

تأملی در روش‌شناسی فهم در فلسفه صدرالمতألهین*

- پروین نبیان^۱
- محبوبه پهلوانی نژاد^۲

چکیده

از آنجا که دغدغه صدرالمتألهین در مباحث فکری اغلب هماهنگی فلسفه با دین است و وی می‌کوشد تا نظام فکری متقنی را در عرصه دین ترسیم نماید، بررسی روش فهم حقیقت در فلسفه او مستلزم واکاوی جایگاه عقل و چگونگی به کارگیری آن در مباحث دینی است. روش او از سویی با تفکر شهودی‌اش پیوند می‌خورد و از سوی دیگر، به مدد عنصر تشکیک، نظام فکری او نظامی ذومراتب می‌گردد که در آن عقل برای فهم حقیقت، چندین مرتبه می‌یابد. میان این مراتب (عقل استدلالی، عقل شهودی) هماهنگی وجود دارد و ملاحظه برای فهم هر مرتبه از حقیقت، به مرتبه‌ای از عقل متناسب با آن رجوع می‌کند تا با بررسی ریزمسائل معرفتی دینی به تبیین شاخصه‌های تفکر خود و اثبات مدعای جمع میان عقل و نقل پردازد. در نظام فکری صدرایی شهود مبنای درک

* تاریخ دریافت: ۱۳۹۳/۳/۲۰ - تاریخ پذیرش: ۱۳۹۴/۳/۷.

۱. استادیار دانشگاه اصفهان (pnabian2@gmail.com).

۲. کارشناس ارشد فلسفه و کلام اسلامی (نویسنده مسئول) (mpahlevani1228@gmail.com).

حقیقت است و استدلال مؤیدی بر آن. از این رو، در جستار حاضر می‌کوشیم تا جایگاه این دو را در ادراک حقیقت و نسبتشان را با آموزه‌های وحیانی بررسی کنیم و به این نتیجه برسیم که در منظومه فکری ملاصدرا نه تنها از اعتبار آموزه‌های وحیانی کاسته نشده، بلکه به گونه‌ای مدون و مستدل به حل معضلات و شبهات معرفتی دینی پرداخته شده است.

واژگان کلیدی: عقل استدلالی، عقل شهودی، وحی، مکاشفه، ولایت.

مقدمه

از آنجا که صدرا فیلسوفی مسلمان است که مباحث فلسفی او رنگ دینی داشته و هدفش همواره حل چالش‌ها و ادراک لایه‌های مکتوم حقیقت دین بوده است، بررسی روش فهم در آثار او مستلزم بررسی نوع نگاه او به دین است. به دیگر معنا، از آنجا که حوزه بحث ملاصدرا دین و فلسفه است، روش‌شناسی فهم در فلسفه او مستلزم شناخت نوع نگاه وی به تعالیم دینی و چگونگی به کارگیری مباحث فلسفی - عقلانی در آن است. از این رو، ابتدا لازم است به جایگاه عقل در آثار ملاصدرا و نیز شیوه به کارگیری آن نظر افکنیم.

با نظری بدوی به آثار ملاصدرا موضع‌گیری‌های مختلفی را درباره عقل می‌یابیم که دقت در آن‌ها و نیز شناخت مخاطب تأثیری به سزا در فهم مقصود حقیقی صدرالمتألهین دارد. شاید بتوان این موضع‌گیری‌ها را جمع میان عقل استدلالی و عرفان و یا شهود و عقل نامید اما فهم اینکه ملاصدرا دقیقاً از نقد جریان‌های مختلف چه موضع اثباتی اتخاذ نموده است برای روش‌شناسی آثار او لازم می‌نماید. در حقیقت، سؤال این است که روش تعقلی صدرالمتألهین چه خصوصیتی دارد؟

در نگاهی کلی، موضع عقل‌گرایانه ملاصدرا انتقاد چند گروه یا تفکر رایج را برانگیخته است. وی در کتاب *کسر اصنام الجاهلیه* به مخالفت با مدعیان عرفان (صوفیه رسمی) و عادات و رسوم و «ترهات» ایشان می‌پردازد و به جد در پی طرد شیوه‌های صوفیانه و خانقاه‌نشینی است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۱: ۲۷) اما نگاهی اجمالی به تنها اثر مشهور فارسی او نشان می‌دهد که وی از مخالفت با چنین مشی عرفانی موضعی اثباتی دارد چنان که در *رساله سه اصل* با عباراتی تند دیدگاه‌های عرفان‌ستیزانه جریان‌های سطحی‌نگر کلامی را به باد انتقاد می‌گیرد (همو، ۱۳۴۰: ۷؛ نیز ر.ک. همو، ۱۹۸۱: ۱/ مقدمه).

همچنین وی در برابر متصوفه بر موضع عقلی خود پای می‌فشارد و شیوه خود را «طریقه برهان» می‌نامد:

«لأن من عادة الصوفية الاقتصار على مجرد الذوق والوجدان فيما حكموه عليه وأما نحن فلا نعلم كل الاعتماد على ما لا برهان عليه قطعياً ولا نذكره في كتبنا الحكيمية» (همو، ۱۹۸۱: ۲۳۴/۹)؛ زیرا روش متصوفه منحصر بر ذوق و کشف چیزی است که بر آن حکم نموده‌اند اما ما بر آنچه برهان قطعی ندارد، اعتماد نمی‌کنیم و آن را در کتاب‌های حکمی خود ذکر نمی‌نماییم.

ملاصدرا در مباحث دیباجه مفاتیح الغیب (همو، ۱۳۶۳: ۴)، مقدمه الاسفار (همو، ۱۹۸۱: ۵/۱-۶) و شرح اصول الکافی (همو، ۱۳۶۶: ۳۸۸-۳۸۷)، از کوتاه‌بینی و تنگ‌نظری جماعت اخباری شکایت می‌کند و آنان را به حنابله و جماعت اهل حدیث در عالم تسنن شبیه می‌داند که خفاش صفت، دیدگان خود را بر مشاهده انوار و اسرار حکمت و معرفت بسته، و تعمق و تأمل در آیات قرآنی و احادیث اهل بیت علیهم‌السلام را بدعت و ضلالت دانسته‌اند. وی سیطره اخباری‌گری را عامل عزلت و کناره‌گیری عالمان و سروری جاهلان می‌داند (همان) و بر مباحث عقلی تأکید می‌نماید (همو، ۱۹۸۱: ۶/۲۶۳). از سوی دیگر، در رساله سه اصل و برخی مواضع دیگر، از این هم فراتر می‌رود و به فیلسوفان بحثی می‌تازد و بحث عقلی را ناکافی و ناکارآمد می‌شمارد. او در بحث نفس در کتاب الاسفار، عقل و شرع را بدون یکدیگر ناکافی می‌داند و می‌نویسد:

فإن مجرد الكشف غير كافٍ في السلوك من غير برهان كما أن مجرد البحث من غير مكاشفة نقصان عظيم في السير (همان: ۲۲۶/۷).

