

فلسفه حکمت متعالیه

حسن پناهی آزاد*

چکیده

فلسفه فلسفه اسلامی نگاهی برون سازمانی به فلسفه اسلامی است که شاخه‌ای از آن فلسفه حکمت متعالیه است. ملاصدرا نظامی فکری و فلسفی را تأسیس کرد که جامع روش‌ها و امتیازهای مکاتب پیش از خود و امتیازهایی پیش از آن‌ها بود. وی با ملاحظه نیازها و اقتضاهای عصر خود برای تأمین پاسخ‌های کافی و راه‌حل‌های مناسب برای مشکلات فکری و فرهنگی آن دوران، نظامی را طراحی کرد که عقل، عرفان و وحی را در رسیدن به هدف مورد نظر همراه ساخت و با برقراری تعامل میان آن سه، در افقی بالاتر از کلام و جدل، به حل مسائل گوناگون فلسفی، فکری و اعتقادی پرداخت. چستی حکمت متعالیه، موضوع، غایت، قلمرو، روش شناسی، نسبت آن با مکاتب دیگر، علل و عوامل تأسیس و آسیب‌شناسی آن، مباحث تشکیل دهنده این جستار هستند.

واژگان کلیدی: فلسفه حکمت متعالیه، چستی حکمت متعالیه، قلمرو حکمت متعالیه، فلسفه هستی، فلسفه نفس، فلسفه معرفت.

* محقق

تاریخ دریافت: ۸۵/۳/۱۵ تأیید: ۸۵/۳/۲۹

مقدمه

فلسفه فلسفه اسلامی دانشی فرانگرانه به فلسفه اسلامی و گرایش‌ها و رویکردها و رهیافت‌های گوناگون آن است. موضوع آن فلسفه اسلامی و رویکردهای آن (فلسفه مشایی، اشراق و صدرایی) و رهیافت‌های شخصیت‌های برجسته حکمت است.

فلسفه فلسفه اسلامی در مقام گردآوری اطلاعات، تاریخی- گزارشی و در مقام داوری و تحلیل، معرفت‌شناختی است. غایت و هدف آن، وصف و تحلیل مکاتب و گرایش‌های فلسفه اسلامی و ارزیابی و کشف آسیب‌ها و توانایی‌های آن‌ها است.

این هدف با توجه به کارآمدی و نقش فلسفه در عرصه‌الاهیات، علوم، فلسفه‌های مضاف، فرهنگ و فن‌آوری و کاربرد و روزآمدی فلسفه در نیازهای معاصر دنیایی و آخرتی، مادی و معنوی، فردی و اجتماعی و سرانجام، ارائه ساختار و سازماندهی، پیشنهاد دستگاه جدید فلسفه اسلامی انجام می‌پذیرد. به عبارت دیگر، هدف نهایی فلسفه فلسفه اسلامی، کشف و ارائه ساختاری نظام‌مند برای فلسفه اسلامی با مختصات ذیل است:

ا. فلسفی بودن و بهره‌مندی تمام مسائل فلسفه اسلامی از روش عقلی.

ب. اسلامی بودن به معنای استفاده و همراهی مسائل فلسفی با آموزه‌های اسلامی و دست‌کم عدم مخالفت صریح آن‌ها با اسلام.

ج. کارآمدی و روزآمدی یعنی ایفای نقش فلسفه اسلامی در الاهیات، علوم، فلسفه‌های مضاف، فرهنگ و فن‌آوری و سایر نیازهای انسان معاصر.

این سازماندهی افزون بر روابط نظام‌مند مسائل و تعیین حدود و ثغور دامنه آن‌ها باید کانون و موضوع اصلی دستگاه جدید را مشخص سازد.

فلسفه فلسفه اسلامی افزون بر این که رویکردهای فیلسوفان اسلامی و گرایش‌های مختلف آن‌ها را وصف و تحلیل و آسیب‌شناسی، و رویکردهای حکمت مشا و اشراق و یمانی و متعالیه را کشف و تبیین می‌کند، رهیافت‌های حکیمان برجسته به‌ویژه مؤسسان مکاتب و گرایش‌های شایع و رایج را نیز شناسایی و ارزیابی می‌کند.

فلسفه مضاف، مشترک لفظی میان فلسفه علوم و فلسفه حقایق است. فلسفه علوم، دانش فرانگرانه وصفی - تحلیلی رشته علمی است، مانند فلسفه معرفت دینی، فلسفه علوم تجربی، فلسفه علوم اجتماعی و ...، و فلسفه حقایق، دانش درون‌گرانه وصفی - عقلانی

پدیده‌های حقیقی و اعتباری است؛ مانند فلسفه دین، فلسفه نفس، فلسفه سیاست. توضیح این که فلسفه‌های مضاف با دو وضعیت ظاهر شده‌اند. فلسفه در وضعیت نخست، به پدیده‌ها و حقایق ذهنی و خارجی، حقیقی و اعتباری و در وضعیت دوم، به دانش‌ها و علوم نظام‌مند افزوده می‌شود. فلسفه مضاف به پدیده‌ها و حقایق از سنخ دانش درجه اول است که با نگرش فیلسوفانه به تحلیل عقلی موضوع معین یعنی واقعیت خارجی یا ذهنی می‌پردازد؛ مانند فلسفه حیات، فلسفه زبان، فلسفه ذهن، فلسفه نفس، فلسفه معرفت، فلسفه دین و

فلسفه مضاف به دانش‌ها از سنخ معرفت درجه دوم است؛ یعنی دانشی سیستمی و نظام‌مند که به وصف تاریخی و تحلیل عقلانی و فرانگرانه دانش مضاف الیه می‌پردازد. به عبارت دیگر، فلسفه‌های مضاف به علوم با نگاه بیرونی به دانش‌های نظام‌مند و رشته‌های علمی پرداخته و احکام و عوارض آن‌ها را بیان می‌کنند و درباره صدق و کذب گزاره‌های دانش مضاف‌الیه هیچ‌گونه داوری نخواهد داشت.

می‌توان مسائل فلسفه فلسفه اسلامی را به شرح ذیل بیان کرد.

۱. تعریف فلسفه اسلامی؛
۲. موضوع فلسفه اسلامی؛
۳. چیستی اسلامیت فلسفه؛
۴. هندسه و قلمرو فلسفه اسلامی؛
۵. معناشناسی مفاهیم فلسفی؛
۶. مسائل عام و خاص فلسفه اسلامی؛
۷. روش‌شناسی فلسفه اسلامی؛
۸. اثبات‌پذیری و معقولیت گزاره‌های فلسفی؛
۹. غایت و کارکرد فلسفه اسلامی؛
۱۰. مطالعه تاریخی و تطبیقی رویکردها و رهیافت‌های فلسفه اسلامی؛
۱۱. نسبت و مناسبات فلسفه اسلامی با فلسفه‌های یونانی؛
۱۲. نسبت و مناسبات فلسفه اسلامی با فلسفه‌های جدید و معاصر غرب؛
۱۳. نسبت و مناسبات فلسفه اسلامی با علوم و مقوله‌های همگون؛

۱۴. آسیب‌شناسی و بایسته‌های فلسفه اسلامی*.

برخی از این مسائل خود پژوهشی مستقل و مفصل می‌طلبند. جستار حاضر به چند مسأله از مسائل پیش‌گفته پرداخته است.

چیستی حکمت متعالیه

این واژه پیش از ملاصدرا در آثار بوعلی، خواجه نصیر و قیصری نیز به کار رفته است (بوعلی و خواجه نصیر، ۱۳۷۵ش: ج ۳، ص ۳۹۹ و ۴۰۱؛ قیصری، ۱۳۷۹ش: ص ۴۸ و ۱۳۱ و ۲۷۵ و ۲۹۰)؛ البته امروزه معنای مورد نظر ایشان به ذهن تبادر نمی‌کند (نصر، ۱۳۸۲: ص ۱۴۰). حکمت متعالیه همان فلسفه ملاصدرا است که منظور از آن را باید از عبارات خود وی جست‌بیدین معنا که صدرالمتهلین فلسفه خود را حکمت متعالیه نامید؛** بلکه حکمت را که همان حکمت متعالیه امروزی است، تعریف کرده. او اثر ارزشمند خود *اسفار اربعه* را بدین نام خوانده است (ملاصدرا، ۱۴۱۹ق: ج ۱، ص ۱۳).

تعریف فلسفه

صدرالمتهلین عبارتی چند جزئی در تعریف فلسفه ارائه کرده که از هر جزء آن تعریفی به دست می‌آید:

ان الفلسفة استكمال النفس الانسانية بمعرفة الحقایق الموجود علی ما هو علیها والحکم بوجودها تحقیقا بالبراهین لا اخذا بالظن والتقلید بقدر الوسع الانسانی و ان شئت قلت نظم العالم نظاما عقليا علی حسب الطاقة البشريه لیحصل التشبه بالباری تعالی...» (ملاصدرا، ۱۴۱۹ق: ج ۱، ص ۲۰).

