

بررسی تطبیقی کاربردست «منابع معرفتی غیرهمگانی» نزد صدرالمتهین و علامه طباطبایی رحمتهما

تاریخ دریافت ۱۴۰۰/۰۶/۰۵

تاریخ پذیرش ۱۴۰۱/۰۳/۰۸

رضا اکبریان*

علی فلاح رفیع**

رضیه سادات امیری***

چکیده

چگونگی و روش به کارگیری منابع معرفتی به تناسب علوم مختلف، نقش مهمی در اعتبار و گستره آن دانش دارد. صدرالمتهین و علامه طباطبایی علی رغم استفاده از مقدمات بدیهی و روش برهانی برای اثبات گزاره‌های فلسفی، از دیگر منابع معرفتی نیز بهره می‌برند؛ اما در نحوه استفاده از این منابع یکسان نیستند. پژوهش حاضر با روش تحلیلی - توصیفی در صدد مقایسه روش به کارگیری «منابع معرفتی غیر همگانی» نزد ملاصدرا و علامه طباطبایی است و به این پرسش پاسخ می‌دهد که دو فیلسوف در نحوه به کارگیری منابع مذکور چه اشتراکات و افتراقاتی با یکدیگر دارند؟ رهیافت حاصل از پژوهش نشان می‌دهد دو اندیشمند در بهره‌گیری از منابع معرفتی غیر همگانی جهت مسئله‌سازی، روشن‌سازی مسئله و کشف حد وسط برهان، با یکدیگر اشتراک دارند؛ اما از این منابع در جایگاه مقدمات برهان و تأیید استدلال به نحو یکسان استفاده نمی‌کنند. ملاصدرا در هر دو مقام، از منابع و ابزارهای وحیانی و شهودی بهره می‌برد؛ اما علامه طباطبایی نه تنها در مقدمات بلکه جهت تأیید براهین فلسفی نیز از این منابع استفاده نمی‌کند. به این وسیله علاوه بر پرهیز از تفسیر به رأی وحی، نظامی ریاضی وار با قابلیت دستیابی به یقین منطقی ارائه می‌دهد.

واژگان کلیدی: روش، شهود، عقل، وحی، فلسفه.

* استاد گروه فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه تربیت مدرس. dr.r.akbarian@gmail.com

** استادیار گروه فلسفه و حکمت و منطق دانشگاه تربیت مدرس. a.fallahrafie@gmail.com

*** دانشجوی دکتری فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه تربیت مدرس. r.amiri313@yahoo.com

مقدمه

شناسایی و کشف روش‌های علمی و بهره‌گیری از یک روش نظام‌مند، علاوه بر اینکه سبب درک بهتر نظریه‌ها می‌گردد، در پیشرفت علوم نیز نقش مهمی دارد. در این میان با توجه به اینکه فلسفه در رأس سلسله علوم قرار دارد، کشف روش بهره‌مندی از منابع متعدد معرفتی در استدلال‌های فلسفی از جایگاه ویژه‌ای برخوردار است.

با توجه به تنوع منابع و ابزارهای معرفت، این پرسش وجود دارد که آیا می‌توان علاوه بر ابزار عقل و حواس باطنی، از دیگر ابزارها و منابع که خاصیت اقناع همگانی و بین‌الذّهانی ندارند، نیز در فلسفه استفاده کرد و بدین وسیله به معارف گسترده‌تری دست یافت و بر غنای فلسفه افزود؟ اگر پاسخ مثبت است، روش صدرالمتألهین و علامه طباطبایی در استفاده از این منابع چیست و چه شباهت‌ها و تفاوت‌هایی دارد؟ آیا روش ایشان می‌تواند آزاداندیشی و سیاق عقلانی و منطقی فلسفه را حفظ کند؟ بنابراین مسئله پژوهش حاضر، مقایسه روش و نحوه کاربست منابع معرفتی غیر همگانی (منابعی که خاصیت اقناع همگانی ندارند)، در براهین فلسفی نزد صدرالمتألهین و علامه طباطبایی است. برای دستیابی به پاسخ این پرسش لازم است ابتدا انواع منابع و ابزارهای معرفتی و روش بهره‌گیری از آنها به‌اجمال معرفی گردد؛ سپس موارد کاربست منابع عرفانی و وحیانی در فلسفه تبیین و تفاوت روش علامه با صدرالمتألهین در بهره‌گیری از این منابع بررسی شود.

قراملکی علی‌رغم پذیرش به‌کارگیری منابع متعدد در فلسفه توسط ملاصدرا، تمام این منابع را در یک سطح معرفتی می‌کند (قراملکی، ۱۳۸۸). یزدان‌پناه روش به‌کارگیری منابع متعدد را در دو سطح عام و خاص تبیین می‌کند و معتقد است ملاصدرا تنها به روش عام و در جایگاهی غیر از مقدمات برهان از منابع معرفتی غیر همگانی استفاده می‌کند^۱ (یزدان‌پناه، ۱۳۹۷). در خصوص روش فلسفی علامه طباطبایی، جز برخی نظریات پراکنده، پژوهشی انجام نشده است و به طریق اولی در هیچ پژوهش مدونی، روش فلسفی ملاصدرا با روش علامه در به‌کارگیری «منابع معرفتی غیر همگانی» مقایسه نشده است. این مهم عرصه‌ای

۱. نوشتار حاضر با توجه به برخی شواهد، دیدگاه متفاوتی را درباره نویسندگان مذکور در خصوص روش ملاصدرا اتخاذ می‌کند.

است که نگاشته حاضر در صدد تحلیل و بررسی آن است.

قوا، منابع معرفتی و روش بهره‌گیری از آن

منبع معرفتی سرچشمه‌ای است که فرد از طریق پیوند و ارتباط با آن به معرفت و شناخت سایر موجودات دست می‌یابد. ملاصدرا منابع معرفت را بر عوالم سه‌گانه هستی منطبق کرده و ادراک را حاصل سیر نفس در این عوالم دانسته است. این منابع عبارت‌اند از:

الف) عالم طبیعت یا محسوسات؛ عالمی متشکل از مجموع موجودات زمین و آسمان که تابع نظم متنوعی‌اند. حکیمان از این عالم با عنوان «ناسوت» نام می‌برند که در سلسله طولی عوالم، پایین‌ترین مرتبه است (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱م، ج ۷، صص ۱۲۵ و ۱۴۶ و ج ۸، ص ۳۷۰).

ب) عالم مثال؛ جهانی روحانی از سنخ جواهر نورانی که از جهت محسوس و مقداری بودن مشابه جواهر جسمانی و عالم ماده و از جهت نورانی و مجرد بودن، شبیه جواهر مجرد عقلی می‌باشد (قیصری، ۱۳۷۵، ص ۹۷). انسان‌های عادی به طور مقطعی و موقت از آن کسب معرفت می‌کنند؛ ولی بندگان برگزیده الهی، همواره توان اتصال با آن عالم و نیل به معارف حقایق اشیا را دارند (صدرالمتألهین، ۱۳۵۴، صص ۴۳۶-۴۳۸).