همچنین در جای جای آثارش مخصوصاً در تألیف گرانسنگ خود، الاسفار، از هماهنگی میان عقل و شرع سخن می‌گوید و حتی گاهی از قصد خود مبنی بر طرد فلسفه غیر دینی یاد می‌کند. اما به راستی، هدف ملاصدرا از این مواضع منفی چیست و برای نیل به آن چه راهکاری را در نظام فلسفی - عقلانی خود برگرفته است و منظور او از «طریقه برهان» چیست؟ وی برای به کارگیری توأمان عقل و شرع و کشف، چه طرحی را در افکنده و چه نسبتی میان گزاره‌های فوق برقرار کرده است؟ کدام مرتبه در تفکر صدرایی اصالت دارد و در این میان، نقش دیگر گزاره‌ها چیست؟

ضرورت پرداختن به این مسئله از آن روست که معلوم گردد چگونه ادعای جمع میان عقل و وحی، ملاصدرا را از یک سو، از جرگه نقل‌گرایان جدا می‌سازد و از سوی دیگر، تأکید بر عنصر عقل در نظام فلسفی او چگونه با ادعای دینی بودن فلسفه وی سازگاری دارد؟

۱. مراتب عقل از دیدگاه ملاصدرا

از نظر ملاصدرا عقل آدمی حقیقتی ارجمند و ذومراتب است که در مسیر صعودی خود حرکتی عمودی و تحولی در جوهر دارد و این حرکت از نخستین درجات هستی آغاز می‌گیرد و به مقام اطلاق می‌رسد. لذا انسان بستر حرکتی است که از قوه بی‌نهایت تا فعلیت نامتناهی ادامه دارد و در این مسیر به تدریج، قیودات و تعینات در وجود او تقلیل می‌یابد و در نتیجه، به وحدت می‌گراید (همو، ۱۳۶۶: ۷۷/۱). در حقیقت، عقل انسانی برای صدرا فقط ابزار شناخت نیست بلکه صورت وجودی انسان است که او را در مراتب حقیقت سیر می‌دهد و به کمال انسانی می‌رساند از این رو، در فلسفه صدرا حقیقت عقل نیز مانند هر وجود حقیقی دیگر مشمول قاعده تشکیک می‌گردد. وی اولین مرتبه عقل انسانی را مرتبه نفس ناطقه می‌داند که جامع مراتب عوالم جسمانی و حیوانی و نباتی مادون است و در نخستین مرتبه توانایی دریافت علوم و معارف قرار دارد و سپس به واسطه ادراک اولیات به مرتبه عقل بالملکه می‌رسد. سپس به واسطه ادراک کلیات و قدرت بر تفکر و استنباط به مرتبه عقل بالفعل نائل می‌گردد ولی در این مرتبه هنوز به درجه‌ای نرسیده است که همواره مستحضر همه صور و ملازم جمیع امور عقلانی باشد. مرتبه عقل انسانی زمانی که به طور دائمی متوجه عالم عقول گردد و به آن عالم اتصال کامل یابد و حقایق ملکوتی را در ذات مبدأ عقلانی‌اش مشاهده کند، به عقل بالمستفاد می‌رسد. در حقیقت، از نظر ملاصدرا عقل انسانی در مرتبه عقل بالفعل به واسطه ادراک کلیات و توانایی بر تجزیه و تحلیل آن، می‌تواند امور ظاهری (دنیایی) را درک کند و قدرت استنباط و استدلال بر آن را بیابد اما در مرتبه عقل بالمستفاد، با عالم عقول گره می‌خورد و توانایی ادراک شهودی و کشف حضوری حقایق را می‌یابد؛ گویی می‌تواند آنچه را به استدلال دریافته است، ببیند و حقیقت آن را مشاهده

نماید (همو، ۱۳۶۰: ۲۰۲-۲۰۶؛ همو، ۱۳۶۳: ۵۱۸-۵۲۳). مرتبه عقل بالمستفاد مرتبه‌ای است که مقدمه تحصیل آن، تهذیب ظاهر و باطن با نوامیس الهی و ملکات انسانی (اخلاقی) و تنویر قلب به صفات پسندیده است (همو، ۱۳۶۳: ۵۲۳). این مرتبه، مرتبه رهایی عقل از شوائب مادی عالم ظاهر و سیر کمالی در عالم حقایق و کشف و شهود آن است. به عبارت دیگر، عقل حاکم در فلسفه صدرای عقلی است تحت هدایت شهود که روش‌شناسی معنوی دارد و گویا همواره روح القدس آن را در حرکت عقلی‌اش مدد رسان است (شیروانی، ۱۳۸۷: ش ۲۲/۵۶).

حاصل آنکه حقیقت ادراک در فلسفه صدرایی امری تکاملی است؛ چرا که عقل در فلسفه او حقیقتی ذومراتب و اشتدادی دارد. زمانی که در فلسفه صدرایی از تعقل سخن به میان می‌آید این حقیقت به تمامی مدنظر است و جدا نمودن و بررسی یک‌وجهی آن، شناخت روشی حکمت متعالیه را ناممکن می‌نماید. اینک به بررسی نسبت میان مراتب عقل (استدلال و شهود) و حقیقت وحی در حکمت متعالیه می‌پردازیم.

۲. جایگاه عقل استدلالی

از نظر ملاصدرا ادراک گزاره‌هایی که عقل نظری توانایی درک و در صورت نیاز، استدلال بر آن را دارد، وظیفه عقل استدلالی است. ملاصدرا این مرتبه از ادراک را نخستین مرتبه نفس ناطقه می‌داند و معتقد است که عقل آدمی توانایی ادراک و استدلال برخی حقایق دینی را دارد. در واقع، گزاره‌های دینی در برخورد با عقل نظری سه گونه‌اند: ۱- گزاره‌های خردپذیر؛ ۲- گزاره‌های خردگریز؛ ۳- گزاره‌های خردستیز. از نظر ملاصدرا عقل استدلالی علاوه بر توانایی ادراک و استدلال بر گزاره‌های خردپذیر می‌تواند گزاره‌های خردگریز را که پیشتر از طریق مشاهده و مکاشفه برای فرد حاصل شده است، مستند و مستدل سازد. ملاصدرا عقل استدلالی را نیز مانند عقل شهودی در جای خود معتبر می‌داند و معتقد است که احکام طور ورای عقل استدلالی (حقایق امور) با احکام طور عقل (یافته‌های عقل استدلالی در صورتی که شرایط برهان صحیح در آن مندرج باشد) هماهنگ است. از همین رو، در *الاسفار* می‌نگارد:

«ونحن قد جعلنا مكاشفاتهم الذوقية مطابقة للقوانين البرهائية» (صدرالدين شيرازی، ۱۹۸۱: ۳۲۶/۶)؛ و ما در این اثر مکاشفات ذوقی را با قواعد منطقی و برهانی مطابق و هماهنگ نمودیم.

