

مهم‌ترین و کاراترین سنجه در تشخیص درست از نادرست در وادی عرفان، دین است. عارفان مسلمان به ملاک بودن شریعت (اعم از گزاره‌های هستی‌شناسانه و گزاره‌های هنجاری دین) برای تمامی مکاشفات عرفانی تصریح کرده‌اند.^۳ سر این مطلب آن است که دین کشف تام انسان کاملی است که از هرگونه تصرف غیر الهی در امان است و در نتیجه، کشف او ضرورتاً مطابق با واقع است.

صدرالمتألهین عرضه شهودات عرفانی بر قرآن و روایات را به بزرگان از عرفا نسبت می‌دهد: و بناء معتقداتهم (عرفا) ومذاهبهم علی المشاهدة والعیان وقالوا نحن إذا قابلنا وطبقنا عقائدنا علی میزان القرآن والحديث وجدنا منطبقه علی ظواهر مدلولاتهما من غیر تأویل فعلنا أنها الحق بلا شبهة وری.^۴

براین اساس، وزان کشف انبیا و اولیا نسبت به سایر کشف‌ها وزان بدیهیات و اولیات و

۱. ر.ک: قیصری، شرح فصوص الحکم، ص ۱۲۵.

۲. جوادی آملی، تفسیر انسان به انسان، ص ۹۸.

۳. برای مثال ابن عربی می‌گوید: «وإذا خالف الكشف الذي لنا كشف الانبياء كان الرجوع الى كشف الانبياء وعلمنا ان صاحب ذلك الكشف قد طرأ عليه خلل بكونه زاد على كشفه صحيح» (ابن عربی، الفتوحات المکیة، ج ۳، ص ۷). «فكل من قال من اهل الكشف انه مأمور بامر الهی فی حرکاته وسكناته مخالف لأمر شرعی محمدی تکلیفی فقد التبس علیه الامر وإن كان صادقاً فيما قال انه سمع».

محقق قیصری نیز پس از آنکه علوم ذوقی را همچون علوم عقلی دارای ضوابط و موازین مشخص می‌شمارد، دین را میزانی عام برای علوم ذوقی معرفی می‌کند: «منها ما هو میزان عام وهو القرآن والحديث المبني كل منهما على الكشف التام المحمدی» (قیصری، شرح فصوص الحکم، ص ۳۲).

۴. صدرالمتألهین، الحکمة المتعالیة فی الاسفار الاربعة العقلیة، ج ۲، ص ۳۴۲.

فطریات برای علوم نظری است؛ از این نظر که سایر کشف‌ها باید به اینها ارجاع یابند.^۱

ج) استاد

داشتن استاد کامل در مسیر سلوک، یکی از مهم‌ترین عواملی است که مانع خطاها و انحرافات شخص می‌شود.

د) نفس مباحث عرفانی

از جمله سنجه‌هایی که برای شهودات عرفانی قابل طرح است، مسائلو مباحث مطرح در علم عرفان اسلامی است؛ بدین معنا که پس از شکل‌گیری ساختار عرفان اسلامی و در پی روشن شدن امهات مسائل آن، در استنتاج و استنباط مباحث درونی و زیرمجموعه‌ها، سنجش درون علمی شکل می‌گیرد و صحت و سقم بسیاری از این دسته مسائل با مقایسه و استدلال و محک زدن با مسائل دیگر روشن می‌شود.

ه) تطابق مکاشفه با واقع

در بسیاری از مکاشفات ناظر به حوادث روزمره زندگی یا مسائل مادی و دنیایی و آنچه در دسترس همگان می‌تواند باشد، بهترین و ابتدایی‌ترین راه کشف صحت، تطبیق آنها با واقعیت خارجی است. از باب نمونه، وقتی سالک با صورت منامیه یا مکاشفه‌ای در یقظه برخورد می‌کند که از امری پنهان خبر می‌دهد یا حقیقت و حادثه‌ای را در آینده گزارش می‌کند، می‌تواند با کاوش درباره آن امر مخفی یا انتظار وقوع آن حادثه، به سنجش واقعیت مکاشفه خود بنشیند تا اگر خارج را مطابق یافت، بر صحت آن آگاه شود و در غیر این صورت، از بطلائش اطلاع حاصل نماید.

و) کثرت مشاهده

اگر یک مشاهده به دفعات تکرر شود، شک‌ها برطرف می‌شود و علم حصولی با علم حضوری مطابق می‌گردد. شیخ اشراق این امر را از شرایط فیلسوف می‌داند.^۲ معیارهای دیگری نیز برای تشخیص صحت و سقم مکاشفات عرفانی بیان شده است؛ از جمله اینکه گاه شهود و یا مکاشفه‌کننده دارای قرائن و شرایطی است که به مطابقت کشف او با واقع، یقین می‌شود. یکی دیگر از این راه‌ها متواتر بودن گزارش یک محتوای شهودی خاص است که در ادامه، توضیحات بیشتری در این مورد خواهد آمد. با توجه به معیارهایی که برای ارزیابی شهودات ارائه شده است، شخص دارای شهود می‌تواند به صحت یا عدم صحت کشف خود پی ببرد؛ در نتیجه روش کشفی می‌تواند به

۱. جوادی آملی، فطرت در قرآن، ص ۴۰.

۲. برای مثال: ر.ک: سهروردی، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ج ۱، ص ۱۱۳.

عنوان یک روش معتبر کشف واقع در علوم ناظر به این امر به کار رود. براین اساس، کشف و شهود می‌تواند یکی از روش‌های معتبر در فلسفه باشد.

اشکال

به رغم آنکه عارفان مسلمان، معیارهای بسیاری برای تشخیص منشأ این مکاشفات ارائه کرده‌اند، بسیاری از مکاشفات و یافته‌های عرفانی را نمی‌توان با این معیارها سنجید و ربانی و الهی یا حق بودن آنها را از باطل یا شیطانی و نفسانی بودنشان تمیز داد. یکی از مهم‌ترین این معیارها عقل است؛ ولیکن بسیاری از این مکاشفه‌ها و تجربه‌ها فراعقل‌اند. دیگر معیار مهم و اساسی آنها معصوم و عرضه بر اوست؛ اما اکنون به معصوم دسترس نداریم؛ و بدین رو حقانیت بسیاری از تجربه‌های عرفانی برای خود تجربه‌کنندگان قابل تشخیص نیست. البته در صورت تشخیص، معتبر خواهند بود. این پاسخ در صورتی درست و قابل عرضه است که مکاشفات و تجربه‌های عرفانی را معرفت‌های حضوری بدانیم؛ لیکن در صورتی که برخی از آنها را حصولی تلقی کنیم، همچون مکاشفات و توهمات که در مرتبه‌ی مثال متصل برای سالک و حتی غیر سالک حاصل می‌شود، احتمال وقوع خطا در آنها کم نیست. بیشتر نفوس متوسط، مکاشفاتشان از این دسته است. به هر رو بر اساس هر دو مبنا، تجربه‌ها و مکاشفات عرفانی، حتی برای خود اشخاص تجربه‌کننده معتبر نیستند و اعتبار آنها باید از راه دیگری احراز شود.^۱

پاسخ

در پاسخ به اشکال مذکور، توجه به این نکات لازم است:

- همان‌طور که پیش‌تر بیان شد، شهودی که در این بحث دارای اهمیت است، شهود قلبی و روحی است. بنابراین شهود عرفانی همواره از سنخ علوم حضوری بوده و توهمات حاصل در مثال متصل، موضوعاً از محل بحث خارج‌اند؛
- مراد از شهود شیطانی که وجود آن دلیل عدم حجیت مکاشفات عرفانی شمرده شده است، این نیست که واقعیتی که حقیقتاً ارزشی نیست، به صورت ارزشی جلوه‌گر شود و به‌دیگر سخن، یک حقیقت برخلاف آنچه در واقع هست، جلوه‌گر شود؛ بلکه کشفی است که به لحاظ سلوکی به حال عارف مضر است. شاهد این دیدگاه، کلام محقق کاشانی است که کشفی را که صاحب خود را به سمت ارتکاب خلاف شرع می‌کشاند، کشف شیطانی می‌داند: «وعلامة صحته (ای الإلهام) أن صاحبه لا یخرق ستر أحد ولا یفضحه، فإنه أمين صاحب فتوة، فإن أفضی سر أحد ویهتک ستره ویفضحه، زال عنه الإلهام وانقطع.» «ولا یجاوز حداً» ای من

^۱ حسین‌زاده، روش تحقیق و روش‌شناسی پژوهش در معرفت‌شناسی، ص ۸۱-۸۲.

الحدود الشرعیة، ولا یرتکب به معصیة وَاِلاَ لم یکن إلهاما، بل إلقاء شیطان؛^۱

۳. خطاهایی که در گزارش‌های هستی‌شناسانه عارفان مشاهده می‌شود، نشانه خطای شهودات نیست؛ بلکه ناشی از اشتباه در تعبیر و تفسیر این شهودات است. این‌گونه خطاها با قوت یافتن کارکردهای عقلانی و سایر سنجه‌های مذکور، قابل تقلیل و برطرف شدن است؛

۴. نکته بسیار مهم این است که اگر حجیت شهود را ذاتی ندانیم، مکاشفات عرفانی‌ای که با ملاک عقل و دین و معصوم و سایر ملاک‌ها مورد تأیید قرار گرفته‌اند نیز نمی‌توانند دارای حجیت شوند؛ بدین معنا که روشی که واقع‌نمایی ندارد، به سبب تأیید یک روش دیگر نمی‌تواند واقع‌نما شود؛ بلکه در این صورت، آنچه حجت است، امر مذکور است؛ نه آنچه مورد مشاهده قرار گرفته است. باید توجه داشت که تلقی وحی توسط انبیا نیز نوعی کشف و شهود است و با انکار حجیت ذاتی کشف و شهود، حجیت و واقع‌نمایی وحی نیز مورد خدشه قرار خواهد گرفت و باید این امر با معیار دیگری اثبات شود؛ ولی چه معیاری صلاحیت این امر را دارد؟!

