

پرسی از سازگاری برهان، عقل و شهود؛ تطور بنیانها

قاسم پورحسن*

چکیده

شالوده فلسفه فارابی و ابن‌سینا بر محور عقل استوار است و هرچه از ایندو فیلسوف دور میشویم، شهود و کشف، جای عقل فلسفی را میگیرد. مهمترین ویژگی مکتب اصفهان را آمیزش دو رهیافت عقلی و عرفانی دانسته‌اند. مدعی این مکتب، تلفیق وجه حکمی و برهانی با آموزه‌های دینی و بطور خاص اندیشه‌های قرآنی-روایی امامیه است. تمامی متفکران مکتب اصفهان به شرح و بسط جوامع حدیثی امامیه پرداخته یا تفسیری بر مبنای حکمت عقلی از قرآن نگاشته‌اند. رویکرد تفسیر رمزی و تمثیلی گرچه از ابن‌سینا رواج پیدا کرد اما شرح بر احادیث و جوامع روایی از ویژگیهای منحصر بفرد مکتب اصفهان است. این مشی تاکنون ادامه پیدا کرده و فیلسوفان برجسته پساصدرایی نیز اهتمام به تفسیر آیات و شرح روایات را بخشی جدایی‌ناپذیر از سنت فلسفی تلقی کرده‌اند. شاید در این میان تنها علامه طباطبایی استثنا باشد که تمایز این دو قلمرو را مورد توجه و تأکید قرار داده است. به‌ر روی، پرسش اساسی اینست که آیا مکتب اصفهان و در رأس آن، نظام فلسفی ملاصدرا، یک اندیشه فلسفی و برهانی است یا تابعی از اندیشه دینی بوده و مبنای برهان صرفاً برای دستیابی به تفکری از پیش صادق، بکار گرفته شده است؟ ملاصدرا و پیروانش به این معضل توجه داشته و بر سازگاری این دو شیوه تأکید نموده‌اند. پرسشهای مهم در این بحث عبارتند از: ۱- آیا باید روش برهان عقلی و منهج کاملاً

۱۶۳

* دانشیار گروه فلسفه دانشگاه علامه طباطبائی، تهران، ایران؛ porhassan@atu.ac.ir

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۱۱/۲ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۲/۲۶ نوع مقاله: پژوهشی



DOR:

سال ۱۳، شماره ۱
تابستان ۱۴۰۱
صفحات ۱۸۴-۱۶۳

دینی را متمایز و متفاوت تلقی کرد؟ ۲- در صورت تمایز، کدامیک تابع دیگری است؟ ۳- آیا در فلسفه ملاصدرا برهان عقلی، اصل است یا دفاع از شریعت و اندیشه‌های وحیانی؟ ۴- امور عقلی که قابل اثبات و رد هستند و آموزه‌های شریعت که ردناپذیر و انکارناشدنی‌اند، چگونه قابل جمع میباشند؟ در این نوشتار کوشش خواهیم کرد تا نشان دهیم تلاش ملاصدرا برای ایجاد این سازگاری، چندان قرین توفیق نبوده و مجبور شده یا دست از برهان عقلی بشوید یا دین را مورد تأویل عقلی قرار دهد تا سازگاری را امکانپذیر نماید.

کلیدواژگان: برهان عقلی، آموزه‌های شریعت، سازگاری عقل و شرع، ناسازگاری عقل و دین، مکتب اصفهان، ملاصدرا.

* * *

مقدمه

اعتقاد به خاستگاه یونانی برای فلسفه اسلامی، از یکسو و دینی بودن فلسفه اسلامی از سوی دیگر، به یکی از مناقشه‌آمیزترین مجادلات در طول تاریخ ظهور فلسفه اسلامی تبدیل گردید. در مدت مدیدی پرسش از ماهیت فلسفه اسلامی بعنوان مجادله‌یی بسیار مهم تلقی میشد. نوع مواجهه با این پرسش، میتواند در رهیافت ما نسبت به فلسفه اسلامی تعیین‌کننده باشد. در اینباره سه دیدگاه وجود دارد که هر کدام شایسته‌تتبع انتقادی است.

نخست، دیدگاهی است که بر یونانی بودن فلسفه اسلامی تأکید ورزیده و آن را ادامه سنت یونانی دانسته است. حامیان این دیدگاه معتقدند همه فیلسوفان اسلامی را باید ذیل سنت یونانی مطالعه کرد. براساس این دیدگاه، فیلسوفان اسلامی شارحانی بیش نیستند و آنچه از برهان و استدلال و عقل‌ورزی در آثار آنها میبینیم، همان برهان ارسطویی است.

دسته دوم، کسانی هستند که بر بی‌مصدقی فلسفه اسلامی تأکید دارند. این گروه معتقدند اساساً فلسفه‌های دینی بدون مصداقند. تلقی آنان اینست که اگر قائل به فلسفه اسلامی باشیم، با معضلاتی همچون قداست، تناقض، تفسیر متون و عدم رشد و بسط فلسفه مواجه خواهیم بود. قائلان به این دیدگاه مدعی هستند که اگر از اسلامی بودن فلسفه جانبداری کنیم، لازم می‌آید که فلسفه قداست پیدا کند و هر نقدی به آن بمثابة نقد دین خواهد بود؛ درحالی‌که این ملازمه صحیح نیست. در مشکل تناقض ادعا میشود که بهیچ وجه نمیتوان میان دیدگاه قرآنی و روایی با اندیشه یونانی سازگاری ایجاد کرد.

۱۶۴



سال ۱۳، شماره ۱
تابستان ۱۴۰۱

بنا بر این تلقی، سعادت یونانی و قرآنی در برابر یکدیگرند. چنانچه متون قرآنی و روایی را بر اساس فلسفه یونانی تفسیر کنیم، در تفسیر متون دینی نیز دچار مشکل خواهیم شد. تفسیر وجود، عدم، شر، علم و معرفت، معاد، نفس بر اساس فلسفه، بهیچ روی با اندیشه دینی سر سازگاری نخواهد داشت (پورحسن، ۱۳۹۷: ۸۵-۸۳).

دسته سوم معتقدند که فلسفه اسلامی بسطیافته فلسفه یونان است. چنانچه نتوانیم تفسیری درست از این سنخ ارائه نماییم، نمیتوانیم تبیینی صحیح از ماهیت فلسفه اسلامی و تفاوت گوهری آن با فلسفه یونان بدست دهیم. اینکه مسائل فلسفی در یونان به دوپست مسئله محدود میشد و در دوره اسلامی به هفتصد مسئله گسترش یافت، بخودی خود نه بیان درستی از سرشت فلسفه اسلامی است و نه میتواند اسلامی بودن این نوع از فلسفه را توجیه کرده و بنحو مدلل از آن دفاع نماید.

سخن ما پیرامون فلسفه ملاصدراست و اینکه آیا مکتب متعالیه را باید فلسفه دانست، یا الهیات یا عرفان؟ آیا نمیتوان آن را تفسیر عقلی - عرفانی از دین نامید؟ آیا ملاصدرا در بررسی مسائل، به روش عقلی وفادار مانده یا در مواضع دفاع از دین، از عقل دست کشیده و دست به دامان کلام و عرفان شده است؟ آیا این ادعا که در چهارصد سال اخیر، ملاصدرا تنها کسی است که روش عقلی را با روش عرفانی و دینی جمع کرده (و بدین ترتیب توانسته بسیاری از مشکلاتی را که پیش از او و بطور خاص، در فلسفه ابن سینا حل نشده باقی مانده بود، حل نماید)، ادعایی خوشبینانه و جانبدارانه نیست؟ چنانچه ملاصدرا به روش برهانی و عقلی وفادار میماند، آیا باز میتوانست ادعای حل این مشکلات را داشته باشد؟

فرض و باور نگارنده بر این است که ملاصدرا به ادعایش مبنی بر اینکه روش وی در فلسفه برهانی است و در احکام فلسفی فقط از برهان پیروی کرده، وفادار نمانده است (ملاصدرا، ۱۳۸۳: ۵ / ۹۱). وی در آثارش مدعی است که تنها روش دستیابی به درستی قضایا، برهان است و گزاره‌ها تنها زمانی فلسفیند که به روش برهانی اثبات شوند (همو، ۱۳۸۲: ۱ / ۱۰۰)، اما اساس فلسفه او بر تلفیق و گاهی در چرخشی آشکار در تهافت با برهان و به سود عرفان و شریعت استوار شده است. نشان دادن این تناقض یا ناسازگاری در روش و مبانی، هدف این تحقیق است.

