

بررسی نظریه «رابطه سه گانه نص و معارف عقلی» در آثار صدر المتألهین

تاریخ دریافت: ۸۹/۶/۵ تأیید: ۸۹/۷/۲۶

غلامرضا میناگر*

عبدالحسین خسروپناه**

چکیده

صدر المتألهین، با توجه به مراجعات فراوانی که در تفسیرها و شرح اصول کافی به آیات و احادیث معصومان علیهم السلام داشته، به هریک از آنها به نوعی تمسک جسته است و به سه شیوه در برخی از نصوصی که شأنیت طریقت در استنباط معارف عقلی را داشته اند، تمسک نموده است. بنابر این، نوشتار حاضر بر این ادعاست که صدر المتألهین در نوع رابطه ای که بین نص و معارف عقلی جست و جو می کند، نوعی روش نیمه پنهان در بهره برداری از نص دینی (آیات و روایات)، از خود به جای گذارده است. بررسی و کشف این روش به هر چه بهتر و بیشتر شناختن روش صدرا در استنباطات عقلی او از نصوص کمک شایانی می نماید. ناگفته نماند که این فرضیه، مدعای صرف نیست، بلکه برای آن در هریک از مراحل در وسع این گفتار شواهد و قراینی ارائه گردیده است. در برخی از مواقع نقش نص در استنباط و اصطیاد معارف عقلی سهم مستقلی را به خود اختصاص داده است. روش سه گانه یادشده توانسته است مدعا و فرضیه این نظریه را در این گفتار پوشش دهد.

واژگان کلیدی: استنباط، نص (آیات و روایات)، اثبات گری کامل، متممیت در اثبات گری، شاهد.

* پژوهشگر حوزه علمیه قم.

** دانشیار گروه فلسفه پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.

مقدمه

در این گفتار در مورد یکی از عوامل و روش‌هایی بحث می‌شود که در استنباط و اصطیاد معارف عقلی از نصوص دینی کارساز است. رد پای این عامل را باید از خود نصوص دینی سراغ گرفت. ادعای این نوشتار آن است که صدر المتألهین نوعی روش نیمه‌پنهان در بهره‌برداری از نصّ دینی (آیات و روایات) از خود به‌جای گذاشته است. کشف* و اثبات این روش به‌بتر شناختن روش صدر در استنباطات عقلی او از نصوص کمک‌شایانی می‌نماید. این مطلب از نگارنده ادعایی صرف نیست، بلکه برای آن در هر یک از مراحل شواهد و قراینی ارائه گردیده است. لذا این نوشتار نخست بر ارائه ادعای مورد نظر تلاش نموده و سپس به ایراد قراین و شواهد آن همت کرده است.

ادعای روش سه‌گانه در مواجهه صدر المتألهین با نصّ

به نظر می‌رسد، از دیدگاه صدر المتألهین، برای به‌دست آوردن و اثبات یک دلیل عقلی و معرفتی ضروری هنگام مراجعه به یک دلیل نقلی‌ای که شأنیت استفاده و اصطیاد حکم معرفتی و عقلی را داراست، سه نحوه تعامل قابل تصور است: یا دلیل نقلی، به خودی خود مدعایی را که دلیل عقلی داراست، اثبات و تأیید می‌کند و به شکل کامل به اثبات‌گری آن می‌پردازد حال خواه دلیلی عقلی در مقابل وجود داشته باشد، یا وجود نداشته باشد؛ و یا دلیل نقلی به تنهایی قادر به تأیید و اثبات‌گری یک حکم معرفتی و عقلی نیست، بلکه دلیل با کمک و معاضدت یک دلیل عقلی به تأیید مدعا می‌پردازد که این عمل به شکل ترکیبی و متممیت انجام می‌گیرد؛ یعنی دلیل نقلی با ضمیمه شدن دلیل عقلی دیگر این دو مقدمه به اثبات مدعا می‌پردازند؛ و یا اساساً، دلیل نقلی، به شیوه شاهد و تأییدی برای دلیل عقلی می‌باشد؛ یعنی نه به‌گونه اثبات‌گری کامل و نه به شیوه ترکیبی و متممیت، بلکه به شکل تأیید و قرینه‌ای برای اصل مدعا که به شکل دلیل عقلی وجود دارد.

* طبق این بیان، شایسته است که گفته شود این مقاله به‌دنبال «کشف روش و پرده‌برداری» از این روش نیمه‌پنهان صدر است و به‌جا نیست که گفته شود این نوشتار به «توصیف» روش صدر المتألهین پرداخته است.

با بیان بالا مقصود ما از اثبات‌گری در بحث تا حدودی روشن گردید. اما برای ناقص‌نماندن نظریه ارائه‌شده در اینجا نیازمند تبیین بیشتر این اصطلاح می‌باشیم:

معنای مراد از اثبات‌گری، در واقع آن معنای «تأویلی» از کلام منظور است، حال اعم از تأویل مجازی* و یا تأویل دورتر که در اصطلاح مفسران بدان تأویل رمزی می‌گویند، که این معنا مدلول و معلول تنها ممارست‌های علمی در ارتباط با علوم ادبیات و زبان‌شناسی و یا حتی نشانه‌شناسی به دست نیامده، بلکه معلول علت تامه آن است که عبارتند از عنصر «کشف و شهود». ناگفته پیداست که این‌عنصر در دیگر فلسفه‌ها کم‌رنگ و یا ناپیداست؛ اما در حکمت متعالیه وضوحی بس والا و برتر دارد. در حکمت متعالیه عنصر «کشف و شهود» اولاً، دریافت‌های کشفی که سالک در تبیین و ترسیم واقعیاتی که از عالم نفس‌الامر و واقع، نصیب خود می‌گرداند، کاملاً تشکیکی است و بستگی به میزان قوت و یا ضعف در طهارت و تقوای معنوی دریافت‌کننده مشهودات عالم واقع دارد؛ ثانیاً، همین اصل (قوت و ضعف داشتن) در پاکی و طهارت روحی مشاهده‌گر کارآیی دارد. در نحوه بازگویی شهودات و در یک کلمه در قوس نزول از دریافت‌های خود، به‌طور مستقیم اثربخشی خود را در تبیین حصولی، به‌جای می‌گذارد؛ به این صورت که تبیین، تقریر و تشریحی که از مباحث مورد نظر دارد، وضوح و روشنایی و نحوه تسلط فیلسوف به آن مباحث، وابسته به همان نحوه دریافت و چگونگی هبوط و نازل‌نمودن سبب مشاهدات از عالم فیض و نفس‌الامر به عالم دانی است. به سخن دیگر، خواننده سطور نصوص قرآنی در آغاز کار طبق شرایطی که صدر از آموزه‌های اسلامی دریافت کرده، لازم است دارای طهارت ظاهری و باطنی باشد که همین دو طهارت در دریافت‌های شخص از نصّ دخیل می‌باشد. در مرحله بعد، قاری نصّ باید کمر همّت را محکم ببندد و همراه با شرایط پیشین به قرائت و سپس به تدبّر در آیات شریفه اقدام نماید و این تدبّر و تأمل در آیات است که او را رهسپار وادی

* علی‌رغم روش‌های مختلفی که در تأویل قرآن کریم به‌استخدام گرفته شده است، می‌توان دو سبک را محور سبک‌های مختلف تأویلی برشمرد: سبک رمزی؛ ۲. سبک مجازی. برای مطالعه بیشتر: (ر.ک: روش‌های تأویل قرآن، شاکر، محمد کاظم، ص ۶۱ و ۶۲).

کشف و شهود معانی دست نایافتنی می‌کند.*

در این زمینه شاهدی از گفتار مرحوم علامه طباطبایی (طباطبایی، بی‌تا، ص ۳۴) به‌منظور اینکه ابتدا دریافت باطنی صدرالمتألهین از الهامات شرعی مقدم بر برهان‌هایی بوده که برای آموزه‌های فلسفی خود به‌کار می‌برده است، تقدیم می‌گردد:

پیدایش این روش فلسفی در بحث‌های فلسفه، میان ذوق و برهان التیام داده است؛ یعنی یک رشته مسائل ذوقی را که تنها از راه کشف حاصل شده‌اند، برهانی ساخته و از راه برهان روشن نموده و در صف مسائل فلسفی که محصول براهین هستند، قرار داده است. در نتیجه مسائل فلسفی که در فلسفه یونان و اسکندریه حداکثر به دوست مسئله می‌رسیده‌اند، با این روش تقریباً هفتصد مسئله شده‌اند (همان/ نیز: ر.ک: مسیبی ڈرچه، ۱۳۸۳، ص ۵۴).

بنابراین، با طرح این بحث بیشتر به ارزش چگونگی دلیل واقع‌شدن گزاره‌های دینی به‌منظور استنباط معرفت‌های عقلی در نگاه ملاصدرا پی می‌بریم. توضیح مطلب اینکه، باید دید صدرالمتألهین برای استخراج و اصطیاد معرفت عقلی، چگونه توانسته به آیه و یا روایتی تمسک جسته و حکم و معرفت عقلی را با چه شیوه و روشی از آنها کسب کند؟ آیا از آیات و روایات به‌طور یکسان استفاده کرده است؛ به‌این معنا که از خود آیات و روایات فی‌نفسه و بدون در نظرگرفتن مقدمات عقلی و برهانی برای حصول یک حکم و معرفت ضروری و عقلی توانسته به یک معرفت عقلی و ضروری مستقل از هر معرفت عقلی دیگر که قبل از آن بوده، دست یابد، یا نه؟ و در صورت موفقیت، آیا با تمامی آیات و روایات چنین برخورد نموده است؟ یعنی صرف‌نظر از علم و آگاهی در این خصوص که معرفت و یک حکم عقلی و فلسفی وجود دارد یا نه، آیا با تمامی آن نصوص این‌گونه برخورد نموده و به اثبات‌گری کامل آن می‌پرداخته و رأساً برداشت عقلی و یک حکم ضروری را از دلیل نقلی اصطیاد می‌کرده و یا در مواجهه با نصوص، به طرق و روش‌های نازل‌تری رفتار می‌نموده است؟؛ به‌این بیان که

* در این زمینه ر.ک: مقاله‌ای از نویسنده این نگاه‌شسته تحت عنوان «بررسی نظریه روش تدبیری، عملی و تأویلی صدرالمتألهین در نص»، آماده چاپ در کنگره بین‌المللی روز جهانی فلسفه سال ۱۳۸۹.