اما اگر امور مذکور را حقیقتاً سنجه‌ای برای تشخیص موانع استفاده از شهودات عرفانی بدانیم، نشانه این است که حجیت ذاتی شهودات عرفانی را پذیرفته‌ایم و درعین‌حال به وجود برخی موانع در بهره‌گیری از این مشهودات اقرار کرده‌ایم. براین اساس، روش شهودی، روشی است کاشف از واقع؛ به شرط آنکه در کاربست آن دچار موانع نشده باشیم، و عدم موانع مذکور به وسیله ملاک‌های یادشده قابل احراز است.

نکات مزبور درباره اصل حجیت روش شهودی یود؛ اما بحث ما در مورد استفاده از مکاشفات عرفانی در فلسفه است. بیان داشتیم که گزاره‌های فلسفی تنها می‌توانند به روش برهانی استفاده شوند؛ در نتیجه شهودات عرفانی که در مرتبه بالاتری نشان‌دهنده واقعیت‌اند، ضرورتاً باید برای کارکردهای عقلانی استفاده شوند تا صلاحیت استفاده در فلسفه را بیابند. از این رو، گزاره‌های هستی‌شناسانه عرفانی حتماً مورد محک عقلانی قرار می‌گیرد و در صورت سربلندی در این آزمون، در فلسفه به کار گرفته می‌شود؛ در نتیجه، جایی برای خطا بودن واقع‌نمایی این گزاره‌ها باقی نمی‌ماند. اما اگر حجیت روش شهودی انکار شود، از کارکردهای بسیار مهم شهودات عرفانی در فلسفه (که در ادامه بیان می‌شود) محروم خواهیم شد؛ درحالی‌که یکی از وجوه اساسی تمایز حکمت متعالیه از نظام‌های فلسفی گذشته، بهره‌گیری از این کارکردهاست.

۱. کاشانی، شرح منازل السائرین، ص ۵۳۴.

مبانی ملاصدرا در استفاده از روش اشراقی

اکنون پس از آنکه دانستیم روش شهودی، چه از منظر معرفت‌شناسانه و چه از منظر روش‌شناسانه، روشی معتبر برای کشف واقعیات است، باید بررسی کنیم که منشأ دیدگاه صدرالمتألهین که بهره‌مندی از شهود را امری ضروری برای فیلسوف می‌داند، چیست؟ در پاسخ به این پرسش باید دانست که:

اولاً از دیدگاه ملاصدرا «برهان حقیقی، نه برهان مغالطی و مشوب، هیچ‌گاه با شهود کشفی مخالفت ندارد»^۱ «فالبرهان الحقیقی لا یخالف الشهود الکشفی»^۲. «بنابراین از دید ملاصدرا، هم شهود و هم برهان حجیت ذاتی دارند»^۳ «واعلم أن المتبع فی المعارف الإلهیة هو البرهان أو المکاشفة بالعیان»^۴؛

ثانیاً علم حضوری شهودی به دلایل مختلفی بر علم حصولی برتری دارد و به دلیل نبود واسطه در علم شهودی، نوع علمی که در آن وجود دارد، عمیق‌تر و شدیدتر است. در ادراک تقلیدی و ادراک عقلی، مدرک هیچ‌گاه به خود مدرک مباشرتاً و بی‌واسطه دست نمی‌یابد؛ بلکه تنها در ادراک شهودی حضوری، با توجه به مراتب آن، مدرک بی‌واسطه با مدرک روبه‌رو شده، آن را در می‌یابد. محقق قیصری در شرح فصوص الحکم می‌گوید:

المراد بالذوق ما یجده العالم علی سبیل الوجدان و الکشف لا البرهان و الکسب و لا علی طریق الاخذ بالایمان و التقليد فان کلاً منهما وان کان معتبراً بحسب مرتبته لکنه لا یلحق مهما بلغ بمرتبة العلوم الکشفیة اذ لیس الخبر کالعیان.^۵

البته هویت ادراک، نوعی وصول و رسیدن به شیء مدرک است؛ لیکن در ادراک تقلیدی، مدرک با واسطه شخص دیگر به مدرک متصل است، و در ادراک عقلی با واسطه آثار و لوازم مدرک بدو اتصال دارد که البته این نوع اتصال، برتر از ارتباط در ادراک تقلیدی است. در ادراک حضوری و شهودی، مدرک بدون هیچ واسطه‌ای با مدرک ارتباط برقرار می‌کند و لذا این گونه از ادراک، کامل‌ترین و شفاف‌ترین نوع فهم به شمار می‌آید. براین اساس، صدرالمتألهین نیز مکاشفات عرفا را از نظر افاده‌ی یقین، بالاتر از برهان می‌داند: «فمرتبة مکاشفاتهم فوق مرتبة البراهین فی إفادة الیقین بل البرهان هو سبیل المشاهدة فی الأشياء التی

۱. یزدان‌پناه، تأملاتی در فلسفه فلسفه اسلامی، ص ۲۲۷.

۲. صدرالمتألهین، الحکمة المتعالیة فی الاسفار الاربعة العقلیة، ج ۲، ص ۳۱۵.

۳. یزدان‌پناه، تأملاتی در فلسفه فلسفه اسلامی، ص ۲۲۷.

۴. صدرالمتألهین، العرشیه، ص ۲۸۶.

۵. قیصری، شرح فصوص الحکم، ص ۲۴۵.

يكون لها سبب إذ السبب برهان على ذي السبب»^۱.

همچنین از جهت دیگر، در جای خود اثبات شده است که حجیت علوم حصولی، بیشتر به علوم شهودی وابسته است؛ درحالی که حجیت علوم شهودی، درونی و ذاتی است،^۲ و از جهت سوم، ملاصدرا بر آن است که متن واقع را وجود تشکیل داده است و برای رسیدن به متن واقع، دو راه وجود دارد: راه عقلی و راه شهودی. معرفت عقلی به وجود، معرفت از راه آثار است و از همین رو، معرفتی ضعیف است؛ اما شهود، راه مستقیم به شناخت متن وجود است و خود وجود از این طریق شناخته می شود. بنابراین شهود، معرفت قوی به دست می دهد: «فالعلم بها إما أن يكون بالمشاهدة الحضورية أو بالاستدلال عليها بآثارها ولوازمها فلا تعرف بها إلا معرفة ضعيفة»^۳؛

ثالثاً با توجه به برتری معرفتی شهود نسبت به عقل - که بیان آن گذشت - عقل خود می فهمد که پاره‌ای از امور ماورایی که مورد بررسی فلسفه هستند، برایش وضوح کافی را ندارند و در این زمینه نقصان دارد. بنابراین خود عقل اذعان می کند که باید از شهود مدد گیرد. تنها عقل برتر و ناب که در تعامل با شهود حاصل شده است، توانایی درک این امور را پیدا می کند.^۴ همان گونه که گذشت، ملاصدرا از برخی از مسائل نام برده و فهم آنها را تنها با روش اشراقی ممکن دانسته است که برای مثال می توان مسئله کیفیت بقای نفس انسانی را نام برد: واعلم أن هذه الدقيقة وأمثالها من أحكام الموجودات لا يمكن الوصول إليها إلا بمكاشفات باطنية ومشاهدات سرية ومعاینات وجودية ولا يكفى فيها حفظ القواعد البحثية وأحكام المفهومات الذاتية والعرضية وهذه المكاشفات والمشاهدات لا تحصل إلا برياضات ومجاهدات في خلوات مع توحش شديد عن صحبة الخلق وانقطاع عن أعراض الدنيا وشهواتها الباطلة وترفعاتها الوهمية وأمانيتها الكاذبة.^۵

۱-۳-۴. تأثیرات شهود عرفانی در فلسفه

پس از اثبات حجیت روش شهودی و نیز ضرورت به کارگیری آن در فلسفه به دلیل برتری اش بر روش عقلی، این اشکال به ذهن خطور می کند که شهود، با وجود اینکه روشی

۱. صدر المتألهين، الحكمة المتعالية في الاسفار الاربعة العقلية، ج ۲، ص ۳۱۵.

۲. ر.ک: امینی نژاد، «حجیت ذاتی شهود»، گنجینه معرفت (۵): فلسفه عرفان، ص ۳۱۵؛ همو، (-).

۳. یزدان پناه، تأملاتی در فلسفه فلسفه اسلامی، ص ۲۴۸.

۴. صدر المتألهين، الحكمة المتعالية في الاسفار الاربعة العقلية، ج ۱، ص ۵۳.

۵. یزدان پناه، تأملاتی در فلسفه فلسفه اسلامی، ص ۲۵۰.

۶. صدر المتألهين، الحكمة المتعالية في الاسفار الاربعة العقلية، ج ۹، ص ۱۰۸-۱۰۹.

یقینی در واقع‌نمایی است، ولی امری شخصی است؛ درحالی‌که فلسفه، دانشی همگانی است. بنابراین به لحاظ روشی نمی‌توان شهود را در فلسفه استفاده کرد.

در جواب می‌گوییم فیلسوفان هیچ‌گاه از شهود به طور مستقیم و به عنوان مقدمه یا گزاره‌ای فلسفی استفاده نمی‌کنند. با این حال تأثیرات مهم شهود در فلسفه موجب شده است که روش اشراقی، روشی ضروری در فلسفه شمرده شود. به‌دیگرسخن، گرچه شهود بما هو شهود در فلسفه به کار نمی‌آید، اما گاهی بر کار فلسفی تأثیر گذاشته است یا می‌تواند از راه‌هایی فلسفی شود که در «۱-۶» به مواردی از این تأثیرات اشاره می‌کنیم.