جزء نخست (استكمال النفس الانسانی...) را می‌توان به «تعریف فلسفه به غایت آن» برشمرد. استكمال مختص فلسفه نیست؛ بلکه این، غایت همه علوم برهانی است؛ اما اگر مقصود از آن «صبرورة النفس عالما عقليا» باشد، آن‌گاه مختص فلسفه خواهد بود؛ بنابر این،

*. برای ملاحظه تبیین این بحث، رک: عبدالحسین خسروپناه؛ چیستی فلسفه‌های مضاف با تأکید بر فلسفه فلسفه اسلامی، قم، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، همین شماره.

** وی در مواردی، حکیمان پیش از خود را بدین وصف و وصف کرده و نیز حکمت متعالیه را موهبتی الهی به خویش در حل غوامض و مشکلات فلسفی و عرفانی و نیز ویژگی خاص متفنان در حکمت دانسته است (رک: اسفار، ج ۸، ص ۳۳۲؛ ج ۲، ص ۲۹۱ و ج ۶، ص ۲۴۷؛ نیز المبدء و المعاد، به تصحیح سید جلال الدین آشتیانی، ص ۲۳۹).

فلسفه ابزاری است که استکمال نفس انسانی را حاصل می‌آورد: (...بمعرفة حقائق الوجود و الحكم بوجودها...). نتیجه این که تعریف ملاصدرا از فلسفه با این مقدمات، هستی‌شناسی قطعی خواهد بود؛ زیرا هستی‌شناسی مشتمل بر شناخت تصویری و تصدیقی برهانی بر وجود اشیا است. قید «تحقیقا بالبراهین» ویژگی فلسفه را می‌رساند و قید «بقدر الوسع الانسانی» ناظر بدین معنا است که اکتنا حقایق موجودات میسور وسع انسانی نیست (جوادی آملی، ۱۳۸۲ش: ج ۱، ص ۱۲۰).

۲۰۱
تعیین
فلسفه حکمت متعالیه

تعریف دیگر به دست آمده از عبارت صدرالمتألهین، «حکمت نظری» است (نظم العالم نظما عقليا...). جهان منظم به نظم عینی وعلی، نظامی علمی دارد که فلسفه نامیده شده؛ پس فیلسوف کسی است که نظم خارجی جهان را در ظرف فهم خود ادراک کند؛ یعنی خطوط کلی هستی در جان وی ترسیم شود. بنابراین، تعریف فلسفه همان استکمال نفس به نظم عقلی جهان هستی است، نه به معرفت نظم عقلی عالم. گفتنی است که هم مسائل حکمت نظری و هم مسائل حکمت عملی حاصل فعالیت عقل نظری انسان هستند؛ بنابر این، تعریف فلسفه به حکمت نظری، موجه خواهد بود. مقصود از قید «تشبه بالباری تعالی» این است که انسان می‌تواند مظهر تام و آیت کبرای الهی شود که از آن به «تخلق به اخلاق الله» یاد شده است (جوادی آملی، همان: ج ۱، ص ۱۲۱).

«تمام معارف حقیقی» (اعم از نظری و عملی) تعریف دیگری است که از عبارت دیگر به دست می‌آید: (ولما جاء الانسان كالمعجون من خلطين صورة معنوية امرية و مادة حسية خلقية لاجرم افنتت الحکمة بحسب عمارة النشاطین باصلاح القوتین الی فنین: نظریة تجردية و عملية تعقلية...) (ملاصدرا، ۱۴۱۹ق: ج ۱، ص ۲۰). به عبارتی، برآیند و حاصل فعالیت این دو قسم حکمت، حصول معرفت به همه حقایق هستی است که در انسان مکنون است.

تعریف خاص فلسفه که حکیمان غیر از صدرا نیز ارائه کرده‌اند، «دانش بحث‌کننده از عوارض موجود بما هو موجود» است. فلسفه اولاً نام این دانش است که از احوال و عوارض موجود بما هو موجود و اقسام اولیه آن، البته «غیران یصیر ریاضیا او طبیعیا» بحث می‌کند (ملاصدرا، همان: ج ۱، ص ۲۴ و ۲۸).

موضوع و غایت فلسفه

از عبارات ملاصدرا در تعریف فلسفه، موضوع و غایت آن نیز به دست آمد. فلسفه اولاً از «موجود بما هو موجود قبل ان یصیر ریاضیا او طبیعیا» و احوال و عوارض آن بحث

می‌کند و به بحث از عوارض ذاتیه آن می‌نشیند (ملاصدرا، همان: ص ۲۴ و ۲۸). موضوع اگر طبیعی بود، موضوع علوم طبیعی است و اگر تعلیمی باشد موضوع ریاضیات خواهد بود؛ پس با کنار نهادن این دو محدودیت، موضوع فلسفه، «موجود بما هو موجود» خواهد بود (ملاصدرا، ۱۴۲۲ق: ص ۲۵۷).

بنابر این که حکمت به دو قسم نظری و عملی تفکیک شد، غایت هر کدام نیز باید جدا دیده شود؛ غایت حکمت نظری آن است که نفس در صورت (نه در ماده) به نظام علمی و عقلی مشابه با نظام علی و عینی، منقش شود. غایت حکمت عملی نیز مباشرت در خیر است که در آن بعد عقلانی نفس بر بعد جسمانی آن پیروز می‌شود. به عبارتی «تخلیق به اخلاق الله» غایت این حکمت است که نفس از اسارت تن نجات یافته، به مملکت عقل وارد می‌شود (ملاصدرا، همان: ج ۱، ص ۲۰؛ جوادی آملی، همان: ج ۱، ص ۱۲۴-۱۲۶).

قلمرو حکمت متعالیه

ملاصدرا به تقسیم فلسفه به دست یونانیان که وارد جهان اسلام شد، توجه داشته است. در حکمت متعالیه فقط به بخش فلسفه اولی پرداخته و البته آنچه در یونان بدین نام خوانده می‌شود، با فلسفه اولی در جهان اسلام عصر صدر تفاوت بسیاری دارد. مسائل مورد بحث فلسفه صدرایی قلمرو آن را تشکیل می‌دهد که بدین قرارند:

۱. فلسفه هستی

ملاصدرا در صدد شناخت هستی است؛ اما شناخت برهانی و قطعی نه سطحی و ظنی. این ساحت از حکمت متعالیه با ارائه سه اصل بنیادین شکل گرفته است: اصالت، تشکیک و وحدت وجود، بدین معنا که هستی‌شناسی وی تعریف لفظی و ابتکار در تعبیر نیست. وی هستی را مشاهده کرد؛ سپس به تحلیل آن به زبان علم حصولی پرداخت. اصالت وجود روح و اساس حکمت متعالیه، و حل بیشتر مشکلات فلسفه در گرو آن است (آشتیانی، ۱۳۸۰: ص ۳۱-۳۳؛ ملاصدرا، ۱۴۲۰ق). ملاصدرا پس از اثبات اصالت وجود، اختلاف موجودات را به وسیله اصل تشکیک وجود حل می‌کند. مفاد این اصل این است که ما به الافتراق و الامتیاز موجودات عین مابه الاشتراک و الاتحاد آن‌ها است و این مراتب وجود است که اختلاف آن‌ها را نشان می‌دهد (جوادی آملی، همان: ج ۱، ص ۲۵۶-۲۵۸).

چهره حقیقی حکمت متعالیه در اسناد حقیقی هستی به واجب الوجود و اسناد مجازی آن به ممکنات ظاهر می شود (جوادی آملی، همان: ج ۱، ص ۲۸۶).

ملاصدرا از علیت که از توابع هستی شناسی او است به تشأن و وحدت تشکیکی و سپس به وحدت شخصی وجود منتقل می شود (ملاصدرا، ۱۴۱۹ق: ج ۱، ص ۲۸۶). در این بحث، فیلسوف با شناخت حقیقی ذات باری تعالی همه چیز و از جمله فیض بیکران او را نمود و نشانه او یافته، اسناد هستی به موجودات را مجاز یا از سبک مجاز از مجاز می یابد و در این مقام، حقیقت این آیه بر او نمودار می شود: ذَلِكْ بِأَنَّ اللَّهَ هُوَ الْحَقُّ (حج (۲۲): ۶)؛ این بدان جهت است که فقط خداوند تبارک و تعالی حق محض است و آنچه جز او است باطل (جوادی آملی، همان: ج ۱، ص ۳۶۶ و ج ۹، ص ۴۵۱ و ۴۵۲).

تقسیمات وجود از بحث های هستی شناختی در حکمت متعالیه است که در آن ملاصدرا وجود را به اقسام متعددی تقسیم کرده است. مستقل و رابط، ممکن و ممتنع و واجب، ذهنی و عینی، جوهر و عرض، علت و معلول، متحرک و ثابت، واحد و کثیر، مقدم و موخر، بالفعل و بالقوه و ... مباحث این حوزه است.