ج) عالم عقل؛ عالمی که از هر نوع تغییر و انقطاع عوالم پایین‌تر مصون و محفوظ است (همو، ۱۳۶۰، ص ۶۷). خیر محض و نور صرفی که جایگاه مقربان و عقل و معقول است (همو، ۱۹۸۱م، ج ۹، ص ۲۱-۲۲). جهت کسب معرفت از منابع مذکور در نفس آدمی، متناسب با هر یک از عوالم قوه یا قوای خاصی وجود دارد: ۱) حواس ظاهری متناظر با عالم طبیعت؛ ۲-۳) حواس باطنی (فقط حس مشترک و خیال)^۲ و قلب^۱ متناظر با عالم مثال؛ ۴) عقل (همان، ج ۳، صص ۳۶۰-۳۶۱/

۱. حواس ظاهری اگرچه در شناخت ظواهر معتبرند، توان درک حقایق اشیا و ذاتیات آن را ندارند (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱م، ج ۳، صص ۳۶۷ و ۴۹۸). از نظر علامه نیز معلومات جزئی که به خواص اشیا مربوط‌اند، به وسیله حس درک می‌شوند (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۵، ص ۵۰۹).

۲. حواس باطنی از قوای متعدد «حس مشترک»، «واهمه»، «خیال»، «حافظه» و «متصرفه» تشکیل شده است؛ اما از این میان در معرفت‌شناسی تنها حس مشترک و خیال به عنوان ابزار ادراک شناخته می‌شود؛ زیرا از نظر صدرا ادراک قوه واهمه درحقیقت ادراک ابزار دیگری به نام عقل است (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱م، ج ۳، ص ۳۶۲). کار متصرفه هم-که با دخل و تصرف در صورت‌ها و معانی به ترکیب و تجزیه و تحلیل آنها می‌پردازد- توسط واهمه

طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۵، ص ۵۰۹). قوه اخیر نزد صدرا از مهم‌ترین قوا و ابزارهای معرفت است (همان، ج ۲، ص ۳۱۵). حواس باطنی، عقل و قلب می‌توانند زمینه معرفت شهودی یعنی «حضور مستقیم و بی‌واسطه معلوم» را فراهم سازند که از نظر صدرالمتألهین یقین واقعی تزلزل‌ناپذیر، نتیجه چنین ادراکی است (همان، ج ۱، مقدمه). هنگام معرفت شهودی که به «علم حضوری» نیز شناخته می‌شود، خود معلوم بدون واسطه مفهوم یا صورت ذهنی نزد عالم حاضر است؛ مانند علم انسان به خویش (طباطبایی، ۱۴۱۶ق، ص ۲۳۰).

روش و نحوه استفاده از این منابع به هدف و کارکرد دانشی که از آن استفاده می‌کند، وابسته است. هدف فلسفه از نگاه علامه، شناخت موجود واقعی از غیر واقعی است. برای دستیابی به چنین شناختی، روش به‌کارگیری منابع باید در راستای رفع هر گونه شک و دستیابی به یقین باشد (طباطبایی، ۱۴۱۶ق، ص ۴).^۲ مؤلفه‌های یقین که ابن‌سینا آن را یقین حقیقی یا منطقی می‌نامد نیز سه چیز است: ۱. اعتقاد به اینکه الف ب است؛ ۲. اعتقاد به اینکه ممکن نیست الف ب نباشد؛ ۳. جزم به اینکه محال است اعتقاد مذکور زایل شود (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ق، ج ۳، صص ۵۱، ۷۸ و ۲۵۶ / صدرالمتألهین، ۱۹۸۱م، ج ۱، ص ۳۰، پاورقی طباطبایی). خواجه نصیرالدین طوسی نیز یقین را به اعتقاد جازم مطابق با واقعی که ممکن نیست زایل شود، تعریف می‌کند (طوسی، ۱۳۷۰، ص ۲۲۶).

از طرفی تنها روشی که یقین مد نظر علامه را نتیجه می‌دهد، روش برهانی است (طباطبایی، ۱۴۱۶ق، ص ۴). روش برهانی خود دارای شرایطی است که از جمله آن، یقینی بودن منابع مأخوذ در مقدمات برهان است. برخی منطقیون اگرچه بدیهیات ثانویه را شش دسته می‌دانند، تنها اولیات را واجد یقین مذکور می‌دانند و آن را به عنوان تنها مبدأ برهان معرفی می‌کنند: «و العمدة

در عقل انجام می‌شود (همان، ج ۸، ص ۲۵۵). حافظه نیز تنها وظیفه نگهداری ادراکات دیگر را بر عهده دارد. ۱. ابزار دیگر کسب معرفت از عالم مثال، قلب است که گاه با الهام و گاه با نزول وحی به معرفت حقایق نایل می‌شود (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱م، ص ۸۴، ج ۴، ص ۱).

۲. شهید صدر یقین را به سه قسم می‌داند: ۱. «یقین منطقی» که واجد علم مضاعف است؛ یعنی علاوه بر جزم به ثبوت محمول برای موضوع، متضمن جزم به استحاله سلب محمول از موضوع است. ۲. یقین ذاتی که در آن احتمال خلاف مورد یقینی محال نیست. ۳. یقین موضوعی؛ یعنی یقینی که به وسیله قراین موضوعی و خارجی که مقبول عقلاست، مدلل شده است (صدر، ۱۴۰۲ق، ص ۳۲۲-۳۲۶). با توجه به این تقسیم‌بندی می‌توان نوع دیگری را نیز اضافه کرد و آن، یقین غیر عقلایی یا یقین روان‌شناختی است که روش مدلل شدن آن، مورد پسند عقلا نیست. با توجه به توضیحات علامه، مراد وی از یقین در فلسفه، یقین منطقی است.

هی الاولیات» (طوسی، ۱۴۰۸ق، ص ۵۲)؛ زیرا ضرورت ذاتی منحصر به گزاره‌های اولی است (طباطبایی، ۱۳۸۷، الف، ص ۶۸-۶۹). خواجه نصیرالدین طوسی حدسیات و فطریات را بدین جهت که خود نیازمند قیاس‌اند، جزو مبادی نمی‌داند (طوسی، ۱۳۶۷، ص ۳۴۶). تجربیات و متواترات نیز به همین دلیل خارج می‌شوند (علامه حلی، ۱۳۷۱، ص ۲۰۱). مشاهدات که مشتمل بر حسیات و وجدانیات‌اند، از آن رو که ادراکات حاصل از آنها جزئی است، خارج از مبادی و مقدمات برهان قرار می‌گیرد (همان، ص ۲۰۵). اما برخی اندیشمندان وجدانیات را با توجه به اینکه نیازمند کسب و نظر نیستند، بدیهی اولی و جزو مبادی برهان قرار می‌دهند (مصباح یزدی، ۱۳۸۴، ج ۱، ص ۶۱)؛ زیرا ادراکات وجدانی علی‌رغم جزئی‌بودن، یقینی و همگانی‌اند؛ بدین معنا که دستیابی به این ادراک یقینی برای همه ممکن است و نیازی به هیچ‌گونه تلاش و ریاضتی ندارد. در مقابل این دسته ادراکات، «ادراکات حضوری غیر همگانی» قرار دارد که خود بر دو قسم است: قسم اول «شناخت حضوری اکتسابی» یا «کشفیات»؛ شناختی که دستیابی به آن نیازمند تلاش و انجام پاره‌ای اعمال صالح و ترک محرّمات است (ر.ک: فیاضی، ۱۳۸۶، ص ۱۱۱/ ر.ک: حسین‌زاده، ۱۳۸۵، ص ۱۱۲). قسم دوم «معرفت و حیانی» که معرفتی غیر اکتسابی و موهبتی الهی است (طباطبایی، ۱۳۸۷، ج ۱، ص ۱۵۳).