۱-۳-۵. استفاده از شهود دیگران

پس اینکه معلوم شد شهود عارف روشی معتبر در کشف واقع برای اوست، این اشکال مطرح می‌شود که شهود امری شخصی است و بنابراین مکاشفه یک شخص تنها برای خود او معتبر است و برای دیگران قابل استفاده نیست. در جواب باید توجه شود که گرچه شخصی بودن شهود عرفانی درست است، اما راه‌هایی برای استفاده از شهود دیگران وجود دارد که در ادامه به برخی از آنها اشاره می‌کنیم.

الف) اطمینان به مشاهده‌گر: گاه از قرائن و شواهدی، اطمینان به صحت گزارش‌های یک عارف برای افرادی حاصل می‌شود و در نتیجه از شهودات او در کشف واقع بهره می‌برند؛
ب) وجود قرائن قطعی: گاه قرائن و امارات مختلفی موجب یقین به صدق و مطابقت با واقع یک کاشفه عرفانی می‌شود؛ صرف نظر از آنکه اطمینان کامل به شخص مشاهده‌کننده داشته باشیم یا خیر؛

ج) انضمام کرامت و معجزه: در حقیقت وحی، خود نوعی مکاشفه و شهود است و اولیا و انبیا از مکاشفات خود خبر داده‌اند. با اندک تأملی روشن می‌شود انضمام کرامت و معجزه به بیان مکاشفات انبیا و اولیا، موجب یقین به مضمون آنها شده است و اساساً ضرورت وجود معجزه برای انبیا الهی از این باب است که مخاطبان به خبرهای غیبی و ماورایی آنان اعتقاد و جزم می‌یابند.^۱

د) تواتر: یکی از اقسام بدیهیات مذکور در کتب منطقی، متواترات است.^۲ در مقوله‌های عرفانی نیز تواتر از عوامل یقین‌زاست و هم تواتر در نقل تصرفات انبیا، اولیا و عرفا را شامل می‌شود و هم تواتر در گزارش‌های عرفا از حقایق هستی. بسیاری از ملت‌های گوناگون با فرهنگ‌های متفاوت و از سرزمین‌ها و زبان‌های مختلف، از شهودها و مشهوداتشان خبرهایی

۱. امینی‌نژاد، «سنجه‌ها و میزان‌های عرفان اسلامی»، معارف عقلی، پیش‌شماره ۳.

۲. برای نمونه، رک: ابن‌سینا، الشفاء (المنطق)، البرهان، ص ۶۳؛ علامه حلی، الجوهر النضید، ص ۲۰۱.

داده‌اند که بسیار شبیه هم، و در اصول و امهات کاملاً یکسان‌اند. این گزارش‌ها، چنان فراوان و نزدیک به هم است که هیچ شک و شبهه‌ای باقی نمی‌گذارد که همه ایشان از واقعیتی خبر می‌دهند که به‌واقع هست و به‌شهود آنان درآمده است.^۱

شیخ اشراق، نخستین فیلسوف مسلمان که استفاده از این راه را پیشنهاد داد، می‌گوید: گاه در رصد امور فلکی به قول یک یا دو نفر اعتماد می‌شود؛ پس چگونه در رصدهای روحانی به قول بزرگان حکمت و نبوت اعتماد نمی‌شود؟!^۲ ملاصدرا نیز به پیروی از شیخ اشراق، همین دیدگاه را در بحث مثل افلاطونی مطرح می‌کند:

ثم إن أولئك العظماء من كبار الحكماء والأولياء وإن لم يذكروا حجة على إثبات تلك المثَل النورية واكتفوا فيه بمجرد المشاهدات الصريحة المتكررة التي وقعت لهم فحكوا غيرهم لكن يحصل للإنسان الاعتماد على ما اتفقوا عليه والجزم بما شاهدوه ثم ذكروه وليس لأحد أن يناظرهم فيه كيف وإذا اعتبروا أوضاع الكواكب وأعداد الأفلاك بناء على ترصد شخص كأبرخس أو أشخاص كهو مع غيره بوسيلة الحس المثار للغلط والطغيان فبأن يعتبر أقوال فحول الفلسفة المبتنية على أروادهم العقلية المتكررة التي لا يحتمل الخطأ كان أحرى.^۳

باید توجه داشت که حتی اگر برخی شهودات عمومی نشود یا برای ما اعتبار نداشته باشد، نظامی که یک عارف ارائه می‌کند و استدلال‌ها و بیاناتی که به صورت عقلی بیان می‌دارد، می‌تواند برای کار فلسفی بسیار مفید باشد. اهمیتی را هم که صدرالمتألهین برای علم عرفان اسلامی و بزرگان آن قائل است، باید در راستای استفاده از شهود دیگران ارزیابی کرد. وی عرفان و عرفا را دو دسته می‌کند: یک دسته جهله صوفیه‌اند که با آنها در جنگ و ستیز جدی است و دسته دیگر محققین از عرفایند که در مقابل آنان خضوع و تواضع تمام‌عیار دارد و با تجلیل کامل از ایشان نام می‌برد. او تأکید می‌کند که سخنان بزرگان عرفا نه تنها مخالف برهان نیست، بلکه مکاشفات آنان در مرتبه‌ای بالاتر از برهان قرار دارد:

إياك وأن تظن بفظانتك البتراء أن مقاصد هؤلاء القوم من أكابر العرفاء واصطلاحاتهم وكلماتهم المرموزة خالية عن البرهان من قبيل المجازفات التخمينية أو التخيلات الشعرية حاشاهم عن ذلك وعدم تطبيق كلامهم على القوانين الصحيحة البرهانية والمقدمات الحقة الحكيمة ناش عن قصور الناظرين وقلة شعورهم بها وضعف إحاطتهم بتلك القوانين وإلا

^۱ امینی نژاد، «حجیت ذاتی شهود»، گنجینه معرفت (۵): فلسفه عرفان، ص ۳۱۹.

^۲ سهروردی، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ج ۲، ص ۵۶ و ج ۱، ص ۶۰.

^۳ صدرالمتألهین، الحکمة المتعالیه فی الاسفار الاربعه العقلیه، ج ۱، ص ۳۰۷.

فمرتبة مكاشفاتهم فوق مرتبة البراهين في إفادة اليقين بل البرهان هو سبيل المشاهدة في الأشياء التي يكون لها سبب إذ السبب برهان على ذي السبب.^۱

۱-۴. ضعف روش شهودی محض

با وجود اهمیت روش اشراقی نزد ملاصدرا، وی تصریح می‌کند که مجرد کشف در سلوک الی الله و وصول به حقائق کفایت نمی‌کند: «فإن مجرد الكشف غير كاف في السلوك من غير برهان كما أن مجرد البحث من غير مكاشفة نقصان عظيم في السير والله المعين».^۲ او معتقد است از آنجا که روش عرفاً صرفاً شهودی است، گاهی دچار خطا می‌شوند و از این رو، با اینکه ابن عربی را در معارف و حقائق بسیار قوی می‌دانند، در مواردی با او مخالفت کرده و ضعف او را در اکتفا به مجرد شهود دانسته است: «وإنما نقلنا بطوله لما فيها من الفوائد النفيسة وللاتفاق في كثير من وجوه الحشر المذكورة فيها لما ذكرناه وإن وقعت المخالفة في البعض لأن من عادة الصوفية الاقتصار على مجرد الذوق والوجدان فيما حكموه عليه».^۳

صدرا به طور کلی عرفا را به دلیل عدم مهارتشان در علوم بحثی، از تبیین صحیح مقاصدشان ناتوان، و از این رو کلمات آنان را مشتمل بر اشتباهات دانسته است:

لكنهم لاستغراقهم بما هم عليه من الرياضات والمجاهدات وعدم تمرنهم في التعاليم البحثية والمناظرات العلمية ربما لم يقدروا على تبیین مقاصدهم وتقرير مكاشفاتهم على وجه التعليم أو تساهلوا ولم يبالوا عدم المحافظة على أسلوب البراهين لاشتغالهم بما هو أهم لهم من ذلك ولهذا قل من عباراتهم ما خلت عن مواضع النقوض والإيرادات ولا يمكن إصلاحها وتهذيبها إلا لمن وقف على مقاصدهم بقوة البرهان وقدم المجاهدة.^۴

با توجه به آنچه بیان شد، به نظر می‌رسد علت اینکه ملاصدرا روش شهودی محض را غیر کامل می‌داند، این است که اولاً عارفی که چنین کشفی دارد، از یکی از مهم‌ترین ملاک‌های تشخیص صحت مکاشفات عرفانی یعنی عقل محروم است؛ ثانیاً او نمی‌تواند تعبیر صحیحی از شهودات خود ارائه کند.

۱-۵. ضرورت استفاده از دین

۱. همان، ج ۲، ص ۳۱۵.

۲. همان، ج ۷، ص ۳۲۶.

۳. همان، ج ۹، ص ۲۳۴.

۴. همان، ج ۶، ص ۲۸۴.