وی ملاک نیاز ممکن به علت را امکان فقری می داند، نه امکان ماهوی که دیگران بدان معتقدند. این بدان دلیل است که ذات ممکنات عین فقر و ربط به واجب متعالی که علة العلل است، هستند و حقیقت آنها چیزی جز توابع حقیقت واحده نیست (ملاصدرا، ۱۴۱۹ق: ج ۷، ص ۱۲۷ و ۱۵۹). همه عالم در عین فقر ذاتی به باری تعالی بوده و بدون آن که کینونت وجودی برای خود داشته باشند، تمام ذاتشان تعلق به علت وجودی خویش است و با قطع نظر از آن، بطلان محض و «لیس» صرفند (همو، ۱۳۸۲ش: ص ۲۱۹).

بحث مهم دیگر در این حوزه تقسیم وجود به ذهنی و عینی و اقامه براهین متعدد در اثبات وجود ذهنی است. این مبحث افزون بر هستی شناسی در حوزه معرفت شناسی نیز کارکرد مهمی داشته و اساس رئالیسم معرفتی است (مطهری، ۱۳۷۳: ج ۱۳، ص ۲۸۵).

در فلسفه ملاصدرا، عالم ممکنات و همه هستی، نهاد ناآرامی دارد و همه چیز در حرکتند. حکیمان پیش از صدرا حرکت را در چهار مقوله «کم»، «کیف»، «وضع» و «این» می دانستند؛ اما ملاصدرا حرکت جوهر را بدین حرکات افزود و اثبات کرد که حرکات اعراض، ناشی از حرکات جواهر است (ر.ک: آشتیانی، ۱۳۸۰ش: ص ۵۳-۵۹).

مبحث حرکت جوهری با نام ملاصدرا گره خورده و به نام او ثبت شده است. با همین اصل است که او به اثبات حدوث عالم و معاد جسمانی و بسیاری از آرای دیگرش (از جمله استکمال نفس انسانی که در تعریف وی از فلسفه گذشت) می‌پردازد (ر.ک: نصر، ۱۳۸۳ش: ص ۴۱۷ و مطهری، ۱۳۸۴ش: ج ۱۱، ص ۵۰۳ به بعد).

۲. فلسفه نفس

در فلسفه صدرای نفس با تحقق یافتن معرفت به حقایق اشیا، استکمال می‌یابد و به عالم عقلی مشابه با عالم عینی تبدیل می‌شود. فلسفه نفس با فلسفه صدرای عین است و یکی از ارکان آن را تشکیل می‌دهد. کسی از حکمای پیش از صدرای به تفصیل و عمق مباحث او از نفس و احوال دنیایی و آخرتی آن سخن نگفته است.

در حکمت مشاء، از نفس در طبیعیات بحث می‌شود. بوعلی آن را موجود مجردی دانسته که با جسم همراه است و از قوای حیوانی کمک می‌گیرد و از نفس از آن جهت که به بدن تعلق دارد یا به عبارتی از جسم از آن جهت که نفس دارد، در طبیعیات بحث می‌کند (بوعلی، ۱۴۰۴ق: ص ۵). به عبارت دیگر، در حکمت مشاء، از نفس فقط از حیث تعلق آن به بدن بحث می‌شود (مصباح یزدی، ۱۳۷۵: ص ۲۶).

صدرای از نفس در مبحث مستقل و ویژه بحث، و آن را متفاوت از مکاتب دیگر بررسی می‌کند. نوآوری‌های او در این زمینه عبارتند از دو قاعده‌ی النفس فی وحدتها کل القوی (ملاصدرا، ۱۴۱۹ق: ج ۸، ص ۳۴۲) و دیگری النفس جسمانیة الحدوث و روحانیة البقاء (ملاصدرا، همان: ج ۸، ص ۵۱ و ۲۲۱ و ۲۲۶). وی علم النفس را مفتاح علم به روز قیامت و معاد خلایق می‌داند (همو، ۱۴۱۹ق: ج ۹، ص ۲۷۸).

جایگاه علم النفس در حکمت متعالیه بسیار برجسته است؛ زیرا ملاصدرا حکمت متعالیه را در قالب چهار سفر ترتیب داده که سفر پایانی (چهارم) آن به مباحث نفس و احوال آن اختصاص یافته که در آن از مبدأ پیدایی نفس تا پایان سیر آن و کمالات ممکن الحصول برای آن در سیر صعودی‌اش و نیز از عالم معاد، یکجا بحث می‌کند (مصباح یزدی، ۱۳۷۵: ص ۲۷).

این همان است که در تعریف فلسفه گذشت؛ یعنی تصویر کامل و جامع استکمال نفس انسانی. نکته دیگر این که صدرای با قرار دادن مباحث نفس در فلسفه اولی، به تعریف خود

از فلسفه «علم باحث از احوال موجود بما هو موجود» وفا کرد و برخلاف حکمت مشا آن را در طبیعیات که موضوعش موجود طبیعی است، قرار نداد. صدرا روش بوعلی را با روش ابن عربی درآمیخت و بیشتر با روش ابن عربی به بحث از نفس پرداخت (نصر، ۱۳۸۲ش: ص ۱۰۷ و ۱۰۸).

شاید این جا بتوان این پرسش را مطرح کرد که آیا علم النفس ملاصدرا با همه استحکام و دقت خود، به ابعاد گوناگون نفس انسانی از جمله اجتماعی و مدنی بالطبع یا بالاستخدام بودن آن توجه دارد. به عبارت دیگر، آیا حکمت متعالیه و مشخصا علم النفس آن، در صحنه حقایق و علوم مرتبط با انسان (همان انسانی که بنا بر گفته ملاصدرا انسانیت او به نفس او است) حاضر است و آیا همانند مسائل دقیق عقلی و فلسفی، نقاط مخفی و تاریک و مسائل زندگی فردی و اجتماعی انسان امروزی را با برهانی کردن و تدوین ساختار منطقی و عقلی روشن می کند؟ به عبارت دیگر، حکمت متعالیه محقق، تا چه حدی در معقول ساختن حیات فردی و اجتماعی انسان حضور دارد؟ حکمت متعالیه چه قلمروی از حوزه حیات انسانی (روانی و عاطفی، اجتماعی، دینی، سیاسی، حکومتی، علمی و ...) را زیر پوشش می گیرد؟ به نظر می رسد یکی از ضروریات و بایسته های حکمت صدرایی، کشف نکات مرتبط با این حوزه و عملی کردن آن و سرانجام ایتنای علوم انسانی و اجتماعی بر مبنای مبانی حکمت متعالیه و سرانجام معقول کردن حیات بشری است.

۳. فلسفه اخلاق

نفس انسانی موطن کمال و محل استقرار فضایل و ارزش های انسانی است و می تواند در تعالی و ترقی، حجابها را کنار زده تا ملکوت اعلا ارتقا یابد؛ چنان که می تواند به مرزی از انحطاط برسد که به شیطانی مجسم بدل شود. انسان در صورت نخست بهشت را و در صورت دوم جهنم را در وجود خویش مشاهده خواهد کرد (دهباشی، ۱۳۸۴).

حکمت عملی ملاصدرا مبادرت به خیر را راه استکمال به سوی ارتقا بر شمرده همچنان که غایت فلسفه او استکمال نفس انسانی است؛ بنابراین، فلسفه اخلاق ملاصدرا ریشه در حکمت او و ابتنا بر علم النفس او دارد.

هرچه از اخلاق و ملکات بر وجود انسان غلبه یابد، با همان محشور خواهد شد. شالوده مباحث فلسفه اخلاق صدرا کمال پذیری و تاثیر آن از افعال اخلاقی است که صدرا

به تبیین عقلی و فلسفی آن‌ها برخاسته است. در نظر صدررا، ملاک اخلاق و ارزش‌های اخلاقی عقل آزاد (وجدان) است که نفس را در اختیار خویش گرفته و به تمام معنا با نفس مرتبط است.

گرچه ملاصدرا به فلسفه اخلاق در اثری مستقل پرداخته، هرگز از آن غفلت نوریزیده است. حکمت عملی شناخت اشیایی است که در اختیار ما است و غایت آن شناخت و عمل (هر دو) است که باعث کمال نفس انسانی می‌شود (کرمانی، ۱۳۸۴ش).

نفس لطیفه‌ای روحانی و مشعر به کمال نهایی و مشتاق آن و آشنا به حسن و قبح افعال است؛ پس در نظام فکری عقل عملی انسان با رجوع به کتاب فطرت خود حسن و قبح افعال را تشخیص می‌دهد. شریعت نیز مطابق با همین کتاب تکوینی فطری است (ایمان‌پور، ۱۳۸۴).