بنابراین منابع معرفتی که منجر به معرفت یقینی می‌شوند، به دو دسته کلی «منابع معرفتی همگانی» و «منابع معرفتی غیر همگانی» تقسیم می‌گردند. دسته اول که ادراکات حاصل از آن مشتمل بر «اولیات» و «وجدانیات»^۱ است و با ابزار عقل و حواس باطن حاصل می‌شود، کاربرد فراوانی در فلسفه دارند؛ زیرا این ادراکات علاوه بر یقینی‌بودن، دارای خاصیت اقناع عمومی‌اند؛ اما دسته دوم که ادراکات حاصل از آن، شامل «مکاشفات عرفانی» و «دریافت‌های وحیانی» است و با ابزار قلب کسب می‌شود، اگرچه یقینی‌اند، فلسفی نیستند؛ زیرا از روشی غیر عقلانی حاصل شده‌اند و توانایی دستیابی به این دسته ادراکات برای عموم مردم میسر نیست؛ از این روست که گزاره‌های حاصل از این منابع از جمله ادراکات و حیانی، علی‌رغم آنکه ناظر به هستی‌شناسی‌اند، غیر فلسفی قلمداد می‌شوند (عبودیت، ۱۳۸۹، ص ۳۱). اما این مطلب بدان

۱. معرفت حاصل از «علوم حضوری غیر همگانی یا کشف» با «وجدانیات» متفاوت است. اولی با ابزار قلب و دومی با کمک حواس باطنی درک می‌شود (طباطبایی، ۱۳۸۷، ج ۲، ص ۱۸۰ و ۱۳۷۴، ج ۱۹، ص ۴۶-۴۷).

معنا نیست که استفاده از منابع مذکور با هر سیاقی ممنوع است. روش‌هایی وجود دارد که می‌توان با حفظ ماهیت فلسفی و خاصیت عقلی و همگانی بودن آن، از این منابع نیز بهره برد. در ادامه این نوشتار، نحوه به‌کارگیری «منابع معرفتی غیر همگانی» در فلسفه صدرالمতألهین و علامه طباطبایی مورد بحث و مقایسه قرار می‌گیرد.

اشتراکات روش ملاصدرا و علامه در به‌کارگیری «منابع معرفتی غیر همگانی»

بهره‌گیری از منابع غیر همگانی در فلسفه می‌تواند ثمرات چشمگیری داشته باشد به شرط آنکه به روش برهانی و در نتیجه خاصیت بین‌الاذهانی فلسفه و درک مشترک اذهان از حقایق نفس‌الأمری خدشه‌ای وارد نسازد. با بررسی آثار فلسفی صدرالمتألهین و علامه طباطبایی سه مورد را می‌توان به عنوان وجوه اشتراک دو فیلسوف در نحوه به‌کارگیری منابع مذکور معرفی نمود:

الف) مسئله‌سازی

در هستی‌شناسی عرفانی و وحیانی، پرسش‌ها و مسئله‌های گسترده‌ای وجود دارد که فلاسفه مسلمان از جمله صدرالمتألهین و علامه طباطبایی با توجه به هم‌افق بودن محصول معارف عقلانی با معارف وحیانی و عرفانی، این مسائل را وارد فلسفه کرده و به حل و تبیین آنها به روش برهانی پرداخته‌اند. منبع غیر همگانی منتهی به ادراکات وحیانی علاوه بر مسائل جزئی، زمینه‌ای را برای طرح مباحث کلی‌تر و کلان نیز فراهم می‌کند. مباحثی مانند خدا و صفات و لوازم و جوانب و فروع آن یا معاد، نبوت، امامت و مباحث مسائل متعدد مربوط به آنها، جملگی بسترهای وسیعی را برای فلسفه‌ورزی و استدلال‌های حکمی فراهم می‌سازند. ملاصدرا نیز بارها از این منبع جهت مسئله‌سازی فلسفی بهره می‌برد؛ برای نمونه قبل از اثبات نظریه موت طبیعی، خود معترف است که این مسئله را ابتدا از یک آیه استنباط نموده و سپس آن را تبیین فلسفی کرده است. از نظر وی موت طبیعی هنگامی رخ می‌دهد که نفس در مراتب استکمالی خویش به مبدأ اعلی و عالم آخرت توجه می‌کند. در این هنگام بدن و آلات جسمانی را ترک نموده و مستقل می‌گردد. وی اذعان دارد که مسئله ضرورت بازگشت به سمت خداوند از آیاتی همچون آیه ششم سوره انشقاق^۱

۱. یا أَيُّهَا الْإِنْسَانُ إِنَّكَ كَادِحٌ إِلَى رَبِّكَ كَدْحًا فَمُلَاقِيهِ.

استنباط شده است (صدرالمتألهین، ۱۴۱۷ق، ص ۸۹).

نمونه دیگر، اقامه برهان بر مسائلی همچون حشر جسمانی است که شارع مقدس وعده داده است (همان، ص ۲۶۱). وی این مسئله را که از آموزه‌های دینی برداشت شده است،^۱ یک پرسش فلسفی قلمداد کرده، سپس با کمک هفت اصل بر آن برهان اقامه می‌کند و در نهایت نتیجه می‌گیرد حشر ابدان در عالم متوسطی بین عالم ماده و عالم عقل (عالم مثال) است (همان، ص ۲۶۷). علامه طباطبایی نیز مسئله چگونگی استجاب دعا در دین را یک مسئله فلسفی قلمداد می‌کند و آن را با مقدمات اثبات شده فلسفی تبیین می‌نماید. پرسش فلسفی که در این خصوص می‌توان مطرح کرد، این است که آیا استجاب دعا با توجه به حقایق عالم می‌تواند امری واقعی باشد؟ اگر پاسخ مثبت است، این امر چگونه محقق می‌شود؟ وی به منظور پاسخ به این مسئله از نظریه فلسفی ترتب سه گانه عوالم بر یکدیگر استفاده می‌کند. در جای خود اثبات شده است که هستی دارای عوالم سه گانه‌ای است که به نحو طولی بر یکدیگر مترتب‌اند. این عوالم عبارت‌اند از: عالم ماده، عالم مثال و عالم عقل. حوادث عالم مادی معلول عالم مثال و حوادث عالم مثال معلول عالم عقل است. نفوس دعاکننده هر گاه با تضرع و سؤال در دعوت خود دقیق شوند، برای اتحاد با حوایجشان در عالم مثال مستعد خواهند شد؛ سپس برای اتحاد با علل حوایجشان در عالم عقل متحد خواهند شد. در نتیجه این نفوس به هر نحوی که اراده کرده و بخواهند، با تصرف و تغییر و تحول، در ماده اثر می‌گذارند و این معنای استجاب دعاست (طباطبایی، ۱۹۸۱م، ج ۶، ص ۴۱۰-۴۱۱).

با توجه به مطالب مذکور می‌توان گفت ملاصدرا و علامه با کمک معرفت شهودی و وحیانی، مسئله‌های جدید فلسفی را شکل می‌دهند و بدین ترتیب به نحو قابل توجهی زمینه گسترش قلمرو فلسفی را فراهم می‌آورند.