ممکن بوده به آیه و یا روایت به دید استقلالی به منظور استنباط و اصطیاد عقلی حکمی از آن به گونه اثبات‌گری کامل نگاه نمی‌کرده، بلکه از نصوص به‌عنوان مؤید و تأییدی در کنار یک دلیل عقلی و یا به‌عنوان شاهی برای حکمی و معرفتی عقلی که قبلاً برای فیلسوف یا متکلم، محرز و حاصل بوده، بهره گرفته است؟ باید در این فصل به کاوشی جدی و حساس در این مورد پرداخت.

پیش از پرداختن به این مسئله، لازم است به نکته‌ای اشاره گردد و آن اینکه قبل از پرداختن به ارجاعات صدرالمتألهین در مورد نصوص و ملاحظه اینکه چه آیه یا روایتی تا چه میزان توسط این حکیم در کسب معرفتی عقلی مورد بهره‌برداری واقع شده است، لازم و ضروری است برای اثبات این نظریه اجمالاً، به سنت‌هایی که فیلسوفان و حکیمان قبل و یا بعد از این حکیم بزرگ از خود ابراز داشته‌اند، مراجعه شود و شواهدی از متون فلسفی - در صورت وجود آن - ارائه گردد.

سنتِ اصطیادِ دلیلِ عقلی از نصّ

این معنا باید روشن گردد که آیا این‌گونه ارجاعات و شیوه بهره‌برداری از نصوص دینی و مراجعه به دلیل نقلی، پیش از ملاصدر؛ یعنی فیلسوفان و متکلمان اسلامی قبل از خود و یا به‌طور کلی در سنت فلسفی اساساً مجاز بوده و بعد از وی هم مجاز بوده است، یا چنین چیزی در سنت فلسفی معمول نبوده و نیست؟

پاسخ به این مشکل را باید با مراجعه به متون فلسفی پیش و پس از صدرالمتألهین و برهان‌ها و استدلال‌هایی که فلاسفه مورد بهره‌برداری قرار می‌داده‌اند، جست‌وجو کرد. دو نکته در این مبحث وجود دارد: نخست اینکه در صورت کاربرد آن معلوم می‌گردد که استفاده مجاز بوده است؛ ثانیاً، در صورت استفاده، این به‌کارگیری، معمول بوده است یا خیر؟

بهترین طریق برای شناختن چنین مطلبی وقوع آن است. پس از ورود فلسفه یونان به اسلام و بازنگری آن توسط فیلسوفان اسلامی، حجم فلسفه چندین برابر شد؛ به‌گونه‌ای که تعداد مسائل فلسفه اسلامی به چند برابر فلسفه یونان رسید. از جمله

مباحثی که در فلسفه اسلامی وجود داشت، مسائل الهیات بمعنی الاخص بود. دیگر مباحث، نظیر هستی‌شناسی، انسان‌شناسی و الهیات بمعنی الاعم و دیگر مباحث فلسفه کم‌تأثیر و یا بی‌تأثیر از آموزه‌ها و متون اسلامی نبوده‌اند. از جمله از این نوع مباحث، که بیشترین براهین در آن به‌کار برده شده و بالاترین استفاده را از آیات و روایات نموده، مباحث خداشناسی در الهیات بمعنی الاخص است. مباحث خداشناسی فلسفه اسلامی، سراسر مملو از براهینی است که برای اثبات وجود خدا آورده شده، که همه آنها یا به‌طور مستقیم و یا به‌گونه غیر مستقیم از آیات و روایات اسلامی الهام گرفته‌اند؛ نظیر استنباط و اصطیاد بحث اصالت ماهیت توسط فخر رازی از آیات شریفه قرآن کریم و استحسان او از این روش که تعبیر به توحید «اخص الخواص» داشته است. فخر رازی در فرآیند برهان خویش، به یکی از مهم‌ترین اصول مورد قبول خود که مسئله تأصل یا مجعولیت ماهیت است، استناد می‌کند. وی مدعی می‌گردد آنچه از ناحیه فاعل و مؤثر افاضه می‌شود، ماهیت است که این مطلب در بحث اصالت وجود خواهد آمد. همچنین در این باب یکی از بهترین مثالی که می‌توان برای مسئله مورد بحث پیدا نمود، برهان صدیقین است. این برهان در فلسفه اسلامی به جهت وجود منابع معرفتی آن در نصوص اسلامی از آن بهره‌های زیادی شده است. متن و محتوای این برهان در لسان قرآن کریم آورده شده است. برهان صدیقین در اصطلاح به برهانی اطلاق می‌شود که بدون واسطه انسان را به سوی حق تعالی رهنمون سازد و استدلال از ذات باری به خود باری باشد، نه از آثار حق؛ مثل برهان حدوث متکلمان که حدوث اثر ماده است. همچنین برهان / رسطو به نام «برهان حرکت» یا برهان امکان که امکان هم از آثار وجود ممکن است، بلکه روح و جوهر برهان صدیقین استدلال از مطلق وجود است به وجود مطلق.

برای این برهان تقریرهای متعددی ذکر کردند که نوزده تقریر را مرحوم حکیم آشتیانی (آشتیانی، ۱۳۷۲، ص ۴۴۹) در حاشیه خود بر شرح منظومه مورد بحث و بررسی قرار داده است. آخرین تقریر به علامه طباطبایی متعلق است که با آن، شماره تقریرات برهان صدیقین به بیست مورد می‌رسد. مجال بحث از هر یک از آنها در این مقال نیست، ولی به تقریرات برخی، به مناسبت بحث، اشاره می‌گردد.

مشهور این است که این برهان ابتدا توسط معلم ثانی، یعنی ابونصر فارابی

به صورت برهانی و منطقی تنظیم شد و سپس در آثار شیخ‌الرئیس بوعلی سینا و امام فخر رازی و سپس در آثار ابن رشد ظاهر شد. سپس شیخ اشراق و صدرالمتهلین و فیلسوفان پس از وی نظیر مرحوم سبزواری و علامه طباطبایی نیز از آن بهره جستند.

اصطیاد برهان صدیقین ابن سینا از آیات

در اینجا برای نمونه تنها به یک تقریر از بوعلی بسنده می‌کنیم. قبل از تقریر برهان، اشاره به این مطلب لازم است که اصطلاح برهان صدیقین را نخستین بار ابن سینا با استفاده از آیات قرآن کریم، در تسمیه برهانی به کار برد که براساس امکان ماهوی برای اثبات وجود خداوند سازمان داده بود و سرّ این نام گذاری توسط او این است که در این برهان هیچ‌یک از افعال و مخلوقات خداوند، نظیر حرکت و حدوث، واسطه اثبات نیست، بلکه پس از نفی سفسطه و قبول اینکه واقعیتی هست، از نظر به وجود، بدون آنکه به واسطه‌ای دیگر نیاز باشد، با یک تقسیم عقلی که موجود یا واجب یا ممکن است و در صورتی که ممکن باشد، مستلزم واجب خواهد بود، وجود خدای تعالی اثبات خواهد شد.

ابن سینا در کتاب قیّم و وزین الاشارات و التنبیّات در پایان نمط چهارم - که در باره الهیات بمعنی الاخص است - چنین اقامه برهان می‌نماید: «هر موجودی با توجه با ذاتش و قطع نظر از غیر یا واجب‌الوجود یا ممکن‌الوجود است. ممکن‌الوجود نمی‌تواند خودش محقق شود پس احتیاج به غیر به نام واجب‌الوجود دارد.

ابن سینا در ابداع و اصطلاح این برهان میهمان و مدیون قرآن کریم است. او با بهره‌گیری از آیه ۵۳ سوره فصلّت به ویژه ذیل آیه شریفه «أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ»، به اصطیاد و تشریح وزین از آیه شریفه پرداخته، می‌نویسد:

دقت کن، چگونه بیان ما برای اثبات وجود خداوند و یگانگی و بری بودن او از نقص‌ها، به چیزی جز تأمل در حقیقت هستی احتیاج ندارد و به اعتبار و لحاظ خلق و فعل خداوند نیازمند نیست؛ هرچند فعل و خلق خداوند نیز دلیل بر وجود او بوده و از این طریق نیز می‌توان به اثبات ذات واجب پرداخت و اما آن راه که از نظر مستقیم به وجود حاصل می‌آید، مطمئن‌تر و بهتر است. ما چون وجود را از آن جهت که وجود

است، در نظر گیریم، بر وجود او گواهی می‌دهد، آن‌گاه وجود حق بر سایر اموری که در واجب است، نظیر وحدت و یگانگی، گواهی می‌دهد و کتاب خداوند قرآن کریم به مثل آنچه بیان شد، اشارت دارد؛ آنجاکه می‌فرماید: «سَتُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْأَفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ؛ آیات خود را در آفاق و نفس‌هایشان به زودی نشانشان می‌دهیم تا برای آنها روشن شود که تنها او حق است».

البته این شیوه از آگاهی به حق تعالی ویژه قومی خاص است و سپس قرآن کریم می‌فرماید: «أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ؛ آیا خود پروردگار تو که بر همه امور گواه یا در همه اشیا مشهود است، کفایت نمی‌کند» (فصلت: ۵۳)

سپس می‌فرماید: «أقول: انَّ هذا حکمٌ للصدیقین الذین یستشهدون به لا علیه؛ این‌گونه حکم مختص صدیقین است که با نظر به خداوند بر او گواه می‌گیرند و با نظر به غیر بر او استدلال نمی‌کنند» (ابن سینا، ۱۴۰۳ق، ص ۶۶)

عبارت اخیر آیه «أَنَّ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ» که مورد استشهاد/بن‌سینا قرار گرفته است، بدین معناست که خداوند، فوق هر شیء مشهود است؛ یعنی حتی اگر بخواهید خودتان را بشناسید، اول خدا مشهود بوده و بعد خود شما. امام صادق علیه‌السلام می‌فرماید: «لا یدرک مخلوق شیئاً إلا بالله و لا تدرک معرفه الله إلا بالله؛ هیچ شخصی، هیچ چیزی را جز به خداوند نمی‌شناسد و خداوند را جز به خداوند نمی‌توان شناخت (صدوق، ۱۴۱۹ق، ص ۱۴۳/ر.ک: جوادی آملی، ۱۳۸۶، ص ۲۱۹-۲۲۱).

از ماجرابی که بر این برهان (برهان صدیقین) توسط/بن‌سینا گذشت، کاملاً هویدا گردید که استنباط معرفت یا معارف عقلی از دلیل نقلی، محقق، بلکه مرسوم بوده است. همچنان‌که گفته شد، فارابی نیز به‌نوعی از آیات شریفه مذکور برای استفاده از برهان اثبات وجود خدا استفاده کرده است؛ چنان‌که دیگر فیلسوفان بعدی و متأخرین نیز از این دلیل نقلی برای اهداف برهانی اثبات وجود خدا بهره‌برده‌اند (در این زمینه نیز ر. ک: سبزواری، [بی‌تا]، ص ۱۴۶/نیز: صدرالمآلهین، ۱۹۸۱، ج ۶، ص ۱۴-۱۵/مطهری، ۱۳۷۶، ج ۶، ص ۹۸۲).