این عبارت بیانگر هماهنگی میان کشف و عقل استدلالی است. سپس وی نسبت میان گزاره‌های درک‌شده عقل استدلالی و گزاره‌های فراعقلی را چنین توضیح می‌دهد:

«نعم، ربما يكون بعض المراتب الكمالية مما يقصر عن غورها العقول السليمة لغاية شرفها وعلوها عن إدراك العقول لاستيطانها في هذا الدار وعدم مهاجرتها إلى عالم الأسرار» (همان: ۳۲۲/۲)؛ چه بسا برخی مراتب کمالی که عقول سلیم به خاطر متوقف شدن در این عالم و راه نیافتن به عالم اسرار و به خاطر بلندی مرتبه و شرف آن مراتب، از ادراک آن قاصر است.

لذا نهایت حکم او درباره عقل استدلالی، ناتوانی آن از ادراک گزاره‌های خردگریز است، اما معتقد است که هرگز حکم آن باطل نگشته است بلکه ناظر به مرتبه نازلۀ حقیقت است.

به عبارت دیگر، نکته قابل استفاده از سخن حکیم ری آن است که وی عقل و به تبع آن ادراک عقلی را حقیقتی ذومراتب می‌داند که میان مراتب آن: استدلال و کشف (طور عقل ظاهری و طور وراى عقل ظاهری) نوعی توازن و هماهنگی وجود دارد و عقل استدلالی تنها، مرتبه ظاهر آن است که قابلیت مستدل نمودن و به تبع آن، قابلیت فهم و انتقال به غیر را برای حقیقت فراهم می‌کند و کاربرد آن مستند نمودن حقیقت دریافت‌شده توسط سالک است نه کاشف بطن حقیقت. به دلیل همین محدودیت عقل استدلالی است که گاهی صدرا سخن از ناتوانی عقل در ادراک حقیقت می‌راند. از این رو، آنجا که از اعتبار شناخت عقلانی سخن می‌گویید، منظور ادراک عقل در مرتبه بالاتری است که در آن مرتبه، ادراک شیء، محصور در ادراک بر اساس آثار و نشانه‌هایش نیست بلکه مرتبه‌ای است که سالک به ادراک حضوری، حقیقت شیء را درک می‌نماید و آن مرتبه عقل شهودی است. در واقع، از نظر صدرا وظیفه عقل استدلالی، ترجمان منطقی و مدون اشراقات قلبی و داوری در تأیید اعتبار صورت

برهانی و محتوا و نیز قرارگیری مناسب گزاره‌های معرفتی دینی در نظام تفکر دینی است.

۱۳۳

۳. جایگاه برهان کشفی در نظام تفکر صدرایی

با اینکه ملاصدرا در حکمت متعالیه مشی عقلانی - فلسفی دارد، راه استدلال و نظر را ناتمام می‌داند و به شهود برهانی اعتباری بیشتر می‌دهد. برای بررسی بهتر این مسئله لازم است به روش‌شناسی تعقل در نظام تفکری صدرای نظری بیفکنیم. از نظر وی فرایند تعقل و ادراک، با تکامل و ارتقای نفس توأم است. وی با نفی دیدگاه جمهور حکما در مسئله تعقل، به لزوم سیر کمالی نفس اشاره می‌کند و می‌گوید:

نفس هنگام ادراک معقولات، تمامی ذوات نوریّه مجردة را مشاهده می‌کند. این مشاهده به واسطه تجرید این صورت‌ها توسط نفس و انتزاع معقول از محسوس - آن‌گونه که جمهور حکما معتقدند - نیست بلکه به واسطه انتقال و گذری است که از محسوس به متخیل و سپس معقول و رحلت از دنیا به آخرت و ماورای آن دو جهان صورت می‌گیرد (همو، ۱۳۶۰: ۳۳).

دیدگاه مشهور حکمای پیش از صدرالمآلهین درباره تعقل آن بود که انسان پس از رویارویی با واقعیت خارجی، نخست اشخاص یک نوع را به یاری ادراک حسی و جزئی درک می‌کند، سپس قادر خواهد بود صورت متخیل آن را در غیاب ماده محسوس خارجی، با تجرید و حذف امور مختص به شیء ایجاد کند و در نهایت، با تجرید بیشتر، به مفهوم کلی آن دست یابد. بنابراین، طبق مبنای جمهور حکما، نفس در ادراک، امری ثابت است که بر حسب مراحل مختلف، عمل تجرید صور (ابن سینا، ۱۳۷۵: ۳۸۶) و سیر از مجهول به سوی معلوم (مظفر، ۱۳۷۸: ۲۴) را انجام می‌دهد اما بر مبنای ملاصدرا نفس امری ثابت نیست بلکه حقیقتی پویاست که مراتب مختلف عالم هستی را یکی پس از دیگری پشت سر می‌گذارد. از این رو، تبدیل صور ادراکی از محسوس به متخیل و سپس معقول، تابع حرکت در جوهر نفس است. نفس از مراتب مادون هستی به تدریج مجرد می‌شود و با تجرد در هر مرتبه، به مرتبه بالاتر صعود می‌کند (ر.ک: همو، ۱۳۷۸: ۲۳۷) تا به مرتبه عقل فعال برسد.

از آنجا که تعقل در نظر صدرا حلول صور علمیه بر ذهن عالم نیست بلکه ذهن عالم مرتبه به مرتبه، بر اثر تهذیب و تزکیه ارتقا می‌یابد و به معلومات بالاتر احاطه پیدا می‌کند، فرایند تعقل منحصر بر تعقل استدلالی نخواهد بود؛ چرا که گاه ذهن در مقام کشفِ مجهولات ظاهری است که برای ادراکش صورت آن را نزد خود حاضر می‌کند (علم حصولی) اما گاهی سخن بر سر ادراک حقیقت وجودی شیء است و از آنجا که علم به حقیقت وجود شیء جز از طریق علم به علت آن امکان ندارد، ادراک حقایق عالم مستلزم علم به علت موجدۀ آن است. به عبارت دیگر، شهود حقایق عالم مستلزم مشاهده مرتبۀ عقل فعال - علت عالم ماده - است (علم حضوری) و این همانا تعقل شهودی است که ملاصدرا آن را علت صحت برهان می‌داند. به عبارت دیگر، از آنجا که هسته اصلی واقعیت، «وجود» است که بر خلاف «ماهیت» صورت عقلی (صورت ذهنی) ندارد و هرگز چنان که هست، با علم حصولی معلوم نمی‌گردد، آنچه ما از طریق صور ذهنی خود، از حقیقت در مرتبۀ پایین می‌شناسیم همواره وجهی از وجوه آن است، نه خود آن. به دیگر معنا، حقیقت وجود برای عقل مفهومی از طریق علم حصولی، تنها از آثار و نشانه‌هایش دانسته می‌شود، اما خودش همواره از چنگ عقل مفهومی می‌گریزد:

«فالعلم بها (أی الموجودات) إما أن يكون بالمشاهدة الحضورية أو بالاستدلال عليها بآثارها ولوازمها فلا تعرف بها إلا معرفة ضعيفة» (همو، ۱۹۸۱: ۵۳/۱)؛ پس علم به موجودات یا از طریق مشاهده و علم حضوری است و یا از طریق استدلال به وجود آن‌ها با مشاهده آثار و لوازم آن‌ها که نتیجه شیوه دوم جز معرفتی ضعیف نخواهد بود.

