

زیجر

دوفصلنامه علمی ترویجی فلسفه اسلامی
سال هشتم / شماره اول / پیاپی ۱۴ / بهار - تابستان ۱۴۰۱

ارزیابی «مقام گردآوری و داوری» و «روش خاص و عام» در روش‌شناسی حکمت متعالیه^۱

حسین عباسی^۲

چکیده

فهم حکمت متعالیه به‌عنوان دستگاه نظام‌وار هستی‌شناسی و احاطه به عرصه‌های پژوهش شده آن نیازمند توجه به مبانی و نوع روش‌شناسی حاکم بر آن است. حکمت متعالیه فلسفه‌ای اسلامی است که شهود و متن دینی و عرفان نظری در آن حضور دارد و آگاهی از روش‌شناسی آن ضروری‌تر به نظر می‌رسد. هدف این مقاله گره‌گشایی از ابهام‌ها و پاسخ به پرسش‌هایی است که محقق فلسفه اسلامی، به‌خصوص در حکمت متعالیه، با آن‌ها مواجه می‌شود و آن‌ها را در تعارض با هویت فلسفی حکمت متعالیه می‌بیند. منشأ این ابهام‌ها و پرسش‌ها اندیشه‌های مبتنی بر شهود خود فیلسوف یا شهود عارفان یا متن دینی است. در این مقاله، ضمن تحلیل و ارزیابی دو تبیین از روش‌شناسی حکمت متعالیه، یعنی مدعای مقام گردآوری و داوری و مدعای روش خاص و روش عام، تبیینی ارائه کرده‌ایم که بتواند این اقوال را با هم سازگار کند و به سؤالات پژوهشگر در حکمت متعالیه و روش‌شناسی آن پاسخ دهد.

کلیدواژه‌ها: حکمت متعالیه، روش اشراقی، مقام گردآوری و داوری، روش خاص و روش عام.

۱. تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۳/۲۲؛ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۴/۲۰؛ کد: 20.1001.1.24764302.1401.8.1.9.2.dor

۲. دانش‌پژوه سطح چهار فلسفه اسلامی، حوزه علمیه قم (ha60.abbasi@gmail.com)

۱. مقدمه

بی‌تردید فهم درستِ روش‌شناسی یا متدولوژی هر علم که آن را یکی از رئوس ثمانیه^۱ علم شمرده‌اند، در ورود به هر علم و پرداختن به مسائل آن و بررسی نوع تحقیقات انجام‌گرفته حول آن‌ها برای پژوهشگر آن علم بسیار راهگشاست؛ این مطلب در مورد فلسفه و حکمت متعالیه نیز صادق است. فهم روش‌شناسی حکمت متعالیه به دلیل نوع ارائه مطالب آن، که غالباً در متون عرفا و متون دینی نیز به چشم می‌خورد، از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است؛ زیرا ارائه مطالب با این شیوه، پژوهشگر حکمت متعالیه را با سؤالات مهمی مواجه می‌کند که اساسی‌ترین آن‌ها، نسبت فلسفه بودن حکمت متعالیه (به‌عنوان هستی‌شناسی برهانی که مقوم آن عقل است) با حضور شهود و نقل در حکمت متعالیه است. برخی در جواب به این سؤالات و مشکلات متصور در فهم روش‌شناسی حکمت متعالیه به‌طور کلی فلسفه بودن آن را نفی می‌کنند و در مقابل، برخی دیگر که قائل به فلسفه بودن حکمت متعالیه‌اند، تبیین‌هایی از روش‌شناسی حکمت متعالیه با جمع میان فلسفه بودن حکمت متعالیه و استفاده از شهود و مطالب عرفا و متون دینی در حکمت متعالیه ارائه داده‌اند. این تبیین‌ها هرچند بسیار راهگشاست، اما خلل‌هایی دارند که تمام پرسش‌های پژوهشگر در حکمت متعالیه درباره نوع ارائه مطالب در این فلسفه و روش کار علمی صورت‌گرفته در آن را پاسخ نمی‌دهند و برخی اشکالات بی‌جواب می‌ماند.

پژوهش حاضر درصدد پاسخ به این سؤال است که چگونه می‌توان با ارزیابی دو دیدگاه مقام گردآوری و داوری از استاد عبدالرسول عبودیت و روش خاص و روش عام از استاد سید یدالله یزدان‌پناه در روش‌شناسی حکمت متعالیه به فهم دقیق‌تری نسبت به روش‌شناسی حکمت متعالیه دست یافت. اهمیت و ضرورت پرداختن به این مسئله در آن است که اگر تبیین درستی از روش‌شناسی حکمت متعالیه ارائه نشود، پژوهشگر حکمت متعالیه فهم درستی از محتوای آن به دست نخواهد آورد و به همین دلیل فلسفه بودن حکمت متعالیه، با استفاده از شهود و مطالب عرفا و متون دینی متناقض می‌نماید.

۲. مفهوم مقام گردآوری و داوری

مقام گردآوری ناظر به محتوای علمی یک علم نیست و از مقومات آن به شمار نمی‌رود، بلکه ناظر به فرضیه‌ها و مقام جمع‌آوری اطلاعات است که ممکن است پژوهشگر را در رسیدن به مقصود علمی

۱. رئوس ثمانیه: ۱. غرض از علم یا علت غایی آن؛ ۲. فایده یا غایت آن؛ ۳. سیمه علم؛ یعنی وجه تسمیه علم؛ ۴. مؤلف علم؛ ۵. جنس علم که آلی است یا اصالی؛ ۶. مرتبه علم در بین علوم؛ ۷. قسمت و ابواب علم؛ ۸. انحاء تعلیمیه.

یاری کند؛ بنابراین مقام گردآوری ربطی به محتوای درون علم ندارد و فقط با عرضه‌کننده محتوای علمی از جهت پیش‌فرض‌های او مرتبط است. این پیش‌فرض‌ها هر چیزی می‌توانند باشد، اما زمانی به‌صورت محتوای علمی و گزاره‌ای صادق مورد توجه قرار می‌گیرند، که مورد تأیید روش تحقیق علمی آن علم باشند؛ از این معیار در روش تحقیق هر علمی، به مقام داوری تعبیر می‌شود. پس، مقام داوری ناظر به محتوای علمی است و مقام گردآوری ناظر به محتوای علمی نیست و مادام که به‌صورت محتوای علمی عرضه نشده، از نظر علمی سنجیده نمی‌شود (عبودیت، ۱۳۸۵: ۶۸/۱-۶۲).