صدرالمتألهین فلسفه‌ای را که مخالف کتاب و سنت باشد، سزاوار تباهی می‌داند^۱ و معتقد است آن که علمش را از مشکلات نبوت اقتباس نکند، حقیقتاً عالم نیست: «فأنت أيها العالم ما لم يكن علومك مقتبسة من مشكوة النبوة فليست بعالم بالحقيقة، بل بالتسمية المجازية، لدلالة قوله: «وَيَعْلَمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ» بحسب مفهوم العكس على ذلك فافهم»،^۲ و در عبارتی بسیار زیبا و مهم، شریعت را حکمت محمدی ﷺ می‌داند که فیلسوفی که از آن بی بهره باشد، از درک پاره‌ای از حقائق محروم است:

فقد لاح من هذا ان جميع ما يلحق النفس في الدار الآخرة صور اعمالها و افعالها، وظهر بطلان قول هؤلاء المتشبهين باذيال افكار الفلاسفة، الواقفين عن الارتقاء الى ذروة قدس الملة المصطفوية و اوج عرفان الحكمة المحمدية على الصاعد بها وآله ازكى الصلوات الابدية، واطيب التقديسات السرمدية.^۳

او همچنین اشاره می‌کند که برخی از مسائل آن چنان غامض‌اند که فیلسوفان بدون مدد دین نمی‌توانند به اوج آنها دست یابند:

واعلم أن هذه المسائل التي وقع الخلاف فيها لجمهور الفلاسفة مع الأنبياء ولهم الدعاء لو كانت سهلة التناول والحصول ممكنة الاكتساب بإنكار هذه العقول المنطقية بموازينهم وأنظارهم التعليمية البحثية لما وقع الخلاف فيها من أولئك العقلاء المشتغلين طول عمرهم باستعمال آلة الفكر والنظر في اكتساب تصور الأشياء ولما نشأ منهم فيها الخطاء ولما وقعت الحاجة إلى بعثة الأنبياء.^۴

از دیدگاه صدرالمتألهین، هستی‌شناسی دینی قدسی و به دور از خطا و خلاف است و از این رو، برترین نوع هستی‌شناسی است. وی معتقد است تمام آنچه در دین آمده است - از این جهت که هیچ خطایی در آنها راه ندارد - قائم مقام برهان‌های ریاضی‌اند: «قام التنزيل الإلهي والأخبار النبوية الصادرة عن قائل مقدس عن شوب الغلط والكذب مقام البراهين الهندسية في المسائل التعليمية والدعاوى الحسابية».^۵

ملاصدرا معتقد است سرّ اینکه خطاها و اشتباهات قدمای فلاسفه کم بود، این است که آنان

۱. تبا فلسفه تكون قوانینها غير مطابقة للكتاب والسنة (همان، ج ۸، ص ۳۰۳).

۲. همو، تفسیر القرآن الکریم، ج ۷، ص ۱۵۵.

۳. همو، مجموعه رسائل فلسفی صدرالمتألهین، ص ۱۶۰.

۴. همو، العرشیه، ص ۲۸۶-۲۸۷.

۵. همو، الحكمة المتعالیة فی الاسفار الاربعة العقلیة، ج ۹، ص ۱۶۸-۱۶۹.

از پیروان انبیا بوده‌اند: «وإن كان قدماؤهم لكونهم على مسلك الأنبياء قلما أخطأوا في المباني والأصول المهمة»^۱. براین اساس، او معتقد است که باید از حقایقی که در دین آمده است، استفاده کرد؛ اما نه به صورت تقلیدی یا بدون فهم واقعی مضمون آنها؛ بلکه به گونه‌ای که این حقایق برهانی شوند و به نحو عقلی حل و فصل گردند. در این صورت آنها که به متن دینی اعتقادی ندارند نیز می‌توانند از آن استفاده کنند و به محتوای متن دینی برسند:

وليعلم أن معرفة الله تعالى وعلم المعاد وعلم طريق الآخرة ليس المراد بها الاعتقاد الذي تلقاه العامي أو الفقيه وراثته وتلقفاً فإن المشغوف بالتقليد والمجمود على الصورة لم يفتح له طريق الحقائق كما يفتح للكرايم الإلهيين ولا يتمثل له ما ينكشف للعارفين.^۲

صدرالمتألهين بر آن است که بین آموزه‌های حکمی و وحیانی هیچ تعارضی وجود ندارد: قد أشرنا مرارا إلى أن الحكمة غير مخالفة للشرائع الحقة الإلهية بل المقصود منهما شيء واحد هي معرفة الحق الأول وصفاته وأفعاله وهذه تحصل تارة بطريق الوحي والرسالة فتسمى بالنبوة وتارة بطريق السلوك والكسب فتسمى بالحكمة والولاية وإنما يقول بمخالفتها في المقصود من لا معرفة لتطبيق الخطابات الشرعية على البراهين الحكيمة ولا يقدر على ذلك إلا مؤيد من عند الله كامل في العلوم الحكيمة مطلع على الأسرار النبوية فإنه قد يكون الإنسان بارعا في الحكمة البحثية ولا حظ له من علم الكتاب والشريعة أو بالعكس.^۳

۱-۶. انواع بهره‌گیری فلسفی از شهود و دین

همان‌گونه که پیش‌تر اشاره کردیم، با وجود لزوم التزام به روش عقلانی در فلسفه، شهودات عرفانی تأثیراتی در فلسفه دارند که مصحح به کارگیری روش شهودی در فلسفه می‌شود. همچنین بیان شد که ملاصدرا استفاده از آموزه‌های دینی را نیز برای دستیابی به واقعیت، لازم می‌داند. همچنین علم عرفان نظری نیز به مثابه هستی‌شناسی شهودی مورد توجه وی است. از این رو، لازم است به چگونگی امکان بهره‌گیری از دین و علم عرفان اسلامی به عنوان دو منبع پراهمیت برای فلسفه اسلامی، و به‌دیگرسخن به نحوه فلسفه‌سازی آموزه‌های این دو منبع پردازیم.

شایان ذکر است که تفاوت بین استفاده فیلسوف از شهود خود با استفاده وی از منابع دینی و عرفانی این است که در شهود، خود حقیقت رؤیت می‌شود و از این طریق در فلسفه

^۱. همان، ج ۶، ص ۵.

^۲. همان، ج ۱، ص ۱۱.

^۳. همان، ج ۷، ص ۳۲۷.



تأثیرگذار است؛ برخلاف دین و عرفان نظری که دو منبعی هستند که بیانگر گزاره‌های مطابق با واقع هستند.

۱-۶۱. درک حقائق ظریف و خفی بر اثر تلطیف سرّ

محققان اشراقی معتقدند شهود قلبی، حقایقی را آشکار می‌کند که بیشتر افراد توان دیدن آنها را ندارند؛ چون به حد تلطیف روح و صفای قلب نرسیده‌اند. شهود قلبی موجب تلطیف سرّ می‌شود و زمینه را برای توجه به امور ظریف و خفی آماده می‌سازد. آن‌گاه این لطافت سرّ قلبی در عقل مؤثر می‌افتد و موجب لطافت عقلی می‌شود. هنگامی که عقل تلطیف شد و به تعبیر دیگر «منور» گشت، مسائل فلسفی، به ویژه امور پیچیده مربوط به عوالم بالاتر و مانند آن را خوب می‌فهمد. وقتی چنین فهمی روی دهد، فیلسوف به درستی می‌تواند درباره آن امر، با همه ظرایف و سطوح و لایه‌هایش، تحلیل و استدلال ارائه کند.^۱

۱-۶۲. ارائه تصویر صحیح

یکی از مهم‌ترین کاربردهای شهود قلبی برای فلسفه این است که تصویری صحیح از مسئله برای عقل می‌سازد. «شیخ‌الرئیس در دو بحث اساسی مُثُل و اتحاد عاقل و معقول اشکال‌هایی دارد و بر اساس آن اعتراض‌ها، این دو دیدگاه را در فلسفه نمی‌پذیرد و بی‌گمان، هر کس هم متفطن این ایرادها شود با شیخ هم‌سخن خواهد شد؛ ولی اگر حکیمی دارای شهود قلبی باشد و مُثُل یا اتحاد عاقل و معقول را شهود کند، خواهد فهمید که نقدهای شیخ‌الرئیس بی‌اساس است و هیچ کدام درست نیست؛ بلکه طرحش از ریشه غلط است. ... شهود قلبی در این گونه موارد سبب می‌شود فیلسوف از مسئله، تصور صحیح بیابد و دقیقاً بفهمد که اصلاً مُثُل یا اتحاد عاقل و معقول چیست و چگونه قابل تبیین است».^۲

همچنین، فیلسوف مسلمان می‌تواند با تأمل در محتوای آموزه‌های دینی و عرفانی، تصویر صحیح مسائل را به دست آورد. از باب نمونه هم در متن دینی و هم متون عرفانی، یک وجود واحد در هستی مطرح گردیده و در عین حال کثرت نیز حقیقی قلمداد شده است. اینها فیلسوف را به تأملی ویژه وامی‌دارد. او باید وحدتی را تثبیت کند که با کثرت سازگار باشد.^۳

۱-۶۳. توصیف و تحلیل

درست است که شهود بما هو شهود به کار فلسفه نمی‌آید، ولی شهود اگر توصیف و تحلیل شود و در حوزه علم حصولی درآید، به درد فلسفه خواهد خورد. مراد از توصیف و تحلیل،

۱. یزدان‌پناه، حکمت‌اشراق: گزارش، شرح و سنجش دستگاه فلسفی شیخ شهاب‌الدین سهروردی، ج ۱، ص ۶۹ و ۷۱.

۲. همان، ج ۱، ص ۷۲.

۳. یزدان‌پناه، تأملاتی در فلسفه فلسفه اسلامی، ص ۳۱۵.

صرف عکس گرفتن و ترجمه شهود به زبان علم حصولی و سپس گزارش و توصیف دقیق مورد مشاهده است؛ نه اینکه برای شهود قلبی یا عقلی، استدلال آورده شود.