بنابراین، شکی در این مسئله وجود نداشته که چه قبل از صدرا و چه بعد از وی*

* در این زمینه نیز ر.ک: سبزواری، [بی‌تا]، ص ۱۴۶/نیز: مطهری، ۱۳۷۶، ج ۶، ص ۹۸۲.

از نصوص دینی اصطیاد عقلی می‌شده است. صدرالمتألهین، نیز همانند اسلاف خویش از آیات الهی برای اثبات برهان صدیقین به شکلی زیبا به استنباط و اصطیاد پرداخته که در ادامه بحث به آن اشاره می‌گردد.

اینک به اصل بحث خود در این مبحث (مسئله و ادعای نخست) باز می‌گردیم؛ یعنی اثبات‌گری و کشف کامل از آیات و روایات توسط صدرالمتألهین. اینکه آیا این روش (نیمه‌پنهان) توسط وی انجام گرفته یا نه، لازم است به شواهد و قراینی اشاره گردد که مورد وثوق و اطمینان باشد. در غیر این صورت، نمی‌توان به نظریه‌ای در این رابطه دست یافت و معتقد شد که صدرالمتألهین در اصطیاد و استنباط معارف عقلی از آیات و روایات در برخی از موارد - نظیر شاهکارهای فلسفی خود - به نوعی اثبات‌گری کامل رسیده است.

در این بحث آیات یا روایاتی مورد نظر است که فی‌نفسه در متون دینی، به اثبات‌گری کامل و ارائه حکمی و معرفتی از معارف عقلی پرداخته است. به این صورت که در جست‌وجو در حکمت متعالیه صدرالمتألهین ملاحظه می‌گردد که برخی از این نصوص به‌طور مستقیم برای کسب یک معرفت و حکم عقلی بدون مراجعه به هیچ حکم عقلی از پیش دانسته به اثبات‌گری کامل پرداخته و موفق به یک استنباط عقلی و معرفتی از معارف دست‌یازیده است. به‌عنوان نمونه، صدرالمتألهین برای یکی از نوآوری‌ها و تازه‌های بسیار مهم فلسفی خود، یعنی «حرکت جوهری»، به روش فوق‌عمل کرده است؛ یعنی با مراجعه به آیات شریفه متعدد و روایات معصومان علیهم‌السلام استفاء شایانی نموده است. وی با توجه به اینکه حرکت در جامدات، مثل حرکتی است که در ابرها رخ می‌دهد، توانسته حرکت در همه جهان ماده را تعمیم داده، و نوعی حرکت و حدوث ذاتی را برای جهان ثابت کند. او معتقد است تمامی اشیاء در عالم کاملاً متأثر از این تغییر است و تا جهان مادی بر پاست، تغییر و تحول وجود دارد (ر.ک: صدرالمتألهین، ۱۳۷۸، ص ۱۸).

در واقع این‌گونه کشف و شهود به نوعی در خود، مقدمات عقلی را دربر داشته و نتیجه آن از ناحیه وحی یا معصوم در زبان و کلام آنان به‌صراحت جاری شده است. اینک به‌عنوان محور اول نظریه درباره اثبات‌گری کامل با نظری دقیق به تفحص و

تحقیق در نوع روش و برداشت‌هایی که صدرالمتألهین در حرکت جوهری از آیات و روایات داشته، می‌پردازیم.

محور اول؛ کشف روش اثبات‌گری کامل در نصّ

صدرالمتألهین - چنان‌که در مباحث قبل گفته شد - شیوه‌ای را در تفکر و سلوک در آیات و روایات اتخاذ کرده که نسبت به همکیشان خود منحصر به فرد است. با اطمینان می‌توان گفت که وی در برخی از مباحث عقلی با استعانت از نصوص دینی و نیز به‌کارگیری ذوق سلیم و شهودی کارساز به‌منظور تبیین و انتقال آن از عالم حضور به حصول و حسن تقریر چنین دریافتی، توانسته در عرصه مباحث الهیات به نوعی خلاقیت و بنابر گفته برخی از متأخرین، در فنّ معرفة النفس به تشریح کامل و اثبات‌گری کامل و اصطیاداتی بی‌بدیل در معارف عقلی دست یابد.

مرحوم استاد رفیعی قزوینی در گواهی نسبتاً شفاف مطلب مورد نظر ما در شرح حال صدرالمتألهین در اینکه وی به تشریح کامل در برخی از مسائل فلسفه رسیده و تقریری تام و کامل داشته، اشاراتی دارد. وی گوید:

در فنّ فلسفه الهی و تحقیق مسائل غامضه علم مافوق الطبیعه و استقامت فهم و حسن سلیقه، بی‌نظیر و عدیل است و به اعتقاد حقیر در الهیات و فنّ معرفة النفس بر شیخ‌الرئیس راجح و مقدم است و در حسن تعبیر و سلامت کلام و جزالت منطق و تقریر کسی به پای او نرسیده (رفیعی قزوینی، [بی‌تا]، ص ۶۴).

سپس در ادامه به بیان آرا و ابتکارات او می‌پردازد و می‌گوید:
تحقیقات مختص مرحوم صدرالمتألهین که ابتکار فرموده یا آنکه اگر سابقین گفته‌اند، مبرهن نبوده، موارد زیر است:

- یکم، مسئله اصالة الوجود به‌نحو تحقیق و تشریح کامل؛
- دوم، توحید خاصی به‌نحو صحیح برهانی؛
- سوم، حرکت جوهریه به‌نحو کامل و تمام؛
- چهارم، مسئله اتحاد عاقل و معقول؛
- ششم، قاعده بسیط الحقیقه کل الاشياء؛

هفتم، قول به اینکه، النفس جسمانية الحدوث، روحانية البقاء؛
 هشتم، قاعده النفس فی وحدتها کلّ القوى؛
 نهم، تجرد قوه خیالیه به تجرد برزخی؛
 دهم، اثبات ارباب انواع به نحو اتمّ و بیان تحقیقی مراد سالفین از این مقال؛
 یازدهم، تحقیق صور برزخیه و مثل معلقه بین عالم العقل و عالم الطبیعه؛
 دوازدهم، تحقیق معاد جسمانی، به نحوی که خود اختیار نموده، هرچند مرضی
 حقیر نیست (همان).

همانگونه که مشاهده می شود، علامه رفیعی در مسئله یک- یعنی اصالت الوجود-
 و مسئله سوم- یعنی حرکت جوهریه- اشاره ای به موضوع مورد نظر ما دارد. وی قائل
 است در این دو اصل، صدر/ به شکل کامل و تمام به تشریح و اثبات گری از علوم مافوق
 الطبیعه پرداخته و در استقامت فهم و حسن سلیقه بی نظیر و بی عدیل عمل کرده و
 مسائل مورد نظر را کاملاً از سرچشمه وحی الهی منقح و تبیین نموده است.

شاهدی که تقدیم شد، مطلب مناسب و تأییدی برای مبحث اثبات گری کامل
 صدرا از متون مستفاده از قرآن و سنت بود. اکنون با پیشینه ذهنی که از مطالب
 پیش گفته پیدا شد، مناسب است به سراغ برخی از شاهکارهای صدر/ در مسئله مورد
 بحث رفته و با ارائه شواهد و دلایل، به تشریح چگونگی استنباط و استنتاج اصول و
 قواعد عقلی- نظیر اصالت وجود، حرکت جوهری، و...- از قرآن و سنت، پردازیم و
 این مطلب را که صدر/ المتألهین به اثبات گری کامل در این مورد دست یافته، به اثبات کنیم.

شواهد اثبات گری تامّ در اصالت وجود

ملاصدرا خود ابتدا اصالة الماهوی بود؛ اما پس از تحقیق فراوان حقیقت برایش کشف
 شد و از اصالت ماهیت روی برتافت* و با اقامه براهین متقن و متعدد، اصالة الوجود را
 بر استواری تمام به اثبات رسانید و در فلسفه خویش از آن بهره های فراوان گرفت. این

* ملاصدرا خود را در این امر مرهون هدایت الهی می داند. وی به این مقوله تصریح می کند.

بهره‌گیری به حوزه علوم فلسفی محدود نمی‌شود؛ بلکه حوزه‌های نقلی نظیر احادیث و تفسیر قرآن را نیز دربرمی‌گیرد. او در جای جای تفسیرش نقبی به مسائل فلسفی و مبانی عقلی می‌زند و با بهره‌مندی از آن قواعد کلی عقلی تا آنجا که به «تفسیر برای» نینجامد، در ایجاد وفاق بین آنها و آیات الهی تلاش می‌کند. اما رویه و روش صدرالمتألهین همواره چنین نیست، بلکه گاهی، به ویژه در خلق برخی از شاهکارهای فلسفی خود، قضیه به گونه دیگر است؛ وی در بسیاری از قواعد عقلی و فلسفی، نقبی به مباحث تفسیری و حدیثی زده و با بهره‌مندی از اصول و روش خاص تفسیری خویش تا آنجا که ممکن است و در خلق و التیام و یا تأیید و تأکید قواعد فلسفی با متون و حیانی، کمال سازگاری را از خود ابراز نموده است. از سوی دیگر، در رد نظریات سایر مفسران و نقد دیدگاه‌های دیگر متفکران گاهی به تفصیل به مبانی محکم و استوار حکمت متعالیه تمسک می‌کند و پرده از خطاها و برداشت‌های نادرست تفسیری دیگران بر می‌دارد (ر.ک: آموزش فلسفه، ج ۱، ص ۳۳۴).

صدرالمتألهین با تبیین اصل اصیل «اصالت وجود» راه معرفت حق را به خوبی تبیین کرد. براساس این اصل، آنچه در دار هستی تحقق و اصالت دارد و منشأ آثار و خیرات و فیوضات می‌باشد، وجود است. در مقابل آن، چیزی جز عدم نیست و عدم هم به حمل شایع، لیسیت تامه است. بنابراین، آنکه سراسر هستی را پر کرده است، همان وجود است و همو خداست.

برخی از شارحان بزرگ حکمت متعالیه، نظیر استاد شهید مطهری درباره کسانی که با فلسفه اسلامی ستیزه دارند، می‌گویند: اصالت وجود از نظر فلسفی و از نظر توجیه و تبیین جهان و از نظر اینکه یک مبنای فکری و عقلانی محکم و خلل‌ناپذیر برای مسائل الهی است، به قدری با ارزش است که دو بیست سال از دنیای امروز جلوتر است و دو بیست سال دیگر دنیای امروز باید جلو برود تا به اصالت وجود برسد (مطهری، ۱۳۶۱، ص ۱۷۰).