ب) تصویرسازی و فهم روشن از مسئله

تصویر درست مسئله پیش از استدلال و فهم واضح از موضوع مورد چالش و جوانب آن،

۱. شایسته ذکر است سرچشمه آموزه‌ها، اصول و احکام دینی، منبع وحیانی است (طباطبایی، ۱۴۲۴ق، ص ۲۲).

کمک شایانی به داشتن نظر صائب و حل مسئله می‌نماید (یزدان‌پناه، ۱۳۹۷، ص ۲۳۶). شهودات قلبی و معارف و حیانی نیز در تصویرسازی صحیح و فهم روشن مسئله، تأثیر بسزایی دارند؛ برای نمونه ابن‌سینا با دلیل عقلی کاملاً متقن، حرکت جوهری را انکار می‌کند؛ زیرا در حرکت لازم است امر ثابتی وجود داشته باشد تا این همانی شیء حفظ شود؛ امری که پیش و پس از حرکت موجود است و اتصال شیء را حفظ می‌کند. عقل که هنوز مسئله را به خوبی تصور نکرده است، در این چالش تصدیق می‌کند که حرکت تنها در اعراضی مثل رنگ سیب رخ خواهد داد و جوهر سیب ثابت است؛ اما ملاصدرا حالتی را به تصویر می‌کشد که در آن، هم اتصال وجودی حفظ شود و هم حرکت در جوهر واقع شود. در این حالت وجود متصل متحرک بعینه همان وجود واحد است که شأن‌ها و رتبه‌های متعدد دارد؛ اما درک این حالت به گفته ملاصدرا به لطافت ذائقه و نور بصیرت نیازمند است (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱م، ج ۳، ص ۸۴). ملاصدرا، همان گونه که خود می‌گوید، در این تصویرسازی از موجود واحد و متحرک از لطافت رایحه و منبع شهودی استفاده کرده است.

علامه در استدلال‌های فلسفی خود، صراحتاً به تأثیر شهود یا منابع و حیانی در روشن‌سازی مسائل اشاره نمی‌کند؛ اما در برخی آثار، شهودات یا آیاتی را مورد توجه قرار می‌دهد که در تصویرسازی از مسائل فلسفی نقش مهمی دارند؛ برای نمونه در تبیین چگونگی معرفت الهی به واسطه معرفت نفس بیان می‌دارد که انسان با رجوع به خود، وابستگی کامل خود را شهود می‌کند و در می‌یابد که عین نیاز به خداوند است (طباطبایی، ۱۳۶۰، ص ۴۷-۴۸). در بیانی دیگر ماسوی‌الله را از نظر قرآن، آیت و نشانه خداوند می‌داند و از این مطلب چنین برداشت می‌کند که ماسوی‌الله از خود استقلال وجودی ندارند (طباطبایی، ۱۳۸۸، ص ۹۹) یا به تعبیری عین ربط به علت‌اند. در این مثال‌ها شهود و آموزه دینی، هر دو می‌توانند علاوه بر مسئله‌سازی، در تصویرسازی از قاعده «بسیط الحقیقة کل‌الأشیا» نقش ایفا کنند. در این قاعده بر عین ربط بودن اشیا به خداوند، برهان اقامه می‌شود (همو، ۱۴۱۶ق، ص ۲۷۷/ صدرالمتألهین، ۱۹۸۱م، ج ۶، ص).

بنابراین علامه و ملاصدرا هر دو از منابع غیر همگانی جهت روشن‌سازی مسائل فلسفی استفاده می‌کنند.

ج) آشکارکردن حد وسط

گاهی شهود یا آموزه‌های مبتنی بر وحی می‌توانند علاوه بر مسئله‌سازی و روشن‌کردن مسئله، حد وسط برهان را نیز آشکار کنند و عارف و عالم به کمک آن، علاوه بر خود حقیقت، سِرّ و دلیل آن را نیز دریابند. استدلال صدرالمতألّهین بر «وحدت شخصیه وجود» این است که حقایق فقری، ذات مستقل ندارند؛ یعنی به نفس علتشان موجودند. حقایق فقری ذات ندارند؛ پس حکم نداشته، مصداق بالذات وجود و موجود نیستند و فقط علت‌العلل مصداق بالذات وجود و موجود است؛ بنابراین حد وسط برهان ملاصدرا بر «وحدت شخصیه وجود»، ذات نداشتن حقایق فقری است که به عنوان لازم بین شهود وجودات فقری، از شهود این وجودات به دست آمده است (صدرالمتألّهین، ۱۹۸۱م، ج ۲، ص ۳۳۹-۴۴۲/یزدان‌پناه، ۱۳۹۷، ص ۲۴۲). این شهود علاوه بر آشکارسازی حد وسط می‌تواند عاملی در جهت فهم پیشین و روشن از مسئله نیز تلقی گردد.

در براهین فلسفی علامه طباطبایی نیز می‌توان مواردی را یافت که حد وسط، از منابع معرفتی غیر همگانی استخراج شده است؛ برای نمونه علامه برای اثبات عینیت ذات و صفات از حد وسط «احدیت» استفاده می‌کند (طباطبایی، ۱۴۱۶ق، ص ۲۸۵). این در حالی است که حد وسط مذکور از متن دینی اخذ شده است (کلینی، ۱۴۲۹ق، ج ۱، ص ۲۶۴).

آیات متعددی هم در اثبات خداوند وجود دارد که حد وسط را برای فیلسوف آشکار می‌سازد؛ برای نمونه آیه ۵۳ سوره فصلت، «أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ»، خداوند «حضور» خود را برای تصور وجود همه چیز، دون خود کافی می‌داند. طبق این آیه، برای اثبات ذات حق، همین اندازه کافی است که او همه جا حضور دارد. حضورداشتن در همه جا به وجود مطلق یا واقعیت مطلق اشاره دارد که حد وسط «برهان صدیقین» است و اولین بار فارابی اقامه چنین برهانی را با توجه به آیه شریفه، پیشنهاد می‌کند (فارابی، ۱۴۰۵ق، ص ۶۲).

همان گونه که مشاهده می‌شود، برخی شهودات و نیز آیات و روایات در دستیابی و آشکارکردن حد وسط نقش جدی دارند؛ تا جایی که از نگاه برخی متفکران، اساساً مقصود صدرا از «برهان کشفی» بیش از هر چیز، استخراج حد وسط برهان از دل کشف است (صدرالمتألّهین، ۱۹۸۱م، ج ۶، ص ۷/یزدان‌پناه، ۱۳۹۷، ص ۲۴۳).