عقل تحلیلی که به حیطة حصولی تعلق دارد، امری را تجزیه می‌کند، و عقل توصیفی آن است که امور تجزیه‌شده را برای وصف واقع، کنار هم قرار می‌دهد (ترکیب) تا از واقع بیرون خود گزارش دهد. مثلاً وقتی با مشاهده سفیدی یک شیء، وجود، وحدت و تشخیص آن را نیز به عقل شهودی می‌یابیم، آن‌گاه عقل تحلیلی این یافت عقل شهودی را برمی‌گیرد و آن را به حیطة حصولی می‌برد تا به تجزیه و تحلیل آن پردازد و سپس عقل توصیفی، آن را در قالب گزاره‌های معرفتی عرضه می‌کند.^۱

۱-۶۴. یافتن حد وسط برهان

هنگامی که عارف یا حکیمی عوالم بالا را شهود می‌کند، این شهود به او یاری می‌رساند تا بتواند حد وسط برهانش را به دست آورد. توضیح اینکه در این حالت، صاحب شهود، با دقت در شهود خود، ویژگی‌ای را در شهودش می‌بیند و همان را معیار قرار می‌دهد و به مثابه حد وسط برهان در نظر می‌گیرد. مثلاً فیلسوفی که شهود قلبی دارد و مُثُل را از راه شهود دیده و رابطه‌اش را با انواع خودش مشاهده کرده است، درمی‌یابد که ویژگی موجود در این رابطه، از سنخ ویژگی تدبیری است و از این طریق، نقش مُثُل را درخصوص موجودات مادون می‌فهمد. از این رو، چنین استدلال می‌کند که انواع به تدبیر نیازمندند و تدبیر به مدبری نیاز دارد و آن مدبر مورد نیاز نیز همان مُثُل است.^۲

همچنین «گاه با تأمل در توضیحی که در متن دینی یا بیان عرفانی آمده است، می‌توان حد وسط مسئله را نیز به دست آورد. از باب نمونه، در بحث بداء، با استفاده از نوع توضیحاتی که درباره لوح محو و اثبات آمده و توضیحاتی که درباره ملائکه عماره آسمان‌های هفت‌گانه داده شده است، می‌توان حد وسط استدلال را یافت؛ زیرا در این ملائک نوعی تغییر راه دارد»^۳

۱-۶۵. هدایت عقل به نحو سلبی

گاه شهود، عقل را از اینکه در محدوده‌هایی خاص برداشت‌های اشتباه داشته باشد و حتی استدلال‌های نادرست اقامه کند، باز می‌دارد؛ برای مثال عقل را از مشوب بودن به وهم در می‌آورد. به عنوان نمونه، نبود تصویر صحیح از مُثُل نزد ابن‌سینا ناشی از این است که نمی‌توانست تصویر کند چگونه مثالی واحد می‌تواند در دل هزاران فرد موجود باشد، ولی

۱. یزدان‌پناه، حکمت‌اشراق: گزارش، شرح و سنجش دستگاه فلسفی شیخ شهاب‌الدین سهروردی، ج ۱، ص ۷۳-۷۵.

۲. همان، ص ۷۷.

۳. همو، تأملاتی در فلسفه فلسفه اسلامی، ص ۳۱۷.

همچنان واحد بماند و هزارپاره نشود. اما شخصی که مُثُل را شهود کند، می‌بیند که وحدت ویژه‌ای دارند و در نتیجه، اساساً چنین مشکلی برای او رخ نمی‌دهد.^۱

«شهود واقعیت نه‌تنها موجب حدس و القای برهان است، بلکه مهم‌تر اینکه در به خطا نرفتن عقل و صحت برهان نیز مؤثر است؛ یعنی کشف و شهود، عقل را هدایت می‌کنند تا راه خود را که همان اقامه برهان است، درست ببیند. به همین سبب، برهان مددگرفته از کشف، بسی یقینی‌تر است».^۲

۱-۶۶. هدایت عقل به گونه اثباتی

گاه از دل شهود حد وسط استدلال بر نمی‌آید، اما چیزهایی به دست می‌آید که فیلسوف را وامی‌دارد برای آنها در پی برهان باشد؛ مانند بحث اتحاد عقل و عاقل و معقول. فرض کنیم فیلسوفی مُثُل را مشاهده کرده، اما نتوانسته است حد وسط برهان را برای اثبات مُثُل به دست آورد. او اکنون می‌داند که مُثُل وجود دارند و حال باید بکوشد تا وجود آنها را مبرهن سازد.^۳ در واقع، در این صورت اگرچه شهودکننده، آن حد وسط و نتیجه را با مشاهده حقیقتاً یافته است، ولی آوردن آن برای دیگران که شهود نکرده‌اند، کافی نیست و آنها را راضی نمی‌سازد. از این رو، لازم است آن را متمیم کند؛ یعنی درست است که در واقع این حد وسط ما را به نتیجه می‌رساند، ولی به لحاظ برهانی به متمیم نیاز دارد تا برای دیگران نیز روشن شود.^۴

۱-۶۷. ایجاد الهام و حدس^۵

یکی دیگر از راه‌هایی که می‌تواند شهود را به فلسفه بکشاند، دریافت حقائق از طریق الهام و حدس است. در حدس به نوعی تلطیف سرّ احتیاج است. کسی که کار شهود قلبی کرده و روش اشراقی را پیموده باشد، به این تلطیف سرّ دست می‌یابد و به این ترتیب قوه الهام و حدسش زیاد می‌شود.

حدس اهمیت ویژه‌ای دارد و شیخ‌الرئیس نیز به این نکته متفطن بوده و در چندین مورد از اهمیت حدس و اینکه برخی از علوم با حدس حاصل می‌شوند نه با فکر، سخن گفته است. ابن‌سینا تصریح می‌کند که برای رسیدن به حدس به تلطیف سرّ نیاز است.^۶

۱. ر.ک: همان، ص ۲۴۳-۲۴۴.

۲. عبودیت، درآمدی به نظام حکمت صدرایی، ج ۱، ص ۶۵.

۳. یزدان‌پناه، تأملاتی در فلسفه فلسفه اسلامی، ص ۲۴۵.

۴. همو، حکمت‌اشراق: گزارش، شرح و سنجش دستگاه فلسفی شیخ شهاب‌الدین سهروردی، ج ۱، ص ۷۸.

۵. همان، ص ۸۰-۸۱.

۶. إذ لیس کلّ العلوم یحصل بالتلیل والقال، بل منها ما لا یحصل إلّا بتلطیف السرّ والتّحذیر من الأحوال. وعلی هذا نبّه الشیخ الرئیس [– بلّغه الله منتهی مقامات الأبرار بحقّ المصطفین الأخیار–] فی مواضع من الاشارات، وکذا فی الشفاء، والنّجاة، بقوله:

یک کاربرد مهم حدس در فلسفه، یافتن حد وسط برهان است که از طریق حدس صورت می‌گیرد. در این صورت، این کاربرد به «یافتن حد وسط برهان» برمی‌گردد. اما کاربرد حدس به این مورد منحصر نیست؛ بلکه گاه فیلسوف از طریق الهام و حدس به یک نظام فلسفی دست می‌یابد؛ مثلاً شیخ اشراق می‌گوید نظام نوری، یعنی تقسیم کل عالم به نور و ظلمت و تبیین روابط خاص میان انوار را از راه الهام و حدس به دست آورده است. براین‌اساس، «ایجاد الهام و حدس» تأثیر مستقلی از تأثیرات شهود عرفانی در فلسفه است.

۱-۶۸. مسئله‌سازی

گاه شهود، طرح‌کننده مسئله فلسفی است؛ یعنی فلسفه را با مسئله یا مشکلی روبه‌رو می‌کنند تا به روش برهانی به حل آن بپردازد؛ بدون آنکه در اثبات یا رد آن دخیل باشد.^۱ مسائلی مانند سریان علم و قدرت و اراده در همه موجودات، عالم مثال و وحدت وجود از این طریق به فلسفه راه یافته‌اند. همچنین دسته‌ای از مسائل در متون دینی یا عرفانی وجود دارد که فیلسوف مسلمان که هستی‌شناسی دینی و عرفانی را برتر می‌داند، درباره آنها می‌اندیشد و در فلسفه خود وارد می‌سازد.^۲

۱-۶۹. بسترسازی

به روشنی می‌توان دید که موضوعات حساس از منظر دین، در فلسفه اسلامی نیز حساس و برجسته شده‌اند. برای نمونه می‌توان به مباحثی همچون توحید و معاد اشاره کرد. مسئله‌سازی را می‌توان در حوزه خرد نگریست و بسترسازی را در حوزه کلان.^۳

۱-۶۱۰. استفاده از دین به مثابه میزان فلسفه

«در صورتی که محتوای وحی یا کشف یا لوازم آنها با نتیجه حاصل از روش برهانی تعارض داشته باشند، می‌توانند سبب شوند تا فیلسوف نقضی عقلی ارائه کند که متسالم کذب نتیجه و بطلان استدلال باشد و به دنبال آن به کشف مغالطه بینجامد».^۴

۱-۶۱۱. تأیید گزاره‌های فلسفی

گاه شهود یک واقعیت، هیچ یک از کاربردهای پیشین را ندارد و به امری تعلق گرفته است که برهان بر آن اقامه شده است. در این صورت، کشف و شهود مؤید روش عقلی است و به

«تطف من نفسک»، وبقوله: «فاحدس من هذا»، وأمثالهما (قطب‌الدین شیرازی، شرح حکمة الاشراق، ص ۲).

۱. عبودیت، درآمدی به نظام حکمت صدرایی، ج ۱، ص ۶۴.

۲. یزدان‌پناه، تأملاتی در فلسفه فلسفه اسلامی، ص ۳۱۲-۳۱۳.

۳. همان، ص ۳۱۴.

۴. عبودیت، درآمدی به نظام حکمت صدرایی، ج ۱، ص ۶۵.