چرخش معرفتی؛ گونه‌شناسی آثار ملاصدرا

شاید بتوان سه دوره اصفهان، کهک و شیراز را سه مرحله از تطور آراء و آثار ملاصدرا

تلقى کرد. اگرچه هنوز پژوهشی شایسته درباره دوره اصفهان صورت نگرفته است اما برخی، از این دوره بعنوان دوره فراگیری و شاگردی نزد میرداماد و میرفندرسکی (و حتی شیخ بهایی) یاد کرده‌اند که استنادشان به بیان ملاصدرا در شرح اصول کافی است (همو، ۱۳۸۴: ۱/ ۶۹-۷۱) که از ایندو با عنوان شیخنا، سندنا، سیدی، استنادی و استادی یاد میکند. اما گروهی دیگر شاگردی بمعنای مرسوم را انکار کرده و معتقدند با توجه به مرکزیت علمی اصفهان پس از انتقال حکومت صفوی از قزوین به اصفهان، ملاصدرا نیز فقط بهمین دلیل به اصفهان رفته است. از مقدمه اسفار بر می‌آید که دوره شروع فکری او، کهک بوده و پس از دوره‌ی عزلت و انزوا، تدوین اسفار را آغاز میکند. ملاصدرا تصریح میکند در دوره نخست اقامت در کهک، نه میل به مطالعه داشت و نه تدریس و تدوین (همو، ۱۳۸۳: ۱/ مقدمه). او در مقدمه اسفار سخنی درباره بازگشت خود به اندیشه و تفکر بیان کرده که فرضیه روی آوردن به نگرش عرفانی در مسائل فلسفی را تقویت میکند. عبارت ملاصدرا چنین است:

فتوجهت توجهاً غریزياً نحو مسبب الاسباب، و تضرعت تضرعاً جبلیاً... و
التهب قلبی لکثرة الرياضات التهاباً قویاً؛ ففاضت علیها انوار الملکوت، و حلت
بها خیایا الجبروت، و لحقتها الاضواء الاحدیة، و تدارکتها الالطاف الالهیة،
فاطلعت علی اسرار لم اکن اطلع علیها الی الان، و انکشف لی رموز لم تکن
منکشفة هذا الانکشاف من البرهان (همان: ۱/ ۱۲).

بنظر میرسد نگره الهی و عرفانی برای ملاصدرا در نیمه دوره دوم شکل میگیرد و در تمام دوران حیات فکری وی بسط می‌یابد. بهمین دلیل تفکیک دوره دوم و سوم غیرضروری بوده و گسستی در اندیشه وی رخ نمیدهد. بنابراین باید قائل به دو دوره در تحولات فکری صدرالمتألهین بود؛ دوره‌ی که او درون تفکر عقلی و ابن‌سینایی سپری نموده و همراه با میرداماد بود و دوره‌ی که پس از ترک اصفهان و در زمان ریاضت و مجاهدات (همانجا) گرایشی عرفانی و دینی در او تکوین می‌یابد و در سراسر عمرش بسط پیدا میکند. عنصر مهم در دوره دوم چیزی غیر از کشف و شهود نیست. در این دوره، شهود آنچنان بر نظام فکری وی غلبه دارد که معنا و کارکرد و اعتبار برهان را نیز تنها باید بر اساس نگرش ذوقی و کشف و مشاهده درک کرد.

گرچه ملاصدرا در بسیاری از مباحث فلسفی به اهمیت و جایگاه عقل و برهان اشاره کرده اما برهان را با ابتناء بر شهود و کشف تعریف میکند. او در اسفار در مواردی عیدیه از برهان با عناوین ملاک فهم حقیقت (همو، ۱۳۸۱: ۵/ ۴۶-۴۷)، تنها ملاک قابل اخذ و تأسی، برتری

عقل بر نقل (همان، فن چهارم، فصل دوم) نام میبرد و در آثار دیگر، تعبیر اصل بودن (همو، ۱۳۸۴: ۱ / حدیث ۱۲، مشهد ۲۰) حتی برتری عقل و برهان بر کشف (همان: ۲ / ۴۴۵) را بکار برده اما روشن است که اصل و ملاک برتر و راه وصول به حق و میزان درستی و اعتبار احکام و گزاره‌ها نزد وی کشف و مشاهده است. ملاصدرا در مفاتیح الغیب تصریح میکند که حقیقت فلسفه تنها با کشف و علم لدنی بدست می‌آید و تا زمانیکه متفکر به درجه‌یی از معرفت دست پیدا نکند، نمیتوان او را فیلسوف یا حکیم نامید (همو، ۱۳۸۶: ۶۹).

با توجه به این تبیین و نیاز به مطالعه‌یی دقیقتر در حیات فکری ملاصدرا برای فهم چرایی روی آوردن وی به نگرش عرفانی و دینی، میتوانیم تمام آثار او را در هفت گروه دسته‌بندی کنیم:

الف) آثار فلسفی (ب) آثار تفسیری (تفسیر قرآن) (ج) آثار منطقی (د) شروح و تعلیقات (ه) اجوبه (و) آثار کلامی، (ز) نقدها.

اسفار، الشواهد الربوبیه، مشاعر، عرشیه، رساله‌های: فی اتصاف الماهیه بالوجود، اتحاد العاقل و المعقول، فی سربان الوجود، فی الحدوث، فی التشخص، اصالة جعل الوجود را میتوان در دسته آثار فلسفی جای داد. مقدمه اسفار، شواهد و مشاعر حکایت از التفات اساسی ملاصدرا به روش شهود و کشف دارد. تعریفی که او از برهان و عقل در مقدمه این سه کتاب بیان کرده، تبعیت عقل از کشف و الهام و وحی را بصراحت نشان میدهد. به اعتقاد وی، برهان در صورتی دارای ارزش است که در تناقض با شریعت نباشد. برهان و عقل ناسازگار با دین، نه تنها از منظر وی فلسفه تلقی نمیشود بلکه تباهی است و از قلمرو فلسفه خارج است. او معتقد است عقل و شریعت در همه مسائل حکمی با یکدیگر تطابق دارند. در مقدمه اسفار، این مطلب به این صورت بیان شده است:

حتى تبين لي آخر الامر بنور الايمان و تأييد الله المنان ان قياسهم عقيم و صراطهم غير مستقيم؛ ... فكل ما بلغنا منه امانا به و صدقناه، و لم نحتمل ان نتخيل له وجهاً عقلياً و مسلماً بحثياً (همان: ۱ / ۱۷).

گرچه عمده این مطالب تعریض به متکلمان و متفلسفان است اما ملاصدرا در دیگر آثار خود بیان میکند که اصل نه برهان عقلی بلکه حقیقت وحی و علم لدنی است. به باور او فلسفه راستین تنها از علوم و حیانی لدنی منشأ میگیرد؛ «حقیقة الحکمة انما تنال من العلم اللدنی» (همو، ۱۳۸۶: ۶۹).

تفسیر القرآن الکریم، مفاتیح الغیب، اسرار الآیات متشابهات القرآن، تفسیر سورة الحديد در دستة دوم قرار میگیرند. دو رساله فی التصور و التصدیق، التنقیح فی المنطق آثار منطقی ملاصدرا را تشکیل میدهند. تعلیقه بر حکمة الاشراق، تعلیقه بر الهیات شفاء، شرح الهدایه الاثیریه و شرح الاصول الکافی و حاشیه بر قاموس المحيط فیروز آبادی را باید در قسم چهارم جای داد.

ملاصدرا سه رساله را نیز بعنوان جوابیه نگاشته که کوتاه و مختصرند: رساله اجوبة المسائل النصیریة، رساله اجوبة المسائل الجیلانیة، و رساله اجوبة المسائل العویصه. این سه رساله در کتابی با عنوان اجوبة المسائل گرد آمده است. رساله النصیریة مربوط به پرسشهای خواجه نصیر از شمس‌الدین عبدالحمید عیسی خسروشاهی است. شمس‌الدین به پرسشهای خواجه پاسخ نداده و ملاصدرا در این رساله نخست پرسشهای خواجه را آورده (مراد از «نصیریة» همان خواجه نصیر است) و بعد به آنها پاسخ داده است. ملاصدرا در رساله دوم به پرسشهای یکی از دوستانش به نام شمسی گیلانی - از اندیشمندان سده یازدهم - پاسخ داده است. شمسی پنج پرسش مطرح کرده که ملاصدرا به آنها پاسخ میدهد. رساله العویصه پاسخ به سه سؤال مظفر حسین کاشانی است.