۳. افتراقات روش فلسفی ملاصدرا و علامه طباطبایی در به‌کارگیری «منابع معرفتی غیر همگانی» استفاده ملاصدرا و علامه طباطبایی از کشف و آموزه‌های وحیانی در مواردی که ذکر شد، مسلم است و نمونه‌های فراوانی از این نوع بهره‌وری وجود دارد که برخی از آنها ذکر شد. باید دید صدرالمتهین و علامه طباطبایی در کاربست شهودات و منابع وحیانی در مقدمات برهان و در جایگاه تأیید براهین چگونه عمل کرده‌اند؛ به عبارتی آیا تنها از گزاره‌هایی که بداهت همگانی دارند، به عنوان مقدمه و حد وسط استدلال بهره برده‌اند یا علی‌رغم ضرورت استفاده از مبادی بدیهی در مقدمات براهین فلسفی (عبودیت، ۱۳۸۲، ص ۳۰)، شهودات قلبی و ادله نقلی را نیز مقدمه استدلال‌های فلسفی خویش قرار می‌دهند؟ آیا از منابع مذکور به عنوان شاهد و در جهت تأیید براهین خود نیز استفاده می‌کنند یا خیر؟

الف) کاربست «منابع معرفتی غیر همگانی» در مقدمات و تأیید برهان نزد ملاصدرا

بیان شد استفاده از منابع متعدد تا جایی که خاصیت بین‌الذنهانی آن حفظ شود، می‌تواند تأثیر بسزایی در غنای دانش فلسفی ایفا کند. صدرا در عبارات متعددی تصریح دارد که شهودات خود را برهانی می‌سازد (ملاصدرا، ۱۹۸۱م، ج ۶، ص ۲۶۳). برهانی‌سازی شهودات یعنی اثبات یافته‌ها و شهودات عرفانی با کمک قواعد صحیح منطق و مقدماتی که منطقیون آن را جزو مبادی برهان تلقی می‌کنند. با این همه مواردی وجود دارد که اثبات می‌کند ملاصدرا علی‌رغم تأکیدش بر روش برهانی در مقام نظر، در برخی مواقع از این شیوه در مقام عمل عدول می‌کند. مواردی وجود دارد که وی کشفیات اثبات‌نشده با عقل را به جای اولیات و وجدانیات در مقدمه برهان اخذ می‌کند (جوادی آملی، ۱۳۸۲، ج ۱، ص ۳۷). از نظر استاد جوادی آملی صدرالمتهین نقلی را که اثبات شود صادق مصدق بیان کرده است و کشفی را که حکیم در مقام وصل به آن رسیده است، در مقدمات برهان استفاده می‌کند (همو، ۱۳۸۴، ص ۸). نمونه‌هایی وجود دارد که صدرا در براهین خود از مقدمات نقلی و کشفی استفاده می‌کند که در ادامه به برخی از آنها اشاره می‌شود:

۱) اثبات احدیت و وحدانیت خداوند؛ آیه دوم سوره توحید

یکی از براهینی که صدرا در آن به نحو مستقیم آموزه‌های وحیانی را مقدمه برهان قرار می‌دهد، اثبات احدیت و واحدیت خداوند است. مقام «احدیت» ناظر به «بساطت ذات

اقدس الهی» و مقام «واحدیت» ناظر به «شریک نداشتن» اوست. استدلال وی را می‌توان بدین نحو صورت‌بندی نمود:

مقدمه اول: طبق آیه شریفه، خداوند صمد و بی‌نیاز است.

مقدمه دوم: موجودی که بی‌نیاز است مرکب نبوده و بسیط و احد است.

نتیجه: خداوند احدالذات است.

توضیح مقدمه دوم: اگر موجود بی‌نیاز، بسیط نبوده و دارای جزء باشد، به اجزایش نیازمند خواهد بود و این خلف فرض است. مقام واحدیت نیز با کمک آیه شریفه مذکور و حد وسط قراردادن مقام احدیت که در برهان فوق ثابت شد، اثبات می‌گردد (صدرالمتألهین، ۱۳۶۰، ص ۳۳).

۲) اثبات توحید در خالقیت؛ آیه ۶۲ سوره غافر

یکی دیگر از مسائلی که ملاصدرا برای اثبات آن از آموزه‌های وحیانی بهره می‌برد، توحید در خالقیت خداوند است. در آیه ۶۲ سوره غافر بر خالقیت خداوند نسبت به خلق تمامی اشیا، تصریح شده است. از نظر صدر آیه شریفه «ذَلِكُمْ اللَّهُ رَبُّكُمْ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ» علاوه بر اینکه بر مخلوق خداوند بودن جمیع اشیا دلالت دارد، دال بر شریک نداشتن خداوند در این خالقیت هم هست:

مقدمه اول: اگر موجود دیگری در خالقیت با خداوند شریک باشد، خداوند خالق مخلوقات موجود دوم و در نتیجه خالق همه موجودات نخواهد بود.

مقدمه دوم: طبق آیه شریفه، خداوند خالق همه اشیاست.

نتیجه: موجود دیگری در خالقیت شریک خداوند نیست (همو، ۱۴۲۰ق، ص ۴۰۳).

همان گونه که ملاحظه می‌شود، صدر در برخی براهین فلسفی خود از مقدمات نقلی بهره می‌برد. مواردی هرچند اندک نیز وجود دارد که «شهودات قلبی» مقدمه و پایه استدلال قرار می‌گیرند؛ برای نمونه «کیفیت علم تفصیلی باری تعالی به ماسوی در مرتبه ذات» را با دو برهان اثبات می‌کند. در برهان دوم مقدماتی عرفانی وجود دارد که در فلسفه اثبات نشده است:

مقدمه اول: هر کس یک هویت وجودی را-آن گونه که هست- بشناسد، تمام محمولات آن را

به عین همان شناخت و نه شناخت دیگری خواهد شناخت.

مقدمه دوم: هر یک از اسما و صفات، ظهوراتی به نام اعیان ثابتة دارد که به وجود خداوند موجودند. مقدمه سوم: خداوند علم به ذات خویش دارد که همان وجود اوست.

حال می‌گوییم: از آنجا که علم خداوند به ذات خویش همان وجود اوست و اعیان ثابتة نیز به عین وجود او موجودند، پس آنها نیز به عین همان علم، معلوم ذات باری‌اند (همو، ۱۹۸۱م، ج ۶، ص ۲۵۲-۲۶۷). همان گونه که ملاحظه می‌شود، مقدمه دوم این برهان، کشفی و شهودی است که بر آن استدلالی اقامه نشده است.

با توجه به شواهد مذکور از نظر نگارنده، اگرچه ملاصدرا تصریح می‌کند که روشش در حکمت متعالیه برهانی‌سازی مشهودات و منقولات یا به عبارت دیگر، برهان کشفی است، خود معترف است که عقل توان راه‌یابی به برخی مکشوفات را نداشته و در این امور طریقی جز شهود قلبی وجود ندارد (همو، ۱۳۶۰، ص ۱۳۴). در برخی موارد نیز علی‌رغم ارائه استدلال عقلی محض، استدلالی نیز با مقدمات و حیانی و کشفی اقامه می‌کند. با این توصیف، جهت اثبات مدعیات، براهینی در فلسفه ملاصدرا یافت می‌شود که متشکل از مقدمات غیر اولی و غیر وجدانی است.