۴. فلسفه معرفت

یکی از مباحث گره‌خورده با هستی‌شناسی ملاصدرا، بحث از حقیقت علم است. او علم را از دو جنبه ملاحظه کرد: یکی هستی‌شناسی معرفت، و دیگری معرفت‌شناسی. ویژگی فلسفه صدرایی در این حوزه، گشودن فصل مستقل در علم و معرفت‌شناسی است؛ امری که در فلسفه‌های پیش از او بیشتر به صورت ضمنی و برحسب اقتضا مقام حضور یافته بود. او با مدنظر داشتن تلقی و تعریف دیگران از علم، آن را به حقیقت هم‌سنخ وجود تعریف کرد که احکام وجود از جمله ذو مراتب بودن آن و هم‌رتبه بودن وجود انسان با علم او (ملاصدرا، ۱۴۱۹ق: ج ۸، ص ۳۶۹)، بر علم مترتب است.

در این بخش، یکی از مباحث مهم هستی‌شناسانه، تجرد معرفت است. وی با ادله‌ای متقن و مستحکم به مبارزه مدعیان عدم تجرد علم رفت و با اثبات ترابط وجودی عالم نفس انسان و علم با عنوان قاعده اتحاد عاقل و معقول (همو، ۱۳۷۸ش: ص ۷۶) و لزوم سنخیت آن دو، تجرد علم را اثبات کرد (ر.ک: ملاصدرا، ۱۴۱۹ق: ج ۳، ص ۲۸۶ و همو، ۱۴۱۶ق: ص ۴۶). تعریف‌های متعدد ملاصدرا از علم، نشان می‌دهد که فلسفه وجودی صدررا در مباحث علم نیز حاکم و گسترده است (همو، ۱۴۲۰ق: ص ۱۰۱).

ارکان، مراحل، مراتب، اقسام، امکان، ارزش، منابع، ابزار، شرایط و موانع معرفت، از جمله مباحث معرفت‌شناختی ملاصدرا در حوزه فلسفه معرفت هستند (ر.ک: همو، ۱۴۱۹ق:

ج ۳، ص ۲۸۷ به بعد؛ ج ۶، ص ۴۱۶؛ ج ۱، ص ۲۶۳ به بعد؛ ۱۳۷۶ش: رساله اتحاد عاقل و معقول؛ ۱۳۸۵ش: ص ۱۲۷؛ ۱۹۹۹م: ص ۲۰۵؛ ۱۳۸۲ش: ص ۳۶۶ و ۲۶۸ و آشتیانی، ۱۳۸۰ش: ص ۱۲۹ و بعد).

او در معیار معرفت، مبنای معرفت است بدین معنا که اولیات یعنی مبنای معرفت، از سنخ وجود است که برای عالم حاضر است و به اقامه برهان نیازی ندارد. این حقیقتی است که برای هیچ عاقلی تردید بردار نیست. این یعنی حاکمیت و رعایت اصالت وجود درحوزه فلسفه معرفت.

۲۰۷

فلسفه

فلسفه حکمت متعالیه

۵. فلسفه عرفان

آگاهی و اشراف عمیق و گسترده ملاصدرا بر آرا و مکتب‌های گوناگون، درک کامل آرای او را مشکل کرده است. او مباحث مهم عرفانی را در کتاب فلسفی خود، اسفار، گنجانده و حکمت ذوقی را با حکمت استدلالی همراه کرده است. او از شیخ اکبر به تجلیل یاد می‌کند؛ بدو با دیدهٔ اعجاب می‌نگرد و او را رجل فرید مسائل توحید و معرفت نفس و نشأت انسانی پس از مرگ می‌نامد (ر.ک: آشتیانی، ۱۳۷۸ش: ص ۱۷-۲۱).

ملاصدرا درحوزه فلسفه عرفان به آرای ابن عربی اهتمام ویژه‌ای دارد و در ترسیم خطوط کلی عرفان و نیز کاربرد آن در فلسفه خود با او همراه است. نمونه این مورد، همرازی او با شیخ اکبر، در ذوشعور بودن همه کائنات به دلیل تسبیح‌گویی برای حق تعالی می‌باشد (ر.ک: ابن عربی، بیتا: ج ۱، ص ۱۴۷ و ملاصدرا، ۱۴۱۹ق: ج ۷، ص ۱۵۳).

او در دفاع از حریم عرفان و عارفان می‌نویسد:

مبادا به بینش کوتاه خود گمان بری که مقاصد و اصطلاحات و کلمات مرموز اکابر عرفان خالی از برهان و از قبیل گزاف‌های تخمینی و تخیلات شعری است. آن بزرگان از چنین پندارهایی دورند. این از قصور ناظران است که نمی‌توانند کلام عرفا را بر قوانین صحیح برهان مقدمات حق حکمی تطبیق کنند و از ضعف آنان از احاطه بر قوانین حکمت و کم‌اطلاعی از قرآن و عدم فهم کلمات آن است که بدین محرومیتی دچارند. مراتب مکاشفه عرفا در افادهٔ یقین برتر از براهین است. برهان آن‌ها، برهان بر حقایقی است که مشاهده کرده‌اند. عرفا علم به مسبب را از سبب آن می‌یابند (ملاصدرا، ۱۳۵۴ش: ص ۴۶) بنابراین برهان آنان برهان برسبب و سپس مسبب می‌باشد (همو، ۱۴۱۹ق، ج ۲: ص ۳۱۵)؛

البته وی اثر مستقلی در تبیین چیستی عرفان و کیستی عارف حقیقی و تمییز دغل بازان

از عارفان الاهی تالیف کرده (کسر اصنام الجاهلیة) که نشان از اهتمام وی به این موضوع است. به طور خلاصه، همراهی عرفان و فلسفه ویزگی بارز حکمت متعالیه است (ر.ک: حسن‌زاده آملی، ۱۳۸۰ش).

۶. فلسفه دین

کتاب و سنت منابع مبنایی فلسفه صدرایی است. او عقل و عرفان را به خدمت دین درآورده و بیشتر مباحث عقلانی و عرفانی خویش را با استناد به قرآن و روایات به پایان برده است.

اگر مقصود از فلسفه دین تحلیل عقلانی دین و آموزه‌ها و مسائل آن باشد: صدرا به تفصیل در این حوزه بحث کرده است و دور از هرگونه توهم، تعارض میان عقل و دین به بیان همراهی و هماهنگی کامل این دو پرداخته است برخلاف آنچه در مغرب زمین رخ داد.

در سیر تفکر دینی غرب، بسترهای مهمی برای وارد آمدن آسیب بر دین و حیوانی (مسیحیت) ایجاد شده است و این دین، سرگذشت پرحادثه‌ای داشته. هماهنگی نسبی میان عقل و دین و تعارض مطلق آن دو در اعتقاد برخی متدینان به این دین نوسانات عظیمی در آن پدید آورده است.* شهید مطهری دربارهٔ برخورد مسیحیت با عقل می‌گوید:

عقل جز با ابزار و مرکب برهان و استدلال و به تعبیر قرآن حکمت، پیامی را درخودش نمی‌پذیرد. پیغمبران می‌خواهند سخن خودشان را در درجهٔ اول به عقل‌ها ابلاغ کنند. این که در مسیحیت می‌گویند کار ایمان با عقل ارتباط ندارد، در اثر تحریف مسیحیت است. مسیحیت اصلی هرگز چنین سخن نمی‌گوید؛ اما قرآن می‌گوید: اذْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ (نحل ۱۶): (۱۲۵)؛ اول چیزی که بیان می‌کند، حکمت است (مطهری، ۱۳۷۷ش: ص ۱۴۳).

ملاصدرا همهٔ مباحث اعتقادی اسلام را در آثار خود به قالب برهان درآورده است. توحید ذات و صفات و افعال الاهی (ملاصدرا، ۱۴۱۹ق: ج ۷، ص ۲۵۲) و حضور مطلق و همه جایی حق تعالی با قاعدهٔ عقلی «بسیط الحقیقه کل الاشیاء» (همان: ج ۶، ص ۱۱۰-۱۱۸)، نبوت و ویزگی‌های نبی از جمله اتصال او به عالم ربوبی در تلقی وحی و فرایند نزول آن

*. موضع مخالف با عقل آگوستین قدیس و پیروان او و موضع کاملاً عقلانی توماس آکوئیناس و پیروان وی

نمونه‌ای از این رویکردها است.

بر وی (همان: ج ۷، ص ۲۷ و ۲۸ و همو، ۱۳۸۲ش: ص ۴۱۵ و ۴۱۶)، امامت به صورت ادامه راه نبوت و مسیر رسیدن به نورمشکات نبی ﷺ و تفسیر اصطلاح قرآنی شجره طوبی با امامت (همو، ۱۴۲۰ق: ص ۹۱ و ۹۲)، معاد و مراحل آن و حالات نفوس انسانی در آن و اوصاف قبر و برزخ و قیامت و... همگی آموزه‌های دین اسلامند که صدرالمتالهین با پرورش برهان درخصوص هر کدام به پیوند میان دین و عقل پرداخته است (آشتیانی، ۱۳۷۸ش: ص ۵۵).