آثار دیگری از ملاصدرا وجود دارد که بعقیده نگارنده این سطور، در دستة آثار الهیاتی یا کلامی قرار میگیرند و این با تقسیمبندی رایج که آنها را جزو آثار فلسفی ملاصدرا قرار میدهند، سازگار نیست. این رساله‌ها عبارتند از: فی الحشر، فی القضاء و القدر، المسائل القدسیة، مسئله القدر فی الاعمال، الحشریة، و فی الوردات القلیبیه زاد المسافر (درباره معاد جسمانی)، حقیقة الکفر و الایمان، المظاهر الالهیة فی اسرار العلوم الکمالیة.

گرچه ملاصدرا در تمام آثارش، رویکرد انتقادی و ایضاحی و تحلیلی نسبت به فلسفه و فیلسوفان پیشین دارد اما در رساله کسر اصنام الجاهلیة و در رساله سه اصل به نقد و ابطال دیدگاه صوفیان و اهل ظاهر و حدیث پرداخته است. از آنجا که ملاصدرا درباره طبیعیات احاطة علمی زیادی نداشته، بهمین دلیل نباید رساله‌هایی همچون المزاج و اللمیة فی اختصاص الفلک بموضع معین را دیدگاه وی دانست بلکه آنها تنها اقتباسی از آراء ابن‌سینا هستند. اشعاری پراکنده نیز از او باقی مانده که فیض کاشانی آنها را در مجموعه‌یی مدون نمود. شاید بتوان برخی از آثار ملاصدرا را بطور خاص آثاری عرفانی دانست، مانند اکسیر العارفین فی معرفة طریق الحق و الیقین، الوردات القلیبیه.

عقل و روش برهانی

آیا ملاصدرا در فلسفه پیرو روش عقلی بمعنای خاص است؟ روش عرفانی و شهود چگونه با روش عقلی قابل جمع است؟ در صورتیکه قول به امکان جمع دو روش را بپذیریم، آیا ملاصدرا آنها را جمع نموده (یعنی دو روش را توأمان بکار برده)، یا در عمده موارد روش کشف و شهود را بویژه در مسائل خاص، برتری میدهد؟

ابتدا ضرورت دارد روش عقلی و سپس روش شهود را در اندیشه ملاصدرا بطور دقیق بررسی و سپس میان آنها داوری کنیم که آیا اولاً، ملاصدرا به تمایز این دو روش پایبند است یا روش برهانی را بر اساس شهود تعریف کرده و آن را به کشف تقلیل میدهد؟ ثانیاً، آیا ملاصدرا نه در مقام گردآوری بلکه در مقام داوری، به روش عقلی روی آورده یا روش شهودی؟ و ثالثاً، در صورت تعارض و امتناع تلفیق، صدرالمتألهین به کدام روش گرایش پیدا کرده و آن را مبنای فهم و حکم قرار میدهد؟

ملاصدرا در آثارش نه تعریفی از عقل ارائه میدهد و نه از برهان؛ او هر دو واژه را بطور مفروض بکار میبرد. وقتی تصریح میکند که در احکام عقلی، مبنا و اصل ضروری و قابل اتباع، برهان است (همو، ۱۳۸۳: ۳ / مرحله دهم، فصل ۲۴) بروشنی معلوم نیست مرادش از برهان، برهان منطقی است یا برهان برآمده از عقل مستفاد یا عرفان عقلی. ملاصدرا در همان ابتدای کتاب شواهد در بحث از معنای وجود بیان میکند که وجود با حدود و مفاهیم، قابل اکتساب نیست بلکه تنها با صریح العرفان و عرفان عقلی بدست می‌آید (همو، ۱۳۹۱: ۱۰). اینکه ملاصدرا تصریح میکند که محال است احکام و قوانین عقلی و فلسفی در تهافت و تعارض با کتاب و سنت قرار گیرند (احکام شریعت حقّه الهیه مغایرتی با معارف عقلی ندارد) نشان از رویکردی خاص در فلسفه دارد. خواه این موقف درست باشد خواه نادرست، سخن ما اینست که تعریف ملاصدرا از عقل با تعریف منطقی و تعریف فیلسوفان پیشین از عقل (و نیز برهان) متفاوت است.

۱۶۹

اگر عقل را به عقل منطقی، عقل فلسفی، عقل تجربی و عقل عرفانی تقسیم کنیم، ملاصدرا به عقل عرفانی نزدیکتر است و تصریحات وی در باب عقل و برهان را باید از این زاویه مورد توجه قرار داد. این عقل نه تنها مستقل نیست بلکه همواره مدافع وحی و دین است و در صورتیکه با شریعت در تعارض باشد، ملاصدرا نه تنها حکم آن را نادرست میداند بلکه اساساً آن را فلسفه نمیداند (همو، ۱۳۸۳: ۸ / ۳۵۷).



قاسم پورحسن؛ پرسش از سازگاری برهان، عقل و شهود؛ تطور بنیانها

او در برشمردن ویژگیهای علوم عقلی نیز همین شیوه را میبیماید و بر این باور است که علوم عقلی محض همان علم به خدا و صفات و ملائک و کتب و رسل اوست: العلوم العقلیه المحضه؛ و هی العلم بالله و صفاته و ملائکته و کتبه و رسله، و کیفیه صدور الاشیاء منه علی الوجه الاکمل و النظام الافضل، و کیفیه عنایتیه و علمه بها و تدبیره ایها (همان: ۱ / ۶ - ۵).

ملاصدرا در باب عقل و حکمت، به عقل عرشى و ربانى و حکمت الهی (و نه بشری) توجه اصیل داشته و تصریح میکند که حکمت و معانی را از طریق عرشى بدست آورده است و نه بطریق منطقی و اکتسابی صرف.

وهذه المعانی المنکشفة لی من مفیض عالم الاسرار، و لا یتقی فی الکتمان و الاحتجاب الانوار الفائضة علی من نور الأنوار؛ فألهمنى الإفاضة مما شربنا جرعة للعطاش الطالبین (همان: ۱۳).

نظیر چنین بحثی را در مبدأ و معاد نیز میبینیم؛ در این کتاب ملاصدرا میکوشد تا حقیقت وحی و نحوه دریافت آن را تبیین نماید. او وحی را نوعی ادراک میداند لازمه این ادراک، اتصال به عقل فعال و وصول به مرحله عقل مستفاد است اما الهام و دریافت نور حق را بنیان اصلی می شمارد:

و اما الفکرية، فبان يحصل النفس بالعقل بالملكة الحدود الوسطی و يستعمل القیاسات و التعاریف، و خصوصاً البراهین الیقینیة و الحدود الحقیقیة، و یتوسل الی اقتناص العلوم النظرية و الاستکمال بها بالطلب و السیر الحثیث. فهذا فعله الارادی فی هذا الباب. و اما فیضان النور العقلی و حصول الاعتقاد و القبول و طمأنینته النفس بعد قیام القیاس البرهانی و الحد التام، فیکون بلا ارادة و اختیار من الانسان، بل بتأیید من نور الحق الاول الذی به یتنور السماوات و الارض و ما فیهما من العقول (همو، ۱۳۸۱: ۴۵۴-۴۵۳، ۲۷۲).

ملاصدرا در ادامه، تصریح میکند که عقل و ادراکات عقلی و استدلال برهانی تنها معداتی بیش نیستند. او حقیقت معرفت را کشف دانسته و معتقد است مشاهده باطنی امور، ادراک حقیقی است:

و معنی معرفتھم انھم کشف لهم حقیقه الاشیاء كما هی علیھا فشاهدوها بالبصر الباطنه (همو، ۱۳۶۳: ۱ / ۴۲۱).

۱۷۰



سال ۱۳، شماره ۱
تابستان ۱۴۰۱

گرچه عبارت فوق ناظر بر نوع ادراک انبیاست اما وی این رویکرد را به تمامی اقسام ادراک تسری داده و حقیقت ادراک را همان شهود میدانند. ملاصدرا در رساله سه اصل بر این باور است که عقل نظری در بسیاری از امور از جمله در باب معاد و امور اخروی عاجز است:

همچنانکه حواس از ادراک مدرکات نظر عاجزند، عقل نظری از ادراک اولیات امور اخروی عاجز است... [این امور] همه از مکاشفاتی است که عقل نظری در آن عاجز است و جز به نور متابعت... ادراک نمیتوان کرد و اهل حکمت و کلام را از آن نصیبی چندان نمیباشد (همو، ۱۳۷۷).