بنابراین - همان‌گونه که گفته شد - بحث اصالت وجود، جزو مباحث بنیادین مسائل فلسفی و شاید با قاطعیت بتوان گفت بهترین آموزه عقلی بشری است که تاکنون برای فهم و تبیین عقلانی و فلسفی بسیاری از معارف الهی عرضه شده است.

به هر حال، صدرالمتألهین این اصل رکین را از آموزه‌های دینی و نیز استفاده از کلام حکمای اسلامی اصطیاد نموده است. در این بخش به اصلی‌ترین قسمت مسئله مورد نظر می‌پردازیم. یکی از آموزه‌های وحیانی که صدر/ برای اثبات اصالت وجود از آن بهره گرفته است، سوره مبارک یس، آیه ۳۷ است که می‌فرماید: «وَأَيُّ لَيْلٍ نَسْلَخُ مِنْهُ النَّهَارَ فَإِذَا هُمْ مُظْلِمُونَ»؛ شب نیز برای آنها نشانه‌ای است، ما روز را از آن بر می‌گیریم، ناگهان تاریکی آنها را فرا می‌گیرد».

صدرالمتألهین، در تفسیر آیه فوق تصریح می‌کند که این آیه اشاره دارد به اینکه ماهیات ممکنه در تحقق و ورودشان به دایره وجود و گستره مشعشع عالم هستی، نیازمند وجودند. وی با تأویل «لیل» به ماهیات مظلمة الذوات و «نهار» به نورالانوار (وجود محض) تفسیری متفاوت با آنچه از ظاهر آیه استفاده می‌شود و عمده مفسران هم بر آن اند، ارائه می‌دهد. آنچه در پی می‌آید بخشی از مطالبی است که این مفسر بزرگ ذیل این آیه شریفه آورده است.

در این آیه اشاره است به ماهیاتی که در ذات خود تاریک و مبهم‌اند - و فی نفسه از نور وجود بی‌نصیب‌اند - و به نورالانوار و شمس عالم هستی و منبع خیر وجود نیازمندند؛ زیرا ذات خدای سبحان عین حقیقت نور است؛ نوری که در ذات خود روشن و نسبت به غیر خود (ماهیات) روشنی‌بخش و ابهام‌زداست. از دیگر سو، ماهیات‌های امکانی در ذات خود مبهم و مکتوم‌اند و خداوند آنها را از نمان‌خانه، بیرون کشیده و به نور وجود ظاهرشان ساخته و از کتم عدم به فضای شهود و گسترده وجود کشانده است. صدر/ در تفسیر آیه شریفه می‌گوید:

فبذاته النيرة ينور غسق الماهيات المظلمة الذوات و ينشر رحمته و هوية الهويات؛ به این ترتیب، حقیقت شمس، از افق حقایق ممکنات طلوع و رد عدم نمود و ظلمت از اقلیم و سرزمین معانی و معقولات رخت بریست. پس اگر خداوند تنها لحظه‌ای نهار وجود را، که از حق تعالی بر ماهیات فیضان می‌کند، از شب ماهیات ممکنه برگیرد، تمام مظاهر عالم هستی به همان عدم اصلی و فنا فطری‌شان بر می‌گردند: «فَإِذَا هُمْ مُظْلِمُونَ» و همه را تاریکی فرا می‌گیرد. همان‌گونه که از انسلاخ نور خورشید حسی و اجسام مادی، این حقیقت فهمیده می‌شود، با این تفاوت که اجسام مادی، زمانی که نور حسی، از آنان برگرفته می‌شود، تنها از افق دیدها و حواس ما پنهان می‌شوند؛ اما ممکناتی که به نور وجود، ظهور و نمودی یافتند، با زایل شدن

فیض نور حق، کلاً معدوم می‌شوند و به‌حسب حقیقتشان نیست و نابود می‌گردند. به دیگر سخن، هم از منظر عقل زایل می‌شوند، و هم از عرصه هستی (صدرالمتألهین، ۱۳۶۶، ج ۵، ص ۱۲۲). همان‌گونه که روشن است، این تفسیر از آیه و استنتاجی که صدرالمتألهین به‌نحو اثبات‌گری کامل از آیات کسب نموده است، دقیقاً منطبق و هماهنگ با اصالت وجود و اعتباریت ماهیت است. وانگهی، دقت در تعبیری؛ از قبیل «الظَّاهِرُ بَدَاتِهِ وَالْمُظْهَرُ لَغَيْرِهِ»، «الْمَاهِيَاتُ الْمُظْلَمَةُ الدَّوَاتُ» و جملاتی نظیر «فلو سلخ من الیل ماهیة الممکنات نهارالوجود الفائض منه علیها» که تصریح می‌کند وجود از ذات حق فیضان می‌کند و به عبارتی مجعول اوست و یا عبارت «أما الممکناتُ المُستَیْرَةُ بِنورالوجود» این مطلب را کاملاً تأیید می‌کند. در این بخش از بحث، به آموزه‌ای از سخن حکیم فردوسی طوسی (ره) می‌پردازیم که به‌حق برگرفته از نصوص دینی است و صدرالمتألهین از آن درباره قاعده عقلی «اصالت وجود»، بهره گرفته و به‌عنوان شاهدهی زیبا از متون فارسی، استفاده شایانی برده است. صدرالمتألهین در کتاب مبدأ و معاد با استناد به شعر آمیخته به حکمت حکیم فردوسی طوسی به معنایی عمیق هدایت شده که آن معنا را با دقتی کامل تفسیر می‌کند. او شعر را ابتدا ذکر می‌کند:

جهان را بلندی و پستی تویی
 ندانم چه‌ای، هرچه هستی تویی!
 صدرالمتألهین شعر حکیم فردوسی را چنین معنا می‌کند: «أَنَّ كَلَّهُ وَجُودٌ، وَهُوَ كَلُّ الْوَجُودِ»؛ یعنی «هرچه هستی است، تو هستی». همین بیت را سبب آمرزش فردوسی نقل کرده‌اند. صدرالمتألهین به‌منظور عظمت و والایی مقام وی، قضیه خوابی که شخصی که از کنار جنازه ایشان گذشته بود و در حالی که بر او نماز میّت می‌خواندند، وی حاضر در نماز نشده و بر او نماز میّت اقامه ننموده بود، نقل می‌کند:

«أَنَّ كَانِ شَيْخٌ فُقَيْهٌ، كَانَ إِمَامًا فِي الطُّوسِ، يَسْمَى بِأَبِي الْقَاسِمِ، مَا صَلَّى عَلَيَّ فِرْدَوْسِي عِنْدَ وَفَاتِهِ ...» (صدرالمتألهین، ۱۳۸۱، ص ۳۲۴ و ۳۲۵).

همچنین صدرالمتألهین بی‌شک در استفاده از شعر مولانا بی‌بهره نبوده است، که می‌فرماید:

کاشکی هستی زبانی داشتی تا ز هستان پرده‌ها برداشتی

هرچه گویی ای دم هستی از آن پردهٔ دیگر بر او بستنی، بدان
آفتِ ادراک آن قال است و حال خون به خون شستن محال است و محال
(مثنوی معنوی، دفتر سوم)

اثبات‌گری تام حرکت جوهری از آیات

اینک به تبیین و نحوهٔ اثبات‌گری صدر با استفاده کامل از آیات قرآنی آن می‌پردازیم: روش صدر المتألهین معمولاً در ارائهٔ شواهد و دلایل برای اثبات مطلب مورد نظر خود، تنها اکتفا به یک آیه و روایت نمی‌باشد، و از باب اتقان در مسئله به‌ویژه که آن مسئله اثبات اصل بسیار مهم و ابتکاری خود به نام حرکت جوهری است، همهٔ تلاش او بر این است که به کثرت و تعدد دلایل و تنوع آرا در مسئله، گذران کند. وی در استفاده از آیهٔ ذیل گوید:

«فَلَمَّا جَنَّ عَلَيْهِ ... إِنِّي وَجَّهْتُ وَجْهِيَ لِلَّذِي فَطَرَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ حَنِيفًا وَمَا أَنَا مِنَ الْمُشْرِكِينَ؛ و هنگامی که ماه را دید که [سینه افق را] می‌شکافد، گفت: «این خدای من است؟» اما هنگامی که غروب کرد، گفت: «اگر پروردگار مرا راهنمایی نکند، مسلماً از گروه گمراهان خواهم بود» و هنگامی که خورشید را دید [که سینه افق را] می‌شکافد، گفت: «این خدای من است؟» این [که از همه] بزرگ‌تر است، اما هنگامی که غروب کرد، گفت: «ای قوم! من از شریک‌هایی که شما [برای خدا] می‌سازید، بیزارم، من روی خود را به سوی کسی نموده‌ام که آسمان‌ها و زمین را آفریده؛ من در ایمان خود خالصم و از مشرکان نیستم» (انعام: ۷۶ و ۷۹).

نحوهٔ استدلال به آیه از یک صغرا و کبرا تشکیل شده است. صغرای آن عبارت از اصل وجود حرکت در عالم است که از افول ستارگان مختلف آسمانی استفاده می‌شود. کبرای استدلال بر عدم تعلق دوست‌داشتن و حبّ حقیقی بر اشیای متحرک و زوال‌پذیر مبتنی است؛ به این معنا که هر چیز آفل و به‌تعبیری متحرک و زوال‌پذیر، نمی‌تواند محبوب واقعی انسان باشد: «قَالَ لَا أَحِبُّ الْأَفْلِينَ». صورت منطقی استدلال چنین می‌شود:

ستارگان آفل (متحرک) اند.

همه آفل‌ها غیرمحبوب (وجود ناقص و زوال‌پذیر) اند.
 پس ستارگان غیرمحبوب و زوال‌پذیرند.

حضرت ابراهیم با توصیف وجودهای آفل و متحرک به موجود ناقص و زوال‌پذیر - که مورد توجه و حب انسان قرار نمی‌گیرد - در مقام بیان این اصل است که شیء متحرک وجود ناقص است و به وجود کامل دیگری نیازمند است، تا آن وجود کامل، هم تأمین‌کننده اصل وجود شیء متحرک باشد و هم مورد حب واقعی انسان قرار گیرد. این وجود کامل مطمئناً از دایره وجود متحرک و حرکت خارج خواهد شد. پس معبود و محبوب انسان و به نوعی علت حرکت و متحرک باید وجود مجرد باشد. حضرت ابراهیم از این مقصود خویش چنین تعبیر می‌کند که: «إِنِّي وَجَّهْتُ وَجْهِيَ لِلَّذِي فَطَرَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ حَنِيفًا وَمَا أَنَا مِنَ الْمُشْرِكِينَ» (انعام ۷۹)؛ یعنی علت هستی بخش متحرک‌ها باید آفریننده زمین و آسمان‌ها باشد که آن وجود متعلق توجه و حب انسان قرار می‌گیرد (ر.ک: صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۶، ص ۴۴).