بنابراین، انسان با علم حصولی نه تنها از ادراک حقیقی مبادی عالم هستی ناتوان است، بلکه توان شناخت حقیقت جواهر مادی و حتی اعراض را نیز ندارد و این امور را تنها از طریق آثار و لوازمشان، به شکلی ضعیف و مبهم می‌شناسد.

افزون بر این، از نظر صدرا وجودهای معلول، هویتی تعلقی دارند که بدون معرفت حضوری به مقوم آن‌ها نمی‌توان حقیقتشان را درک کرد:

«فكما أنَّ الماهيات الغير البسيطة التي لها حد لا يمكن تصوورها بحدودها والاكتناه بماهياتها إلا بعد تصوّر ما سبق عليها من مقوماتها الذاتية، فكذلك لا يمكن اكتناه

شیء من الأنحاء الوجودات الفارقة الذوات إلا من سبيل الاکتناه بما هو مقوم له من مبادیه الوجودیة ومقوماته الفاعلیة» (همان: ۸۷/۱)؛ همان گونه که تصور حدود و ادراک کنه ماهیات غیر بسیط (مرکب) به جز از طریق تصور مقومات ذاتیه آن ممکن نیست همین گونه است آگاهی از کنه و حقیقت وجودات ممکنه که تنها از طریق علم به مبادی مقومات وجودی و مبادی فاعلی (علت موجده) آن حاصل می شود.

به همین دلیل، از نظر او معنای قاعده فلسفی: «مسیببات را جز از طریق اسبابشان نمی توان شناخت» آن است که تنها راه شناخت حقیقت هویات وجودی معلول، علم حضوری به علل و مبادی عالیة آنهاست. صدرا مشاهده این امور را نه تنها در حکم برهان می شمارد، بلکه برهان را در چنین مواردی همان شهود می داند:

«بل البرهان هو سبیل المشاهدة فی الأشياء التي یكون له سبب؛ إذ السبب برهان علی ذی سبب و قد تقرّر عندهم أنّ علم الیقین بذوات الأسباب لا یحصل إلا من جهة العلم بأسبابها» (همان: ۳۱۵/۲)؛ بلکه برهان طریق مشاهده است برای اشیاپی که علت دارند؛ زیرا علت، برهان شناخت معلول است و بیان نمودیم که علم یقینی به معلولات تنها از طریق علم به علل آنها حاصل می شود.

این مشاهده همان رسیدن به مرتبه عقل فعال است:

«فإن غاية خلق الإنسان مرتبة عقل المستفاد أی مشاهدة المعقولات والاتصال بالملأ الأعلى» (همو، ۱۳۶۰: ۲۰۷)؛ هدف نهایی از خلقت انسان نیل به مقام عقل مستفاد و مشاهده معقولات و اتصال به ملأ اعلاست.

نتیجه آنکه ملاصدرا برای برهان شهودی اعتباری بالا قائل است؛ چرا که در نظام فلسفی او شهود مرتبه ای از تعقل است که نفس طی آن به مرتبه حقایق و مبادی عالیه (علل) شیء نظر می افکند و با مفیض صور (عقل فعال) متحد می گردد. لذا وی شناخت اصل و مبدأ عالی را به حکم عقل، برتر از شناخت شیء از راه آثار و لوازم آن به استناد استدلال ظاهری می داند و از این رو، مجرد علم بحثی را بدون مکاشفه، ناقص می شمارد: «إن مجرد البحث من غیر مکاشفة نقصان عظیم» (همو، ۱۹۸۱: ۳۲۶/۷)؛ در حقیقت، ملاصدرا شهود و مکاشفه را واقعیته از سنخ آگاهی و ادراک می داند که نفس انسانی بر اثر ارتقای مرتبه به محضر معلوم حاضر می گردد و این امر بر اثر تزکیه و

تهذیب روح و نفی انانیت حاصل می‌آید. او اتحاد عقل سالک با عقل فعال و شهود حقایق را این گونه توصیف می‌کند:

کمال خاص نفس ناطقه آن است که با عقل کلی متحد شود و صورت کلی و نظام اتم و خیر سرشار از مبدأ کل که در تمام عقول، نفوس، طبایع و اجرام فلکی و عنصری ساری و جاری است، در نفس تقریر و تحقق یابد تا به جوهر ذات خویش، جهانی عقلی گردد که ماهیت کل اشیا در اوست (همو، ۱۳۶۰: ۲۵۰).

از اینجا مشخص می‌شود که هرچند حاکم نهایی در نظام فلسفی صدرا عقل است، این عقل ویژگی مهمی دارد که آن را کاملاً از عقل حاکم بر فلسفه بحثی محض مانند حکمت مشاء جدا می‌سازد. عقل حاکم بر نظام فلسفی صدرا امری ذومراتب است که در هر مرتبه، قانون‌مندی‌های خاص خود را دارد و حکیم به واسطه این عقل، در عالم ماده نائل به ادراک اشیا از طریق صور علمی آن می‌گردد و بر اساس آثار و لوازم ظاهری شیء، درباره آن استدلال می‌نماید، اما همو به واسطه همین عقل در نتیجه تزکیه عملی و ارتقای وجودی، موفق به شهود حقایق اشیا از طریق حضور در محضر علل و مبادی معلوم می‌گردد. از این رو، صدرا در فلسفه خود در مواردی بسیار، تصریح می‌کند که مکاشفه باطنی و مشاهده سری و افاضه و اهب‌الصور عامل ادراک مسئله‌ای شده است، چنان که در پایان مباحث نفس در الاسفار طریقه حصول معارف را چنین بیان می‌دارد:

«واعلم أنّ هذه الدقیقة وأمّثالها من أحكام الموجودات لا يمكن الوصول إليها إلا بمكاشفات باطنیة ومشاهدات سرّیة ومعائنات وجودیة ولا یکفی فیها حفظ القواعد البحثیة وأحكام مفهومات الذاتیة والعرضیة» (همو، ۱۹۸۱: ۱۰۸/۹)؛ بدان که این مسئله و امثال آن از احکام موجودات است که دسترسی و وصول به آن جز از طریق مشاهده و مکاشفه باطنی و دقت در ظرایف حقایق وجودی امکان ندارد و مراقبت بر (التزام به) اصول استدلالی و احکام مفهوم ذاتی و عرضی کفایت نمی‌کند.

نکته دیگر آنکه از نظر ملاصدرا و برخی فلاسفه اشراقی همچون سهروردی، همواره در بررسی میزان اعتبار و اعتنا به شهود و مکاشفات عرفانی باید میان دو مقام تفکیک کرد: یکی مقام ادراک و دیگری انتقال مفاهیم شهودی به غیر. به عبارت

دیگر، مرتبهٔ شهود و مکاشفه با ذکر ملاحظاتی که آن را در زمرهٔ مشاهداتِ واقع‌نما وارد می‌کند، موجب حجیت برای خود سالک می‌شود و اعتنا به آن خالی از اشکال است و آنجا که دأب عرفای اسلامی تأکید بر مشاهدات فردی و حجیت شهود است حجیت فردی صرفاً برای خود سالک مدنظر است و اساساً از نظر ایشان انتقال این مفاهیم و حقایق عرفانی به غیر هرگز برای دیگران حجیت نخواهد داشت.