به هر حال ملاصدرا از سویی بر بنیاد بودن برهان و عقل تأکید داشته و از سویی آن را معد میدانند و حقیقت معرفت و حکمت را مشاهده، کشف و شهود و حتی گاهی اصل شریعت تلقی میکند. او در اسفار آشکارا میگوید: تنها برهان است که قابل پیروی است؛ «انما البرهان هو المتبع فی الاحکام العقلیه» (همو، ۱۳۸۳: ۴۷/۵) و در همانجا می‌افزاید که حقیقت یک امر جز با برهان شناخته نخواهد شد (همانجا). اما روشن است که ملاصدرا تفسیری تأویلی از برهان بدست میدهد و قول به مدارجی بودن برهان را پذیرفته است. یعنی برهان عقلی در مقابل برهان شهودی و کشفی نزد وی از اهمیتی کمتر برخوردار است. در صورتیکه برهان عقلی با شریعت و شهود سازگاری تام داشته باشد، از اعتبار برخوردار خواهد بود و در غیر اینصورت حتی نمیتوان نام برهان یا حکمت بر آن نهاد (همان: ۸/۳۵۷ - ۳۵۶).

این ناسازواری حکایت از آن دارد که عقل و برهان بنحو مستقل در فلسفه ملاصدرا اهمیت بنیادین ندارد. در صورت تعارض عقل و برهان با شهود و شریعت، او جانب دومی را میگیرد، درحالیکه فیلسوف باید به دستاوردهای عقلی خود وفادار بماند. این شیوه در ابن‌سینا و ابن‌رشد بچشم میخورد. گرچه همه فیلسوفان اسلامی از حقانیت شریعت دفاع کرده‌اند اما در صورت تعارض، برخی به دفاع از دستاوردهای عقلی و برهانی پرداختند، و برخی نیز راه تأویل را در پیش گرفتند.

۱۷۱

ابن‌رشد در سه کتاب مهم خود یعنی فصل المقال فیما بین الحکمة و الشریعة من الاتصال، الکشف عن مناهج الادلة فی عقائد الملة و تهافت التهافت به بررسی نسبت میان شریعت و حکمت پرداخته است. در فصل المقال بر سازگاری و آشتی بین دین و فلسفه تأکید میکند و در الکشف به نقد متکلمان و نیز نشان دادن بیحاصلی جدال و زیان آن در جامعه پرداخته و در تهافت التهافت با زبان برهانی هم راه درست بهره بردن از



قاسم پورحسن؛ پرسش از سازگاری برهان، عقل و شهود؛ تطور بنیانها

حکمت را که تنها دانش یقینی برای وصول به حق است، بیان کرده و هم به اعتراضات اشعریان، بویژه غزالی پاسخ می‌دهد و از فلسفه دفاع می‌کند.

در نظر ابن‌رشد، هر چه را شرع از طریق وحی آورده، با عقل همساز است یعنی در شرع، مسائل و اموری نیست که عقل آن را درک نکند. زیرا عقل می‌تواند همه موجودات را درک کند. البته ابوزید در اینباره می‌گوید: «زبان فیلسوفی همچون ابن‌رشد، به همان حقیقتی منتهی می‌شود که زبان وحی منتهی می‌شود» (ابوزید، ۱۳۸۷: ۳۴). اما روشن است که اینگونه نیست؛ او فیلسوفی عقلگراست بهمین دلیل همه جا از عقل دفاع می‌کند و حتی در صورت تعارض طرف عقل را می‌گیرد. ابن‌رشد در کتاب فصل المقال فیما بین الحکمة و الشریعة من الاتصال موضع خود را در ارتباط میان دین و فلسفه آشکار می‌سازد (ژیلسون، ۱۳۶۶: ۴۰۰). او با اصالت دادن به دریافت عقلی میکوشد تا بنیان بودن برهان عقلی را اثبات نماید. گرچه بگفته یکی از محققان، ابن‌رشد هنگامیکه این کتاب را نگاشت، قصد داشت بین خرد فلسفی آن زمان، یعنی فلسفه ارسطویی و باور دینی، ارتباط برقرار کند (ارکون، ۱۳۸۷: ۱۲۰)، اما تراز و ملاک او همان برهان عقلی است. در نظر ابن‌رشد باطن امور، چیزی جز معقول بودن آن امور نیست و ادراک این معقولات جز برای کسانی که راسخ در علم و خرد شناخته می‌شوند، میسر نمی‌گردد (ابراهیمی دینانی، ۱۳۸۴: ۸۰).

ابن‌رشد نفی حکمت و ممانعت از توجه به عقل و استدلال را مانع دعوت شریعت شمرده و معتقد است کنار زدن عقل و فلسفه ظلم است. در نظر او هر اندازه یک عمل، بزرگ و باعظمت باشد (یعنی برهان و عقل)، به همان اندازه مانع ایجاد کردن در برابر آن نیز جور و ستمی بزرگ خواهد بود (ژیلسون، ۱۳۶۶: ۴۳۴). عقل و برهان بزرگترین و بهترین چیز بوده و اهل برهان نیز بزرگترین و بهترین طبقات مردم شناخته می‌شوند. بهمین دلیل، جهل به برهان، و نشناختن مقام اهل استدلال بزرگترین ظلم است. او معتقد است چون خداوند سبحان بزرگترین موجود در صحنه هستی است، نادانی به او و قول به شرک نیز «ظلم عظیم» است (همان: ۴۳۳).

ابن‌رشد با نسبت‌سنجی دقیق عقل و دین اثبات می‌کند که دین طالب نظر عقلی است و نظر عقلی همان فلسفه است (الفاخوری، ۱۳۸۱: ۶۵۷). آن دسته از آیات کریمه قرآن که مردم را به تعقل و تدبیر دعوت می‌کند، مورد توجه خاص ابن‌رشد است (همان: ۴۳۴). او در مواجهه با قرآن کریم روش استدلال به قرآن را برگزیده است که نظر عقلی را واجب دانسته و منجر به فراگرفتن فلسفه می‌شود. ابن‌رشد در فصل المقال می‌گوید: عمل فلسفه بیش از این نیست که

آدمی در موجودات از آن حیث که دلالت بر وجود صانع و آفریدگار خود دارد، بنگرد. نظر و اعتبار جز با قیاس عقلی میسر نشود، زیرا «اعتبار چیزی جز همان استنباط مجهول از معلوم و استخراج آن نیست و این امر یا خود قیاس است و یا به قیاس میسر شود». پس نظر کردن در موجودات بوسیله قیاس عقلی واجب است، و بهمین دلیل نظر فلسفی واجب است. ابن رشد برای اثبات وجود خدا از قرآن کریم استفاده میکند، که یکی دلیل عنایت و دیگری دلیل اختراع است. او آیات قرآن را از طریق استقرا بررسی کرده و آنها را سه دسته میداند: نخست آیاتی که متضمن دلیل عنایتند، دوم آیاتی که متضمن دلیل اختراعند و سوم آیاتی که جامع هر دو یعنی دلیل عنایت و اختراعند (الفاخوری، ۱۳۸۱: ۶۸۸). جالب اینجاست که ابن رشد تصریح میکند که معرفت از طریق دلیل عنایت و اختراع، از همان معرفت حسی تجاوز نمیکند، درحالیکه معرفت عقلی و برهانی به حقیقت امر دست می‌یابند.

شهود و کشف

ملاصدرا در هیچک از آثار خود تعریفی از «شهود» بدست نمیدهد و یا بتعبیری دقیقتر، تعریفی روشن و صریح ارائه نمیکند. در جلد نخست مفاتیح الغیب در مفتاح چهارم، از مراتب کشف و مبادی آن و از الهام سخن میگوید و در مفتاح سوم نیز در بحث از ماهیت علم، و شرف و فضیلت آن نکاتی مبهم و اجمالی مطرح میکند. در جلد نخست اسفار (عمدتاً در مقدمه)، جلد دوم (در توضیح نسبت برهان و برهان حقیقی و نیز در سازگاری برهان با شهود)، جلد پنجم، ششم و هفتم، کشف و گاهی شهود و گاهی وحی و نقل را بیان میکند اما در هیچکدام تعریفی از شهود ارائه نداده است. این در حالیست که ملاصدرا در جلد سوم اسفار در مرحله دهم، فصل بیست و چهارم در تفسیر معانی عقل، بررسی جامعی نموده است.