گردآوری و داوری را پوپر مطرح کرد و در تبیین آن گفته‌اند:

تمایز دو مقام گردآوری و داوری اساساً تدبیری است که پوپر برای گریز از نسبیت‌گرایی مبتنی بر زمینه‌مندی معرفت اخذ کرد. برخی از معاصران پوپر بر نقش ذهنیات محقق در فرایند تحقیق تأکید می‌کردند و خود پوپر در نوشتار کشکول و فانوس حتی رؤیت را مسبوق و مصبوغ به ذهنیات فرد می‌داند. این تلقی رواج یافت که گران‌بار دیدن نظریه‌ها از پیش‌فرض‌ها و تئوری‌های ذهن آشنا مستلزم کثرت‌گرایی معرفت و عدم عینیت معرفت است. تدبیر پوپر آن بود که از طریق تمایز مقام گردآوری و مقام داوری عینیت معرفت را تأمین کند. نظریه‌ها علی‌رغم مسبوقیت به تئوری‌ها و ذهنیات‌ها در مقام شکار (گردآوری)، قابل‌سنجش و نقد تجربی در مقام داوری‌اند (فرامرز قراملکی، ۱۳۸۸: ۱۱۳).

در تبیین دیگری از این اصطلاح نوشته‌اند:

در بحث‌های فلسفه علم گفته می‌شود دانشمند تجربی می‌تواند فرضیه خود را از هر جایی برگیرد، حتی ممکن است براساس خوابی که دیده است فرضیه‌ای را در ذهن خود ترسیم کند؛ مقام فرضیه‌یابی مقام گردآوری است، اما در مقام داوری یعنی کار فنی علمی باید از روش معهود علم تجربی استفاده کند. به بیان دیگر دانشمند در مقام گردآوری زمینه‌مند است، اما در مقام داوری چنین نیست. این بیانی است که کارل پوپر دارد و اصطلاح مقام گردآوری و داوری براساس آن پدید آمده است (یزدان‌پناه، ۱۳۹۶: ۳۳۸).

۳. مبانی و ادله مقام گردآوری و داوری

۳-۱. برهان، روش فلسفه

روش فلسفه روشی برهانی و استوار بر مبانی و اصولی است که آن‌ها را بدیهیات می‌دانند. بر این اساس، صدق گزاره‌ها تا وقتی از طریق روش برهانی نباشد، داخل در گزاره فلسفی نیست؛ از این رو گزاره‌ای را می‌توان صادق و فلسفی دانست که در قالب برهان و روش برهانی ارائه شده باشد. بنابراین فقط از طریق برهان می‌توان به هستی‌شناسی صادق فلسفی رسید. نقل و کشف ممکن است صادق

باشند، اما هستی‌شناسی برهانی نیستند و در فلسفه کاربرد ندارند (صدرالدین شیرازی، بی تا: ۲۱؛ همو، ۱۹۸۱: ۹۱/۵).

با این توضیحات عقل برهانی از مقومات مطالب فلسفی شمرده می‌شود و هر مطلبی که در این علم ارائه می‌شود باید با معیار عقل برهانی باشد و عقل برهانی آن را تصدیق کند، در غیر این صورت آن مطلب ارزش فلسفی ندارد؛ هرچند در واقع مطلب حقی باشد. از این معنا به مقوم بودن عقل برای فلسفه تعبیر می‌شود و قائلان به فلسفه بودن حکمت متعالیه طبق این اصطلاح، این معنا را در آن حاکم می‌دانند و از این رو از فلسفه بودن حکمت متعالیه دفاع می‌کنند.

با توجه به این مبنا، عقل برهانی که معیار ارزیابی مطالب است، طبق اصطلاح مقام گردآوری و داوری، ناظر به مقام داوری است. حکمت متعالیه در مقام داوری از عقل به‌عنوان میزان و معیار ارائه مطالب فلسفی بهره برده و لذا فلسفه بودن حکمت متعالیه تثبیت شده است؛ زیرا برای فلسفی بودن یک گزاره هستی‌شناسی، معیار این است که آن گزاره در قالب برهان و مقام داوری، ارزشیابی علمی شده باشد تا قابلیت عرضه به‌عنوان مطلب فلسفی را داشته باشد (عبودیت، ۱۳۸۵: ۶۲/۱-۶۸).

نقد مبنای اول

اولاً درست است که عقل برهانی مقوم فلسفی بودن مطالب عرضه‌شده از سوی فیلسوف است و عقل از ارحمیت ذاتی در کشف واقع برخوردار است، اما فیلسوف مسلمان در مقام هستی‌شناسی برهانی، شهود را نیز ناظر به کشف واقع می‌داند و حجیت آن را در کشف واقع، ذاتی می‌داند؛ هرچند عقل فلسفی عادی مؤید آن نباشد (یزدان‌پناه، ۱۳۹۶: ۱۱۷-۱۲۹). به همین دلیل، در نظر ملاصدرا و قائلان به روش اشراقی، شهود خود فیلسوف در مقام داوری می‌تواند ناقض برهان ارائه‌شده باشد. بنابراین شهود علاوه بر مقام گردآوری، در مقام داوری نیز در روش اشراقی حضور مؤثر دارد و به فلسفه فیلسوف اشراقی در مقام داوری جهت می‌دهد (همان: ۲۴۳-۲۴۷).

ثانیاً این معنا که فلسفه مقوم به عقل برهانی است و مطالب فلسفی باید در قالب برهان عرضه شود، مطلب صحیحی است، اما انطباق آن با مقام داوری درست نیست؛ به دلیل اینکه فیلسوف در مقام داوری در مرحله‌ای غیر از مقام ارائه مطالب در قالب برهانی است.