حاصل آنکه اگرچه ملاصدرا در مواردی به الهام یا مشاهده‌ای بودن مطالب حکمی خود تصریح می‌نماید، از آنجا که هدفش تدوین نظام فلسفی و معرفت‌شناسانه‌ای کامل و متقن برای وصول به حقیقت است، ناگزیر از انتقال مفاهیم و ایجاد امکان تحصیل ظاهری حقایق عرفانی است. از همین روست که همچون سهروردی به تنهایی مشاهده و مکاشفه را معتبر نمی‌داند و معتقد است که در مقام انتقال و تعلیم مطالب عرفانی، مشاهدات برای اهل سلوک می‌باید مستدل به مطالب استدلالی گردد تا هم قابلیت فهم یابد و هم حجیت آن از طریق عقل استدلالی تأیید شود تا راهگشای فهم حقیقت برای سالکانی باشد که خواهان دستیابی به اساس آن حقیقت در عالم بالیند.

از آنچه گفته شد معلوم می‌گردد که حکمت متعالیه، بعد معنوی وجود آدمی را کاملاً در عملکرد بعد عقلانی وی مؤثر می‌داند و عقل کسی را که جانش به رذایل دنیاپرستی آلوده است، از نیل به حقیقت ناکام می‌شمارد. ملاصدرا ادراک و دریافت حکمت و نورانیت جان فیلسوف به انوار معرفت را مشروط به اسبابی می‌داند:

«فإن لقبول الحكمة ونور المعرفة شروطاً وأسباباً كانشراح الصدر وسلامة الفطرة وحسن الخلق ووجوده الرأي وحدة الذهن وسرعة الفهم مع ذوق كشفی و يجب مع ذلك كله أن يكون في القلب المعنوی نور من الله يوقد به دائماً كالقندیل وهو المرشد إلى الحكمة كما يكون المصباح مرشداً إلى ما في البيت» (همان: ۷/۶)؛ همانا قابلیت برای دریافت حکمت و نور معرفت شروط و عللی دارد؛ از جمله: شرح صدر و سلامت نفس و حسن خلق و نیکویی رأی و تیزذهنی و سرعت فهم همراه با ذوق کشفی. افزون بر این‌ها، ضروری است که در قلب سالک نوری از سوی پروردگار بتابد که دل او همیشه روشن باشد و همان نور او را به سوی حکمت رهنمون گردد همان گونه که چراغ، راهنما به سوی خانه است.

وی همچنین جایگاه این شهود را قلب (باطن عقل) می‌داند و حصول آن را در گرو

ترکیه و تنزیه قلب از کدورت و نورانی نمودن آن به انوار الهی.

این فهم شهودی برای ملاصدرا همان است که در برخی آثار خود با عنوان «ولایت» یاد می‌کند. از نظر او، «ولایت» به معنای تقرب به حق، نوعی سلوک و شهود است که نصیب اولیای الهی می‌گردد و هم‌پایه حکمت و نبوت به شمار می‌آید:

«إِنَّ النَّفْسَ فِي أَوَّلِ الْأَمْرِ خَالِيَةَ عَنِ الْعُلُومِ كُلِّهَا وَ... وَإِنَّمَا يَحْصُلُ لِلْقَلْبِ مِنَ اللَّهِ تَعَالَى بِحَسَبِ مَا لَهَا مِنَ الْفِطْرَةِ الثَّانِيَةِ عِلْمِ كَمَالِيَّةٍ وَأَنْوَارٍ عَقْلِيَّةٍ إِمَّا ابْتِدَاءً مِنْ غَيْرِ اِكْتِسَابٍ كَأَنَّهَا أَلْقِيَتْ إِلَيْهِ مِنْ حَيْثُ لَا يَدْرِي وَذَلِكَ لِشَدَّةِ اسْتِعْدَادِهِ... إِمَّا عَقِيبَ طَلْبِ اِكْتِسَابِ وَاسْتِدْلَالِ وَالَّذِي يَحْصُلُ لَا بِالْاِكْتِسَابِ وَبِغَيْرِ تَمَحُّلِ اسْتِدْلَالِ وَاجْتِهَادِ مِنَ الْعَبْدِ يَنْقَسِمُ إِلَى مَا لَا يَدْرِي الْعَبْدُ أَنَّهُ كَيْفَ حَصَلَ لَهُ وَمِنْ أَيْنَ حَصَلَ وَإِلَى مَا يَطَّلِعُ مَعَهُ عَلَى السَّبَبِ الَّذِي مِنْهُ اسْتِفَادَ ذَلِكَ الْعِلْمَ وَهُوَ مَشَاهِدَةُ الْمَلِكِ الْمَلْقَى فِي الْقَلْبِ وَالْأَوَّلِ يَسْمَى الْإِهَامًا وَنَفْتًا فِي الرَّوْعِ، وَالثَّانِي يَسْمَى وَحِيًّا وَيَخْتَصُّ بِهِ الْأَنْبِيَاءُ - سَلَامَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ - وَالْأَوَّلُ يَخْتَصُّ بِهِ الْأَوْلِيَاءِ، وَالَّذِي قَبْلَهُ هُوَ الْمَكْتَسَبُ بِطَرِيقِ الْاِسْتِدْلَالِ يَخْتَصُّ بِهِ الْحُكَمَاءُ. فَكُلُّ نَبِيٍّ وَوَلِيٍّ دُونَ الْعَكْسِ وَكُلِّ وَوَلِيٍّ حَكِيمٍ مِنْ حَيْثُ الْمَعْرِفَةُ لَا مِنْ حَيْثُ الطَّرِيقُ دُونَ الْعَكْسِ» (همو، ۱۳۶۳: ۴۹۳)؛ نفس در مراحل اولیه از تمام علوم خالی است... ولی قلب را به حسب فطرت ثانوی، علوم کمالی و انواری عقلی حاصل می‌گردد یا ابتدائاً بدون کسب و کوشش یعنی بدون آنکه بدانند بر او القای صورت گرفته و آن به واسطه شدت پذیرش و استعداد است... و یا به واسطه کسب و کوشش و تیزبینی و استدلال و تحمل سختی... و قسم اول تقسیم می‌گردد به آنچه بنده نمی‌داند که چگونه او را حاصل شده است و از کجا به دست آمده؛ و به آنچه می‌داند و آن مشاهده فرشته‌ای است که در قلب القا می‌کند. نخستین را [که بنده نمی‌داند چگونه برایش حاصل شده] الهام و القای در فکر و قلب نامند و دومین را [که منع آن برای بنده مشخص است] وحی که به انبیا اختصاص دارد. نخستین که [بدون کوشش حاصل می‌شود] اختصاص به اولیا دارد و آن علوم کسبی [که به واسطه کوشش حاصل می‌شود] و به روش استدلال است ویژه حکماست. پس هر نبی ولی است و عکس آن صحیح نیست و هر ولی از جهت معرفت حکیم است ولی از جهت روش نه.