صدرالمتألهین شهود و کشف را امری پایه و بدیهی دانسته و آن را اصل موضوع (اگزوم) تلقی کرده است. آنچه در بررسیهای او در اینباب بچشم میخورد ارزش معرفتی شهود، تعارض و عدم تعارض شهود با برهان و عقل و معیار نهایی بودن شهود است. ملاصدرا از دو سنخ علم و معرفت سخن گفته است: «علم خطا پذیر، ظنی و تقلیدی» و «علم حقیقی، لدنی و یقینی». به باور او، میتوان از آیات قرآن همچون آیه ۴۶ سوره بقره دریافت که علم و معرفت اکثر انسانها، از سنخ ظن است نه معرفت. اما علم حقیقی در دنیا تنها برای پیامبران و صدیقین حاصل میشود (ملاصدرا، ۱۳۸۶: ۱/ ۲۴۸ - ۲۴۵). وی در اینجا نیز به آیهی از قرآن (حجرات/ ۱۵) اشاره کرده و این سنخ از علم را به سه دسته

۱۷۳



قاسم پورحسن؛ پرسش از سازگاری برهان، عقل و شهود؛ تطور بنیانها

علم‌الیقین، عین‌الیقین و حق‌الیقین تقسیم میکند.

ملاصدرا تصریح میکند که حقیقت حکمت تنها با شهود یا علم لدنی بدست خواهد آمد. فیلسوفان پیشین چون بر این حقیقت واقف نبودند، توانایی حل معضلات مهم فلسفی را نداشتند. او دست یافتن به بزرگترین ابداع فلسفی خود یعنی اصالت وجود را به کشف نسبت میدهد:

و انی قد کنت شدید الذب عنهم فی اعتباریة الوجود و تأصل الماهیات، حتی أن هدانی ربی و انکشف لی انکشافاً یبیناً أن الأمر بعکس ذلک (همو، ۱۳۸۳: ۱/ ۵۸).

بعقیده وی از میان شهود عقلی، شهود قلبی و شهود عرفانی، قسم اخیر اهمیت بیشتری دارد. صدرالمتألهین شهود را بمعنای حضور میداند که در مقابل غایب بودن است. به باور او اگر برای عارف و حکیمی تنبیهی رخ دهد، بواسطه آن غیبت از بین رفته و حضور اتفاق می‌افتد. حضور آغاز شهود است، یعنی زمینه را برای شهود فراهم میسازد. شهود نزد وی همان وجدان، دریافت و ادراک، اشراق، الهام و رابطه وجودی است. بهمین دلیل شهود و کشف با رؤیت حاصل میشود. ملاصدرا در نخستین و مهمترین مسئله فلسفی خود، شهود را به علم حضوری ربط داده است:

فظهر ان الوجودات هویات عینیة و متشخصات بذواتها، من غیر أن توصف بالجنسیة و النوعیة... و إذ لا جنس لها و لا فصل لها؛ فلا حد لها و إذ لا حد لها فلا برهان علیها... فالعلم بها إما ان یکون بالمشاهدة الحضوریة (همان: ۶۲).

در حکمت متعالیه میتوان نظریه شهود را بسط حکمت اشراقی تلقی کرد. روش فلسفه مشرقیه ابن‌سینا و حکمت اشراقی سهروردی بر اساس ذوق و شهود استوار است. این دو نظام فلسفی، در برابر روش استدلالی محض مشائی، حکمت نوری را تأسیس یا احیا نمودند. گرچه ملاصدرا بر رهیافت عرفانی در باب شهود تأکید دارد اما با این وصف، شهود و کشف در او تداوم بنیادی است که ابن‌سینا و سهروردی آغاز کرده بودند. همه پرسشها در ایندو فیلسوف در باب ارزش معرفتی شهود، سازگاری و عدم تعارض شهود با برهان و مقدمات سلوکی و تهذیبی شخص در دست یافتن به علم حقیقی، نزد ملاصدرا نیز مطرح گردید. سهروردی حکمت و حکیم واقعی را دارنده شهود و ذوق میداند و کسی را که دارای آن نباشد، حکیم نمیداند: فکذا الباحث إذا لم یکن معه مشاهدة آیات من الملكوت یکون ناقصاً غیر معتبر و لا مستنطق من القدس (سهروردی، ۱۳۷۲: ۱/ ۳۶۱).

او معتقد است اگر حکیم دارای مشاهده و کشف و شهود از عالم ملکوت نباشد، ناقص است و نمیتواند با عالم قدس الهی مرتبط باشد. او تصریح میکند این صاحبان ذوق و کشف بودند که باعث ظهور حکمت و بسط و نشر آن شدند، اما با ظهور فلسفه عقلی و استدلالی، حکمت حقیقی خاموش شد و به فراموشی سپرده شد:

و بظهور مثل هذه المباحث انقطعت الحكمة و اندرست علوم السلوك القدسی
و انسد السبيل الى الملكوت (همو، ۱۳۸۰ الف: ۱ / ۳۶۱)

به اعتقاد شیخ اشراق آدمی نمیتواند تنها با فلسفه استدلالی، حقایق را بدست آورد. اساساً با صرف فلسفه و بدون پیمودن راه قدس الهی و مشاهده انوار روحانی، شخص اهل حکمت نخواهد شد:

ظناً منهم أن الانسان يصير من اهل الحكمة بمجرد قراءة كتاب دون أن
يسلك سبيل القدس و يشاهد الانوار الروحانية (همانجا).

سهروردی اصولی را بیان میکند که برای ملاصدرا نیز در مسئله شهود، اصل تلقی میشود. از نظر وی، قوه کشف و شهود بدون ریاضت و تطهیر و تهذیب بدن و قلب بدست نمی آید:

لا يكون الانسان من الحكماء ما لم يحصل له ملكة خلع البدن و الترقى، فلا
يلتفت الي... (همو، ۱۳۸۰ ب: ۱ / ۱۱۳).

نظیر همین بیان را ملاصدرا در مفتاح سوم مفاتیح الغیب آورده است. او پس از بیان اقسام معرفت و چگونگی فراگیری صحیح علوم، تصریح دارد که نفس آدمی زمانی که از ردائل و آلودگیهای طبیعت پاک شد، آماده دریافت تعلیم و نور ربانی خواهد شد:

و أما التعميم الرباني من غير واسطة، فقد يحصل منه وراء هذه العلوم... المعرضون
عن الدنيا و الزاهدون فيها... و هي علوم كشفية لا يكاد النظر يصل اليها الا بذوق
و وجدان... فمن ذاقه عرفه... و هو ان النفس اذا كانت مقدسة عن دنس الطبيعة و
درن المعاصي، مطهرة عن الرذائل الخلقية، مقبلة بوجهها إلى بارئها و مشيئها
متوكلة على إفاضته، فالله تعالى ينظر إليها بحسن عنايته... و ينقش من لدنه فيها
جميع العلوم (ملاصدرا، ۱۳۸۶: ۱ / ۲۳۸-۲۳۷).

ملاصدرا با سهروردی در عدم تعارض، ابتناء حکمت حقیقی بر شهود، برتری دادن کشف و شهود بر عقل و استدلال و مبرهن نمودن شهود هممنظر است. از تعابیر ملاصدرا

استنباط میشود که معرفت شهودی همان شهود عرفانی است که ادراکی مستقیم بوده و از قوای ادراکی، حسی و عقلی بهره‌ی ندارد. بعبارت دیگر، ملاصدرا این شهود را معرفتی میداند. این سنخ از معرفت با رهایی نفس از تعلقات بدنی و مادی و در پرتو صعود و عروج نفس حاصل میشود؛ این تعالی سبب قرب معنوی به حقایق متعالی و مشاهده آنها میشود و شهود رخ میدهد. به باور وی، این شهود انکشاف است و حکمت حقیقی تنها با آن بدست می‌آید؛ «و ما لم تبلغ النفس هذه المرتبه لا تكون حکیماً» (همو، ۱۳۶۳: ۴۱). نظیر همین بیان در اُسفار و در ادامه مفاتیح به تکرار آمده است: «و هذا إنّما ینکشف بمثال فی الشاهد و هو الانسان لکونه علی مثال الرحمن» (همان: ۱ / ۴۰). ملاصدرا در مفتاح پنجم با تفصیل بیشتری آن را شرح میدهد:

قال بعض المحققین العارفين -قدس الله اسرارهم- إن الانسان مادام کونه فی مضیق البدن و غشاوة الحس و سجن الدنيا محبوساً بقیود المكان و سلاسل الحركة و الزمان، فلا یمکنه مشاهدة الآیات الأفاقية و الانفسية علی وجه الکمال... فاذا قویت بصیرته، و تکحلت بنور الهدایة و التوفیق -کما هی عند قیام الساعة- فیتجاوز نظره عن مضیق عالم الخلق و الظلمات الی عالم النور، فیطلع دفعة علی جمیع ما فی هذا الکتاب الجامع لصور الاکوان، کمن یتوی عنده السجل الجامع للسطور و الکلمات (همان: ۴۴).