۲-۳. بی‌اعتنا نبودن حکمت متعالیه نسبت به مفاد دین و عرفان

صدرالمتألهین فلسفه‌ای را که مخالف با کتاب و سنت و مخالف کشف صحیح باشد، حکمت نمی‌داند (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۳۰۳/۸؛ همو، ۱۳۶۳ الف: ۴۱). بر این مبنا، حکمت متعالیه فلسفه‌ای است که نسبت به شهود و نقل بی‌تفاوت نیست و این بی‌تفاوت نبودن در متون حکمت



ارزیابی «مقام گردآوری و داوری» و «روش خاص و عام» در روش‌شناسی حکمت متعالیه

متعالیه برجسته است؛ به نحوی که ملاصدرا در ارائه مطالب، به شهود و نقل توجه جدی دارد و از آن‌ها بهره می‌برد و در تثبیت مطالب فلسفی خود به آن‌ها استناد می‌کند (همو، ۱۳۵۴: ۳۸۲؛ همو، ۱۹۸۱: ۲۶۳/۶). از همین رو فلسفه ملاصدرا را جزو مشرب اشراقی می‌دانند؛ یعنی فلسفه‌ای که نسبت به شهود و نقل به‌عنوان شهود برتر و تام بی‌تفاوت نیست. بر این اساس، مشرب اشراقی از مشرب مشایی متمایز است؛ یعنی مشربی که مبتنی بر روش بحثی است و در آن شهود حضور معناداری در مطالب فلسفی ندارد.

با این اوصاف، حضور شهود و متن دینی در حکمت متعالیه ناظر به مقام گردآوری است؛ یعنی فیلسوف اشراقی طبق این مبنا از شهود و متن دینی در مقام گردآوری در فلسفه‌اش استفاده می‌کند؛ به این صورت که در مقام گردآوری اطلاعات و ارائه فرضیه‌ها در نزد خود، نسبت به شهود بی‌تفاوت نیست و از آن‌ها در مقام تفکر بهره می‌برد. این معنا به این صورت نیست که این امور در فلسفه او دخالت مستقیم داشته باشند و در کنار روش برهانی مبتنی بر عقل برهانی به‌عنوان مقوم مطالب فلسفی در ارائه مطالب فلسفی، معیار سنجش مطالب باشند؛ از این رو هر چیزی در متون حکمت متعالیه از شهود و نقل به‌عنوان روش اشراقی، انعکاس‌دهنده مقام گردآوری است. بنابراین اشراقی بودن حکمت متعالیه ناظر به مقام گردآوری است نه مقام داوری. به همین دلیل اشراقی بودن حکمت متعالیه مخّل جنبه فلسفی آن نیست؛ زیرا معیار و مصحح حضور شهود و نقل در حکمت متعالیه، عقل برهانی در مقام ارزشیابی این امور است و این امور در حکمت متعالیه حضور مستقیم ندارند؛ بلکه بعد از ارزشیابی و سنجش عقل برهانی و در قالب برهان عرضه شده‌اند.

در مقام گردآوری، شهود و نقل از جهت‌های مختلفی نسبت به فیلسوف اشراقی در ارائه برهان و ارائه مطالب در قالب متن فلسفی اثرگذارند: طرح مسئله فلسفی؛ اقامه برهان، به‌صورت الهام‌بخشی و پیشنهاد دادن برهان و القای برهان در حد حدس؛ هدایت عقل؛ کشف مغالطه؛ نشان دادن سازگاری عقل و نقل و کشف صحیح؛ تأیید نتایج روش برهانی و به کار رفتن در مقام استشهاد؛ اطمینان‌بخشی و کاستن از دهشت مخاطب در رویارویی با اندیشه‌های حکمی یا اندیشه‌های بدیع و خلاف اجماع فلاسفه (عبودیت، ۱۳۸۵: ۶۸-۶۴/۱).

نقد مبنای دوم

اولاً همان‌طور که در نقد مبنای اول گذشت، شهود خود فیلسوف علاوه بر مقام گردآوری در مقام داوری نیز حاضر است. ثانیاً برخی از قائلان به فلسفه بودن حکمت متعالیه می‌گویند: گزارش‌های شهود عرفا در عرفان نظری (مقصود عرفان ابن عربی است) و متن دینی برای ملاصدرا، معیار و میزان نیز هست؛ یعنی علاوه بر مقام گردآوری در مقام داوری در حکمت متعالیه نیز حضور دارند. به همین

جهت دین در آغاز کار فلسفی، یعنی مسئله‌سازی و جهت‌دهی و در میانه کار، یعنی تحلیل و استدلال فلسفی و در پایان آن، یعنی بررسی و ارزیابی حضور دارد؛ از همین رو، مفاد اصطلاح مقام گردآوری با مختصات روش حکمت متعالیه سازگار نیست. بنابراین این اصطلاح نمی‌تواند شیوه صدرالماتلّهین را کامل و دقیق بازنمایی کند (یزدان‌پناه، ۱۳۹۶: ۳۳۹).

۴. لازمه مقام گردآوری و داوری

لازمه این بحث در روش‌شناسی حکمت متعالیه آن است که شهود خود فیلسوف، عرفان نظری به‌عنوان هستی‌شناسی برتر که گزارش شهود عرفاست و متن دینی به‌عنوان گزارش‌دهنده هستی‌شناسی قدسی در مقام داوری در فلسفه حضور ندارند و حضور این منابع معرفتی به مقام گردآوری منحصر است؛ زیرا در مقام داوری، فلسفه با معیار عقل و برهان عقلی پیش می‌رود و هر آنچه موجب بهره‌برداری علمی باشد، باید در مقام گردآوری مدنظر قرار گیرد (عبودیت، ۱۳۸۵: ۶۷/۱-۶۸).

نقد

ملاصدرا دریافت‌های شهودی را می‌پذیرد؛ یعنی شهود خود را در کار فلسفی وارد می‌کند و به شهود عرفا نیز اعتنا دارد و عرفان نظری را، که گزارش شهودات ایشان است، هستی‌شناسی برتر می‌داند و ظاهر شهود نبی ﷺ، یعنی متن دینی، را هستی‌شناسی قدسی می‌داند؛ از این رو حتی وقتی برهان فلسفی بر امری اقامه می‌کند، اما بعد از آن، مطلبی جدید از این منابع سه‌گانه برای او آشکار شود، این یافته علمی را، اگر مناقض یا متمم برهان خود بدانند، در مقام داوری برهان خود وارد می‌کند و برهان خود را تصمیم یا نقض می‌کند.