توضیح و تبیین صدرالمتألهین از آیات بالا نمونه‌ای از اثبات‌گری کامل از نصوص در باره اصل حرکت جوهری است. ناگفته نماند که بعد از صدرالمتألهین نیز جمعی از اندیشوران اسلامی به این آیه شریفه استشهاد کرده‌اند (ر.ک: طباطبایی، ۱۳۹۷، ج ۷، ص ۱۹۲ / جوادی آملی، ۱۳۸۲، ج ۳، ص ۵۴۰ / مکارم شیرازی، ۱۳۷۴-۱۳۷۵، ج ۳، ص ۲۰ / مطهری، ۱۳۷۶، ج ۶، ص ۸۹۰).

استشهاد به چند آیه دیگر برای اثبات حرکت جوهری

صدرالمتألهین که مبتکر حرکت جوهری است، برای تأیید نظریه خود به آیات متعددی استشهاد می‌کند، اما به جای توضیح مفصل در اسفار خود به مختصر توضیحی اکتفا می‌کند که در توضیح آخرین آیه آورده است:

«أَفَعَيَّبْنَا بِالْخَلْقِ الْأَوَّلِ بَلْ هُمْ فِي لَبْسٍ مِنْ خَلْقٍ جَدِيدٍ؛ آیا ما از آفرینش نخستین عاجز ماندیم [که قادر بر آفرینش رستاخیز نباشیم] ولی آنها باز در آفرینش جدید تردید دارند» (ق: ۱۵).

آیه بر وقوع آفرینش جدید در این دنیا یا آخرت خبر می‌دهد که به اعتقاد صدرال

این خلق جدید با تغییر و حرکت جوهر اشیا قابل معناست.
«وَتَرَى الْجِبَالَ تَحْسَبُهَا جَامِدَةً وَهِيَ تَمُرُّ مَرَّ السَّحَابِ؛ کوه‌ها را می‌بینی، و آنها را ساکن و جامد می‌پنداری، در حالی که مانند ابر در حرکتند» (نمل: ۸۸).

صدرا حرکت کوه‌ها را به حرکت جوهری آنها نسبت می‌دهد و اگر حرکتی در جوهر آنها واقع نشود، بر آن جمود و جامد صدق می‌کند، در حالی که آیه «جامد» را نفی کرده است (ر.ک: صدر المتألهین، ۱۴۲۰، ص ۱۴۴ و ۱۹۸۱، ج ۳، ص ۱۱۰).
«يَوْمَ تُبَدَّلُ الْأَرْضُ غَيْرَ الْأَرْضِ وَالسَّمَاوَاتُ؛ در آن روز که این زمین به زمین دیگر و آسمان‌ها (به آسمان‌های دیگری) مبدل می‌شود» (ابراهیم: ۴۸).

سبزواری تبدل و حرکت‌های زمین طبیعی را به صورت زمین مثالی و اخروی و حرکت آسمان‌ها را از هیولی به جسمیت و از آن به نوعیت و نفس منطبعه و نفس کلیه تفسیر می‌کند (صدر المتألهین، ۱۹۸۱، ج ۳، ص ۱۱۰، پاورقی).

«وَهُوَ الْقَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهِ وَيُرْسِلُ عَلَيْكُمْ حَفَظَةً حَتَّىٰ إِذَا جَاءَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ تَوَفَّتْهُ رُسُلُنَا وَهُمْ لَا يُفِرُّونَ» (انعام: ۶۱).

صدر المتألهین، بعد از گزارش نه آیه با اشاره به آیه اخیر که فرشتگان مأموران الهی برای حفظ انسان‌ها و همچنین ستاندن جان انسان‌ها هستند، می‌گوید در واقع آنان علت بقای انسان و عدم آن - به معنای تغییر حیات دنیوی به برزخی و اخروی - هستند. وجه الأشارة انّ ما وجوده مشابه لعدمه و بقاؤه متضمن لدنوره يجب ان يكون اسباب حفظه و بقائه بعينها اسباب هلاكه و فنائه و لهذا كما أُنسَد الحفظ الى الرسل أُنسَد التوفى اليهم بلا تفریط في احدهما و افراط في الأخرى (همان، ج ۳، ص ۱۱).

صدرا به همین توضیح مختصر بسنده کرده، به وجه استدلال آیات دیگر نمی‌پردازد، اما در کتاب عرشیه بعد از توضیح حدوث عالم و حرکت جوهری پیش از گزارش آیات، به این مطلب مهم که مورد استشهاد ماست، اشاره می‌کند: «لَا حَ لَنَا مِنْ عِنْدِ اللَّهِ لِأَجْلِ التَّدَبُّرِ فِي بَعْضِ آيَاتِ كِتَابِهِ الْعَزِيزِ...» (صدر المتألهین، ۱۳۶۱، ص ۲۵)؛ به این معنا که تدبر در آیات نیز این نکته را برای وی آشکار کرده است. وی در کتاب عرشیه سه آیه ذیل را نیز بر آیات پیشین اضافه می‌کند.

«كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ وَيَبْقَىٰ وَجْهَ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ» (الرحمن: ۲۶ و ۲۷).

«وَالسَّمَاوَاتُ مَطْوِيَّاتٌ بِيَمِينِهِ» (زمر: ۶۷).
 «إِنَّا نَحْنُ نَرِثُ الْأَرْضَ وَمَنْ عَلَيْهَا وَإِلَيْنَا يُرْجَعُونَ» (مریم: ۴۰).

صدرا در عرشیه نیز به توضیح آیات نمی‌پردازد و به این عبارت اکتفا می‌کند که آیات بر تجدد و دثور جهان اشاره دارند که این خود بر زوال و انقطاع دنیا دلالت می‌کند (همان).
 توضیح مفصل صدرا در کتاب اسرارالآیات است که به گزارش و توضیح ده‌ها آیه می‌پردازد (ر.ک: صدرالمتألهین، ۱۴۲۰ق، ص ۱۵۷-۱۷۰) از همه این تبیین‌ها این برداشت را می‌شود از سخنان صدرالمتألهین به دست داد که به صراحت به اثبات‌گری در تجدد و تغیر عالم از آیات پرداخته و تحوّل و حرکت را مستقیماً و بدون هیچ‌گونه واسطه دلیل عقلی دیگری، از حاق آیات اصطیاد نموده است و این، شاهدهی است بر گفتار و ادعای این مقال که از مجموع این رویه و طریقه صدرا اطمینان و وثوق به مطلب و دیدگاه ما حاصل می‌گردد.

برهان حرکت در روایات

بحث حرکت بصورت جامع‌تر در روایات مطرح و به بحث و زوایای بیشتری از این مسئله پرداخته است که اشاره می‌شود:

یکی از مسائل مورد بحث در مسئله حرکت وقوع آن در عالم خارج است که در روایات متعدد آمده و به عنوان یک اصل مسلم انگاشته شده است و ما نیز در این باره به دو روایت بسنده می‌کنیم.

امام موسی کاظم علیه السلام در روایتی اصل حرکت در عالم طبیعت را اصل عمومی و همگانی آن‌هم با شکل‌های مختلف آن توصیف می‌کند که فقط خداوند از آن مصون است.

انه لیس شیء الا یبیدُ او یتغیر او یدخله التّغیر و الزوال...؛ همانا شیئی وجود ندارد مگر اینکه نابود یا متغیر گردد، یا اینکه بر وی تغیر و زوال عارض شود، یا اینکه از رنگی به رنگ دیگر و شکلی به شکل دیگر، از صفتی به صفت دیگر، از زیادی به نقصان و بالعکس مبدل گردد، مگر خداوند که ثابت و بر یک حالتی باقی است (ر.ک: صدرالمتألهین، (شرح اصول کافی)، [بی تا]، ج ۱، ص ۱۱۵).

ظاهر این روایت جریان و سرایت حرکت و تغیر در همه اشیاست و به جرئت می‌توان از صدر حدیث «لیس شیء الا ...» استفاده کرد که «شیء» مطلق بوده و شامل

جوهر و عرض شیء می‌شود و ادامه حدیث نیز آن را تأیید می‌کند؛ چراکه می‌گوید آن شیء خودش یا اصلاً هالک و متغیر می‌شود (ظهور در جوهر) یا اینکه بر وی تغیر و زوال عارض می‌شود (یدخله التغیر) یعنی خودش باقی مانده و اعراض آن متغیر می‌گردد.

ادامه حدیث به حرکت جوهری در تغیر تدریجی انسان از خاک به گوشت، خون و مراحل بعدی و همچنین به تغیر تدریجی هسته خرما در دل خاک اشاره دارد (همان). صدرالمتهلین نیز از این روایت حرکت جوهری را استنباط و استنتاج می‌کند، آنهم به صورت تشریح کامل و اثبات‌گری؛ یعنی بدون استفاده از دلیل عقلی و مباحث حکمی و فلسفی موجود دیگر در عصر خود؛ زیرا اگر به هریک از کلماتی که در روایت بالا و یا روایاتی نظیر آن، که اندک هم نیستند، دقت گردد، روشن می‌گردد که صدرالمتهلین به وضوح از آنها حرکت جوهری را اصطیاد کرده است، حال خواه در مقابل آن قاعده یا دلیل عقلی باشد یا چنین دلایلی در فلسفه موجود نباشد (ر.ک: صدرالمتهلین، [بی‌تا]، ج ۱، ص ۲۶۵).

باید یادآوری کرد که امثال چنین احادیثی که به منطوق و مفهوم آن دلالت بر تغیر و تبدل می‌کند، بسیار است و نظیر این روایت نیز سخنی است از امام صادق علیه‌السلام که آن حضرت بعد از اشاره به حدوث اشیا بعد از عدم، به حرکت و تحول اشیا، از یک طبیعت به طبیعت دیگر و از یک صناعت به صناعت دیگر تصریح می‌کند که نشان‌دهنده وجود صانع مدبر و حکیم است: «... ثم تحولها من طبیعه الی طبیعه و صنیعه بعد صنیعه ما یدلهم ذلک علی الصانع» (مجلسی، [بی‌تا]، ج ۳، ص ۱۵۲).