اصطلاح می‌تواند در مقام استشهاد به کار رود. علاوه بر آن می‌تواند موجب اطمینان بیشتر شود و از دهشت مخاطب در رویارویی با اندیشه حکمی یا اندیشه‌های بدیع و خلاف اجماع فلاسفه، بکاهد.^۱

۲. بهره‌گیری عملی ملاصدرا از روش‌های برهانی، شهودی و وحیانی

همان‌گونه که گذشت، ملاصدرا در عین آنکه روش برهانی را روشی موصل به واقع و ضروری برای فلسفه می‌داند، روش بحثی صرف را ناقص دانسته و استفاده از روش اشراقی و نیز بهره‌گیری از دین و عرفان نظری را ضروری می‌داند. لذا خود وی نیز در فلسفه‌اش بر پایه مبانی مذکور، عمل، و فلسفه‌اش را بر این مبنا پی‌ریزی کرده است. در ادامه به تصریحات وی در استفاده از این امور می‌پردازیم.

۲-۱. بهره‌گیری ملاصدرا از روش برهانی

ملاصدرا تصریح کرده که در کتاب‌های حکمی خود راه فلسفی را پیموده است و شرط لازم برای اینکه مطلبی را در فلسفه ذکر کند، این است که از طریق برهان قطعی اثبات شده باشد:

- نحن فلا نعلم کل الاعتماد علی ما لا برهان علیه قطعیا ولا نذکره فی کتبنا الحکمیة.^۲

- ولا یحمل کلامنا علی مجرد المکاشفة والذوق أو تقلید الشریعة من غیر ممارسۃ الحجج والبراهین والتزام القوانین.^۳

برای مثال، او درباره قاعده الواحد معتقد است: از آنجا که برهان اقامه شده بر آن از شرایط اعتبار برخوردار است، نمی‌توان به مجرد ورود شبهه درباره نتیجه برهان به انکار آن پرداخت؛ بلکه باید به نتیجه برهان ملتزم بود و برای پاسخگویی به اشکال، اقدام کرد.^۴

۲-۲. بهره‌گیری ملاصدرا از روش اشراقی

بی‌گمان یکی از مسائلی که سبب تعالی ملاصدرا شد و خود او نیز به آن اذعان کرده، داشتن مقام شهود بوده است؛ زیرا وی از این راه به تلطیف سر دست یافت و توانست به این ترتیب به متن واقع برسد و آن را درک کند. همین امر سبب شد تحلیل‌های فلسفی او درباره امور ظریف فلسفی و عقلی، بسیار فنی و پذیرفتنی بنماید.^۵

ملاصدرا - بنا به اظهار خودش - کاملاً مشغول علوم بحثی بود، تا اینکه احساس کرد که به

۱. ر.ک: همان، ص ۶۷.

۲. صدرالمتألهین، الحکمة المتعالیة فی الاسفار الاربعۃ العقلیة، ج ۹، ص ۲۳۴.

۳. همان، ج ۷، ص ۳۲۶.

۴. همان، ص ۲۲۹-۲۳۰.

۵. یزدان‌پناه، حکمت اشراق: گزارش، شرح و سنجش دستگاه فلسفی شیخ شهاب‌الدین سهروردی، ج ۱، ص ۷۲.

جایگاهی رسیده است؛ اما با نگاهی دیگر دریافت که از علوم حقیقی که جز با ریاضت و تهذیب نفس و شهود به دست نمی‌آیند و در کتاب و سنت نیز بیان شده‌اند، به دور است. از این رو به عزلت و ریاضت و تهذیب روی آورد تا اینکه مورد عنایت الهی قرار گرفت و درهای غیب بر او گشوده شد^۱ و عقول را مشاهده کرد؛^۲ بلکه بسیار به عالم امر سفر کرد^۳ و در نتیجه، حقائق و اسراری بر او آشکار شد که به وسیله برهان کشف نشده بود؛ بلکه هرآنچه را با برهان دانسته بود، همراه با اضافاتی شهود کرد^۴ و بر معارفی دست یافت که فراچنگ احدی نیامده است؛ مگر آنان که از دنیا منقطع شده و شهوت و هوای خود را میرانده‌اند.^۵ او گاه ابراز می‌کند که خود با تهذیب نفس به درک مسائل اساسی فلسفه، مانند اصالت وجود و مجعولیت آن رسیده است.^۶

ملاصدرا فلسفه خود را به عنوان «برهان کشفی» معرفی می‌کند و در این کلام، بیشتر نظر دارد به اینکه از دل کشف، برهان استخراج می‌کند:^۷

وعلومنا هذه ليست من المجادلات الكلامية، ولا من التقليدات العامية، ولا من الأنظار الحكمية البحثية والمغالطات السفسطية، ولا من التخيلات الصوفية، بل هي من البرهانات الكشفية التي شهد بصحتها كتاب الله وسنة نبيه وأحاديث أهل بيت النبوة والولاية والحكمة، سلام الله عليه وعليهم أجمعين.^۸

«نیز اینکه در جای دیگری از "حدس کشفی" سخن می‌گوید، مرادش به دست آوردن حدس از دل کشف است. منظور این است که یا خود حد وسط را در شهود می‌یابد، و یا شهود لوازم بینی دارد که می‌توانند حد وسط برهان قرار گیرند. پس او در این گونه موارد به استدلال برآمده از کشف نظر دارد»:^۹ «ومن كان له فهم وإدراك ولم يكن له حدس كشفى ولا

۱. صدرالمتألهين، تفسير القرآن الكريم، ج ۷، ص ۱۰-۱۱.

۲. صدرا در برخی عباراتش به وصول خویش به عالم عقول اشاره دارد (همو، مجموعه رسائل فلسفی صدرالمتألهين، ص ۹۷).

۳. صدرالمتألهين، مجموعه رسائل فلسفی صدرالمتألهين، ص ۲۸۴؛ همو، (۱۳۶۰)، ص ۴.

۴. همو، الحكمة المتعالية في الاسفار الاربعة العقلية، ج ۱، ص ۸.

۵. صدرالمتألهين، مجموعه رسائل فلسفی صدرالمتألهين، ص ۲۸۴.

۶. همان، ص ۱۸۱.

۷. یزدان پناه، تأملاتی در فلسفه فلسفه اسلامی، ص ۲۴۳.

۸. صدرالمتألهين، المشاعر، ص ۵.

۹. یزدان پناه، تأملاتی در فلسفه فلسفه اسلامی، ص ۲۴۳.



فی قلبه نور یسعی بین أیدیهم وبأیمانهم فلا یتم له الحکمة»^۱. «وی نمی‌گوید همان مشهود را می‌تواند مقدمه استدلال فلسفی قرار داد. شهود برای فلسفه لازم و سودمند است؛ اما به گونه‌ای دیگر باید از آن استفاده کرد. ملاصدرا بر آن است که تمام جوانب بحث فلسفی باید رعایت شود. ... راه معرفت فیلسوف، راه عقلی و برهانی است؛ یعنی با استفاده‌های از کنش‌های عقلی به معرفت یقینی دست می‌یابد»^۲.

صدرا روش خود را ممزوجی از روش حکما و عرفا می‌داند «طریقتنا فی المعارف والعلوم الحاصلة لنا بالممازجة بین طریقة المتألهین من الحکماء والملیین من العرفاء»^۳. البته همان‌گونه که بیان شد، معنای این کلمات این نیست که ملاصدرا به طور مستقیم از شهود بهره می‌برد؛ بلکه در فلسفه باید از شهود استفاده کرد، اما به نحو فلسفی (که انحای آن قبلاً بیان شد). بنابراین، «آنچه ملاصدرا از شهودات خود در لابه‌لای آثارش گزارش کرده، پشت صحنه‌های کار اوست و از آن جهت که گزارش شهوداتش است، جزو فلسفه‌اش نیست. فلسفه او همان بررسی‌ها و برهان‌های عقلی است. بنابراین اگر تنها تحلیل‌ها و برهان‌های عقلی موجود آثار ملاصدرا را جدا کنیم، با فلسفه کاملی روبه‌رو خواهیم بود»^۴.

بر این پایه، صدرا معتقد است که با روش تألیفی خود به دستاوردهایی رسیده است که هیچ یک از مکاتب سابق که بحثی یا شهودی محض بودند، به آنها دست نیافته‌اند:

فإن ما تیسر لنا بفضل الله ورحمته وما وصلنا إلیه بفضلہ وجوده من خلاصة أسرار المبدأ والمعاد، مما لست أظن أن قد وصل إلیه أحد ممن أعرفه من شیعة المشائین ومتأخریهم دون أمتهم ومقدمیهم، كأرسطو ومن سبقه، ولا أزعم إن كان یقدر علی إثباته بقوة البحث والبرهان شخص من المعروفین بالمکاشفة والعرفان من مشایخ الصوفیة من سابقیهم ولأحقیهم.^۵

او در برخی موارد خاص مانند نحوه اتحاد بین ماهیت و وجود، تصریح می‌کند که دیدگاهش برهانی و مطابق با شهود عرفانی است:

والاتحاد بین الماهیة والوجود علی نحو الاتحاد بین الحکایة والمحکی والمرآة والمرئی فإن ماهیة کل شیء هی حکایة عقلیة عنه وشیح ذهنی لرؤیته فی الخارج وظل له کما مر ذکره

۱. صدر المتألهین، الحکمة المتعالیة فی الاسفار الاربعة العقلیة، ج ۶، ص ۷.

۲. یزدان‌پناه، تأملاتی در فلسفه فلسفه اسلامی، ص ۲۲۸-۲۲۹.

۳. صدر المتألهین، المبدأ و المعاد، ص ۳۸۱-۳۸۲.

۴. یزدان‌پناه، تأملاتی در فلسفه فلسفه اسلامی، ص ۲۵۹.

۵. صدر المتألهین، المبدأ و المعاد، ص ۳۸۲.