موارد متعددی نیز وجود دارد که از منبع و حیانی جهت تأیید استدلال‌های خود استفاده می‌کند؛ از این روست که شاهد حضور گسترده آیات در آثار فلسفی وی هستیم؛ برای نمونه ملاصدرا در شواهد الربوبیه و اسفار پس از احتجاج به برهان «بسیط الحقیقة کل الاشیاء»، آیتی را در تأیید و درستی برهان خود می‌آورد: آیه ۱۷ سوره انفال، «وَ مَا زَمَّیْتَ إِذْ زَمَّیْتَ وَ لَکِنَّ اللّٰهَ زَمَّیَ»، آیات سه و چهار سوره حدید: «هُوَ الْاَوَّلُ وَ الْاٰخِرُ وَ الظَّاهِرُ وَ الْبَاطِنُ وَ هُوَ بِکُلِّ شَیْءٍ عَلِیْمٌ... وَ هُوَ مَعَكُمْ اَیْنَ مَا کُنْتُمْ...»، آیه ۷ سوره مجادله، «مَا یَكُونُ مِنْ نَجْوٰی ثَلَاثَةٍ اِلَّا هُوَ رَابِعُهُمْ وَ لَا خَمْسَةَ اِلَّا هُوَ سَادِسُهُمْ» و آیه ۱۷ سوره ق «وَ نَحْنُ اَقْرَبُ اِلَیْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرْدِ». او این چنین درستی براهین خود و مطابقت آن را با دریافت‌های و حیانی یادآور می‌شود (همان، ص ۴۸ و ۱۹۸۱م، ج ۶، ص ۱۴۲).

نمونه دیگر تأیید برهان خویش در خصوص شعور تمامی ممکنات است. ملاصدرا در رابطه میان باری تعالی و صفات قدسیه او و همچنین میان ذات او و مظاهر و مرئی‌اش در اتصاف به کمالات وجودیه، به وحدت حقه حقیقیه قایل است. اگر خداوند به صفاتی همانند حیات، علم، اراده، قدرت و... متصف باشد، تمامی ممکنات بر مبنای مراتب وجودی خود، بدین صفات متصف‌اند؛ زیرا آنها نیز از حقیقت وجودی بهره برده‌اند و به صفت حیات، علم و شعور متصف گشته‌اند؛ از

این رو هیچ موجودی، هرچند جمادات، گیاهان یا حیوانات را نمی‌توان یافت که از کمالات وجودیه هرچند ضعیف بهره‌ای نبرده باشد. ملاصدرا پس از آنکه بر مبنای نظام فکری خود شعور تمامی موجودات را اثبات می‌کند، در جهت تأیید صحت دستاورد خود، از آیه ۴۴ سوره اسراء، «وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ وَلَكِنْ لَا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ» استمداد می‌کند و از آن به عنوان شاهد مثال بر صحت دستاورد فلسفی خود نام می‌برد (همو، ۱۹۸۱م، ج ۲، ص ۲۸۳).

بنابراین اگرچه ملاصدرا تصریح می‌کند که آموزه‌های حاصل از منابع وحیانی و عرفانی را مطابق قوانین برهانی قرار داده است (مکاشفات آنها را برهانی کردیم) (همان، ج ۶، ص ۲۶۳)؛ اما این همراه شدن مکاشفه با برهان می‌تواند به طرق متعددی واقع شود؛ گاهی منابع یقینی غیر همگانی مسئله جدیدی را مطرح می‌کند؛ گاهی مسئله و پرسشی را روشن می‌سازد؛ زمانی حد وسط برهان را پدیدار می‌کند؛ گاهی به عنوان شاهد و تأیید با استدلال همراه می‌شود و در نهایت نیز می‌تواند به عنوان مقدمه یا حد وسط مستقیماً و بدون ابتدای بر اولیات و وجدانیات، در برهان به کار رود. جز دو مورد اخیر، مابقی موارد در گسترده شدن قلمرو و نیز غنای فلسفه نقش عمده‌ای دارند.

ب) کاربرد منابع معرفتی غیر همگانی در مقدمات و تأیید برهان نزد علامه

علامه وجه نیاز به فلسفه را دستیابی به «معرفت یقینی» می‌داند تا به وسیله آن، موجودات واقعیت‌دار از موجودات پنداری و خیالی تمییز داده شوند. از طرفی این علم، در میان انواع گوناگون قیاس، باید تنها بر پایه «برهان» باشد؛ زیرا فقط این شیوه و روش معرفتی است که می‌تواند ما را به یقین رسانده، پرده از سیمای واقعیت برگردد (طباطبایی، ۱۴۱۶ق، ص ۴). حکما و شاگردان علامه در تبیین روش علامه، از تعبیر ریاضی واربودن فلسفه او استفاده می‌کنند. بدین معنا که مراحل استدلال‌های فلسفه الهی را به نحوی تنظیم می‌کند که به یقین منطقی منجر شود. وی برای دستیابی به این نظم منطقی و ریاضی‌گونه، دو کار عمده انجام می‌دهد که در ادامه به آن می‌پردازیم.

۱) عدم به‌کارگیری منابع معرفتی غیر همگانی در مقدمات برهان

علامه تصریح می‌کند مقدمات تجربی، یقینی - به معنای منطقی یقین - نیست و همواره

احتمال نقض شدن دارد به خلاف علوم فلسفی (فلسفه الهی) و ریاضی که احتمال خلاف ندارد و یقینی است (همو، ۱۳۶۴، ج ۱، ص ۱۴۳). برای دست‌یابی به یقین مورد نظر علامه در فلسفه الهی لازم است تمامی گزاره‌ها با روش برهانی و از منابع بدیهی استنتاج شوند که خود این بدیهیات نیز مستخرج از اولیات‌اند. اولیات قضایی‌اند که صرف تصور طرفین قضیه برای تصدیق آن کفایت می‌کند؛ مانند «هر کل بزرگ‌تر از جزء خود است» (همو، ۱۳۸۷، الف، ص ۶۷). وجدانیات یعنی ادراکات حاصل از علوم حضوری همگانی منبع دیگری است که علامه پایه استدلال‌های خویش قرار می‌دهد و به وسیله آن، کیفیت انتزاع معقولات ثانیة فلسفی را تبیین و مطابق با واقع بودن آن را اثبات می‌کند (همو، ۱۳۹۰، ج ۲، ص ۶۷-۷۱). گزاره‌های کشفی و شهودات قلبی نیز اگرچه برای عارف و منقولات معتبر برای یک عالم دینی بدیهی است، استفاده از آنها در استدلال‌های فلسفی بر خلاف اصول و قواعد ریاضی‌گونه فلسفی است؛ زیرا فلسفه، یقینی عقلی و همگانی را جست‌وجو می‌کند که توان دفاع از نظریات خود در برابر همگان را دارا باشد.

ممکن است در اینجا این اشکال مطرح شود که اگرچه علامه در مقدمات براهین خود از نقل و کشف استفاده نمی‌کند، مواردی وجود دارد که از مقدمات تجربی در براهین فلسفی خود بهره می‌برد؛ برای نمونه علامه جهت اثبات این امر که انرژی در سلسله جواهر قبل از جسم قرار می‌گیرد، از قانون تجربی قابلیت تبدیل ماده به انرژی استفاده می‌کند:

اگر این گفته درست باشد که ماده قابل تبدیل شدن به انرژی است و ماده از مجموعه‌ای از ذرات انرژی متراکم تشکیل شده است، ضروری خواهد بود که در مباحث حکمی انرژی را نوعی عالی در سلسله جواهر و قبل از جسم قرار دهیم (همو، ۱۴۱۶ق، ۹۸).