بنابراین مقام مقوم مطالب فلسفی، ارائه برهان در قالب برهان عقلی است که عقل فلسفی در آن حاکم است و مقام گردآوری و داوری را می‌توان ناظر به مرحله کاوش‌های فیلسوف، قبل از ارائه مطالب در قالب برهان فلسفی دانست که به‌نوعی پشت‌صحنه کار فلسفی است که فیلسوف در قالب برهان ارائه می‌کند. در این مرحله، فیلسوف از یافته‌ها و دارایی‌های اندیشه خود بهره می‌برد و این بهره‌برداری به افزایش سرمایه علمی فیلسوف منجر می‌شود. البته خود فیلسوف است که حوزه اندیشه‌ورزی خود را تعیین می‌کند و به آن جهت می‌دهد و به همین دلیل می‌تواند به شهود و منابع معرفتی دیگر رجوع کند یا خود را از آن‌ها محروم نماید.

۵. بررسی مفهومی اصطلاح روش خاص و روش عام

۵-۱. روش خاص

روش خاص علم، روش ویژه هر علم است که با استفاده از آن مطالب آن علم به دست می‌آید و



ارزیابی «مقام گردآوری و داوری» و «روش خاص و عام» در روش‌شناسی حکمت متعالیه

ارزیابی می‌شود. این خصوصیت موجب می‌شود فرایند روش خاص در جلوی صحنه کار علمی و از آن جمله، کار فلسفی باشد. روش خاص از مقومات هر علم است و با آن مطالب هر علمی، هویت ویژه آن علم را می‌یابد و در ساختار آن علم وارد می‌شود و از نظر علمی بررسی می‌شود. قوام هر علمی به روش خاص آن علم است؛ از این رو حتی اگر مطلب علمی صادقی از غیر روش خاص به دست آمده باشد، قابلیت ارائه به عنوان مطلب علمی صادق در آن علم خاص را ندارد؛ بنابراین فلسفه بودن حکمت متعالیه نیز به روش خاص آن است (یزدان‌پناه، ۱۳۹۶: ۲۱۸).

روش خاص در فلسفه با دو هویت مشرب بحثی صرف در مکتب مشایی و روش بحثی شهودی در مکتب اشراقی موجود است. خصوصیت مشرب بحثی، تکیه بر دریافت‌های عقلی است که با روش برهانی و با تکیه بر بدیهیات عقلی به دست می‌آید. در این روش نیز مانند مکتب مشایی، در مواردی شهود حضور دارد، اما این حضور، چهره غالب مکتب مشایی نیست. در روش اشراقی، در کنار عقل از شهود نیز بهره برده می‌شود که مراد شهود قلبی است؛ البته شهود قلبی خود فیلسوف، نه شهود فرد دیگر (همان: ۲۲۰).

صدرالمآلهین نیز به این مطلب اشاره دارد که روش حکمت متعالیه روش اشراقی است که با این روش در حکمت متعالیه از شهود نیز در کنار عقل بهره می‌برد. ملاصدرا در این زمینه می‌گوید: «در کنار حکمت بحثی، حقایق کشفی را نیز بیان کرده است که به صحت آن متن دینی شهادت می‌دهد» (همان: ۲۲۷؛ صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۳ ب: ۵).

در روش خاص، شهود فیلسوف حضور مؤثری در فرایند بررسی‌های علمی و ارزیابی مطالب دارد و در پیشرفت مسائل علمی و یافت عرصه‌های جدید بسیار راهگشاست و به فیلسوف امکان و قدرت بیشتری برای کار فلسفی می‌دهد. این مزیت به سبب برتری دریافت‌های شهودی بر دریافت‌های عقلی صرف است؛ زیرا برهانی که فقط مبتنی بر بدیهیات است و به شهود این نگاه را ندارد، از مزیت‌های شهود نیز بی‌بهره است. این مزیت‌ها در روش خاص به چند نحو قابل تصور است: ارائه تصویر صحیح از مسئله برای عقل؛ مثلاً ارائه تصویر حرکت جوهری؛ یافتن حد وسط برهان، به این صورت که از دل کشف، حد وسط برهان را حدس می‌زنند یا حتی از آن برهان به دست می‌آورند؛ هدایت عقل به نحو سلبی؛ هدایت عقل به نحو اثباتی، به این نحو که عقل را از اینکه در محدوده‌های خاصی برداشت‌هایی کند و در آن فضاها پیش رود برحذر می‌دارد (یزدان‌پناه، ۱۳۹۶: ۲۳۵-۲۴۷).

۲-۵. روش عام

روش عام، انحای مختلف بهره‌گیری یک علم از منابع معرفتی مرتبط است که به روش خاص علمی خودشان تثبیت شده‌اند و به صورت روش تحقیق میان‌رشته‌ای در محتوای یک علم عرضه

می‌شوند؛ از این رو به‌عنوان مطالب علمی صادقی شناخته نمی‌شوند که آن علم به روش خاص علمی خود به آن‌ها رسیده است و هویت علمی آن علم را ندارند و مقوم هویت ویژه آن نیستند و در جلوی صحنه کار علمی حاضر نیستند و در آن علم ارزش‌گذاری علمی نمی‌شوند؛ زیرا به روش خاص آن علم به دست نیامده‌اند تا قابلیت صدق و کذب آن‌ها را بتوان بررسی کرد؛ از این رو تا زمانی که صدق و کذب آن‌ها به روش خاص آن علم بررسی نشده است برای آن علم مفید نیستند. ملاصدرا در حکمت متعالیه از مطالب عرفا و متن دینی به‌عنوان روش عام بهره برده است؛ این بهره‌برداری به نحو فلسفه‌ورزی نیست، بلکه مطلق راه رسیدن به کشف حقیقت است (همان: ۲۱۷-۲۱۹).