در این روایت تحول از طبیعت به طبیعت دیگر می‌تواند بر حرکت جوهری مشعر باشد. بنابراین، به تنهایی همین آیات و روایات اند که نخستین ایده اصالت وجود و حرکت وجودی را در افکار متعالی صدرالمتهلین منعکس نموده‌اند و او توانسته است مبدأ این دو قاعده پر ارزش در حکمت متعالیه گردد. و صدرالمتهلین در تبیین‌هایی که در این دو مسئله (اصالت وجود و حرکت جوهری) بدانها اشاره رفت و چه در تبیین‌هایی که در خلال تأسی او به نصّ دارد، جملگی پا را از مرز و حیطة تفسیر و تأویل فراتر نمی‌نهد و تنها به داده‌های نقلی در این مباحث اکتفا می‌کند و حتی با فرض وجود دلیل عقلی در موارد یاد شده، یا اینکه صدرالمتهلین دلیل عقلی را اساساً

در آن حدی نمی دانسته که بخواهد در قبال حضور بسیار شایسته و نورانی نصوص به عقل و دلیل عقلی هم اعتنا کند و یا به طور کلی نظر وی بر این بوده که در هنگام تأویل و تفسیر آیات و روایات در این چند مسئله مهم به شکل کافی و به نحو تام از نور و داده‌های آیات و روایات بهره‌گیری کند.

محور دوم؛ متممیتِ دلیلِ نقلی با دلیل اثباتی عقلی (یک مقدمه عقلی و یک مقدمه نقلی)

در اینجا نظریه دوم؛ یعنی متممیت دلیل اثباتی عقلی بررسی می‌گردد. اینکه چنین روشی از رفتار و تعامل صدر المتألهین در برخورد با نصوص اسلامی در حین تفسیر و تأویل از آنها به دست می‌آید - چنان‌که در مبحث اثبات‌گری و تشریح صدر از متون دینی، ملاحظه گردید که از روش وی چنین امری قابل کشف و استنتاج است - یا نه؟ اینک این ادعا قابل طرح است؛ یعنی «تتممیت دلیل نقلی همراه با اثبات‌گری دلیل عقلی». باید گفت از روش صدر المتألهین، این نظریه قابل استنتاج است. توضیح روش: در روش دوم مدعای نگارنده این است که صدر المتألهین تنها به دلیل نقلی بسنده نمی‌کند و آنرا تنها و مکفی برای پرده‌برداری از یک قاعده محصله ضروریه فلسفی نمی‌داند، بلکه به کمک یک مقدمه عقلی همراه با مقدمه نقلی هر دو را با هم در استنتاج یک قاعده عقلی به کار می‌گیرد. به عبارت دیگر، صدر در تشریح و انتزاع و اثبات‌گری از یک نص یا نصوص دینی فی نفسه خود نص را برای این منظور کافی تلقی نکرده است؛ بلکه برای تشریح و تدوین قاعده عقلی، استفاده و کاربرد از یک مقدمه دلیل عقلی را که به عنوان متمم و تکمیل‌کننده دلیل نقلی است، مورد نیاز قرار داده تا این دو دلیل با هم سیر اثبات‌گری و تشریح کامل را بپیمایند؛ زیرا بدون دلیل و مقدمه عقلی، دلیل نقلی ناکامل و بی نتیجه می‌باشد.

برای اثبات این مسئله به ارائه شواهدی در این موضوع می‌پردازیم: از مواردی که صدر المتألهین با استفاده از دو مقدمه عقلی و نقلی به احکام و قواعد جدید فلسفی دست یافته، در تشریح و تفسیر آیه شریفه آیه الكرسي (اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ) است که مسئله علم خداوند به غیر خودش (ماهیات) را ذیل همین آیه شریفه استنتاج می‌کند.

۱. علم خداوند به غیر خود (ماهیات)

یکی از نکات قابل توجه در تفسیر «الْحَيُّ الْقَيُّومُ» این است که به عقیده این مفسر حکیم، همه معارف ربوبی و مسائلی که در علم توحید معتبر و از جایگاه بلندی برخوردار است، از این دو کلمه و به تعبیری از این دو اصل منشعب می‌شود که از جمله آن معارف این است که کلمه «قَيُّوم» به ضمیمه برخی مقدمات دیگر - که در جای خود اثبات شده‌اند - حوزه لایتناهی علم الهی را برای ما به تصویر می‌کشد. «قَيُّوم» یعنی موجودی که اولاً، قائم به خویش است و ثانیاً، مقوم غیر خودش می‌باشد و به واسطه یا بدون واسطه در غیر خودش که جمیع موجودات عالم هستی را شامل می‌شود، اثرگذار است. مجموعه این مقدمات را که برخی برگرفته از وحی و نص است و بعضی دیگر از عقل، چنین تألیف می‌کنیم:

خدای متعال علت همه موجودات عالم هستی است و رابطه او و این مجموعه، رابطه علّی و معلولی است (این معنا - که ترکیبی از دلیل نقلی و عقلی است - همان چیزی است که کلمه قیوم بر آن دلالت می‌کند)؛

خدای متعال که علت عالم هستی است، عالم به ذاتش است (مقدمه نقلی)؛

علم علت به خود، مستلزم علم به معلول است (مقدمه عقلی)؛

نتیجه مقدمات سه‌گانه این می‌شود:

خدایی که قیوم است علم به همه اشیا - از جزئی گرفته تا کلی و از محسوس گرفته تا معقول - دارد و در مواردی که معلول جز با واسطه یا وسائط متعددی حاصل نمی‌شود، خداوند علم به تمامی آن وسائط و مبادی و استعداد هر یک از آنها و نحوه ارتباط بین آنها دارد؛ چراکه او علة‌العلل همه آنهاست.

صدرالمتألهین، بر این نکته تأکید دارد که خدا به تمامی جزئیات و تغییراتی که دائماً بر آنها عارض می‌شود و تبدل صورتی که مرتباً برای آنها رخ می‌دهد، علم دارد، بدون اینکه کمترین تغییری در علم الهی حاصل گردد؛ زیرا - همان‌طور که شیخ‌الرئیس در اشارات توضیح داده است، علم به جزئیات «به‌نحوالکلی» است؛ یعنی این علم فارغ از محدوده زمان و مکان برای خداوند حاصل است.* این مطلب بلند که از معارف

* به این ترتیب به نادرستی قول علامه حلّی که گفته است: «فلاسفه معتقدند خدا علم به جزئیات زمانی ندارد، زیرا مستلزم تغیر ذات حق تعالی است» پی می‌بریم.

عقلی نیز به حساب می‌آید، چیزی نیست جز اینکه صدرالمتألهین از دلیل نقلی با ضمیمه دلیل عقلی رصد کرده است.

صدرالمتألهین، در واکنش به سخن فخر رازی که آیه: «هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُمْ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا ثُمَّ اسْتَوَىٰ إِلَى السَّمَاءِ فَسَوَّاهُنَّ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ»؛ او خدایی است که همه آنچه را [از نعمت‌ها] در زمین وجود دارد، برای شما آفرید، سپس به آسمان پرداخت و آنها را به صورت هفت آسمان مرتب نمود و او به هر چیز آگاه است (بقره: ۲۹) را دلیل بر فساد قول فلاسفه مبنی بر عدم علم خدا بر جزئیات و صحت قول متکلمان، در اثبات آن برای خدا داشته است، تصریح می‌کند که فلاسفه هیچ‌گاه علم خدا بر جزئیات را نفی نکرده‌اند؛ آنها فقط گفته‌اند: «لیس نحو علمه تعالی بما من الأحساس والتخیل» و البته بعید نیست گروهی که ملاصدرا آنها را «مُتَّفَلِّسَف» می‌خواند، علم خدا به جزئیات زمانی را نفی کرده باشند و شاید نظر علامه حلی (ره) نیز به چنین افرادی باشد، اما فلاسفه بزرگ و مشهور اسلامی هرگز به چنین سخن سخیفی زبان ننگشوده‌اند. خصوصاً صدرالمتألهین تصریح می‌کند که «علمه بکل شیء علی وجه جزئی» (صدرالمتألهین، ۱۳۶۶، ج ۲، ص ۲۹۴). البته مقصود ایشان از «علی وجه جزئی» علم به جزئی به نحو احساس و تخیل نیست، بلکه مقصود این است که خداوند به جزئیات با همه خصوصیات و احوالات شخصیه‌شان به همان وجهی که هستند، علم دارد.

ملاصدرا اگرچه این مطلب را جز اتهامی علیه فلاسفه تلقی نمی‌کند، اما در نهایت سوگند یاد می‌کند که بر تافتن خطای حکما و جهل آنها در باب معرفت، بسی بهتر و آسان‌تر است تا تحمل قول آن دسته از متکلمان که بدون بصیرت زبان در دهان می‌چرخانند و سخن بر زبان می‌رانند.

خلاصه اینکه ملاصدرا با توجه به برخی از مقدماتی که در حکمت متعالیه آنها را اثبات کرده است (دلیل عقلی) و نیز مفهوم و معنای قیومیت (دلیل نقلی) که از نظر گذشت، شمول و گستردگی بی‌حد و مرز علم الهی را از «الْحَيُّ الْقَيُّومُ» استفاده کرده است. آیه دیگری که صدرالمتألهین توانسته با کمک متممیت و مقدمات عقلی، مطلبی را همراه با دلیل نقلی به اثبات برساند، صفت «علیم» است که در این آیه شریفه آمده

است: «أُولَئِكَ الَّذِينَ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ بِقَادِرٍ عَلَىٰ أَنْ يَخْلُقَ مِثْلَهُمْ بَلَىٰ وَهُوَ الْخَلَّاقُ الْعَلِيمُ؛ آیا خدایی که آسمان‌ها و زمین را آفرید، قادر نیست همانند آنها را بیافریند» (یس: ۸۱). ملاصدرا به مناسبت صفت علیم که در انتهای آیه فوق آمده است و با توجه به مبانی که به آن اشاره گردید، در این آیه نیز به این بحث می‌پردازد که کلی و جزئی، ثابت و متغیر، مفارق و مادی، معلوم خدای متعال هستند و از آنجا که علم خدا را عین ذات خدا و همان را سبب وجود یافتن اشیا می‌داند، دامنه این علم را تا بی‌نهایت گسترش می‌دهد.

۲. تأویل واژه‌های «کتاب مکنون» و «لوح محفوظ» به عالم عقول*

صدرالمتألهین در کتاب تفسیرالقرآن واژه «فِي كِتَابٍ مَكْنُونٍ» را در آیه: «إِنَّهُ لَقُرْآنٌ كَرِيمٌ، فِي كِتَابٍ مَكْنُونٍ» (واقعیه: ۷۸) به عالم عقول با کمک مقدمات برهانی، تعبیر و تفسیر کرده است (صدرالمتألهین، ۱۳۶۶، ج ۷، ص ۱۰۶). مراد از عالم عقول، موجودات مجرد تامی است که واسطه ایجاد عالم مادی‌اند؛ یعنی خداوند ابتدا آنها را و سپس به وسیله آنها، عالم مادی را ایجاد کرده است.