سابقاً علی الوجه البرهانی الیقینی مطابقاً للشهود العرفانی الذوقی.^۱

همچنین دربارهٔ برخی مسائل ابراز می‌دارد که به صورت کشفی به درک آنها نائل شده است؛ برای مثال می‌گوید که اشکال مطرح در مورد قاعدهٔ امکان اشرف را به فضلالی عصر عرضه کردم و کسی نتوانست آن را حل کند؛ اما بعداً به واسطهٔ مشاهده‌ای که برای من در باب نفس رخ داد، این اشکال و مسائل دیگری حل شد.^۲ نیز در بحث اتحاد عاقل و معقول می‌گوید: پس از آنکه در کتب بزرگان فلاسفه نتوانستم راه حل آن را بیابم، به خداوند متعال تضرع کردم و در نتیجه، علمی جدید به من افاضه شد.^۳

۲-۳. بهره‌گیری ملاصدرا از عرفان نظری

حکمت متعالیه در بسیاری از بحث‌ها وام‌دار عرفاست؛ مانند وحدت شخصیه، تشکیک در نظام هستی، نفس رحمانی و... از باب نمونه، اصالت وجود که اساسی‌ترین موضوع در حکمت متعالیه است، از کتب عرفا گرفته شده است. قیصری در مقدمهٔ شرح فصوص تصریح شدید به اصالت وجود دارد و اشراقیون را که ماهیت را اصیل می‌دانستند، اهل ظلمت می‌خواند (کما یتوهمه الظالمون). خود صدرالمتألهین نیز تصریح می‌کند که در صدد اقامه برهان بر مهم‌ترین آموزه عرفان نظری، یعنی وحدت شخصی وجود است^۴ و اساساً هنر خود را برهانی کردن مکاشفات عارفان می‌داند: «ونحن قد جعلنا مکاشفاتهم الذوقیه مطابقة للقوانین البرهانیة».^۵

۲-۴. بهره‌گیری ملاصدرا از دین

چنان‌که گذشت، صدرالمتألهین توشه‌گیری از منابع دین را برای فیلسوف ضروری دانسته و خود نیز به جد از این چشمهٔ نور بهره برده است؛ تا جایی که محصول کار خود را برگرفته از چشمه‌های کتاب و سنت می‌داند^۶ و پس از تدبر در کتاب و سنت و حل مسئلهٔ معاد از این طریق، به این نتیجه می‌رسد که تنها نوری که در زمین از آن بهره برده می‌شود، نور نبوت است و درک اسرار آخرت نیز جز بدین وسیله ممکن نیست:

وعلمت ان لیس وراء نور النبوة علی وجه الأرض نور یستضاء به ... واعلام بان درک اسرار

۱. همو، الحکمة المتعالیه فی الاسفار الاربعه العقلیه، ج ۲، ص ۲۳۶.

۲. همان، ج ۷، ص ۲۵۵.

۳. همان، ج ۳، ص ۳۱۳.

۴. همان، ج ۱، ص ۴۶-۴۷.

۵. همان، ج ۶، ص ۲۶۳.

۶. هذه قوایس مقتبسة من مشکاة النبوة والولاية مستخرجة من ینابیع الكتاب والسنة (همو، العرشیه، ص ۲۱۸).

الآخرة لا يمكن ألا بنور النبوة وإن نسبة عقول جماهير المتفكرين من أولى الانظار الحكيمة وذوى الافكار العقلية الى هذا النور كنسبة عيون الخفافيش الى نور الشمس.^۱

البته همان گونه که پیش تر بیان شد، این بدان معنا نیست که ملاصدرا مستقیماً از گزاره‌های دینی استفاده می‌کند؛ بلکه او به شیوه‌هایی که بیان شد، گزاره‌های دینی را در فضای فلسفی حل کرده و در نتیجه محتوای آنها را می‌یابد؛ برخلاف عالمان فقه یا عوام که هرچند به گزاره‌های دینی معتقدند، به محتوای آنها راه نیافته‌اند:

وليعلم أن معرفة الله تعالى وعلم المعاد وعلم طريق الآخرة ليس المراد بها الاعتقاد الذي تلقاه العامي أو الفقيه وراثته وتلقا فإن المشغوف بالتقليد والمجمود على الصورة لم يفتح له طريق الحقائق كما يفتح للكرايم الإلهيين ولا يتمثل له ما ينكشف للعارفين.^۲

از این رو صدرا موافقت با کتاب و سنت را دلیلی بر صحت نظریات خود می‌داند: «بل هی من البرهانات الكشفية التي شهد بصحتها كتاب الله وسنة نبيه وأحاديث أهل بيت النبوة والولاية والحكمة، سلام الله عليه وعليهم أجمعين».^۳

مثال‌هایی از بهره‌گیری از نقل

برای روشن تر شدن تأثیر مهم آموزه‌های دینی در حکمت متعالیه، به ذکر برخی از نمونه‌ها که صدرالمتألهین به استفاده آنها از کتاب و سنت تصریح کرده است، اشاره می‌کنیم. شایان ذکر است که در برخی از مثال‌ها می‌توان بیش از یکی از انحاء بهره‌گیری از دین را یافت:

– ملاصدرا در مقام برخورد با اندیشه‌هایی که از فلسفه یونان به جهان اسلام راه یافته، اندیشه‌ای را ترجیح می‌دهد که با شریعت مطابق است. برای مثال درباره بقای نفوس ساذجه بعد از تلاشی بدن، قول به بقا را که مطابق شریعت است، ترجیح می‌دهد: «وعليه يأول قول الفيلسوف (ارسطو) وهو القول الصحيح، وعليه اعتمد المتأخرون من حكماء الاسلام، وهو المطابق للشرعية الحقّة».^۴

– ملاصدرا بر آن است که اکثر فلاسفه از آنجا که در مسئله معاد از نور نبوت بهره نبردند، موفق به حل آن نشدند:

فأكثر الفلاسفة وإن بلغوا جهدهم في أحوال المبدأ من التوحيد والتنزيه في الذات والصفات

۱. صدرالمتألهین، مجموعه رسائل فلسفی صدرالمتألهین، ص ۱۴۳-۱۴۴.

۲. همو، الحكمة المتعالية في الاسفار الاربعة العقلية، ج ۱، ص ۱۱.

۳. همو، المشاعر، ص ۵.

۴. صدرالمتألهین، مجموعه رسائل فلسفی صدرالمتألهین، ص ۱۵۲.

وسلب النقائص والتغيرات في الأفعال والآثار لكنهم قصرت أفكارهم عن درك منازل المعاد ومواقف الأشهاد لأنهم لم يقتبسوا أنوار الحكمة من مشكاة نبوة هذا النبي الخاتم عليه وعلى آله الصلاة الكبرى والتقدیس الأشرف الأتم الأوفى.^۱

او خود مکرراً می گوید که در این بحث، از دین استفاده کردم:

- استفدناها (مسألة المعاد الجسماني) من كتاب الله وحديث نبيه وعترته عليه السلام.^۲

- و كنت على هذه الحالة مدةً مديدة حتى وقع لي الرجوع والمعاودة الى كتاب الله تعالى، وتدبرت في آياته تدبراً ... فاطلعت بسببه من علم المعاد والنشأة الآخرة على اسرار واغوار لا يعرف قدرها الا علماء الغيوب.^۳

و نیز وصول به حقیقت در مسائل معاد را تنها با تشبیه به دامن انبیا ممکن می داند: «هذا ما أدت إليه افكار الحكماء، وليس المخلص منه الا بالتشبهت باذيال الانبياء، ...».^۴

- صدر المتألهين می گوید از تدبیر در آیات قرآن کریم به حدوث زمانی عالم پی بردم:

برهان لاح لنا من عند الله لأجل التدبير في بعض آيات كتابه العزيز مثل قوله بل هم في لبس من خلق جديد وقوله «وما نحن بمسبوقين على أن نبدل أمثالكم وننشئكم في ما لا تعلمون» وقوله «وترى الجبال تحسبها جامدة وهي تمر مر السحاب» وغير ذلك من الآيات المشيرة إلى تجدد هذا العالم ودثوره الدالة على زوال الدنيا وانقطاعها.^۵

و نیز در همین مبحث به موافقت حکمت و شریعت تصریح می کند و دستیابی به نظریه خاص خود در این باب را برگرفته از کلمات انبیا بیان می کند و همین دیدگاه را جمع کننده بین عقل و نقل می داند.^۶

- ملاصدرا می گوید با بررسی متون دینی به برداشت دیگری درباره مرگ طبیعی، غیر از باور اطباء، رسیده است. در متون دینی به صراحت آمده است که هر انسانی با مرگ از این دنیا منتقل می شود و این راه را باید بییماید. بنابراین سخن از این نیست که نارسایی ای در بدن پدید می آید و بدان سبب انسان می میرد، بل اگر نارسایی نیز رخ ندهد، انسان از این نشئه منتقل خواهد شد:^۷

۱. همو، الحكمة المتعالية في الاسفار الاربعة العقلية، ج ۹، ص ۱۷۹.

۲. همو، مجموعه رسائل فلسفی صدر المتألهين، ص ۲۹۰.

۳. همان، ص ۱۴۳.

۴. همان، ص ۱۵۹.

۵. همو، العرشیه، ص ۲۳۰.

۶. همو، الحكمة المتعالية في الاسفار الاربعة العقلية، ج ۷، ص ۳۲۶-۳۲۸.

۷. یزدان پناه، تأملاتی در فلسفه فلسفه اسلامی، ص ۳۲۰-۳۲۱.