بهره‌برداری از عرفان نظری و متن دینی در روش عام را به انحای مختلفی می‌توان تصویر کرد: مسئله‌سازی به شکل وارد کردن مسائلی که در متون دینی یا عرفانی است و فیلسوف با تبیین فلسفی به آن‌ها می‌پردازد، مثل بحث بدأ و ...؛ بسترسازی متون دینی و عرفانی برای مسائل فلسفی که به فیلسوف جهت می‌دهد و قلمروهای ویژه‌ای را برای بحث فلسفی به او معرفی می‌کند (مسئله‌سازی را در حوزه خُرد باید نگرست و بسترسازی را در حوزه کلان)؛ ایجاد تصویر صحیح مسائل که فیلسوف از لابه‌لای متون دینی و عرفانی به دست می‌آورد؛ استحصال حد وسط از متون دینی و عرفانی؛ استفاده از دین به‌مثابه میزان فلسفه (همان: ۳۱۲-۳۲۰).

۶. مبانی و ادله روش خاص

۶-۱. توافقی و عدم مخالفت عقل و شهود

هم‌افق بودن عقل و شهود به این معناست که هر دو می‌توانند به واقع دست یابند؛ از این رو فیلسوف در هستی‌شناسی خود و رسیدن به واقع، که ممکن است در کنار عقل از دریافت‌های شهودی نیز برخوردار باشد، از شهود نیز می‌تواند در کار فلسفی بهره ببرد؛ زیرا در روش اشراقی، عقل و شهود هر دو حجت و رساننده فیلسوف به واقع‌اند. حجت بودن شهود به‌واسطه عقل نیست، بلکه حجت آن ذاتی خودش است. بنابراین شهود در عرض عقل از حجت برخوردار است؛ هرچند شهود از نظر رتبی در طول عقل است؛ یعنی برتر از عقل است.

در روش اشراقی، شهود نیز در کنار عقل در مقام تفکر فلسفی و هستی‌شناسی و قبل از ارائه آن به‌عنوان مطلبی فلسفی در جایگاه میزان و معیار حضور دارد؛ هرچند مقوم فلسفه عقل است و مطالب فلسفی باید در قالب برهان عقلی ارائه شوند (یزدان‌پناه، ۱۳۹۶: ۲۴۷).

نقد مبنای اول

معیار تمایز روش اشراقی از روش بحثی مبتنی بر عقل صرف، فقط بهره‌گیری از شهود خود

فیلسوف با محتوای روش خاص نیست، بلکه معیار تمایز این است که فیلسوف در روش اشراقی علاوه بر عقل به عنوان معیار صدق و کذب گزاره‌های فلسفی به منابع معرفتی توجه دارد و از آن‌ها بهره می‌برد که نسبت به عقل صرف برای هستی‌شناسی از عمق بیشتری برخوردارند و احاطه بیشتری به ابعاد واقعیت مورد مطالعه فلسفی دارند، اما این منابع معرفتی، گاه شهود، گاه ظاهر متن دینی یا گزارش شهود عرفا در عرفان نظری است. به همین دلیل، فیلسوف اشراقی در فلسفه‌ورزی و در مقام کاوش‌های فکری (مقام گردآوری و داوری) علاوه بر شهود خود و عقل فلسفی، به عرفان نظری و متن دینی نیز توجه دارد و از آن‌ها بهره می‌برد.

در تبیین این مطلب می‌گوییم: فیلسوف در شهود خود به حقایقی دست می‌یابد و معرفتی را تحصیل می‌کند، اما این علم همیشه متمایز و ناظر به مطلب خاص فلسفی نیست، بلکه کشف‌های معنوی و معرفتی معانی بسیاری برای صاحب شهود به ارمغان می‌آورد که در مواردی حتی خود او نیز به آن‌ها آگاهی ندارد و در مکان‌ها و زمان‌های مختلف بعدی یا به علل مختلف دیگری ممکن است به حقایق مندمج در آن کشف معنوی دست یابد و معارف بیشتری از دل همان یک کشف معنوی برای او منکشف شود.

برای فهم بیشتر این مطلب توجه به مثالی از دریافت‌های عقلی برای کسانی که حقایق عقلی ناب یافته‌اند راهگشاست: وقتی فردی از ورزیدگی ذهنی در تحلیل و کشف مجهولاتش برخوردار می‌شود، در مواردی به حقایق و معرفت‌هایی عقلی می‌رسد که برای بسیاری از مجهولات دیگر او نیز معرفت‌زاست، در حالی که او برای فهم آن مجهولات تلاشی نداشته است، اما به واسطه معرفت مندمج عقلی که برای او حاصل شده است، بسیاری از معارف دیگر، از دل این معرفت عقلی برای او آشکار می‌شود.

با توجه به این توضیح می‌گوییم، ارائه متن دینی و عرفان نظری در کلام فیلسوف اشراقی دو گونه است:

- فیلسوفی که از شهود معنوی ناب بهره برده است، در مواجهه با متن دینی یا عرفان نظری، یا شهود خود را با متن دینی و عرفان نظری مطابق می‌یابد یا ابعاد معرفتی مندمج این شهود با رجوع به متن دینی و عرفان نظری برای فیلسوف اشراقی آشکار می‌شود که این موارد از موارد ارتقای عقل است. در این موارد، فیلسوف اشراقی با ارائه متن دینی یا عرفان نظری در فلسفه خود، درصدد این است که ابعاد معرفتی شهود خود را تبیین کند و از تطابق آن با متن دینی یا عرفان نظری خبر دهد؛ از این رو متن دینی و عرفان نظری به لحاظ میزان بودن و داوری در ضمن روش خاص، حکم شهود خود فیلسوف را دارد.

- فیلسوفی که از شهود برخوردار نیست، وقتی با قواعد صحیح عقلی برای دستیابی به مجهولاتش به کاوش در متن دینی و عرفان نظری که گزارش شهودند، می‌پردازد؛ عقل فلسفی خود را با ظاهر شهود رسول‌الله ﷺ که متن دینی است یا گزارش شهود عرفا که عرفان نظری است، تطبیق و بسط می‌دهد و از

این رو موجب ارتقای معرفتی عقلش می‌شود؛ زیرا در واقع، عقل را در موطن شهودی تطبیق و بسط داده است و این نیز نوعی ارتقای عقل است؛ در این میان، تفاوت این ارتقا با ارتقای قبل در این است که در این ارتقا، فیلسوف با پای عقل و هویت عقلی حرکت می‌کند و ارتقا می‌یابد نه با بهره‌گیری از شهود و هویت شهودی که در گونه قبل به آن اشاره شد.