۲۰۹

فلسفه

در یک جمله، ملاصدرا به برهانی کردن مجموعه معارف دین (مبدأ و معاد) برخاسته است. او فلسفه را به شناخت حقایق هستی تعریف کرد. این تعریف، خود را در گستره عملکرد او نشان می‌دهد. او همه هستی و مبدأ و معاد کائنات را از راه برهان و با علم یقینی می‌شناسد و می‌شناساند، نه به تقلید و ظن.

۷. فلسفه سیاست

همه شرایع الهی از سیاست سخن گفته‌اند؛ اما اسلام گوی سبقت را از همه ربوده است. این بحث میان حکیمان اسلامی مطرح بوده که آیا دین و سیاست یکی است یا مغایر (البته منظور جدایی دین و سیاست به معنای امروزی آن نیست)؛ یعنی آیا دو قسم فلسفه عملی یعنی سیاست مدن و تدبیر منزل جزو دین هم هستند یا فقط در فلسفه از آن‌ها سخن گفته می‌شود.

برخی معتقد به اتحاد شریعت و سیاستند؛ اما ملاصدرا به تفکیک آن‌ها رای داده است بدین معنا که آن دو در طول همدیگرند و همان‌گونه که نبوت روح شریعت است، شریعت نیز روح سیاست است. خواه عقل در تشخیص حسن و قبح و کشف باید و نباید کاملاً موفق باشد یا نه.

صدرا با انتساب نظریه خود به نوامیس افلاطون معتقد است که شریعت و سیاست، نفس زندگی‌اند که انسان‌ها را به سوی نظامی که مصلح جامعه است سوق می‌دهد و اما مبدأ شریعت سیاست است؛ زیرا انسان اجتماعی نظم یافته را از شهوت و غضب باز می‌دارد و به نظام کل می‌پیوندد. غایت سیاست، اطاعت از شریعت است. سیاست همچون عبد، و شریعت همانند مولا است. اگر سیاست در خدمت شریعت باشد، ظاهر عالم تابع باطن و محسوس در ظل معقول خواهد بود و جزء به سوی کل خواهد رفت. انسان سیاسی

تابع ملکات منفعله و انسان متشرع تابع ملکات فاعله است. افعال سیاسی جزئی و متغیر و افعال شرعی کلی و پایدار است و شریعت حافظ سیاست است. اعمال سیاسی از مردم متأثر است؛ اما اعمال شرعی منفعل و متأثر از خدا است و متشرع هرچه کند، برای خدا است (بهشتی، ۱۳۸۴).

۸. فلسفه هنر

اصول فلسفه ملاصدرا یعنی اصالت، وحدت، تشکیک و تدرج یا اشتداد مراتب، بساطت وجود و ارتباط آن با کمالات وجودی، احکامی را در زیبایی شناسی حاصل می‌آورند.

- زیبایی حقیقتی عینی است؛

- زیبای امری واحد است؛

- هرچه مرتبه وجودی شیء بالاتر باشد، زیبایی آن بیشتر است؛

- با اشتداد وجودی شیئی زیبایی آن اشتداد می‌یابد؛

- زیبایی حقیقت واحدی است. تكثر زیبایی، تكثر رتبی است؛

- شناخت بهتر زیبایی در گرو شناخت بهتر وجود است. وجود از طریق شهود به بهترین وجه ادراک می‌شود؛ بنابراین شناخت دقیق زیبایی در گرو شناخت شهودی آن است (اکبری، ۱۳۸۴ش).

متافیزیک عشق ملاصدرا بر قاعده اصالت وجود استوار است. وجود همان خیر و زیبایی و کمال است و هر جا وجود باشد، نقص و شری نیست. خیر، کمال و جمال، امری وجودی‌اند که مورد طلب انسانند. جمال همان فقدان عیب است؛ یعنی همان کمال و خیر. و در یک کلمه، همه امور یاد شده در وجود خلاصه می‌شوند. وجود، عشق می‌آفریند و هر جا وجود باشد، عشق هم هست (خامنه‌ای، ۱۳۸۳: ص ۱۰۴).

هنرمند با شهود زیبایی درون خود، آن را با سرپنجه هنرمندانه بروز می‌دهد و به خلق اثر هنری می‌پردازد. هنر پیام روح است بدین معنا که کمال‌خواهی و سعادت طلبی و شوق به خیر با هنر به ظهور می‌رسد. هنرمند کمالی را می‌طلبد که با ابراز هیجانان متعالی روح خود در قالب هنر، آن را اعلام می‌کند. ملاصدرا حرکت همه افلاک را به حرکت عشقی یعنی حرکت به سوی کمالات مطلوب خود تعبیر کرده و در آرای خود افزون بر انسان و افلاک، مجردات را نیز مشمول عشق‌ورزی دانسته است. عشق کششی به سوی خیر و کمال

مطلق است که در همه کائنات حتی ذات واجب الوجود جریان دارد (ملاصدرا، ۱۴۱۹ق: ج ۷، ص ۱۶۱)؛ هیچ موجودی خالی از عشق و محبت الهی نیست و اگر لحظه‌ای این عشق از موجودات گرفته شود، همگی نابود خواهند شد (همان: ص ۱۴۹-۱۸۵). حق تعالی خیر و کمال مطلق است؛ پس خود به خویش عشق دارد. این یعنی حب ذات در ذات مطلق (علی سعادت پرور، ۱۳۸۰: ج ۹، ص ۲۴۰ و ۲۴۱).

روش‌شناسی حکمت متعالیه

هریک از مکاتب پیش از ملاصدرا روشی برای پژوهش برگزیدند. مشائیان عقل را محور قرار دادند و اشراقیان از شهود بهره گرفتند و متکلمان با تکیه به ظاهر شرع، به جدال و مناظره روی آوردند. صدرالمتألهین همه مکاتب را به همدیگر مرتب، و در فرایند تحقیق عقل، ذوق و شرع را هم‌نوا کرد؛ بنابراین، عناصر حکمت متعالیه عبارتند از عقل، کشف و شرع (کتاب و سنت). صدر این سه را هم‌رتبه نمی‌داند و در برابر هر یک موضع‌گیری ویژه‌ای دارد.

۱. عقل

ملاصدرا درباره عقل* دو نوع موضع‌گیری دارد: سلبی و ایجابی.

او در مبحث معاد، در انکار توان عقل از درک حقایق مورد اشاره شرع می‌گوید: واعلم ان احوال المعاد نوعان: روحانی و جسمانی، والثانی یمكن اثباته بالعقل جملة بتصديق الرسالة و خبر النبوة و اما اثبات وقوعه تفصيلا فلا يمكن بالعقل (ملاصدرا، ۱۹۹۹م، ج ۲: ص ۱۶۰). به نظر وی، امور کشفی و ذوقی از قلمرو فعالیت عقلی و استدلال خارج است و عقل به مرزهای کشف دست نمی‌یابد (همو، ۲۰۰۰م: ص ۱۳۸). ممکن است چنین به نظر آید صدرای که کوشش کرده حقایق عرفانی و نیز دقایق قرآن و حدیث را برهانی کند، چگونه از عقل خلع ید می‌کند؟

این تحیر با توجه به قید به‌کار رفته رفع می‌شود؛ صدرای عقل را به تنهایی ناکافی دانسته است: لا يجوز في طور الولاية ما يقضى العقل باستحالته، نعم يجوز ان يظهر في طور الولاية ما يقصر

* مقصود از عقل در این مبحث، ابزار کسب معرفت و رسیدن به حقایق و نیز منبع تولید معرفت است. گرچه همین شأن عقل نیز بر مبنای صدرای به معنای پذیرش ارتقای آن به مرحله عقل بالفعل و نیز عقل مستفاد است.

العقل عنه بمعنى انه لا يدرکه بمجرد العقل (همان)؛

پس عقل نیازمند یار و همراهی است تا با آن به کشف حقایق نایل آید. موضع اثباتی صدرا درباره عقل آنجا است که کشف را که از مرز عقل فراتر دانسته، با تایید عقل و با آن معیار قابل پذیرش می‌داند؛ یعنی آنچه عقل نپذیرد، قابل اعتماد و قبول نیست. صدرا در این باره به قول برخی طرفداران ذوق و کشف استناد می‌کند (همو، ۱۴۱۹ق: ج ۱، ص ۳۲۲). عقل میزان و معیار حکمت (همان: ج ۱، ص ۲۳۴) و راه تحصیل علوم یقینی و رسیدن به لقای معبود و وصال مقصود است (همو، ۱۳۸۱ش: ص ۱۰۲ و ۱۴۲۰ق: ص ۱۰۳).