در آیه مورد بحث خداوند می‌فرماید: «آن قرآن کریمی است که در کتاب مکنونی جای دارد». همچنین در آیه‌ای مشابه با این آیه می‌فرماید: «بَلْ هُوَ قُرْآنٌ مَجِيدٌ فِي لَوْحٍ مَحْفُوظٍ؛ آن قرآن کریمی است که در کتاب مکنونی جای دارد»؛ (بروج ۲۱-۲۲). پس از مقایسه این دو آیه با یکدیگر معلوم می‌شود که کتاب مکنون همان لوح محفوظ است (همان). قطعاً، منظور از کتاب در این آیه مصداق متعارف مشتمل بر جلد و اوراق نیست؛ همان‌طور که مراد از لوح هرگز نمی‌تواند صفحه‌ای از کاغذ و یا جسم دیگر باشد؛ بلکه واضح است کتاب و لوح به مرتبه‌ای از مراتب علم الهی اشاره دارد که از هرگونه تغییری محفوظ باشد. از طرف دیگر، با ضمیمه کردن این مقدمه، ما می‌دانیم و با براهین فلسفه هم به اثبات رسیده که خداوند علت حقیقی (هستی‌بخش) عالم عقول است و در نتیجه عالم عقول ربط و وابسته به خداوند و نزد او حاضر است. به عبارت دیگر،

* . برای مطالعه درباره عنوان این مدخل ر.ک: ارشد ریاحی، علی، مجله خردنامه صدرا، ص ۵۱-۵۲، شماره سی و پنجم، بهار ۱۳۸۳، ربیع الثانی ۱۴۲۵.

خداوند با علم حضوری به آن عالم علم دارد و آن عالم دفتر علم الهی است و چون مجرد است، از هرگونه تغییری محفوظ است. بنابراین، در اصطیادی که صدرالمتألهین با بهره‌گیری از آیات و با متممیت دلیل عقلی نموده است، به تأویل این استنباط عقلی رسیده که «کتاب مکنون» و «لوح محفوظ»، به‌خوبی قابل تفسیر به «عالم عقول» است. بنابراین، با تأمل در مطالب بالا و نیز در دیگر آثار برجسته صدرالمتألهین، این نتیجه به‌دست می‌آید که این حکیم مدقق در مواجهه با نصّ روش دومی که نوعی روش ترکیبی است، در استنباطات و اصطیادات خود به‌جای گذارده است. ناگفته نماند که این طریقه از نظر ارزش و شفافیت در بهره‌گیری از نصوص در مرتبه پایین‌تری نسبت به روش نخست قرار دارد که بحث در این موضع به جای دیگر احاله می‌گردد.

محور سوم؛ تأیید و شاهدبودن نصّ

در مقام سوم بحث، به ارائه تأیید و شاهدبودن نصّ دینی بر مدّعی که در این رساله شده، پرداخته می‌شود. دو روش و مبنای صدرای مورد بررسی قرار گرفت و اینک، نوبت به بررسی سومین روش نیمه‌پنهان صدرالمتألهین می‌رسد. آن روش این است که صدرالمتألهین، با عنایت و ذهنیتی که از قبل به قواعد و دلایل حکمی و فلسفی داشته و یا به این تعبیر با در دست داشتن براهین عقلی و فلسفی، هنگامی که به سراغ آموزه‌های دینی می‌رود، آیا از آنها استفاده می‌کند، یا خیر؟ به دیگر سخن، صدرالمتألهین هنگامی که به قواعد و برهان‌های عقلی در بهره‌گیری از حکمی از احکام و معارف عقلی با نگاهی مستقل به آن قواعد رفتار می‌کند و در مواجهه با نصّ، نیم‌نگاهی هم در این شکل به آموزه‌های نقلی دارد، از این دلایل نقلی در صورت استفاده از آن، نحوه و روش استفاده چگونه است؟ آیا در بهره‌گیری از نصوص، به‌عنوان شواهدی متقن و تأییدی زیبا برای براهینی که در فلسفه موجود بوده- و یا این فیلسوف از نزد خود در حکمت متعالیه مهیا کرده- توانسته ارائه دهد، یا خیر؟

در این روش، دلیل نقلی، به طریق شاهد و تأیید برای دلیل عقلی (از پیش ممهّدشده) می‌باشد؛ یعنی نه به‌گونه اثبات‌گری کامل و نه به شیوه ترکیبی و متممیت، بلکه به عنوان «تأیید» و قرینه‌ای برای اصل مدعا که به شکل «دلیل عقلی» وجود دارد، می‌باشد.

برای این قسمت به کتاب‌های صدرالمتألهین نظر انداخته شد و تفحصی صورت پذیرفت که خوشبختانه جواب این فرضیه هم با وجود داشتن دلایل و شواهد بسیار فراوان، مثبت می‌باشد و این نیست مگر اینکه از روش نیمه‌پنهان صدرال‌هویداست؛ زیرا به شکلی که ما بدان تصریح داریم، این فیلسوف نظر نداشته است، مگر از ارائه مکاشفات و شهودات و نیز مراجعات مکرر وی به قرآن و روایات، این مطلب قابل استقصاست.

به صورت خلاصه با ارائه یک مصداق به سومین روش صدرال‌هنگام مراجعه به متون دینی، در این بخش به آن اشاره و اکتفا می‌کنیم.

شاهد و تأیید نصوص از برهان صدرال «دارای انواع بودن افراد در حشر»: محقق محترم کتاب‌های صدرالمتألهین در کتاب دو صدرالدین، در باره گفته‌ای از صدرال که آن را برهانی کرده و سپس برای آن از آیات شریفه قرآن تأیید آورده است، بعد از بررسی و نقل مطالب صدرالمتألهین، ابراز می‌دارد: و این موضوع از عرشیات است که اختصاص بدو دارد؛ چنان‌که در دنباله مطلب پیشین که از قول وی بیان داشتیم، صدرالمتألهین می‌گوید:

در قرآن آیات بسیاری است که دلالت می‌نماید بر آنچه که ما در نتیجه تحقیق بیان نمودیم و این از آن چیزهایی است که خدا ما را مخصوصاً - در میان اهل نظر و بینش - بدان الهام نموده است و در گفتار هیچ‌یک از حکما و غیر آن امثال این تحقیقات را نیافته‌ام، و سپاس خداوند بخشنده‌ای را که ما را بدان (الهام) در میان یاران سربلند و سرافراز فرمود.» (خواجوی، ۱۳۷۸، ص ۲۵۴-۲۵۷).

چنانچه، در سخن ملاصدرال تأمل گردد، به‌ویژه در سخنی که اشاره شد؛ یعنی فراز اول فرموده ایشان: «در قرآن آیات بسیاری است که دلالت می‌کند بر آنچه ما در نتیجه تحقیق بیان نمودیم» کاملاً بر این قضیه صادق است که ابتدا این فیلسوف تحقیقاتی داشته و به براهینی رسیده و بعد از آن نتیجه این تحقیقات را شواهد و تأییداتی از نقل برای آن ارائه داده است که بر براهینی که صدرال ارائه داده، منطبق می‌داند و سپس آیاتی که استشهاد به آنها می‌کند، این‌گونه ارائه داده است: ... و این‌ها از آن آیات است: «وَيَوْمَ نَحْشُرُ مِنْ كُلِّ أُمَّةٍ فَوْجًا مِمَّنْ يُكَذِّبُ بِآيَاتِنَا فَهُمْ يُوزَعُونَ؛ روزی که از هر امتی دسته‌ای

از آنها را که آیه‌های ما را دروغ شمرده‌اند، محشور کنیم و آنان بازداشته خواهند بود» (نمل: ۸۳)، «يَوْمَئِذٍ يَصْدُرُ النَّاسُ أَشْتَاتًا لِيُرَوْا أَعْمَالَهُمْ؛ آن روز مردمان متفرق برون آیند تا اعمال خویش (صورت‌های گوناگونی که بدانها مصور شده‌اند) را ببینند» (زلزال: ۶)، «وَمَا كَانَ النَّاسُ إِلَّا أُمَّةً وَاحِدَةً فَاخْتَلَفُوا وَلَوْ لَا كَلِمَةٌ سَبَقَتْ مِنْ رَبِّكَ لَقُضِيَ بَيْنَهُمْ فِيمَا فِيهِ يَخْتَلِفُونَ؛ مردمان در آغاز یک امت بیش نبودند، آنگاه مختلف شدند، اگر کلمه پروردگارت از پیش براین نرفته بود، میان مردم درباره اختلافشان داوری و حکم به هلاکت کافران داده می‌شد». (یونس: ۱۹)

یعنی هرآینه در همین دنیا بر آنان به آنچه مقتضی صورت‌های باطنی آنان است حکم می‌کرد؛ یعنی ظهور آن صورت‌ها در خارج و صورت‌پذیری بدن‌های ایشان به شکل‌هایی که درخور صورت‌های باطنی نفوس؛ آنان است، یعنی همان‌گونه که در آخرت حکم می‌کند».

سپس صدر را به سبک و روش عقلی‌ای که خود داشته، در مقابل سبک عقلی دیگران اشاره می‌کند و در ادامه اضافه می‌کند:

شکی نیست که نفس بهترین خلاق و برگزیده‌ترین مردمان در حقیقت نوعی، همتراز بدترین خلاق و فرومایه‌ترین مردمان نمی‌باشد، نهایت سبک عقلی گوینده و بی‌ارزشی گفتار آن کسی است که گمان کرده نفس بهترین خلاق - یعنی خاتم انبیا صلی‌الله علیه وآله با نفس ابوجهل در حقیقت نوعی انسانی هم‌تا و همانند است و اختلاف میان آن دو به‌واسطه عوارض و حالاتی است که از تمام ماهیت نوعی و اصل جوهر و ذات خارج است (خواجوی، ۱۳۷۸، ص ۲۵۴-۲۵۷).

در مطلب بالا مشهود است که آیات شریفه قرآن را نه برای اثبات‌گری کامل و نه برای متممیت اثبات‌گری، بلکه فقط به‌منظور تأیید و شهادی بر مدعای خود آورده است.