بنابراین یافته‌های عقلی فیلسوفی که به منابع معرفتی برتر توجه جدی دارد، متفاوت و برتر از یافته‌های عقل فلسفی در مشرب بحثی صرف است و از این رو، هویت روش خاص در روش اشراقی (به‌عنوان روشی ویژه در مقابل روش بحثی صرف) که مشرب فلسفه اشراقی و به‌خصوص حکمت متعالیه است، بهره‌برداری آن از منابعی معرفتی است که در معرفت‌افزایی نسبت به انکا به عقل برهانی صرف عمق بیشتری دارد، اما دلیل صحت این بهره‌برداری خصوصیت عقل منور است که توضیح آن در تبیین مبنای بعدی می‌آید.

توجه به این مطلب لازم است که فهم متن دینی به‌عنوان گزارش بهترین هستی‌شناسی و میزان اکبر از قواعد خاصی برخوردار است و فیلسوف باید مجتهد در فهم متن دینی باشد؛ چراکه در غیر این صورت امکان خطا در کار او بسیار است.

۶-۲. قوت شهود و قصور عقل در شناخت حقایق پیچیده

عقل خود می‌فهمد که بعضی از امور برایش وضوح کافی ندارند؛ به‌ویژه درباره اموری که بسیار پیچیده‌اند، عقل خود به این مطلب اذعان دارد و نقصان خود را می‌یابد. علاوه بر این، عقل خود می‌داند که شهود، در یافتن حقایق، قوی‌تر است؛ زیرا در شهود، فیلسوف بدون واسطه و با علم حضوری با حقایق مرتبط می‌شود و از آن‌ها آگاهی می‌یابد.

شهود به سبب قوت بیشتر در یافتن حقایق، عقل را در به دست آوردن حقایق دشوار یاری می‌کند. شهود با ارتقا دادن عقل موجب می‌شود عقل قدرت نفوذ بیشتری برای کاوش و یافتن حقایق کسب کند. مبنای این ارتقا آن است که انسان فطرت ثانیه پیدا می‌کند که از آن به عقل منور نیز تعبیر می‌شود (همان: ۲۴۸؛ صدرالدین شیرازی، ۱۳۷۸: ۸-۹).

توضیح این مبنا براساس تبیین حکمت متعالیه آن است که طبق قاعده «النفس فی وحدتها کل القوی» نفس در تمام مراتب و شئون حضور دارد؛ یعنی نفس دارای هویتی است که در هر مرتبه و شأنی بتمامه حاضر است؛ یعنی در مرتبه حسی، نفس با همه شئون و قوایش (قوة خیال و برتر از آن) حاضر است یا در مرتبه خیال، نفس با تمام شئونش (قوای مادون خیال و مافوق خیال) حاضر است. نفس در مرتبه عقل نیز با تمام مراتب خود که مراتب مادون عقل و مافوق عقل است، حاضر است (یزدان‌پناه، ۱۳۹۶: ۱۲۶-۱۲۹).



ارزیابی «مقام گردآوری و داوری» و «روش خاص و عام» در روش‌شناسی حکمت متعالیه

عقل در مرتبه مافوق خود، که مرتبه قلبی نفس است، نیز حضور دارد؛ البته این حضور به این صورت نیست که تمایز مراتب حفظ نشده باشد، بلکه نفس در مرتبه حس، حس است؛ در مرتبه خیال، خیال است؛ در مرتبه عقل، عقل است و در مرتبه قلب، قلب است. بنابراین با حفظ مراتب شئون نفس، هر یک از این شئون و مراتب، امکان نزول و صعود دارند. با توجه به این معنا، شهود که از خصوصیات مرتبه قلبی است، می‌تواند عقل را با انحای مختلفی که ذکر آن در توضیح روش خاص گذشت، ارتقا دهد. پس عقل از جهت منبع معرفتی که به آن ارتقا یافته است، یعنی مرتبه قلبی، از هویت شهودی برخوردار است، در حالی که در این ارتقا، هویت عقلی آن محفوظ می‌ماند؛ یعنی عقل منور از جهت منشأ معرفتی، هویت شهودی دارد؛ چون عقل در موطن قلبی، هویت شهودی دارد، اما از این نظر که عقل نسبت به شهود حاصل شده در موطن قلبی امکان تصدیق و تکذیب معرفتی نیز دارد؛ به آن عقل نیز می‌گویند.

۶-۳. قوام یافتن فلسفه با روش عقلی

کار فلسفی نیازمند و متقوم به روش فلسفی، یعنی به‌کارگیری کنش‌های عقلی است. با توجه به این مطلب، هرآنچه فیلسوف با شهود خود یافته است، برای او حجت است، اما باید آن را در قالب برهان عقلی عرضه کند و تا زمانی که در این قالب عرضه نشود، امکان ارزش‌گذاری آن به‌عنوان مطلبی فلسفی وجود ندارد؛ چون عقل، معیار صدق و کذب گزاره‌های فلسفی است. شهود با اینکه در رتبه بالاتر از عقل برهانی قرار دارد، تا با معیار عقلی محک نخورد و در قالب برهان عقلی عرضه نشود، نمی‌توان آن را به‌عنوان گزاره‌ای فلسفی در فلسفه وارد کرد (یزدان‌پناه، ۱۳۹۶: ۲۵۷).

نقد مبنای سوم

درست است که طبق این مبنا قوام یافتن فلسفه با روش عقلی است، اما همان‌طور که گفته شد، معیار تمایز روش اشراقی از روش بحثی مبتنی بر عقل صرف، بهره‌گیری از شهود خود فیلسوف با محتوای روش خاص نیست؛ معیار تمایز روش اشراقی آن است که فیلسوف اشراقی علاوه بر عقل به‌عنوان معیار صدق و کذب گزاره‌های فلسفی، به منابعی معرفتی توجه دارد و از آن‌ها بهره می‌برد که برای هستی‌شناسی نسبت به عقل صرف از عمق بیشتری برخوردارند و احاطه بیشتری نسبت به ابعاد واقعیت مورد مطالعه فلسفی دارند. این منابع معرفتی گاه شهود است و گاه ظاهر متن دینی یا گزارش شهود عرفا در عرفان نظری.