چنان که از عبارات فوق معلوم می‌شود، صدرا ادراک حقیقت از طریق القا و مشاهده را به دو قسم نبوت و ولایت تقسیم می‌کند. از دید وی نبوت حاصل فرایند

مکاشفه حقّه نبی توسط ملک وحی و عاری از هر گونه شائبه خطا و اشتباه است؛ و ولایت حاصل مشاهده و القای ربانی بر قلب اولیای الهی. اگر همین معرفت صحیح از طریق استدلال و برهان (نه مجادله و طریقه متکلمان) حاصل آید، حکمت نامیده می‌شود لذا از نظر او ماهیت ولایت نوعی مکاشفه و شهود است. ناگفته پیداست که این فهم شهودی نیز مانند دیگر حقایق نزد ملاصدرا وجه‌ای تشکیکی دارد.

از نظر صدرا، ولایت به دو قسم ولایت عامه و ولایت خاصه تقسیم می‌شود. ولایت عامه برای هر کسی که به خدا ایمان آورد و عمل صالح انجام دهد، حاصل می‌شود و ولایت خاصه مرتبه فناء فی الله است از جهت ذات و صفات و افعال. پس ولی در نظر او کسی است که فانی فی الله و قائم و متخلق به اسما و صفات خداوند است. نکته قابل توجه آن است که صدرالمتألهین قرار گرفتن در حیطة ولایت عامه را مستلزم ایمان (همراه با التزام به عنصر معرفت) و عمل صالح می‌داند و معتقد است که در نتیجه تعامل این دو، انسان در وصول به حق چنان سرعت می‌گیرد که به موهبت مقام ولایت خاصه نائل می‌گردد. ملاصدرا در ابتدای سفر سوم از اسفار چهارگانه عقلی از این موهبت یاد می‌کند و بیان می‌دارد که سالک بر اثر معرفت حاصل از شناخت حق، چنان قلبش محل تابش انوار الهی می‌گردد که نفسش به مرتبه عقل بالمستفاد می‌رسد؛ مقامی که خود مراتب و درجاتی دارد که بالاترین مرتبه آن فناء فی الله است و انسان در این مرحله، واسطه‌ای میان خدا و مخلوقاتش در تأثیر، آفرینش، تصرف و تدبیر می‌گردد (همو، ۱۳۶۶: ۲۷۳-۲۷۴). صدرا مرتبه عالیّه ولایت خاصه را مخصوص امام می‌داند (همو، ۱۳۷۷: ۱۱۴؛ همو، ۱۳۶۳: ۴۸۸) و درباره ابعاد مرتبه امامت می‌نویسد:

امام نزد ما و نزد اهل حق کسی است که جانشین رسول خداست و دانش ظاهر و باطن و تفسیر و تأویل قرآن و همه علوم انبیا و مرسلین نزد اوست (همو، ۱۳۶۶: ۴۶۹).

وی این مرتبه را با عنوان «باطن نبوت» یاد می‌کند (همو، ۱۳۶۳: ۴۸۵). ملاصدرا در برخی مواضع، فهم گزاره‌های دینی را موقوف بر مرتبه ولایت می‌داند؛ منزلتی که خود مفهومی تشکیکی از شهود و مکاشفه را شامل می‌شود و مرتبه نازلّه آن همان الهامات و مشاهدات متوسطین از اولیای الهی است. این الهامات که ملاصدرا با ذکر ملاحظاتی آن را در مکاشفات واقع‌نما وارد می‌سازد (همان: ۱۵۹)، قابل اعتماد برای

خود سالک است و صدرا به مدد اصول فلسفی و نظام استدلالی اش به تدوین آن می‌پردازد. اما مرتبه‌ی عالی‌ی این الهامات تعالیم مآثور از معصومان علیهم‌السلام است که هم‌پایه‌ی حقایق نبوی، جایگاهی ویژه در اندیشه‌ی ملاصدرا دارد:

... فالأول یسمی وحیاً باعتبار قوّة الوارد وشدّة المكاشفة وشهود الملك وسماع كلامه؛ والثانی یسمی إلهاماً وتحديثاً. فالوحي من الكشف الشهودی المتضمن للكشف المعنوی والإلهام من المعنوی فقط وأيضاً الوحي من خواص النبوة كما مرّ لتعلقه بالظاهر والإلهام من خواص الولاية (همان: ۱۴۷).

صدرا المتألّهین به مدد این مراتب، به تحلیل و تصحیح نظام فکری خود می‌پردازد و می‌کوشد میان مفاهیم حکمی - فلسفی و گزاره‌های دینی پیوند دهد. او حقیقت این مراتب را از یک مشکلات می‌داند (همو، ۱۹۸۱: ۳۲۶/۷-۳۲۷).

۴. جایگاه وحی در نظام تفکر صدرایی

ملاصدرا معتقد است که در وحی واقعی هیچ گزاره‌ی خردستیزی یافت نمی‌شود و عقل و شرع هماهنگ می‌نمایند. وی در انتقاد از منحرفان از طریق حکمت دو عده را دچار سوء عاقبت می‌داند: نخست، عده‌ای که اعتقاداتی تعصبی دارند که از طریق کشف و برهان یقینی به دست نیامده بلکه حاصل تقلید و خودبرتربینی است. وی متکلمانی را که عقاید خود را از مجادلان کم‌مایه می‌گیرند، از این گروه به شمار می‌آورد. دوم عده‌ای هستند که در بحث و تفکر محض فرو می‌روند و از بحث‌های عقلی به حدود انوار مکاشفه - که در عالم نبوت و ولایت می‌تابد - فرا نمی‌روند. ملاصدرا معتقد است که دین این عده فاسد است و طریق کشف و یقین ندارد (همو، ۱۳۸۱: ۶۴).

برای ملاصدرا آموزه‌های وحیانی اعتباری بالا دارند اما این به معنای صرف تقلید از عبارات متون و کنار نهادن عقل نیست:

«ولا یحمل کلامنا علی مجرد... تقلید الشریعة من غیر ممارسة الحجج والبراهین والتزام القوانين» (همو، ۱۹۸۱: ۳۲۶/۷)؛ و سخن ما بر تقلید صرف از [ظواهر] شریعت بدون بررسی مستمر دلایل و براهین و التزام به قوانین عقلانی حمل نمی‌شود.