۲. کشف و شهود

صدرا المتلهین در برابر کشف نیز دو نوع موضع‌گیری سلبی و ایجابی دارد. افزون بر آنچه گذشت: صدرا بر اهل مشاهده و شهود خرده می‌گیرد که این عده از بیان یافته‌های خویش به زبان استدلال ناتوانند و این بدان دلیل است که در اثر استغراق در ریاضت و مجاهدت، از برهان و استدلال دور افتاده‌اند (همو، ۱۴۱۹ق: ج ۶، ص ۲۸۴ ج ۱، ص ۱۲)؛ اما موضع ایجابی صدرا در برابر شهود و کشف آنجا است که کشف و شهود را راه نیل به علوم حقیقی یعنی حکمت مرتبط با علم لدنی می‌داند (همو، ۱۹۹۹م: ص ۴۱)؛ همان حکمتی که به هیچ روی قابل تردید نیست (همو، ۱۹۹۹م: ج ۳، ص ۳۷۶). جالب اینجا است که وی حکمت را موهبتی الاهی دانسته، نیز در تعریف خود از فلسفه، آن را استکمال نفس انسانی و رسیدن به کمال و نیل به شناخت حقایق هستی و سرانجام تشبه به باری تعالی برمی‌شمارد. این نشان از هماهنگی و انسجام نظام حکمت صدرايي است. این نکته از دیگاه معرفت‌شناختی چنین بیان می‌شود: کشف، علم حضوری، و عقل علم حصولی را به ارمغان می‌آورد. علم حضوری آن‌گاه مفید شناخت حقایق است که به زبان علم حصولی درآید. همان فرایندی که انبیا و اولیاء علیهم‌السلام در تفسیر و تبیین حقیقت وحی به زبان مخاطب خود ترتیب می‌دهند.

۳. شرع (وحی)

به اعتقاد صدرا، حکمت آن است که متکی به وحی و قول معصوم باشد و آنچه این ویژگی را ندارد، قابل اعتماد نیست (ملاصدرا، ۱۳۷۸ش: ص ۱۴۲)؛ یعنی آنچه را عقل به

دست آورده، در موافقت با وحی پذیرفتنی است. صدرا کشف را به تنهایی نپذیرفت؛ زیرا از خطا مصون نیست؛ اما اگر در محضر وحی قرار گیرد و با آن مطابقت داشته باشد، مورد اعتماد و صحیح است. قرآن و معارف آن میزان و ملاک تصحیح همه خواطر و معارف است (آشتیانی، ۱۳۷۸: ص ۱۷۶، ۲۹۴ و ۳۰۱) و حاملان قرآن یعنی معصومان، معیار حق و حقیقتند (ملاصدرا، ۱۳۷۸: ص ۱۹۲). وی مصر است که عقل و نقل در این که غایت تکون کائنات و نتیجه وجود ممکنات چیزی جز نیل به معرفت حق تعالی نیست، متفقاند (همو، ۱۳۸۱: ص ۸۱).

عقل رسول باطن و رسول عقل ظاهر است (همو، ۱۳۶۶: ص ۳۶۳)، یعنی هردو ججت الاهی‌اند (جوادی آملی، ۱۳۸۱: ص ۴۷ و ۱۸۱؛ حسن زاده آملی، ۱۴۱۶: ص ۳۴۷) و عدم هماهنگی میان دو حجت الاهی محال است. کسی که میان عقل و شرع جمع نکند یعنی در صدد برهانی کردن دین و دینی کردن برهان برنیاید، گرفتار گمراهی خواهد شد (ملاصدرا، ۱۳۶۷: ص ۳۸۸). فلسفه باید در خدمت وحی باشد. این روش ملاصدرا است (همو، ۱۴۲۰: ص ۱۰۱). حصول علم دو راه دارد: عقل و شهود (همو، ۱۴۱۹: ج ۶، ص ۲۶۳). این دو راه مطابق همان تقسیم اولیه علم به حضوری و حصولی است. عرفان سازمان کشف و شهود است که علم حضوری را نتیجه می‌دهد و علم حصولی و اکتسابی ارمغان عقل و برهان است. کوشش صدرالمتالهین در جمع این دو راه است تا بتواند با بازگشت علوم حصولی به علم حضوری آن را به روشنی به جویندگان حکمت بنمایاند (همو، ۲۰۰۰: ص ۶۳۶)؛

بنابراین، برهان و عرفان قابل جمع و لازم‌الجمعند؛ زیرا باید هر دو با هم و در خدمت وحی قرار گیرند و غایت فلسفه، یعنی تشبیه به باری تعالی را محقق سازند: «العارف الحکیم هو بالحقیقة من يعرف الحقائق الالهية والعالم الربوبية علی وجه البرهان الحقیقی الذی لا یطرق الیه وصمة وریب و شک» (همو، ۱۳۸۱: ص ۳۹).

اجتماع عقل، عرفان و وحی (شرع) در درک مبادی مسائل الاهی و حقایق تامین‌کننده سعادت انسان را در پی دارد (همان: ج ۷، ص ۳۲۶ و ج ۹، ص ۲۱۱). به گفته استاد جوادی آملی، همان گونه که عناصر حکمت متعالیه را برهان، عرفان و قرآن می‌سازد، گوهر حکیم متأله را نیز تحقق به امور یادشده می‌سازد (جوادی آملی، ۱۳۸۲: ص ۲۶۶).

علل و عوامل تأسیس حکمت متعالیه

گرچه عصر ملاصدرا دوران یکپارچگی ایران و استقرار دولت شیعه بود، از سوی برخی جریان‌ها خطرهای احتمالی متوجه این مذهب بود و عالمان آن دوران به این مسأله توجه داشتند. در فاصله حمله مغول تا عصر صفویه چراغ حکمت با تلاش‌های بزرگان حکمت فروزان نگاه داشته شد و ملاصدرا وارث سرمایه‌ای بود که قرار بود تحولی عظیم و بنیادین در آن پدید آورد. ملاصدرا در فضایی می‌زیست که همه مکاتب (اشراق، مشاء، عرفان و کلام) زنده بودند و همگی استادانی مشغول تعلیم داشتند.

ملاصدرا با مطالعه همه این مکاتب نارسایی‌های آن‌ها را دید و برای رفع آن‌ها و ترمیم کمبودهای فلسفی، دست به تأسیس حکمت متعالیه گشود. این واکنش مثبت صدرا به جریان‌ها و فضای عصر خود بود.

آنچه ملاصدرا را نگران می‌کرد، نه حضور این مکتب‌ها، بلکه دین‌سازان حرفه‌ای و دغل‌بازانی بود که با دین خود ارتزاق می‌کردند. گروهی مکار که ملاصدرا آنان را جهله صوفیه نامید. آن عده با استفاده از ناآگاهی مردم از دین پلی برای رسیدن به مطامع مادی خود ساخته بودند و به اسم عارف عوام فریبی می‌کردند. ملاصدرا در برابر این موضوع به واکنشی سلبی پرداخت و اثری مستقل در رد و افشای دورغ‌گویی‌ها و فریبکاری‌های آنان تدوین کرد (ملاصدرا، ۱۳۸۱ش). وی در برخی عبارت‌ها لحن خطاب به خود گرفته، به عالم نمایان ظاهرین جدا از حقیقت می‌تازد (همو، ۱۳۸۱ش: ص ۷ و ۳۱).

اخباری‌گری یکی دیگر از جریان‌های قوی آن دوران بود که پیروان آن نه تنها حکیمان، بلکه حتی فقیهان اصولی را به باد انتقاد و ناسزا گرفته، آنان را به عقل‌گرایان غیرامامی متهم می‌کردند. شعار اینان حراست از احادیث اهل بیت علیهم‌السلام بود؛ حال آن‌که حاصل گفتارشان چیزی جز تفسیر خشک و بی‌روح از الفاظ آیات و روایات نبود (خامنه‌ای، ۱۳۷۹ش: ص ۱۵۳ و ۱۵۶ و ۱۶۰).

نسبت و مناسبات حکمت متعالیه با فلسفه‌های دیگر

حکمت صدرالمتهلین ویژگی‌هایی دارد که آن را از حکمت مشاء، اشراق، حکمت یمانی، عرفان و کلام متمایز می‌کند.

۱. حکمت متعالیه و مشأ

مشائیان فقط به برهان و استدلال تکیه، و به آن بسنده می‌کنند؛ اما حکمت متعالیه همانند حکمت اشراق به تزکیه نفس و تطهیر و تلطیف باطن نیز اهتمام دارد. این تفاوت جوهری روش اشراق با روش مشأ است که نقطه اشتراک حکمت متعالیه و اشراق است (مطهری، ۱۳۷۴: ص ۱۴۰). تفاوت دیگر این دو فلسفه در تعریف فلسفه است. تعریف فلسفه در نظر شیخ‌الرئیس که فلسفه مشأ به نام او شناخته شده، بدین قرار است:

ان الحكمة افضل علم بافضل معلوم (ابن سینا، ۱۳۶۴: ص ۱۹۸).