پرسش اساسی اینست که ملاصدرا چگونه از شهود در فلسفه استفاده میکند؟ آیا او از اعتقاد به اصل بودن عقل در فلسفه و اینکه تنها برهان است که در احکام عقلی قابل پیروی است، عدول کرده است؟ آیا تغییری در ملاصدرا در آثار دوره متأخرش همچون مفاتیح الغیب، عرشیه، شرح اصول کافی و بخشهای پایانی اُسفار رخ داده است؟ آیا این تغییر تنها در برخی مسائل و داوری آنها بوده یا اینکه صدرالمتألهین در مبانی معرفتیش نیز تجدید نظر کرده است؟ با توجه به اینکه وی اساس فلسفه را عقل و استدلال میداند، چرا تصریح میکند که بدون شهود، حکمت حقیقی حاصل نمیشود و استدلال بدون شهود، ناقص است و سودی برای حکمت ندارد؛ «أن الحکمة غیر مخالفة للشرائع الحقة الإلهية، بل المقصود منهما شیء واحد» (ملاصدرا، ۱۳۸۳: ۷ / ۴۱۹ - ۴۱۳).

۱۷۶

شهود و ابهامات آن

سه مسئله اساسی در پرسش از شهود، در فلسفه ملاصدرا قابل تأمل انتقادی است:



سال ۱۳، شماره ۱
تابستان ۱۴۰۱

مسئله نخست: دیدگاه ملاصدرا در باب شهود در نسبت با عقل، رویکرد تئیمی است یا گسست و تأسیسی؟ یعنی آیا او دیدگاه وحدت‌گرایانه دارد یا استقلالی و تفکیک؟

مسئله دوم: آیا ملاصدرا در سازگاری بخشیدن این دو مصدر فهم در فلسفه خود موفق بوده یا شهود را با کنار زدن عقل، اساس قرار داده است؟

مسئله سوم: نحوه کاربرد شهود در فلسفه ملاصدرا چگونه است؟ آیا ملاصدرا تنها در مقام طرح مسئله و نظر، از شهود بهره برده و آن را در مقام برهان‌ورزی یا داوری استفاده نمی‌کند؛ یا اینکه چنین نیست؟

تبیین و بررسی مسئله نخست

عبارات ملاصدرا درباره این مسئله، مشتت بوده و دارای ابهام است. او گاهی از اصالت عقل سخن می‌گوید و تصریح می‌کند که فلسفه و مسائل فلسفی بدون عقل و برهان اعتباری ندارد (همو، ۱۳۸۳: ۳/ ۴۷۹ - ۴۷۷) یا در شرح اصول کافی از اصل بودن عقل سخن می‌گوید (همو، ۱۳۸۴: ۳۰۸) و هیچ چیز غیر از برهان را معتبر نمی‌داند؛ «لا اعتداد بغير برهان» (همو، ۱۳۸۱: ۲/ ۴۴۵). این در حالیست که او فلسفه فاقد شهود را فاقد برهان میدانند. به اعتقاد ملاصدرا در مهمترین و عمیقترین مسائل فلسفی نمیتوان از بحث و عقل صرف بهره برد. او استدلال و بحث صرف را در مباحث عمیق فلسفی بدون مکاشفه و شهود نقصان عظیم دانسته است: «أن مجرد البحث من غير مكاشفة نقصان عظیم» (همو، ۱۳۸۳: ۷/ ۳۲۶).

صدرالمتألهین عدم توفیق فیلسوفان پیش از خود را در حل و فهم مباحث محوری فلسفه مانند اصالت وجود، تشکیک وجود، حرکت جوهری، اتحاد عاقل و معقول، نفس‌شناسی، مسئله معاد جسمانی - بدلیل عدم درک صحیح درباره اهمیت و جایگاه شهود میدانند. به باور او آنان نسبت به شهود غفلت ورزیده یا نتوانسته‌اند آن را بدرستی فهم کنند:

أن هذه المسئلة من مزال الاقدام و مزالق الافهام... و نحن بفضل الله و إلهامه علمنا ببرهان قوی علی.. (همان: ۳/ ۹).

ملاصدرا تصریح می‌کند که کشف و شهود، اختصاص به اولیا و عرفای خالص دارد و عقل از آن متفکران است:

و أما الادراك... علی وجه الكشف و الشهود، كما یختص بخلص الاولیاء و العرفاء، أو بالعلم الاستدلالی، كما یحصل للعقلاء... (همو، ۱۳۸۳: ۱/ ۱۳۷).

او در مقدمه مفاتیح الغیب، شرحی مفصل از این دیدگاه ارائه کرده است:

...إلى ان عنّ لی نور...و جدّد لی داعية الحق كزّة بعد أولى فی الأتارة بشعلة ملكوتية أنست من جانب طور القدس ناراً...فلما أقبلت بوجه القلب على شاطيء الوادی الايمن فی البقعة المباركة، متوجهاً بشرائش جنوده... منّحنی صاحب قدس اللاهوت...فتحاً جديداً، و جعل بصر البصيرة بنوره حديداً، و فتح للقلب فتحاً قريباً... و انكشف لی...من أسرار كتابه... (همو، ۱۳۸۶: ۸/۱).

به هر حال برغم برخی تصریحات ملاصدرا مبنی بر وجه تتمیم یا هدایت داشتن، یا تأکیدی و تأییدی بودن شهود، بنظر نمیرسد این منظر در تمام آراء و آثار او رعایت شده باشد یا اصولاً به آن پایبند باشد. به اعتقاد نگارنده، صدرالمتألهین مانند سهروردی در مقام تأسیس رهیافت معرفت‌شناسانه‌ی جدید است. ملاصدرا نه تنها ایندو رهیافت را برابر و یکسان نمیداند بلکه بر خلاف ادعایش که عقل و استدلال را اصل دانسته، این شهود است که در معرفت‌شناسی وی بنیاد حقیقی تلقی شده و بدون این شالوده، حکمت ظهور پیدا نخواهد کرد. ملاصدرا در اسفار مدعی است که فلسفه با ابتناء صرف بر عقل، ناقص و عاجز است و حال او می‌خواهد بکمک شهود و کشف، به تکمیل این نقیصه پرداخته و حکمت حقیقی را تدوین نماید:

... ما أتانيه ربي من الحكمة بحسب العناية الازلية...بفيض فضله و جوده فحاولت به إكمال الفلسفة... (همو، ۱۳۸۳: ۲/۳۱۳).

گرچه برخی از عبارات ملاصدرا بر رویکرد وحدت‌گرایانه دلالت دارد و عمده شارحان او نیز از این دیدگاه دفاع کرده‌اند، اما حقیقت اینست که ملاصدرا شهود را در مرتبه برتری قرار داده و بسیاری از مسائل اساسی فلسفه را تنها از طریق شهود قابل فهم میدانند. صدرالمتألهین تأکید دارد که مرتبه شهود برتر از مرتبه برهان است: «فمرتبة مكاشفاتهم فوق مرتبة البراهين...» (همان: ۳۳۴).

روشن است که رهیافت حقیقی ملاصدرا در این باب، استقلال بنیان شهود و برتری آن از حیث معرفتی و خاستگاه است.

۱۷۸

تبیین و بررسی مسئله دوم

از زمان سهروردی، مسئله سازگاری به رهیافتی اساسی تبدیل شد. در مقابل، متفکرانی بودند که به مخالفت با نظریه عدم تعارض پرداختند. غزالی در المقصد الأسنی



مسئله تعارض یا دست کم ناسازگاری را بیان میکند: «اعلم انه لایجوز فی طور الولاية ما یقتضی العقل باستحالته» (غزالی، ۱۳۷۵: ۱۲۵). بعقیده او ساحت عقل و شهود دو ساحت متمایز و جدا هستند. شهود، تنها بر اموری حاکم است که عقل قادر به درک آنها نیست: «یجوز أن یظهر فی طور الولاية ما یقصر العقل عنه» (همانجا).

قنوی نیز مانند غزالی قول به تعارض یا تفکیک را مورد تأکید قرار داده و در تفسیر سوره فاتحه دلایل بسیاری (بازده دلیل) بر اعتبار شهود در مقابل عقل و عدم حجیت عقل بیان میکند (قنوی، ۱۳۸۱: ۳۵). در مقابل، سهروردی و ملاصدرا بر سازگاری و حتی وحدت بخشیدن عقل و شهود تأکید دارند. سهروردی در آثاری چون حکمة الاشراف و نیز تلویحات برهان عقلی برای شهود ارائه میدهد (ر.ک: سهروردی، ۱۳۸۰: ۱۲۱؛ همو، ۱۳۷۵: ۱۰ / ۲). ملاصدرا در جلد دوم اسفار تصریح میکند که عقل تعارضی با شهود نداشته و هر دو بر حقیقتی واحد اشاره دارند: «فالبرهان الحقیقی لا یخالف الشهود الکشفی...» (ملاصدرا، ۱۳۸۳: ۲ / ۳۳۴).