۷. مبانی و ادله روش عام

۷-۱. هم‌افق بودن فلسفه اسلامی با دین و عرفان

فلسفه اسلامی از فلسفه فارابی گرفته تا فلسفه ملاصدرا فلسفه‌ای خدامحور است و این ویژگی در

حکمت صدرایی به اوج رسیده است؛ از این رو آشکارا می‌توان دریافت که این فلسفه با ساحت معارفی دین و با عرفان نظری هم‌افق است. به بیان دیگر، فلسفه اسلامی به ساحت‌های معارف دینی و عرفانی راه یافته است، اما برخی از دیگر دانش‌ها مانند علوم تجربی چنین نیستند. فلسفه اسلامی با معارف دین و عرفان نظری دارای حیطه‌ای مشترک است (همان: ۲۷۹).

۲-۷. برترین بودن هستی‌شناسی دینی

فیلسوف مسلمان نه‌تنها دریافت کرده است که دین دغدغه‌های هستی‌شناسانه دارد و معارف دینی متضمن هستی‌شناسی ویژه‌ای‌اند، بلکه می‌بیند که این هستی‌شناسی، هستی‌شناسی برتر و برترین هستی‌شناسی است. این نتیجه حاصل مقدماتی عقلی است که خود او به آن‌ها دست یافته و پذیرفته است. وقتی فیلسوف مسلمان می‌پذیرد دین حاوی هستی‌شناسی برتر است، طبیعی است که تعاملی ویژه با آن می‌یابد. او هستی‌شناسی دینی را هستی‌شناسی قدسی، یعنی مبرا از خطا، می‌داند. از نگاه او دین، مخّ حقیقت است و متن واقع را بیان کرده است (همان: ۲۸۴-۲۸۵).

نقد مبنای دوم

ایشان مبنای حجیت و دلیل بهره بردن فیلسوف از دین و عرفان نظری را فقط به پشتوانه مقدماتی می‌دانند که فیلسوف به آن‌ها دست یافته و پذیرفته است. این مقدمات در نظر ایشان مقدماتی عقلی است که فیلسوف را به این بهره‌برداری سوق می‌دهد، اما این مقدمات، فقط مقدمات عقلی نیست، بلکه همان‌طور که در نقد مبنای اول روش خاص گذشت، فیلسوفی که دارای شهود است به شهود خود نیز درمی‌یابد که محتوای دینی و عرفانی مطابق با متن واقع است.

۳-۷. برتر بودن هستی‌شناسی عرفانی

ملاصدرا معتقد است حقایق اصیل خارجی همان وجودات‌اند و برای معرفت به خود وجود، تنها یک راه وجود دارد و آن هم شهود است. معرفت عقلی، معرفت از راه آثار است و به خود شیء تعلق نمی‌گیرد و طبیعتاً معرفت ضعیف‌تری خواهد بود (همان: ۲۹۳).

۴-۷. وجود نقص‌هایی در کار عقلی

هرچند راه عقلی رساننده به واقع است، وجود نقص‌هایی در کار عقلی موجب می‌شود فیلسوف برای شناخت حقایق و رسیدن به واقع، رجوع به دین و عرفان نظری را ضروری بداند. مهم‌ترین این نقص‌ها را می‌توان این‌گونه بیان کرد: الف) امور ماورایی که غالباً فلسفه به آن‌ها می‌پردازد غامض و پیچیده‌اند؛ شیوة اشراقی و شهود خود فیلسوف در این زمینه بسیار کارا و مفید است، اما همواره بسنده



ارزیابی «مقام گردآوری و داوری» و «روش خاص و عام» در روش‌شناسی حکمت متعالیه

نیست. فیلسوف صاحب شهود نیز ممکن است به مکاشفه برخی حقایق دست نیابد؛ (ب) عقل بشری محدودیت دارد، گاه فیلسوف به تعدادی از لوازم یک اندیشه توجه می‌کند، اما دست اندیشه‌اش به لوازم دورتر نمی‌رسد، در حالی که لوازم هر شیء تا بی‌نهایت امتداد می‌یابد. عقل کل می‌تواند تمام لوازم یک اندیشه را بداند، اما عقل محدود بشری چنین توانی ندارد؛ هرچند هر قدر کار فلسفی بیشتری انجام شود و فیلسوف توانمندتر شود، می‌تواند لوازم بیشتری دریابد. نقصان دیگر در همین زمینه، احتمال خطا در اندیشه بشری است؛ برهان معصوم است و حجیت ذاتی دارد، اما مبرهن‌گاه قواعد را به صورت دقیق به کار نمی‌برد؛ (ج) نقصان دیگر محصول این واقعیت است که اندیشه بشری به صورت تدریجی به دسته‌ای از حقایق می‌رسد (همان: ۳۰۱-۳۰۲).

۸. نقد کلی مبانی روش عام

مبانی روش عام از جهت تبیین و تثبیت لزوم مراجعه فیلسوف، به عنوان محقق در هستی‌شناسی، به متن دینی و عرفان نظری، مطالب صحیحی‌اند، اما این مبانی نمی‌توانند هویت‌دهنده روش عام باشند؛ زیرا همان‌طور که در نقد روش خاص گذشت، توجه به متن دینی و عرفان نظری به همراه شهود در کنار هم هویت‌دهنده روش خاص در روش اشراقی به عنوان روش ویژه حکمت متعالیه‌اند.

۹. بررسی لازمه روش خاص و روش عام

لازمه روش خاص و روش عام در تبیین روش‌شناسی حکمت متعالیه تفکیک روش اشراقی به دو روش عام و خاص است؛ به این صورت که در روش خاص که مقوم کار فلسفی است، شهود فیلسوف در کنار عقل فلسفی حضور چشمگیری دارد و در جلوی صحنه کار فلسفی حاضر است. هرچند مطالب فلسفی در قالب برهان عرضه می‌شود، در روش عام ارائه مطالب فلسفی در قالب برهان انجام نمی‌شود؛ از این رو کار فلسفی صورت نمی‌گیرد و در واقع در روش عام، پشت‌صحنه‌های کار فلسفی عرضه می‌شود.