همان گونه که مشاهده می‌شود، این استدلال بر مقدمه‌ای تجربی استوار است. علامه برهان‌هایی از این قبیل را غیر لمی و بر خلاف ترتیب نفس‌الأمری موجودات می‌داند؛ زیرا در نفس‌الامر ابتدا علت‌ها که عام‌ترند، موجود می‌شوند؛ بنابراین علوم هم باید به حسب «الأعم فالأعم» مرتب شوند. تمام علوم باید مبادی خود را از علمی اعم اخذ کنند و عام‌ترین علوم فلسفه الهی است که از موجود بما هو موجود سخن می‌گوید. براهین علم الهی اگر به صورت لمی و نفس‌الأمری تنظیم شوند، بر مبادی علوم جزئی متکی نخواهند بود. بنابراین براهین فلسفی که از مبادی طبیعی، هندسی و نجومی و... در مقدمات خود استفاده می‌کنند، لمی نیستند؛ زیرا مُحال

است علم جزئی لمیت علم کلی را اعطا کند (طباطبایی، ۱۳۸۷، الف، صص ۱۴۹ و ۱۵۴).
 علامه مصباح یزدی نیز با تقسیم فلسفه به «قبل العلم» و «بعد العلم» به این پرسش پاسخ می‌دهد، در فلسفه بعد العلم فرضیات اثبات شده در علوم دیگر به عنوان اصول موضوعه اخذ می‌شود و بر آن تبیین عقلانی ارائه می‌گردد (مصباح یزدی، ۱۳۸۰، صص ۱۱۹-۱۲۰). از نظر وی تغییر تنها در فلسفه بعد العلم ممکن است و فلسفه قبل العلم ثابت و دائمی است. مسائل فلسفه قبل العلم همچون مباحث علامه طباطبایی در *بدایة الحکمه و نهاية الحکمه*، مستقل و بدون هر گونه ارتباط با مسائل علوم دیگر است. این مسائل، مقدمات خود را تنها از بدیهیات و وجدانیات اخذ می‌کنند (همان، ص ۱۱۸). بنابراین از نظر علامه اگر در فلسفه از براهینی با مقدمات تجربی استفاده شود، بهره‌گیری از آن باید به نحوی باشد که با تغییر مقدمات مذکور - مثل بطلان هیئت بطلمیوسی - به نظام فلسفی و ربط آن با علم جدید لطمه‌ای وارد نگردد (طباطبایی، ۱۳۸۷، ب، ص ۷۰).

با توجه به مطالب فوق می‌توان نتیجه گرفت علامه در مبادی براهین «فلسفه الهی» یا فلسفه قبل العلم، از منابع غیر همگانی و منتهی به ادراکات و حیانی و کشفیات عرفانی استفاده نمی‌کند. وی تنها گزاره‌هایی را مقدمه استدلال‌های خویش قرار می‌دهد که اولی یا وجدانی باشند یا قبلاً از طریق مقدمات مذکور به نحو صحیح استنتاج شده باشند؛ اما نزد علامه استفاده از منابع مذکور در مقدمات براهین فلسفه بعد العلم ممکن است.

۲) چینش منطقی مطالب

علامه طباطبایی ساختار فلسفی خود را به نحوی تنظیم می‌کند که تمام مبادی مباحث متأخر قبلاً در مباحث متقدم اثبات شده باشد. در کتاب *اصول فلسفه و روش رئالیسم* علاوه بر چینش مذکور، صحت اعتبار و حجیت ادراکات فلسفی و به طور کلی معرفت‌شناسی نیز بر دیگر مباحث فلسفی مقدم می‌شود تا پیش از ورود به هستی‌شناسی، علت یقینی بودن و حجیت و اعتبار مباحث مشخص گردد. بدین ترتیب هر یک از مسائل با چینش منطقی در جای خود قرار می‌گیرند و مسائل عقلی همانند مسائل ریاضی تنظیم می‌شود. از نظر استاد جوادی آملی از آنجا که فلسفه، جهان‌بینی است، شایسته است مباحث آن همانند جهان هستی، با نظم ریاضی و نظام

هندسی تدوین شود؛ زیرا به مقتضای آیه شریفه^۱ هر موجودی به اندازه و هندسه مخصوصی آفریده شده است. وی در ادامه می‌گوید:

بر همین اساس حضرت استاد همیشه سعی می‌کرد براهینی که در یک مسئله فلسفی اقامه می‌شود، یا از علوم متعارفه و مقدمات بدیهی تشکیل گردد، یا از اصول مبینی ترکیب شود که ادله آنها قبلاً بیان شده باشد و هرگز روا نمی‌دانست در یک مسئله چند برهان اقامه شود که مقدمات برخی از آنها به آینده احاله می‌شد (شمس، ۱۳۸۷، ص ۵۲۳-۵۲۴).

از نظر استاد جوادی آملی روش علامه در منطقی کردن مباحث فلسفی سبب شد فلسفه او جامع مزایا و مبانی حکمت متعالیه و نیز فواید تحلیل منطقی ابن سینا قلمداد شود. مسائل اصالت و تشکیک وجود، حرکت جوهری و جسمانیة الحدوث و روحانیة البقاء بودن روح و دیگر مباحث عمیق صدرایی را با روش تحلیلی بوعلی طرح و تحریر می‌کرد و می‌کوشید تمامی مطالب را با میزان منطقی که شیوه خاص ابن سیناست، تدریس یا تألیف کند و چیزی را که راه فکری و حصولی نداشت و با سبک قیاس منطقی قابل عرضه نبود، در کنار مسائل سره فلسفی و خالص عقلی طرح نمی‌کرد (همان).

البته باید توجه داشت این سیر منطقی به معنای عدم بهره‌وری ایشان از شهودات قلبی یا منقولات معتبر دینی در فلسفه نیست؛ بلکه همان گونه که قبلاً گفتیم، می‌توان از این منابع، بدون آنکه به سیر ریاضی‌گونه مباحث فلسفی لطمه‌ای وارد گردد، به خوبی استفاده نمود. علامه تا آنجا به ضرورت بهره‌وری از منابع مذکور در فلسفه باور دارد که معتقد است صدرا با نزدیک کردن این سه مسلک، به موفقیت‌هایی دست یافته که فلسفه در تاریخ چند هزارساله خود از آن محروم بوده است (طباطبایی، ۱۳۸۷، ب، ص ۷۰). این بهره‌وری در گسترش مسائل فلسفی نیز تأثیر بسزایی داشته است و علاوه بر روشن‌سازی و گسترش مسائل فلسفی، در حل مسائلی موفق بوده است که علم جدید تازه به حل آن توفیق یافته یا اصلاً نتوانسته آن را حل کند؛ چنان‌که به واسطه حل شدن مسئله حرکت جوهری که سیصد سال پیش با این روش فلسفی حل شده است، مسئله بُعد چهارم در اجسام، به طور روشن به دست آمده و مسئله نظریه نسیت -البته در خارج از

۱. إِنَّا كُلُّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ (قمر: ۴۹).

افکار نه در افکار- روشن گردیده است (همان، ص ۷۱)؛ بنابراین حضور منابع مذکور در فلسفه برای گسترش و روشن سازی مسائل آن و نیز کشف حد وسط لازم و ضروری است. البته باید توجه داشت یکی از عوامل مهم بهره گیری از منابع و حیانی در فلسفه، نگرش اتحادی به محصولات معارف دینی و عقلی است؛ زیرا هر دو حق اند و تعارض دو حق محال است (همو، ۱۳۷۴، ج ۵، ص ۲۸۲). با این همه علامه علاوه بر اینکه در مقدمات برهان از منابع غیر اولی و غیر وجدانی استفاده نمی کند، در تأیید استدلال های فلسفی خویش نیز به این منابع تمسک نمی جوید. عدم استفاده از مؤیدهای عرفانی و وحیانی در حالی است که بهره گیری از آنها در این مقام، با ساختار منطقی مباحث تقابلی ندارد. چه بسا بتوان عامل چنین سلوکی را پرهیز و ممانعت از تحمیل رأی فلسفی به منابع و حیانی دانست.