نتیجه‌گیری

در این نظریه کشفی از طریقه و سبک نیمه‌آشکار و نه‌چندان پیدای استنباطی صدرالمتألهین در حین مواجهه با نصّ در آثار منحصر به فرد خود، صورت پذیرفته که به روش سه‌ضلعی صدرالمتألهین، می‌توان از آن نام و یاد کرد. در این برداشت، تلقی صدرالمتألهین از آیات و روایات به یک منوال حاصل نشده، بلکه به سه شکل متفاوت انجام یافته گرفته است که به صورت حصر چنین است: تلقی صدرالمتألهین از کلیه نصوص وارده یا این است که با نگاه مستقل و کاملاً خالی از شواهد و مفاهیم و قواعد و دلایل عقلی و حکمی بوده و به برکت تدبّر و تأمل در آنها و ذات پاکی که خود داشته و نیز توسّل به ذات اقدس الهی، توانسته به مشاهدات تامّی نائل گردد که در این شکل موفق به اثبات‌گری کامل و بهره‌برداری تمام از آیات و روایات شده است. در این مقام صدرالمتألهین توانسته با قوّت تام معارف و مباحث عقلی نفیسی را از دریای معارف نقلی اصطیاد کند. اما در قسم دوم، این نگاه غیر مستقلانه بوده و استفاده تمام از نصّ نبوده است، بلکه به شکل ترکیبی از نصّ و دلایل عقلی بوده که مجموعاً حاصل آن نوعی اصطیاد و استنباط عقلی تلقی می‌گردد. در سومین نگاه و برخورد صدرالمتألهین با متون یاد شده نه به صورت استفاده مستقل و نه متممی بلکه استفاده به شکل عارضی و جانبی در کنار استفاده مستقل از دلیل یا دلایل عقلی، کارسازی نموده است. در پایان باید خاطر نشان کرد که به لحاظ ارزشی، نگاه نخست (اثبات‌گری کامل) نسبت به نگاه دوم در مرتبه بالاتری قرار دارد و همین‌گونه است نگاه دوم (متممیت دلیل نقلی با دلیل عقل) نسبت به نگاه سوم (شاهد و تأیید دلیل نقلی برای دلیل عقل).

منابع و ماخذ

- * قرآن کریم
* نهج البلاغه
۱. ابن سینا؛ **الاشارات والتنبيهات**؛ با شرح خواجه و محاکمات قطب رازی؛ ج ۳، تهران: دفتر نشر کتاب، ۱۴۰۳ق.
 ۲. ارشد، علی، **خردنامه صدر**، شماره سی و پنجم، بهار ۱۳۸۳/ ربیع الثانی ۱۴۲۵.
 ۳. آشتیانی، سید جلال الدین؛ **مقدمه استاد آشتیانی بر شرح رساله المشاعر**؛ تهران: امیرکبیر، ۱۳۷۶.
 ۴. آشتیانی، میرزا مهدی؛ **تعلیقه بر شرح منظومه حکمت سبزواری**؛ تهران: چاپ سوم، مؤسسه انتشارات و چاپ دانشگاه تهران، ۱۳۷۲.
 ۵. البحرانی، کمال الدین میثم؛ **قواعد المرام فی علم الکلام**؛ تحقیق احمدالحسینی با اهتمام محمود المرعشی؛ قم: مکتبه آیه الله مرعشی النجفی، ۱۴۰۶ق/ ۱۳۶۵.
 ۶. جوادی آملی، عبدالله؛ **سرچشمه اندیشه**، قم: مرکز نشر اسراء، ۱۳۸۲.
 ۷. _____؛ **تبيين براهین اثبات خدا**؛ قم: مرکز نشر اسراء، ۱۳۸۶.
 ۸. خواجهی، محمد، **دو صدرالدین؛ دو أوج شهود و اندیشه در جهان اسلام**؛ صدرالدین قونوی، شیخ کبیر، صدرالدین شیرازی، ملاصدرا؛ تهران: مولى، ۱۳۷۸.
 ۹. _____؛ **لوامع العارفين**؛ چاپ اول تهران: انتشارات مولى، ۱۳۶۶.
 ۱۰. رفیعی قزوینی، ابوالحسن و جواد مصلح؛ **سه مقاله و دو نامه در تفکرات صدرالحکماء صدرالدین محمدبن ابراهیم معروف به آخوند ملاصدرای شیرازی**؛ [بی جا]، [بی تا].
 ۱۱. سبزواری، ملاهادی؛ **شرح منظومه**؛ انتشارات دارالفکر، [بی تا]، چاپ افست.
 ۱۲. شاکر، محمد کاظم؛ **روش های تأویل قرآن**؛ چاپ دوم، قم: مؤسسه بوستان کتاب قم، ۱۳۸۱.
 ۱۳. صدرالمتألهین شیرازی، صدرالدین محمد؛ **شرح اصول الکافی**؛ ج ۱، ویراسته محمد خواجهی؛ تهران: انتشارات مولى، ۱۳۶۶.
 ۱۴. _____؛ **تفسیر القرآن الکریم**، ج ۱، ۲، ۵، ۷؛ (مقدمه ناشر)، چاپ دوم، [بی جا]، انتشارات بیدار، ۱۳۶۶.

۱۵. _____ ؛ الحكمة المتعالیه فی الأسفار الأربعة، ج ۳، ۵، ۶ و ۷؛ بیروت: [بی نا]، ۱۹۸۱ م.
۱۶. _____ ؛ الشواهد الربوبیه؛ مشهد: دانشگاه مشهد، ۱۳۴۶.
۱۷. _____ ؛ العرشیه؛ تصحیح و تعلیق محمد خلیل البوه فؤاد دکار؛ بیروت: مؤسسه التاریخ العربی، ۱۴۲۰ ق (ب).
۱۸. _____ ؛ المبدأ والمعاد (ج ۲)؛ تهران: بنیاد حکمت اسلامی، ۱۳۸۱.
۱۹. _____ ؛ المظاهر الالهیه؛ چاپ دوم، قم: دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۷.
۲۰. _____ ؛ شرح و تعلیقه صدر المتألهین بر الهیات شفاء (ج ۲)؛ تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا، [بی تا].
۲۱. _____ ؛ أسرار الآیات؛ تحقیق محمد خواجهوی؛ قم: نشر حیب، ۱۴۲۰ ق (الف).
۲۲. _____ ؛ رسالة فی الحدوث (حدوث العالم)؛ تحقیق و تصحیح حسین موسویان با اشراف محمد خامنه‌ای؛ تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ۱۳۷۸.
۲۳. صدوق، ابی جعفر محمد بن علی؛ التوحید؛ بیروت: نشر مؤسسه التاریخ العربی، ۱۴۱۹ ق.
۲۴. طباطبایی، محمد حسین؛ صدرالدین محمد شیرازی مجدد فلسفه اسلامی در قرن ۱۱ هجری قمری؛ [بی جا]، [بی نا]، [بی تا].
۲۵. _____ ؛ المیزان فی تفسیر القرآن؛ (۲۰ جلدی)، چاپ سوم، تهران: دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۹۷ ق.
۲۶. عبودیت، عبدالرسول؛ درآمدی به نظام صدرا، ج ۱؛ تهران: سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاهها (سمت)، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام، ۱۳۸۵.
۲۷. علم الهدی، المرتضی؛ الذخیره فی علم الکلام؛ تحقیق احمد حسینی؛ قم: الجماعه المدرسین الحوزه علمیه بقم، مؤسس النشر الاسلامی، ۱۳۷۰.
۲۸. غزالی، ابوحامد محمد بن محمد؛ احیاء العلوم، ج ۳ و ۴؛ ترجمه مویدالدین محمد خوارزمی، به کوشش حسین خدیوم جم؛ تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۲.
۲۹. _____ ؛ الأربعین فی اصول الدین، ترجمه برهان الدین حمدی، چاپ دهم، تهران: اطلاعات، ۱۳۶۸.
۳۰. _____ ؛ میزان العمل، بیروت: دار و مکتبه الهلال، ۱۳۷۴/۱۹۹۵.
۳۱. فارابی؛ فصوص الحکم؛ قم: بیدار، ۱۴۰۵ ق.

۳۲. قدردان قراملکی، محمد حسن؛ اصطیاد معارف عقلی از نصوص دینی: خدا در حکمت و شریعت؛ تهران: سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه دینی، ۱۳۸۶.
۳۳. کاپلستون، فردریک؛ تاریخ فلسفه؛ ج ۴، ترجمه امیر جلال الدین أعلم؛ تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۵.
۳۴. علامه حلی، حسن بن یوسف؛ کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد؛ تحقیق حسن زاده آملی؛ قم: انتشارات اسلامی جامعه مدرسین، ۱۴۱۵ق.
۳۵. مجلسی، محمدباقر بن محمد تقی؛ بحار الأنوار، ج ۳ و ۷۸ و ۹۱؛ تهران: دارالکتب الاسلامی، [بی تا].
۳۶. مدرس طهرانی، علی؛ مجموعه مصنفات، ج ۱؛ تهران: اطلاعات، ۱۳۷۸.
۳۷. مسیبی دُرچه، رجبعلی؛ تجلی قرآن و عترت در حکمت متعالیه؛ قم: بضعة الرسول، ۱۳۸۳.
۳۸. مطهری، مرتضی؛ مجموعه آثار، ج ۶؛ تهران: صدرا، ۱۳۷۶.
۳۹. _____؛ شناخت در قرآن؛ [بی نا]، انتشارات سپاه پاسداران انقلاب اسلامی، ۱۳۶۱.
۴۰. مکارم شیرازی، ناصر، تفسیر پیام قرآن، روش تازه‌ای در تفسیر موضوعی قرآن، قم: مدرسه الامام علی بن ابیطالب علیه السلام، ۱۳۷۴ - ۱۳۷۵.
۴۱. عبودیت، عبدالرسول؛ «آیا فلسفه اسلامی داریم»، معرفت فلسفی؛ سال اول، شماره ۱، پاییز ۱۳۸۲.
۴۲. مصباح یزدی، محمد تقی، آموزش فلسفه، قم: انتشارات سازمان تبلیغات اسلامی، معاونت فرهنگی، سال ۱۳۶۵.
۴۳. _____، محمد تقی و محمد لگنهاوزن؛ «میزگرد فلسفه‌شناسی (۱) فلسفه و دین»، معرفت فلسفی؛ ش ۱، ۱۳۸۲.
۴۴. _____؛ محمد تقی، غلامرضا فیاضی؛ «میزگرد فلسفه‌شناسی (۹) فلسفه و دین»، معرفت فلسفی؛ ۳۰، ش ۱۱، ۱۳۸۵.
۴۵. مصلح، جواد؛ «سه مقاله و دو نامه در تفکرات آخوند ملاصدرای شیرازی»، خردنامه؛ شماره ۲۷، سال چاپ ۱۳۷۹.