اعلم إِنَّا بَيْنَا فِي بَعْضِ فُضُولِ أَسْفَارِنَا عِلَّةَ لِحُوقِ الْمَوْتِ الطَّبِيعِيِّ لِكُلِّ نَفْسٍ مَنْفُوسَةٍ بِوَجْهِ تَحْقِيقِي غَيْرِ مَا اشْتَهَرَ فِي الْكُتُبِ الطَّبِيعِيَّةِ وَالطَّبِيبَةِ، وَاسْتَبْطَنَّا ذَلِكَ مِنْ بَعْضِ الْآيَاتِ الْقُرْآنِيَّةِ حَسْبَمَا أَلْهَمَنِي اللَّهُ، وَأَثْبَتْنَاهُ بِالْبَيَانِ الْبُرْهَانِيِّ عَلَى نَهْجِ الْحُكَمَاءِ الْإِلَهِيِّينَ، لَا بِالْبَيِّنَاتِ الَّتِي هِيَ مَسْلُكُ الْأَطْبَاءِ وَالطَّبِيعِيِّينَ.^۱

– همچنین اتحاد نفس انسانی با عالم عقل را از مسائل نوری ای می‌داند که از قرآن و حدیث استفاده کرده است.^۲

– ملاصدرا در رساله شواهد الربوبیه در ضمن بیان نوآوری‌های فلسفی خود به مسئله بداء و استفاده آن از روایات اشاره می‌کند.^۳

۳. جمع‌بندی روش‌شناسی حکمت متعالیه

چنان‌که پیش‌تر بیان شد، از دیدگاه ملاصدرا روش‌های بحثی صرف و اشراقی صرف برای کشف واقع دچار نقص‌هایی هستند و در عین حال، بهره‌گیری از دین و عرفان در فلسفه ضروری است؛ زیرا حوزه بررسی‌های دین، عرفان و فلسفه یکسان است و هر سه ناظر به یک واقعیت‌اند و دغدغه رسیدن به واقع دارند^۴ و هیچ‌گونه مخالفتی بین آنها نیست.^۵ علاوه بر اینکه هستی‌شناسی دینی و عرفانی به لحاظ رسیدن به واقعیت، برتر و پیش‌تر از فلسفه‌اند و راه دین و عرفان، از راه عقل قوی‌تر است؛ در نتیجه وی خود را ملزم به استفاده از دین و عرفان می‌بیند. از طرف دیگر، روش دین، وحی و الهام است و روش عرفان، شهود، و روش فلسفه، عقل و برهان. بنابراین روش‌های رسیدن به واقع متفاوت است و فلسفه اگر بخواهد از دین و عرفان بهره بگیرد، نباید روش عقلی خود و استفاده از کنش‌های عقلی را فروگذارد و از قلمرو خود خارج شود؛ در نتیجه باید در فلسفه از معارف دینی و عرفانی بهره برد. اما برای وارد کردن این معارف به فلسفه، لازم است این آموزه‌ها نخست فلسفی گردند؛ یعنی با کنش‌های عقلی و به تعبیر ملاصدرا التزام به قوانین همراه شوند.^۶ براین‌اساس، ملاصدرا بر روش بحثی صرف اکتفا نمی‌کند.

صدرا از دین نیز بهره می‌برد؛ اما نه به آن صورت که یک فقیه یا فرد عامی به گزاره‌های دین

۱. صدرالمتألهین، تفسیر القرآن الکریم، ج ۷، ص ۲۱۲.

۲. همان، ج ۲، ص ۳۶۱.

۳. همو، مجموعه رسائل فلسفی صدرالمتألهین، ص ۳۰۰.

۴. البته مراد، آموزه‌های هستی‌شناسانه دین و عرفان است، نه گزاره‌های هنجاری آنها.

۵. صدرالمتألهین، الحکمة المتعالیة فی الاسفار الاربعة العقلیة، ج ۷، ص ۳۲۶-۳۲۷.

۶. رک: یزدان‌پناه، تأملاتی در فلسفه فلسفه اسلامی، ص ۳۱۱.

اعتقاد دارند درحالی که مضمون گزاره در جانیشان جای نگرفته است. او همچنین با تهذیب نفس، از علوم اشراقی و نیز شهودات دیگران بهره می‌گیرد؛ از این‌رو، از دیدگاه او راه رسیدن به واقع، شیوه‌ای تألیفی از سه روش عقلی، شهودی و نقلی است. البته شهود عرفانی و نیز گزاره‌های دینی و گزاره‌های برآمده از عرفان نظری، کاربردی غیر مستقیم در فلسفه دارند و هیچ‌گاه یک گزاره شهودی یا دینی به عنوان مقدمه در قیاس‌های فلسفی قرار نمی‌گیرد. با این حال تأثیرات این منابع در حکمت متعالیه آن‌چنان پررنگ است که روش حکمت متعالیه را به روشی تألیفی تبدیل کرده است؛ چنان‌که صدرالمتألهین خود بر این امر تصریح کرده است.^۱

۱. واکثر مباحث هذا الكتاب مما يعين في تحقيق هذا المطلب الشريف الغامض وغيره من المقاصد العظيمة الإلهية التي قصرت عنها أفكار أولى الأنظار إلا النادر القليل من الجامعين العلوم المتفكرين مع علوم المكاشفين ونحن جمعنا فيه بفضل الله بين الذوق والوجدان وبين البحث والبرهان ولنعد إلى حيث ما فارقتاه (صدرالمتألهين، الحكمة المتعالية في الاسفار الاربعه العقلية، ج ۸، ص ۱۴۲-۱۴۳).

طريقتنا في المعارف والعلوم الحاصلة لنا بالمازجة بين طريقة المتألهين من الحكماء والمليين من العرفاء (همو، المبدأ و المعاد، ص ۳۸۲).

منابع

۱. ابن ترکه، صائن‌الدین علی بن محمد، تمهید القواعد، تصحیح سیدجلال‌الدین آشتیانی، تهران، انتشارات وزارت فرهنگ و آموزش عالی، چاپ اول، ۱۳۶۰.
۲. ابن سینا، حسین بن عبدالله، الشفاء (المنطق)، البرهان، تصحیح سعید زاید، قم، مکتبه آیه الله المرعشی، ۱۴۰۴ق.
۳. ابن فناری، مصباح الانس، تهران، فجر، ۱۳۶۲.
۴. ابن عربی، محی‌الدین، الفتوحات المکیه، بیروت، دارالصادر، چاپ اول.
۵. امینی‌نژاد، علی، «حجیت ذاتی شهود»، گنجینه معرفت (۵): فلسفه عرفان، مرکز پژوهشی دائرةالمعارف علوم عقلی، ۱۳۹۴.
۶. ——— «سنجه‌ها و میزان‌های عرفان اسلامی»، معارف عقلی، پیش‌شماره ۳.
۷. جوادی آملی، عبدالله، تفسیر انسان به انسان، قم، نشر اسراء، ۱۳۸۹.
۸. ——— فطرت در قرآن، قم، نشر اسراء، چاپ سوم، ۱۳۸۴.
۹. حسین‌زاده، محمد، روش تحقیق و روش شناسی پژوهش در معرفت‌شناسی، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی^ع، چاپ اول، ۱۳۹۶.
۱۰. ——— «خطاناپذیری شهود (نقض‌ها و پاسخ‌ها)»، معرفت فلسفی، بهار ۸۶.
۱۱. سهروردی، شهاب‌الدین، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، چاپ دوم، ۱۳۷۵.
۱۲. شیروانی، علی، «اعتبار ادراک و شهود عرفانی از دیدگاه کتاب و سنت»، معرفت، شماره ۱۱، زمستان ۱۳۷۳.
۱۳. صدرالمآلهین، محمد بن ابراهیم، الحاشیه علی الهیات الشفاء، قم، انتشارات بیدار.
۱۴. ——— المشاعر، تهران، کتابخانه طهوری، چاپ دوم، ۱۳۶۳.
۱۵. ——— مفاتیح الغیب، تهران، مؤسسه تحقیقات فرهنگی، چاپ اول، ۳-۱۳۶۲.
۱۶. ——— تفسیر القرآن الکریم، قم، انتشارات بیدار، چاپ دوم، ۱۳۶۶.
۱۷. ——— مجموعه رسائل فلسفی صدرالمآلهین، تهران، انتشارات حکمت، چاپ دوم، ۱۴۲۰ق.
۱۸. ——— الحکمة المتعالیه فی الاسفار الاربعه العقلیه، بیروت، دار احیاء التراث، چاپ سوم، ۱۹۸۱م.

۱۹. — الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه، مشهد، مرکز الجامعی للنشر، چاپ دوم، ۱۳۶۰.
۲۰. — المبدأ و المعاد، تهران، انجمن حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۵۴.
۲۱. — العرشیه، تهران، انتشارات مولی، ۱۳۶۱.
۲۲. عبودیت، عبدالرسول، درآمدی به نظام حکمت صدرایی، ج ۱، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام، چاپ دوم، ۱۳۸۸.
۲۳. علامه حلی، حسن بن یوسف، الجوهر النضید، قم، انتشارات بیدار، چاپ پنجم، ۱۳۷۱.
۲۴. قطب‌الدین شیرازی، شرح حکمة الاشراق، تهران، انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، چاپ اول، ۱۳۸۳.
۲۵. قونوی، مفتاح جمع الغیب و الوجود، (در مصباح الانس)، تهران، فجر، ۱۳۶۲.
۲۶. قیصری، شرح فصوص الحکم، چاپ سنگی.
۲۷. کاشانی، عبدالرزاق، شرح منازل السائرین، قم، انتشارات بیدار، چاپ سوم، ۱۳۸۵.
۲۸. یزدان‌پناه، سید یدالله، حکمت اشراق: گزارش، شرح و سنجش دستگاه فلسفی شیخ شهاب‌الدین سهروردی، تحقیق و نگارش مهدی علی‌پور، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، ۱۳۸۹.
۲۹. — تأملاتی در فلسفه فلسفه اسلامی، قم، کتاب فردا، چاپ اول، ۱۳۹۶.