نتیجه گیری

بررسی و تحلیل برخی آثار فلسفی ملاصدرا و علامه طباطبایی بیانگر آن است که دو فیلسوف در موارد زیر نگرش یکسانی به منابع غیر همگانی دارند:

هر دو اندیشمند معارف حاصل از روش عقلانی، و حیانی و عرفانی را در جهت تبیین حقیقت، همسو و معتبر می دانند.

نزد دو فیلسوف بهره گیری از منابع معرفتی غیر همگانی یعنی عرفان و وحی، سبب غنای فلسفی می شود؛ بنابراین هر دو از منابع مذکور در مواردی همچون مسئله سازی، تصویرسازی مسئله و نیز آشکارکردن حد وسط براهین فلسفی بهره می برند.

نحوه استفاده ملاصدرا و علامه طباطبایی از منابع معرفتی غیر همگانی در موارد زیر اختلاف دارد:

ملاصدرا به خلاف علامه طباطبایی بارها در تأیید براهین خود از مکاشفات و معارف نقلی استفاده می کند. به نظر می رسد علامه با پرهیز از این شیوه در تلاش است مانع تحمیل رأی فردی به معارف و حیانی گردد.

اگرچه ملاصدرا بر ضرورت برهان سازی معارف کشفی تأکید می کند، در مواردی معارف و حیانی و شهودی را مقدمه استدلال های فلسفی قرار می دهد؛ در مقابل علامه که بر ضرورت

دستیابی به یقین منطقی در فلسفه الهی یا فلسفه قبل العلم تأکید دارد، تنها از مقدمات اولی یا وجدانی یا معارفی که به شیوه برهانی از منابع مذکور استخراج شده باشد، استفاده می‌کند. به نظر می‌رسد علامه با این شیوه و نیز با تقدم معرفت‌شناسی بر هستی‌شناسی و در نتیجه دستیابی به یک نظم ریاضی‌وار و منطقی در فلسفه تلاش می‌کند دانشی همگانی و بین‌الذنه‌ای ارائه نماید؛ به نحوی که حتی منکران کشف و وحی نیز در صحت معارف فلسفی با او همراه شوند.

منابع

۱. ابن سینا؛ الشفا (المنطق)؛ قم: کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی، ۱۴۰۴ق.
۲. جوادی آملی، عبدالله؛ رحيق مختوم؛ ج ۴، قم: اسراء، ۱۳۸۲.
۳. —؛ معرفت شناسی در قرآن؛ تحقیق حمید پارسانیا؛ قم: اسراء، ۱۳۸۴.
۴. حسین زاده، محمد؛ «علم حضوری (ویژگی ها، اقسام و گستره)»، معرفت فلسفی؛ شماره ۱۴، ۱۳۸۵.
۵. حلی (علامه)، حسن بن یوسف؛ الجوهر النضید فی شرح منطق التجرید؛ قم: بیدار، ۱۳۷۱.
۶. شمس، مرادعلی؛ سیری در سیره علمی و عملی علامه طباطبایی از نگاه فرزندان؛ قم: اسوه، ۱۳۸۷.
۷. صدر، محمدباقر؛ الاسس المنطقیه للاستقراء؛ بیروت: دار التعارف للمطبوعات، ۱۴۰۲ق.
۸. صدرالمتألهین؛ اسرار الآیات؛ تهران: انجمن اسلامی حکمت و فلسفه، ۱۳۶۰.
۹. —؛ الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة؛ بیروت: دار احیا التراث العربی، ۱۹۸۱م.
۱۰. —؛ الشواهد الربوبیة فی المناهج السلوکیة؛ ج ۱، بیروت: مؤسسه تاریخ العربی، ۱۴۱۷ق.
۱۱. —؛ المبدأ و المعاد؛ قم: انجمن حکمت و فلسفه، ۱۳۵۴.
۱۲. —؛ مجموعه رسائل فلسفی صدرالمتألهین، تهران: حکمت، ۱۴۲۰ق.
۱۳. طباطبایی، محمدحسین؛ رساله الولایه؛ قم: بوستان کتاب، ۱۳۶۰.
۱۴. —؛ اصول فلسفه و روش رئالیسم؛ قم: دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۶۴.
۱۵. —؛ برهان؛ قم: بوستان کتاب، ۱۳۸۷، الف.
۱۶. —؛ ترجمه تفسیر المیزان؛ قم: دفتر انتشارات اسلامی، ۱۳۷۴.
۱۷. —؛ شیعه؛ قم: بوستان کتاب، ۱۳۸۷، ب.
۱۸. —؛ شیعه؛ شاهجویی؛ [بی جا]: [بی نا]، ۱۴۲۴ق.
۱۹. —؛ شیعه در اسلام؛ قم: بوستان کتاب، ۱۳۸۸.
۲۰. —؛ مجموعه رسائل؛ قم: بوستان کتاب، ۱۳۸۷، ج.
۲۱. —؛ نهاية الحکمه؛ قم: مؤسسه النشر الإسلامی، ۱۴۱۶ق.
۲۲. طوسی، نصیرالدین محمد؛ تجرید المنطق؛ بیروت: مؤسسه الأعلمی للمطبوعات، ۱۴۰۸ق.

۲۳. —؛ تعديل المعيار في نقد تنزييل الأفكار؛ تصحيح مهدي محقق و ديگران؛ تهران: دانشگاه تهران، ۱۳۷۰.
۲۴. —؛ اساس الاقتباس؛ تصحيح محمدتقی مدرس رضوی؛ تهران: دانشگاه تهران، ۱۳۶۷.
۲۵. عبودیت، عبدالرسول؛ «آیا فلسفه اسلامی داریم»، معرفت فلسفی؛ ش ۱، ۱۳۸۲.
۲۶. فارابی، ابونصر؛ فصوص الحکم؛ تحقيق شيخ محمدحسن آل ياسين؛ قم: بيدار، ۱۴۰۵ق.
۲۷. فیاضی غلامرضا؛ درآمدی بر معرفت‌شناسی؛ قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۸۶.
۲۸. فراملکی، احدفرامرزی؛ روش‌شناسی فلسفه ملاصدرا؛ تهران: مؤسسه بنیاد حکمت اسلامی صدر، ۱۳۸۸.
۲۹. قیصری رومی، محمدداوود؛ شرح فصوص الحکم؛ تصحيح جلال‌الدین آشتیانی؛ تهران: نشر علمی فرهنگی، ۱۳۷۵.
۳۰. کلینی، محمد بن یعقوب؛ الکافی؛ قم: دار الحديث، ۱۴۲۹ق.
۳۱. مصباح یزدی، محمدتقی؛ شرح برهان شفا؛ قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۸۴.
۳۲. مصباح یزدی؛ مشرب فلسفی علامه؛ تبریز: علامه، ۱۳۸۰.
۳۳. یزدان‌پناه، یدالله؛ تأملاتی در فلسفه فلسفه اسلامی؛ قم: کتاب فردا، ۱۳۹۷.