نقد

اولاً همان‌طور که در نقد مبانی روش خاص و روش عام گذشت، برای تمایز روش خاص و روش عام از روش بحثی صرف در روش‌شناسی حکمت متعالیه معیار کاملی ذکر نشده است. تبیین شد که معیار تمایز روش خاص از روش عام علاوه بر ارائه مطالب در قالب برهان فلسفی، خصوصیت عقل منور است که در روش خاص در مقام کاوش‌های فکری به هستی‌شناسی می‌پردازد.

ثانیاً در بهره‌مندی از منابع معرفتی برتر، همان‌طور که توضیح داده شد، از یک سو فرقی میان شهود خود فیلسوف و متن دینی و عرفان نظری نیست؛ به همین دلیل صحیح نیست که بگوییم شهود چون

مربوط به خود فیلسوف است، در جلوی صحنه کار فلسفی حاضر است و معیار هویت‌بخش برای روش خاص است، اما متن دینی و عرفان نظری به دلیل اینکه مربوط به شخص فیلسوف نیست، پشت‌صحنه کار فلسفی حکمت متعالیه را سامان داده است و هویت‌بخش روش عام است. در فلسفه اشراقی و به‌خصوص حکمت متعالیه، صرف ارائه متن دینی و مطالب عرفان نظری ناظر به روش عام نیست و در این موارد متن دینی و عرفان نظری در جلوی صحنه کار فلسفی در حکمت متعالیه (نه پشت‌صحنه کار فلسفی) حاضر است.

فیلسوف اشراقی وقتی به ساحت شهود راه یافت، عقل منور است که به هستی‌شناسی پرداخته است و فلسفه‌ای که از این روش پدید می‌آید، متفاوت از فلسفه‌ای است که فیلسوف آن از عقل منور برخوردار نبوده است. توجه به این نکته لازم است که عقل منور هر فیلسوف اشراقی تا مرتبه خاصی از موطن شهودی که آن فیلسوف به آن راه یافته است، ارتقا می‌یابد و تفاوت ذوق شهودی هر فیلسوف باید مدنظر باشد؛ چنانکه فلسفه نوری اشراقی متفاوت از حکمت متعالیه است.

با این توضیحات روش خاص حکمت متعالیه طبق بیان مختار، آن است که در مقام کاوش‌های فکری، فیلسوف اشراقی با مراجعه به شهود خود و متن دینی و عرفان نظری طبق مبانی گفته‌شده به تحقیق فلسفی و هستی‌شناسی می‌پردازد و در این مرتبه، عقل، شهود خود، متن دینی و عرفان نظری هر کدام به‌نوعی به‌عنوان میزان و معیار در هستی‌شناسی او عمل می‌کنند، اما در مقام ارائه یافته‌های خود که هویت فلسفی فلسفه اشراقی و حکمت متعالیه است، فیلسوف اشراقی باید مطالب علمی خود را در قالب برهان فلسفی و از طریق عقل فلسفی ارائه کند و از آن دفاع کند. بنابراین روش عام در فلسفه اشراقی و حکمت متعالیه، آن است که فیلسوف اشراقی در مقام هستی‌شناسی با بهره‌گیری از متن دینی و عرفان نظری، برداشت‌های فکری خود را، مثلاً از باب تأیید برهانی که عرضه کرده است، در فلسفه‌اش وارد می‌کند، اما این ارائه یافته‌ها در قالب برهانی نیست.

۱۰. نتیجه

با توجه به آنچه در نقد مقام «گردآوری و داوری» و نقد «روش خاص و روش عام» گذشت، خصوصیت عقل منور را باید هویت روش اشراقی و حکمت متعالیه و وجه تمایز آن از روش بحثی صرف دانست. این خصوصیت در مقام فلسفه‌ورزی و تفکر (نه ارائه برهان فلسفی) در روش خاص و روش عام حکمت متعالیه حضور دارد. این حضور در مقام بررسی‌های فکری و جمع‌آوری اطلاعات، اقتدار در هستی‌شناسی و کشف ابعادی از واقعیت را برای به فیلسوف اشراقی فراهم می‌کند و عقل فلسفی صرف، امکان معرفت‌افزایی و اقتدار در معرفت‌افزایی به این صورت را ندارد؛ بنابراین فلسفه اشراقی و حکمت متعالیه را می‌توان هستی‌شناسی برتر نسبت به فلسفه‌ای دانست که از عقل منور در



ارزیابی «مقام گردآوری و داوری» و «روش خاص و عام» در روش‌شناسی حکمت متعالیه

اندیشه‌ورزی خود بی‌بهره یا کم‌بهره است. گردآوری و داوری یافته‌های فلسفی، هم در روش خاص و هم در روش عام، جاری است؛ با این تفاوت که در روش خاص علاوه بر گردآوری و داوری یافته‌های عقل منور، این یافته‌ها در قالب برهان فلسفی تبیین و عرضه می‌شود، اما در روش عام فقط گردآوری و داوری از طرف عقل صورت می‌گیرد و مطالب در قالب برهانی عرضه و تبیین نمی‌شود.

منابع

۱. صدرالدین شیرازی، محمد (۱۳۵۴)، المبداء و المعاد، تهران: انجمن حکمت و فلسفه ایران.
۲. _____ (۱۳۶۳ الف)، مفاتیح الغیب، تهران: مؤسسه تحقیقات فرهنگی.
۳. _____ (۱۳۶۳ ب)، المشاعر، تهران: کتابخانه طهوری.
۴. _____ (۱۳۷۸)، المظاهر الالهية في اسرار العلوم الكمالیه، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
۵. _____ (۱۳۸۳)، شرح اصول الکافی، تصحیح محمد خواجه‌ری، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
۶. _____ (۱۹۸۱ م)، الحکمة المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه، بیروت: دار احیاء التراث.
۷. _____ (بی تا)، الحاشیه علی الهیات الشفاء، قم: بیدار.
۸. عبودیت، عبدالرسول (۱۳۸۵)، درآمدی به نظام حکمت صدرایی، تهران: سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاه‌ها (سمت)، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
۹. فرامرز قراملکی، احد (۱۳۸۸)، روش‌شناسی فلسفه ملاصدرا، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
۱۰. یزدان‌پناه، سید یدالله (۱۳۹۶)، تأملاتی در فلسفه فلسفه اسلامی، قم: کتاب فردا.