ادعای اصلی ملاصدرا اینست که حکیم حقیقی همچون او، شهود را با شیوهی برهانی و عقلی بیان میکند. بتعبیری دیگر، صدرالمتألهین مسئله بسیار مهمی را در اینجا مطرح کرده است؛ شهودات قابل بیان نبوده و نمیتوان آنها را در قالب عبارات آورد. در اینصورت شهود به امری شخصی تبدیل شده و دیگر نمیتواند برای دیگران اعتبار داشته باشد. در عین حال ملاصدرا مدعی است که شهودات را در قالب برهان درآورده و از بیان عقلی برای تبیین مضامین کشفی و برای تعبیر درآوردن و اعتبار بخشیدن استفاده میکند: «قد انکشف لأرباب البصائر بالبرهان و الکشف معاً» (همو، ۱۳۸۳: ۶ / ۲۹۵). او در تعبیری دیگر بر توأمی عقل و کشف نیز تأکید میکند:

والباحث اذا لم یکن معه ذوق تامّ و کشف صحیح لم یکنه الوصول إلی ملاحظة احوال الحقائق الوجودیة (همو، ۱۳۸۳: ۶ / ۲۲۹).

۱۷۹ مطالب فوق، صرفاً یک ادعاست که از طرف ملاصدرا مطرح شده است اما اینکه او با چه معیاری این کار (تلفیق برهان و کشف) را انجام میدهد، مشخص نیست. عقل، برهانی است و شهود، ذوقی و تجربی؛ عقل تابع قوانین است اما شهود خارج از قاعده است. ملاصدرا روش و دلیلی ارائه نمیدهد که بدانیم چگونه آنچه را که با شهود دریافتیم، میتوانیم با برهان اثبات کنیم. سنخ عقل با شهود تفاوت بنیادین دارد و آن دو مربوط به دو عالم متفاوتند، دو جهان نامتقارن. اگر شهود را به ساحت برهان بیاوریم، تابع قواعد



عقلی شده و از کشفی بودن در می‌آید. آیا در این سازگاری، یک فروکاستن اتفاق نمی‌افتد؟ غرض ملاحظه‌ها در تعالی بخشیدن به نفس است، نه تنزیل آن. چنانچه او قول به تفکیک حتی طولی منحاز را میپذیرفت، دستاوردی مطلوب‌تر بدست می‌آمد؛ هم عقل فربه‌تر میشد و هم شهود به رهیافتی مستقل و مؤثر تبدیل میگشت. ادعای وی در اینجا، سبب ابهام و تنیدگی نادرست شده است.

ملاحظه مدعی است دریافته‌های شهود را میتوان با برهان عقلی نیز اثبات کرد اما بهیچ‌وجه، دلیل یا روش و سازوکاری برای آن ارائه نداده است. شهود، عقل‌گریز است و بهمین دلیل نه میتوان آن را برهانی کرد و نه اینکه در برهان بکار گرفت. البته او میان برهان پیش از شهود و برهان پس از شهود تمایز قائل میشود و در اغلب موارد مرادش از برهان، نوع دوم است. بهمین دلیل است که ملاحظه فلسفه فاقد شهود را فاقد برهان نیز میدانند. او منشأ عجز فیلسوفان در حل معضلات مهم فلسفی را نیز در همین امر میدانند. اما باید پرسید که آیا برهان پس از شهود، در برهان بودنش باقی میماند یا تبدیل به شهود میشود؟

مسئله سوم

اگرچه ملاحظه تعریفی از شهود بدست نداده، اما چگونگی و کاربرد آن را بیان کرده است. وی تعالی نفس و الهام (افاضه) را دو شیوه کسب شهود میدانند. بعلاوه نشان میدهد که از شهود عمدتاً در مقام دآوری بهره برده است. البته او گاهی در مقدمات استدلال و گاهی در خود استدلال نیز شهود را بکار میگیرد. ملاحظه در طرح نظریه و مسئله جدید، گاه از برهان و گاه از شهود استفاده کرده است. نکته مهم اینست که در مهمترین مسائل ابداعی خود از این حد نیز فراتر رفته و مدعی افاضه و الهام در ایجاد چرخش معرفتی نظیر اصالت وجود، اتحاد عاقل و معقول و معاد جسمانی میشود.

پرسش اینست که آیا ملاحظه در صدد سازگاری شهود و عقل است یا با دفاع تمام از شهود، عقل را کنار مینهد؟ اگر او ناتوانی فیلسوفان بزرگ در مهمترین مسائل فلسفی را نداشتن شهود یا غفلت از آن میدانند و فلسفه بدون شهود را حکمت نمیدانند (همو، ۱۳۸۶: ۱ / ۴۱) و نیز فلسفه بحثی و استدلالی بدون شهود و مکاشفه را نقصانی عظیم قلمداد میکند، آیا همچنان قائل به بنیان بودن عقل هست؟ آیا میتوان ملاحظه را در روی آوردن به مسائل جدید و طرح براهین (بمعنای عام) جدید، فلسوفی عقل‌گرا و شهودگرا دانست یا باید او را -بویژه در داوریهایش- تنها اهل ذوق و مکاشفه تلقی کرد؟ چنین فلسفه‌بی آیا به عرفان منتهی نمیشود؟

۱۸۰



در اینجا ملاصدرا دو ادعا دارد؛ نخست آنکه، عقل و برهان مخالفی با شهود کشفی ندارد؛ «کیف یسوغ کون مقتضی البرهان مخالفاً لموجب المشاهدة» (همو، ۱۳۸۳: ۲/ ۳۳۴). دوم آنکه، شهود و مکاشفات را برهانی کرده است؛ «نحن قد جعلنا مکاشفاتهم الذوقية مطابقة للقوانين البرهانية».

سؤال اینجاست که آیا ملاصدرا در سازگاری بخشیدن، توفیقی داشته است؟ یا اینکه مجبور شده عقل را شهودی نماید یا با ابتناء فلسفه‌اش بر شهود، سبب حذف عقل شود؟ حقیقت آنست که شهود اعم از شهود عقلی، عرفانی و قلبی نزد ملاصدرا هم‌طراز با عقل و استدلال نیست. یعنی نه تنها وی معرفت و ادراک را محدود به ادراک عقلی نمی‌کند بلکه دریافت شهودی و مکاشفات ذوقی را در مرحله‌یی بالاتر از عقل قرار می‌دهد. بنیان حقیقی فلسفه ملاصدرا، شهود است نه عقل و استدلال. به اعتقاد او با توسعه وجودی و عروج نفس، قرب و اتصال شکل می‌گیرد. شهود بدون ریاضت اصیل و اتحاد بوجود نمی‌آید. شهود وضعیتی است که عقل به آن ساحت دسترسی ندارد. معرفت حقیقی و حکمت حقیقی تنها با شهود حاصل می‌شود. او در مقدمه اسفار بخوبی از برتری شهود و فقدان آن در فیلسوفان پیش از خود، سخن می‌راند:

لم يتعدّ نظرهم [عن] طور الاجسام و مسامیرها، و لم يرتق فکرم عن هذه الهياكل المظلمة و دیاجیرها؛ فحرموا لمعاداتهم العلم و العرفان و رضیهم بالکلیة طریق الحکمة و الايقان- عن العلوم المقدسة الالهية و الاسرار الشريفة الربانية (همان: ۹/ ۱).

ملاصدرا مؤکداً بیان می‌کند که این معرفت به هیچیک از فلاسفه، بویژه مشائین اعطاء نشده و از سوی واهب عظیم تنها به او افاضه شده است. این معرفت با بحث و استدلال بدست نمی‌آید بلکه تنها با مکاشفه حاصل می‌شود:

۱۸۱

لست أظن أن قد وصل إليه أحد ممن أعرفه من شيعة المشائين و متأخريهم، ... و لا أزعّم أن كان يقدر على إثباته بقوة البحث و البرهان شخص من المعروفين بالمکاشفة و العرفان... من سابقهم و لاحقهم. و ظنی أن هذه المزية إنما حصلت لهذه العبد المرحوم من الامة المرحومة عن الواهب العظيم... (همو، ۱۳۸۱: ۲/ ۶۳۷).

وی معتقد است کسانی که برتری شهود را باور ندارند، فهمی از حکمت نداشته و



معرفتی به آن ندارند: «... ناش عن قصور الناظرین و قلة شعورهم بها و ضعف إحاطتهم...» (همو، ۱۳۸۳: ۲/۳۳۴).