به عبارت دیگر، از نظر وی فهم شریعت نیز متناسب با مراتب عقل، مراتبی دارد که

از درک ظاهر شریعت آغاز می‌شود و با سیر تکاملی عقل و بهره‌مندی از برهان‌های عقلی (متناسب با هر مرتبه از عقل) از فروغ نبوت و ولایت نور می‌گیرد تا به درک لایه‌های باطنی شریعت برسد. وی همچنین در اعتراض به برخی فلاسفه بحثی که به عقل فلسفی بسنده می‌کنند و از مشکلات نبوت و نور ولایت بهره نمی‌گیرند می‌گوید: کسی که در اثبات فلک بکوشد و ملک را نبیند و از معقول پیروی کند و منقول را انکار نماید، همانند انسان یک چشم فریبکار است. چرا او با دو دیده نمی‌نگرد و بین معقول و منقول و عقل و شرع جمع نمی‌نماید؟ شرع عقل ظاهر است و عقل شرع باطن.

اکنون سؤال مطرح آن است که موضع اثباتی صدرالمতألهین در برخورد عقل با دین چیست؟ از نظر ملاصدرا عقل نظری وسعت دید و کارکرد خود را دارد لذا قادر به ادراک گزاره‌های جزئی معرفت دینی نیست بلکه نهایت تلاش این عقل در تأیید محتوای دین مربوط به اثبات صدق سخنان پیامبر است. ملاصدرا در مخالفت با ظاهر یون می‌نویسد: چگونه ممکن است کسی که به تقلید کورکورانه از روایات فتناعت کرده و شیوه‌های برهانی و عقلی را انکار نموده است، به حقیقت دست یابد؟ آیا وی نمی‌داند که یگانه مستند شریعت، سخن پیامبر ﷺ است و اثبات صدق سخن ایشان نیز بدون استناد به دلایل و براهین عقلی امکان‌پذیر نیست؟ (همو، ۱۳۶۶: ۳۸۸). از همین رو، ملاصدرا شناخت برخی حقایق را به یاری عقل نظری ناممکن می‌داند و به مدد شیوه اشراقی وارد ریزمسائل و مطالب معرفتی دینی می‌شود که قبل از او فلاسفه درباره‌اش سکوت کرده بودند. او مسائل فلسفی را نه تنها در عرصه فهم مبانی دینی، که در حل مسائل معرفتی (نظیر مسئله معاد جسمانی) نیز به کار می‌گیرد. لذا عقل صدرایی در عرصه فهم مبانی نظری دینی عقل شهودی است که زره تعلیمات استدلالی بر تن نموده است:

«قد اندمجت فيه العلوم التالیهة فی الحکمة البحثیة وتدرعت فيه الحقائق الکشفیة بالبیانات التعلیمیة» (همو، ۱۹۸۱: ۹/۱)؛ در این کتاب زره بیانات تعلیمی [برهان و استدلال] را بر تن حقایق کشفی پوشانیدم.

اما نکته مهم در فهم نسبت میان عقل به کار گرفته شده در حکمت متعالیه، و

وحی، تفکیک میان دو مقام است: یکی حقیقت وحی آن گونه که از طرف خداوند بر قلب پیامبر نازل شده است و دیگری درک و دریافت بشری از وحی. بی شک، مقام اول، مرتبه عاری از هر گونه خطاست و صدق محض می باشد که همان مقام انبیاست. وحی در این مقام اگرچه نوعی شهود محسوب می گردد، در مرتبه کشف تام محمدی صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ است که نه تنها معیار هر نظروری و تفلسفی است، بلکه میزان سنجش دیگر مراتب نیز می باشد:

«واعلم أنّ من قصر نظره عن درك الحقائق وتطلع إلى تمييز الخواطر بيزنها أولاً بميزان الشرع فإن كان مطابقاً له يمضيه وإن كان مخالفاً ينفيه» (همو، ۱۳۶۰: ۱۶۱)؛ بدان! کسی که قوه نظری او از درک حقایق و توانایی بر تفکیک میان خطورات قلبی ناتوان باشد، اولاً باید آن را به محک شرع [کتاب و سنت] بسنجد پس اگر مطابق آن بود آن را بپذیرد وگرنه نفی نماید.

چهبسا برخورداری از این مقام، آدمی را از دیگر راهها و منابع کسب معرفت بی نیاز سازد اما تنها معصومان عَلَيْهِمُ السَّلَام در این مقام اند و دیگران از پس حجاب الفاظ و روایات منقول، بدان دسترسی دارند که باطل از راههای گوناگون می تواند در آن راه یابد (شیروانی، ۱۳۸۷: ش ۲۴/۵۶).

اما سؤال مهم تر اینجاست که صدرا چه نسبتی میان گزاره های وحیانی و یافته های بشری برقرار می نماید؟ به عبارت دیگر، صدرا چگونه دریافت بشری از وحی را به دریافت الهی تبدیل می کند؟ جایگاه آموزه های وحیانی در نظام فلسفی صدرالمتألهین کجاست؟

از آنجا که هدف ملاصدرا دستیابی به نظام وارگی موجود در عرصه معارف وحیانی است، می کوشد در مواجهه با معارف دینی، حقیقت را به مدد تزکیه و تهذیب بفهمد و با عقل شهودی به کنه آن برسد. اما چنان که گفته شد وی این مقام را در عرصه انتقال مفاهیم دینی برای ساخت نظامی فلسفی کافی نمی داند و از این رو، هدفش مستدل نمودن آن است. از سوی دیگر، اگر آموزه های از شرع را با دیگر آموزه های وحیانی و برهان عقلی مسلم، ناهماهنگ بیابد دست به تأویل می زند چنان که در تبیین مسئله معاد جسمانی چنین کرده است. در حقیقت، تأویل برای ملاصدرا ترجیح فهم شخصی خود

بر آموزه‌های وحیانی نیست بلکه ابزار رسیدن به درک و دریافت هماهنگ میان گزاره‌های دینی، به مدد عقل شهودی است که بازتاب آن را در نظام تفکری خویش با استدلال بیان می‌نماید. وی متذکر می‌شود که دریافت استدلالی برای او کماکان نقش مستدل و مدون نمودن مفاهیم دینی را ایفا می‌کند و نباید موجب این خطا شود که فهم استدلالی برای او ارجح بر آموزه وحیانی است.

در حقیقت، بهره‌گیری صدرا از آموزه‌های دینی که منبع نظام معرفت‌شناسی او به‌شمار می‌رود، چند گونه است. گاه گزاره‌های دینی برای او منشأ الهام است تا به طرح مسئله و پرداختن به مسائل جدید پردازد؛ مانند مسئله ربط حادث به قدیم و ثابت به سیال با تأثیر از تعبیر «کان رباً إذ لا مربوب وإلها إذ لا مألوه وعالماً إذ لا معلوم وسمیعاً إذ لا مسموع». گاهی این گزاره‌ها زمینه‌ساز طرح ابداع استدلال است؛ مانند برهان صدیقین با الهام از آیه شریفه ﴿أُولَئِكَ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ﴾ (فصلت/ ۵۳). گاهی نیز گزاره‌های دینی مایه تصحیح دیدگاهی می‌گردند؛ مانند مسئله حدوث عالم که متون دینی بر آن تأکید دارند و صدرا صریحاً منکر آن را منکر ضروری دین و خارج از اسلام می‌داند (ر.ک: شیروانی، ۱۳۸۷: ش ۲۵/۵۶).