۲۱۵

پیش

فلسفه حکمت متعالیه

همچنین با توسعه در تعریف، آن را به علم به احوال موجود بما هو موجود تعریف می‌کند و در تعریف دیگر، فلسفه را عبارت از استکمال نفس انسانی به وسیله تصور امور و تصدیق و به حقایق نظری و عملی به قدر وسع انسانی می‌داند (ابن سینا، ۱۹۸۰م: ص ۱۶ و ۱۷ و ۹۸)؛ پس فلسفه یعنی علم به حقایق نظری و عملی؛ اما ملاصدرا در ابتدای تعریف خود از فلسفه، آن را استکمال نفس انسانی از راه معرفت حقایق موجودات با برهان شمرده، غایت آن را تبدیل نفس به عالم عقلی مشابه عالم عینی و سرانجام تشبّه به باری تعالی می‌داند (صدرا، ۱۴۱۹ق: ج ۱، ص ۲۰)؛ بنابراین، تفاوت بوعلی و صدرا در غایت فلسفه است. به عبارتی: صدرا فلسفه خود را از غایت آن جدا نمی‌داند و تحقق حکمت متعالیه را همان تبدل یاد شده نفس می‌داند.

اشتراک این دو حکمت در این است که هر دو به عقل به صورت معیار و تکیه‌گاه محکم و مستحکم در راه برهان و استدلال می‌نگرند. حکمت متعالیه حتی عقل را معیار یافته‌های کشفی و ذوقی می‌شمارد؛ اما تفاوت مهمی که بین این دو در این جنبه (ارزیابی عقل) وجود دارد، این است که در حکمت متعالیه هنگام عدم توافق بین محصول استدلال و نقل، استدلال بازنگری می‌شود و نقل حاکم است؛ اما مشائیان در چنین مواضعی دست به تأویل نقل زده، استدلال را مستقر و ثابت می‌انگارند.

تفاوت دیگر در این حوزه، همراهی عقل با کشف در حکمت متعالیه و عدم آن و استقلال کامل عقل و روش برهانی در حکمت مشأ است. گرچه شیخ‌الرئیس یکی از فصول اثر ارزشمند خود اشارات را به بحث از مقام‌های عرفان اختصاص داده، این مسأله همچون حکمت متعالیه با تمام متن آثار وی همراه و آمیخته است.

۲. حکمت متعالیه و حکمت اشراق

اهتمام به ریاضت و تزکیه و تربیت نقطه اشتراک این دو حکمت است و هم شیخ اشراق و هم صدرالمثالیهن به ذکر دستورالعمل‌ها و توصیه‌هایی در این زمینه پرداخته‌اند. هدف از ریاضت و تصفیۀ باطن آماده‌سازی خود جهت نیل به شهود حقایق اشیا است؛ یعنی حکمت اشراق و متعالیه هر دو، غایت فلسفه را وصول به حقیقت و شهود آن می‌دانند؛ اما چنان که در روش‌شناسی نیز گذشت، ملاصدرا به کشف و شهود هم به دیده‌ایجابی و هم به دیده‌اسلبی نگریسته، تک محور نیست. در نظر ملاصدرا، کشف آن هنگام صادق و معتبر است که هم عقل و هم شرع آن را تأیید کرده باشند.

۳. حکمت متعالیه و حکمت یمانی

افزون بر آنچه در اشتراک و افتراق حکمت صدرا با حکمت اشراق گذشت، در ترابط این دو حکمت نیز جاری است؛ افزون بر آن این که نقش نقل و اهمیّت و تأثیر آن در حکمت یمانی بیشتر از شهود است؛ یعنی شیخ اشراق از کشف در طرح مسأله بهره می‌برد؛ اما به نقل او در حدّ موافقت با یافته‌ی کشف نگریسته؛ اما در حکمت یمانی از نقل هم در طرح مسأله و هم در کسب موافقت با یافته‌های شهودی به صورت محور و حاکم نهایی بهره‌برداری می‌شود. استشهاد مکرر به آیات و روایات و درآمیختگی مباحث با آن‌ها در نهایت راه سپردن برای آشتی و تطبیق این دو و رفع ناسازگاری ظاهری، وجهه‌ی همت حکمت یمانی است (اوجیبی، ۱۳۸۲: ص ۱۰۸ و ۱۰۹).

۴. حکمت متعالیه و کلام

پیش از ملاصدرا و حتی تا امروز گروهی از متکلمان به فلسفه کلامی روی آورده‌اند؛ یعنی بدون در دست داشتن نظام فلسفی از ابتدای بحث از امور عامه به بحث از مسائل کلامی می‌پردازند؛ برای مثال، در مبحث علیّت، آن را به صورت مطلبی که در متون دینی وجود دارد می‌پذیرند؛ اما بعد که در بحث ضرورت علیّت دچار مشکل مخالفت اراده انسانی با اراده‌ی الهی می‌شوند، به انکار آن می‌پردازند.

غزالی یکی از اشخاصی است که تا مرز تکفیر فیلسوفان پیش رفته است؛ اما برخی پیش از ورود به کلام ابتدا هندسه‌ی عقلی فلسفی را ترسیم و تحکیم می‌کند؛ سپس با تکیه به

اصول عقلی و فلسفی مسائل کلامی را بررسی می‌کند. امثال خواجه نصرالدین طوسی در کتاب تجرید الاعتقاد خود کلام فلسفی ارائه کرده‌اند.

یکی از اشتراکات کلام فلسفی و حکمت متعالیه، طرح مسأله به‌وسیله نقل است. کلام عقلی در خدمت نقل و مأمور اثبات و دفاع عقلانی آن است. حکمت متعالیه نیز مهم‌ترین منبع خود را کتاب الاهی و سنت معصومان می‌داند؛ بنابراین، هر دو مکتب در صدد تطبیق و توافق بین استنتاج و شرع هستند و در استفاده از نقل در استناد به آن در تأیید حکم عقل مشترکند. چیزی که هست این که حکمت متعالیه کشف و شهود را نیز در این حوزه وارد کرده، می‌کوشد مفاد آیه‌های مورد استناد خویش را به قالب عرفانی نیز درآورد.

نکته دیگر این که عقل در کلام عقلی فقط به بدیهیات عقلی محدود و ملتزم است؛ اما عقل در حکمت متعالیه به نور تزکیه نورانی شده است.

۵. حکمت متعالیه و عرفان نظری

عرفان نظری دانشی است که به تفسیر و تبیین عقلانی یافته‌های کشف و شهود عارف می‌پردازد. این علم مستلزم این نیست که شخصی خود عارف بوده و از طریق عرفان عملی و سیروسلوک به مشاهده و کشف حقایق رسیده باشد.

عرفان نظری مأمور تبیین چیزی است که حاضر و حاصل است. به عبارت دیگر، در این دانش، شخص مفسر با نتیجه حاصل آمده آشنا است؛ اما در فلسفه و به ویژه حکمت متعالیه محصول مورد انتظار معلوم نیست و می‌باید با ترتیب دادن مقدمات (از برهان و عرفان و نقل) به نتیجه‌ای رسید؛ بنابراین، تمایز عرفان نظری و حکمت متعالیه در این است که اولاً عرفان نظری طرح مسأله نمی‌کند؛ بلکه به تفسیر عقلانی پاسخ حاصل آمده می‌پردازد؛ ولی حکمت متعالیه، هم طرح مسأله می‌کند و هم به تفسیر آن می‌پردازد. ثانیاً مسأله حاصل آمده در عرفان نظری محصول کشف صرف است؛ اما در حکمت متعالیه، محصول برهان و عرفان و نقل به صورت مشترک بررسی می‌شود.

جامعیت حکمت متعالیه در آن است که هم اهل شهود را سیراب می‌کند و هم اهل بحث را به علم یقینی نایل می‌سازد. برخلاف علوم دیگر؛ زیرا عرفان برای اهل بحث محض کافی نیست؛ گرچه خود عارف را مطمئن می‌سازد و حکمت بحثی، برای اهل شهود رسا نیست؛ گرچه حکیم باحث را قانع می‌کند و جدال‌های کلامی برای اهل برهان کافی نیست؛ گرچه خصوص مستمع مجادل را ساکت می‌کند، نه متکلم را چون جدال برای

امکانات مخاطب است برخلاف برهان که هر دو را قانع می‌کند؛ بنابراین یگانه حکمتی که هم برای خود حکیم و هم برای دیگران و هم برای اهل شهود و هم برای اهل نظر کافی است، همانا حکمت متعالیه خواهد بود (جوادی آملی، ۱۳۸۲ش: ج ۱، ص ۱۹).