این سخن نشان میدهد که برای ملاصدرا سازگاری یعنی نشان دادن برتری شهود بر عقل یا آشکار کردن اهمیت بنیادین وجه معرفتی شهود و مکاشفات ذوقی. درست است که بخشی از این سازگاری بخشیدن معطوف به عدم تعارض بوده و میخواهد نشان دهد که برهان با شهود کشفی مخالفتی ندارد: «فالبرهان الحقيقي لا يخالف الشهود الكشفي». اما میتوان از ملاصدرا، هم تفاوت عقل و برهان با برهان حقیقی را پرسید و هم از او سؤال کرد که در صورت عدم تعارض، کدام را برتری میدهد؟ روشن است که او حکم به برتری شهود و معرفت دینی میدهد و سازگاری عقل و دین و شهود را تا جایی میپذیرد که عقل تابع شریعت و شهود بوده یا حکم عقل مؤید شهود باشد. بهمین دلیل، معتقد است حقیقت حکمت تنها با نور شهودی و کشفی بدست می‌آید، درحالیکه پیروان عقل نسبت به آن دورتر هستند:

و من لم یکن دینه دین الانبیا فلیس من الحکمة فی شیء، ولایعدّ من الحکماء... وهذه المعرفة بقسمیها هی الحکمة التي جاءت فی الوحي الالهی... وهي من أعظم المواهب و المنح و أجلّ العطايا و أشرف الذخائر (همو، ۱۳۸۶: ۲/۶۶۷).

ملاصدرا در مفاتیح‌الغیب مشهد پنجم از مفتاح چهاردهم در بحث از مرتبه عقل و نسبت آن با معرفت ایمانی و شهودی میگوید که علم قلبی و ملهم شده به سبب اتصال به حقایق بوده و میتوان پذیرفت که انسانی واجد فیض الهی باشد که وراء طور عقل است، درحالیکه عقلا و حکما از این سخن معرفت خالی باشند:

قد أوحی فی سماء روح هذا الشخص ما جاء من الآيات و العلوم، فأسرعوا إليه بالإیمان و التصدیق، و علموا أن الله قد أطلعه علی ما [أودعه] فی العالم العلوی من المعارف ما لم تصل إليه أفكارهم ... فعملوا أن الرجل من الفیض الالهی عنده ما هو وراء طور عقلهم (همان: ۷۸۴-۷۸۳).

۱۸۲

او علوم مکتسب از راه ریاضت، مجاهدت و شهود را از حیث معرفتی در مرتبه یقین قرار داده و حتی این سخن از علم را مطلوب عقلا و حکما دانسته که در جستجوی آن هستند و معتقد است این علوم فیضانی و شهودی نسبت به علوم اکتسابی و عقلی برتری دارند: و إنما نعتی بهم من كان علی طريقة العقلاء العلماء من اشتغل بنفسه، و الرياضات و المجاهدات، البصیر بحقارة الدنيا و فنائها، العالم بدقائق أحوال



النفس ... و التهيؤ لوارادات ما بآتيهم عند صفاء قلوبهم من العالم العلوى،
فأولئك هم المرادون من العقلاء (همان: ۷۸۵-۷۸۴).

به اعتقاد نگارنده، ملاصدرا در جمع میان عقل و شهود توفیقی نداشته و شهود را آنچنان بنحو گسترده از طرح مسئله و ابداع نظریه تا برهان ورزی و داوری نهایی بکار میگیرد که عملاً جایی برای عقل باقی نمیماند. او هیچگاه حاضر نیست اصل تعارض عقل و شهود در دست کم برخی مسائل را بپذیرد یا در صورت تعارض، جانب عقل را بگیرد. این امر سبب شده که شهود در فلسفه ملاصدرا نه فقط در طرح مسائل، ابداع، استدلال، الهام بخشی یا هدایتگری و تأثیرگذاری نقش داشته باشد بلکه نقش غالب را داشته و تبدیل به شیوه مسلطی شده است. این شیوه موجب گردید تا عقل که مواجهه آزاد با مسائل است، در ملاصدرا بر خلاف ابن سینا- نحیف و فرتوت شده و عملاً نقشی، بویژه در مسائل بنیادی فلسفه او، نداشته باشد.

جمع بندی و نتیجه گیری

پرسش از عقل و شهود در فلسفه ملاصدرا نه بحثی روشی بلکه مطالعه‌ی بنیادین است. پرسش اساسی، تعریف شهود یا اقسام آن (عقلی، صوفیانه، الهامی و قلبی) نیست. مسئله اصلی نسبت سنجی ایندو بنیاد در فلسفه ملاصدراست. بسیاری از پیروان و شارحان ملاصدرا به دفاع از او پرداخته و برغم پذیرش دیدگاه برتری جویانه شهود در تفکر ملاصدرا، از دو ساحت متمایز و حتی برتری عقل و برهانی کردن شهود دفاع کرده‌اند. حقیقت اینست که ملاصدرا با برتری بخشیدن به مکاشفات ذوقیه و شهود، جایی برای عقل باقی نگذاشته است. شهود تنها در داوریهایی نهایی او تأثیرگذار نیست بلکه در تمام فلسفه او اعم از نظریه پردازی و طرح مسئله، استدلال و داوری نقش اصلی و بنیادین دارد. ملاصدرا فلسفه خود را بر شهود بنا کرده است؛ نه بر عقل فلسفی. این امر سبب شده که ملاصدرا برناکارآمدی بحث و عقل تأکید ورزیده و از ملاکی منحصر در فهم، بنام شهود دفاع کند. آنچه در فلسفه او اتفاق افتاد نه نظریه سازگاری بلکه تسلط دادن کشف و شهود است. این تسطادادن، منجر به کشیده شدن فلسفه او به بسوی عرفان شده است.

منابع

قرآن کریم.

ابراهیمی دینانی، غلامحسین (۱۳۸۴) درخشش این رشد در حکمت مشاء تهران: طرح نو.



- ابوزید، حامد (۱۳۸۷) متن و معنای متن، ترجمه محمدرضا وصفی، تهران: نگاه معاصر.
- ارکون، محمد (۱۳۸۷) میراث گفتمان جهان وطن، ترجمه محمدرضا وصفی، تهران: نگاه معاصر.
- پورحسن، قاسم (۱۳۹۷) خوانشی نو از فلسفه فارابی، تهران: نقد فرهنگ.
- زیلسون، اتین (۱۳۶۶) روح فلسفه قرون وسطی، ترجمه ع داوودی، تهران: علمی فرهنگی.
- سهروردی (۱۳۷۲) مطارحات، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، تصحیح و تحشیه و مقدمه سیدحسین نصر، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- _____ (۱۳۷۵) حکمة الاشراق، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ج ۲، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- _____ (۱۳۸۰ الف) مطارحات، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ج ۱، تصحیح و مقدمه هانری کرین، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- _____ (۱۳۸۰ ب) تلویحات، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، تصحیح و مقدمه هانری کرین، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- _____ (۱۳۵۴) مبدأ و معاد، تصحیح سیدجلال الدین آشتیانی، انجمن فلسفه ایران.
- _____ (۱۳۶۳) تفسیر قرآن، تصحیح محمد خواجوی، قم: بیدار.
- _____ (۱۳۷۷) رساله سه اصل، تهران: روزنه.
- _____ (۱۳۸۱) المبدأ و المعاد، ج ۲، تصحیح و تحقیق محمد ذبیحی و جعفر شاه نظری، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- _____ (۱۳۸۲) الشواهد الربوبیه، تعلیقه و مقدمه و تصحیح آشتیانی، قم: بوستان کتاب.
- _____ (۱۳۸۲) شرح و تعلیقه بر الهیات شفا، ج ۱، تصحیح و تحقیق نجفقلی حبیبی، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- _____ (۱۳۸۳) الحکمة المتعالیة فی الأسفار الأربعة، دورة ۹ جلدی، تصحیح و تحقیق گروهی، زیر نظر آیت الله سید محمد خامنه‌ای، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- _____ (۱۳۸۴) شرح الاصول الکافی، ج ۱، تصحیح و تحقیق رضا استادی، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- _____ (۱۳۸۶) مفاتیح الغیب، تصحیح و تحقیق نجفقلی حبیبی، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- _____ (۱۳۷۵) المقصد الاسنی، ترجمه حواری نسب، تهران: احسان.
- _____ (۱۳۸۱) تاریخ فلسفه در جهان اسلامی، ترجمه عبدالحمید آیتی، تهران: علمی فرهنگی.
- _____ (۱۳۸۱) تفسیر سوره فاتحه، تصحیح سیدجلال الدین آشتیانی، قم: بوستان کتاب.