حاصل آنکه گزاره‌های وحیانی در حکم تأیید محتوا برای دیگر گزاره‌های عقلانی و اشرافی‌اند، در حالی که استدلال عامل تأیید اعتبار برای قرار گرفتن مباحث کشفی و وحیانی در شاکله نظام فلسفی صدرایی است. از همین رو، اگرچه صدرا اصول گزاره‌های وحیانی را در تأیید اصل نیازمندی به دین محتاج عقل استدلالی می‌داند، در حکمت متعالیه، گزاره‌های وحیانی از حیث اعتبار، در مرتبه بالاتری قرار می‌گیرند، به طوری که شرع باعث رشد عقل انسانی و گذار از ظاهر به باطن است (نبیان، ۱۳۸۸: ش ۸۲/۵۵). صدرا در رویارویی عقل با بطن متون دینی مسئله تأویل را مطرح می‌نماید (بیدهندی، ۱۳۸۳: ۴۸).

در حقیقت، از نظر ملا صدرا دستیابی به حقیقت معارف وحیانی، با تأویل امکان‌پذیر است، اما ملاک صحت تأویل و در نتیجه، فهم صحیح حقایق دینی از نظر صدرا چیست؟ او برای تفکیک فهم ظاهری و عرفی، از نگاه صحیح به مفاهیم دینی چه ملاکی را برگزیده است؟ اگرچه وی در پاسخ به این سؤال، بر پیوند ولایی طالب با

اولیای حقیقی دین (انسان کامل) برای حصول یقین به صحت تأویل و فهم دین تأکید می‌کند (صدرالدین شیرازی، ۱۳۷۷: ۹۰؛ همو، ۱۳۷۸: ۲۷۱) عباراتش در برخی مواضع، خلاف این نظر را می‌رساند و در منظومه فکری‌اش جایگاه فهم دین از طریق تعالیم معلمان و مفسران الهی مبهم می‌نماید.

نتیجه‌گیری

۱. ملاصدرا در ساخت نظام فلسفی خود از استدلال بهره می‌گیرد اما حرکت در مسیر استدلال را نوعی حرکت در تاریکی می‌داند که به اصل حقیقت نمی‌رسد بلکه بر اساس آثار و نشانه‌های آن ادراک می‌گردد. در حقیقت، استدلال صدرایی نوعی استدلال در فضای شهود است.

۲. وجه تمایز فلسفه صدرای از فلسفه مشایی آن است که صدرا ابتدا حقیقت را به صورت شهودی ادراک می‌کند و سپس آن را برای قرار گرفتن در نظام فلسفی خود مستدل می‌نماید تا هم قابل فهم گردد و هم صورت فلسفی یابد.

۳. صدرا بر حسب مراتب عقل نظری گاهی هم مرتبه ادراک استدلالی و ظاهری را مقدمه و معدّ بر ادراک شهودی و مرتبه عقل بالمستفاد برمی‌شمرد اما این امر در مورد مسائلی است که عقل استدلالی به تنهایی توانایی ادراک آن را دارد و البته سالک در مسیر کشف بر حقایق و به مدد تهذیب باطن، حقیقت آن را به شهود در مرتبه عقل بالفعل و بالمستفاد درک می‌نماید.

۴. صدرالمتألهین حقیقت به دست آمده از شهود را که با استدلال یقینی نیز مستند شده است، هماهنگ با حقیقت شرع می‌داند؛ چرا که وحی (القای حقیقت به قلب پیامبر) خود مرتبه والای شهود است و بدین سان، عقل و شرع هماهنگ می‌نمایند.

۵. «ولایت» نیز مانند دیگر مفاهیم فلسفه صدرایی مفهومی تشکیکی است که مرتبه نازله آن مخصوص اولیای الهی (ولایت عامه) است و مرتبه عالی‌اش منزلت امام (مقام ولایت خاصه). صدرا به مدد این مراتب، نظام فکری خود را تحلیل و گاه تصحیح می‌کند.

۶. فلسفه صدرای فلسفه عقل در معنایی جامع است که مبتنی بر کشف است، البته با

حفظ موازین و معیارهای صحت شهودات و خلّو آن از توهمات. در این میان، به کارگیری صورت یقینی برهان مؤیدی بر آن به شمار می‌رود.

۷. به کارگیری صورت استدلالی و برهانی که برون‌دادِ نظام فکری صدرایی است هرگز نباید موجب این توهم گردد که هدف حکمت متعالیه نیز مانند نظام فلسفی مشاء تأکید بر موضعی عقل‌گرایانه در فضایی کاملاً استدلالی است، بلکه هدف صدرا یافتن تأییدی از شرع بر آن است.

۸. بیان صدرا در مواضع گوناگون مبنی بر شهودی بودن حقیقت و قرار دادن آن در نظام فلسفی نه موجب خدشه به نظام فکری اوست و نه اعتبار جایگاه دینی را در تفکر او کم می‌نماید؛ چرا که برای او شرع به مدد تأویل، معیار و میزانِ صحت واردات قلبی است که وی آن را مستدل می‌سازد.

کتاب‌شناسی

۱. ابن سینا، حسین بن عبدالله، *الاشارات والتنبیہات*، ترجمه حسن ملک‌شاهی، چاپ پنجم، تهران، سروش، ۱۳۷۵ ش.
۲. شیروانی، علی، «تأملی در ویژگی‌های روش‌شناختی مکتب فلسفی صدرالمآلهین»، *فصلنامه روش‌شناسی علوم انسانی*، شماره ۵۶، ۱۳۸۷ ش.
۳. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار الاربعة العقلیة*، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۹۸۱ م.
۴. همو، *الشواهد الربوبیة فی المناهج السلوکیة*، تصحیح سیدجلال‌الدین آشتیانی، مشهد، مرکز الجامعی للنشر و مؤسسة التاریخ العربی، ۱۳۶۰ ش.
۵. همو، *تفسیر آیه نور*، ترجمه محمد خواجوی، تهران، مولی، ۱۳۷۷ ش.
۶. همو، *رسالة سه اصل*، تصحیح حسین نصر، تهران، دانشکده علوم معقول و منقول، ۱۳۴۰ ش.
۷. همو، *سه رسائل فلسفی*، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۸ ش.
۸. همو، *شرح اصول الکافی*، ترجمه محمد خواجوی، تهران، مکتبه المحمودی، ۱۳۶۶ ش.
۹. همو، *کسر اصنام الجاهلیة*، تهران، بنیاد حکمت صدرا، ۱۳۸۱ ق.
۱۰. همو، *مفاتیح الغیب*، تهران، مؤسسه تحقیقات فرهنگی، ۱۳۶۳ ش.
۱۱. مظفر، محمدرضا، *منطق*، ترجمه علی شیروانی، قم، دار العلم، ۱۳۷۸ ش.
۱۲. نیان، پروین، «السمعیات الطاف فی العقلیات»، *خردنامه صدرا*، شماره ۵۵، ۱۳۸۸ ش.