آسیب شناسی حکمت متعالیه

قوت و استحکام فلسفه اسلامی به ویژه حکمت متعالیه انکارناپذیر است؛ اما این امر نباید باعث غفلت از آسیب‌های احتمالی آن باشد. منظور از آسیب‌شناسی، نقد و طرد نیست؛ بلکه مقصود شناسایی نقاطی است که رفع چالش‌های متوجه آن باعث استحکام و کارآمدی هرچه بیشتر فلسفه می‌شود. همان کاری که ابن سینا با فلسفه برجای مانده از کندی و فارابی و ملاصدرا با فلسفه‌های عصر خویش انجام داد. به عبارتی، آسیب شناسی یعنی رفع فاصله میان فلسفه محقق و فلسفه بایسته.

امروزه ژرفا و گستره وسیع فلسفه آن را به دانش پیچیده مختص محافل علمی و تخصصی بدل ساخته است و عموم قشرها بدان با دیده استعجاب می‌نگرند؛ گذشته از آن که برخی دیگر اگر بدان حمله نکنند، مصلحت را در دامن کشیدن از دامنه فلسفه می‌دانند. حال آن که جویای حکمت هنگام کشف دقیقه‌ای از آن، آرزو می‌کند همه در شغف او سهیم بودند. حضور جدی فلسفه‌های غربی در صحنه‌های مختلف علمی و آموزشی و سطوح و شاخه‌های متعدد علمی از جمله ادبیات، جامعه را از سرمایه‌های حکمت اسلامی غافل ساخته و هنوز حکمت اسلامی به ویژه حکمت متعالیه به صحنه‌های یادشده راه نیافته است. امکان و تحقق وصف اسلامیت فلسفه موضوع دیگری است که باید با جدیت به دنبال آن بود. باید به دست آید که آیا تمام سازمان فلسفه‌ای که از دویست مسأله یونانیان به هفتصد مسأله ارتقا یافت، همه اسلامی است؟

آیا توسعه حکمت متعالیه به شاخه‌های حکمت عام (سیاست، اخلاق، تدبیر منزل) ناشدنی است؟ صدرا در حیات علمی خود بدین مسائل توجه داشته و بایستگی مهم حکمت او رسیدن به مبانی او در این عرصه‌ها و توسعه آن و ورود آن‌ها به عرصه عملی است. سفر چهارم حکمت صدرایی به نفس اختصاص دارد؛ مهم‌ترین و در دسترس‌ترین حقیقت برای انسان. این در حالی است که اگزیستانسیالیسم نیز داعیه انسان‌شناسی دارد و به تحلیل هستی در انسان می‌پردازد. اخلاق در حکمت متعالیه بر نفس و ویژگی‌ها و ابعاد او استوار است؛ بنابراین، مبانی فلسفی دارد. توسعه علم النفس حکمت متعالیه به صحنه

علوم انسانی از جمله مباحث روان‌شناسی و گشودن دیدگاهی فلسفی به این علوم این دانش‌ها را از انحراف و انحطاط و حکمت متعالیه را از انزوا رها خواهد کرد.*

منابع و مأخذ

۱. ابن سینا؛ الاشارات و التنبيهات با شرح خواجه نصیر طوسی، قم، نشر البلاغه، ۱۳۷۵ش.
۲. _____؛ الشفاء: الالهيات، قم، کتاب‌خانه آیت الله مرعشی نجفی، ۱۴۰۴ق.
۳. _____؛ النجاة، تهران، انتشارات مرتضوی، ۱۳۶۴ش.
۴. _____؛ عیون الحکمة، تحقیق عبدالرحمن بدوی، کویت و لبنان، وكالة المطبوعات و دارالعلم، ۱۹۸۰م.
۵. ابن عربی محیی الدین، فتوحات مکیه، بیروت، دار صادر، بی تا.
۶. آشتیانی سید جلال الدین، شرح حال و آراء فلسفی ملاصدرا، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۰ش.
۷. اکبری رضا، ارتباط وثیق وجودشناسی و زیبایی‌شناسی در فلسفه ملاصدرا، مجموعه مقالات هشتمین همایش حکیم ملاصدرا، ۱۳۸۴ش.
۸. اوجبی علی، میرداماد بنیانگذار حکمت یمانی، تهران، ساحت، ۱۳۸۲ش.
۹. بهشتی احمد؛ شریعت و سیاست در حکمت صدرایی، مجموعه مقالات هشتمین همایش جهانی حکیم ملاصدرا، ۱۳۸۴ش.
۱۰. جوادی آملی عبدالله، رحیق مختوم، قم، اسراء، ۱۳۸۱ش.
۱۱. _____، سرچشمه اندیشه، قم، اسراء، ۱۳۸۲ش، ج ۳.
۱۲. _____، نسبت دین و دنیا، قم، اسراء، ۱۳۸۱ش.
۱۳. حسن‌زاده آملی حسن؛ عرفان و حکمت متعالیه، قم، نشر الف لام میم، ۱۳۸۰ش.
۱۴. خامنه‌ای سیدمحمد، ملاصدرا و حکمت متعالیه، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ۱۳۸۳ش.
۱۵. دهباشی مهدی، تشکیک در مراتب سعادت از منظر حکمت عملی ملاصدرا، مجموعه مقالات هشتمین همایش جهانی حکیم ملاصدرا، ۱۳۸۴ش.
۱۶. سعادت‌پرور (پهلوانی) علی، جمال آفتاب و آفتاب هر نظر، تهران، احیاء کتاب، ۱۳۸۰ش، ج ۹.
۱۷. صدرالمتالهین، اسفار اربعه، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۱۹ق.
۱۸. _____ الحاشیة علی الالهيات، قم، بیدار، بی تا.

۲۱۹

قیس

فلسفه حکمت متعالیه

* جهت ملاحظه بحث مبسوط و کامل در این زمینه، ر.ک: عبدالحسین خسروپناه، مجله نقد و نظر، ش ۳۳، آسیب شناسی فلسفه اسلامی.

۱۹. _____، الرسائل الفلسفية، بيروت، داراحياء التراث العربي، ۲۰۰۰م.
۲۰. _____، الشواهد الربوبية، تحقيق سيدجلال الدين آشتياني، قم، بوستان كتاب، ۱۳۸۲ش.
۲۱. _____، المبدأ والمعاد، تصحيح سيدجلال الدين آشتياني، تهران، انجمن حكمت و فلسفه ايران، ۱۳۵۴ش.
۲۲. _____، المظاهر الالهية، تصحيح سيدمحمد خامنه‌اي، تهران، بنياد حكمت اسلامي صدر، ۱۳۷۸ش.
۲۳. _____، تفسير قرآن كريم، بيروت، موسسه التاريخ العربي، ۱۹۹۹م.
۲۴. _____، رسالة التصور والتصديق، ضميمه رسالتان في التصور والتصديق، تحقيق مهدي شريعتي، قم، اسماعيليان، ۱۴۱۶ق.
۲۵. _____، سه رساله فلسفي، مقدمه و تصحيح سيد جلال الدين آشتياني، قم، بوستان كتاب، ۱۳۷۸ش.
۲۶. _____، شرح اصول كافي: كتاب الحججه، تحقيق محمد خواجهوي، تهران، موسسه تحقيقات و مطالعات فرهنگي، ۱۳۶۷ش.
۲۷. _____، شرح اصول كافي: كتاب العقل و الجهل، تحقيق محمد خواجهوي، تهران، موسسه تحقيقات و مطالعات فرهنگي، ۱۳۶۶ش.
۲۸. _____، كتاب العرشية، بيروت، موسسه التاريخ العربي، ۱۴۲۰ق.
۲۹. _____، كتاب المشاعر، بيروت، موسسه التاريخ العربي، ۱۴۲۰ق.
۳۰. _____، كسر اصنام الجاهليه، تهران، بنياد حكمت اسلامي صدر، ۱۳۸۱ش.
۳۱. _____، مجموعه رسايل فلسفي، تحقيق و تصحيح حامد ناجي اصفهاني، تهران، حكمت، ۱۳۷۸ش.
۳۲. _____، مفاتيح الغيب، بيروت، موسسه التاريخ العربي، ۱۹۹۹م.
۳۳. قيصري داوود، شرح فصوص الحکم، تهران، انتشارات علمي فرهنگي، ۱۳۷۹ش.
۳۴. کرمانی طوبی، مبانی فلسفه اخلاق یا حکمت عملی در اندیشه ملاصدرا، مجموعه مقالات هشتمین همایش جهانی حکیم ملاصدرا، ۱۳۸۴ش.
۳۵. محمدی مقصود، جایگاه حکمت عملی در حکمت صدر، مجموعه مقالات هشتمین همایش جهانی حکیم ملاصدرا، ۱۳۸۴ش.
۳۶. مصباح یزدی محمد تقی، شرح جلد هشتم اسفار، قم، موسسه امام خمینی (ره)، ۱۳۷۵ش، ج ۱.
۳۷. مطهری مرتضی، مجموعه آثار، ج ۵، ۶، ۱۱ و ۱۳ صدر، ۱۳۷۳ش.
۳۸. نصر سیدحسین: صدر المتألهین و حکمت متعالیه، حسین سوزنجی، تهران، ساحت، ۱۳۸۲ش.