

## The methodology of cognition in transcendent wisdom

**Mohammadhossien Irandoost<sup>1</sup>, Eshagh Aban<sup>2</sup>**

<sup>1</sup> Assistant Professor, Islamic Azad University, Qom, Iran (**Corresponding Author**).  
mohirandoost@gmail.com

<sup>2</sup> Phd.Student of Philosophy and Theology, Islamic Azad University, Qom Branch, Qom, Iran.  
phes^••@gmail.com

### Abstract

Cognition and knowledge have been the categories that all scholars and philosophers discuss and research on. In the methodology of cognition, one should pay attention to the main sources of the philosopher in achieving cognition. Mulla Sadra has a completely new method and approach, and he does not completely reject or confirm any of his previous methods, including the method of recognizing peripatetics, enlightenment, mysticism, and theology, and he does not approve of these methods and their sources, including proof and revelation. In addition, the intuition has also been used, and it has provided a comprehensive, complete, and new analysis, and has laid a new horizon for the attainment of knowledge .

**Keywords:** Cognitive Methodology, Transcendent Wisdom, Mulla Sadra, Knowledge, Islamic Philosophy.

## روش‌شناسی شناخت در حکمت متعالیه

محمدحسین ایران‌دوست<sup>۱</sup>، اسحاق ابان<sup>۲</sup>

mohirandoost@gmail.com

<sup>۱</sup> استادیار، دانشگاه آزاد اسلامی، واحد قم، قم، ایران (نویسنده مسئول).

phes800@gmail.com

<sup>۲</sup> دانشجوی دکتری فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه آزاد اسلامی، واحد قم، قم، ایران.

### چکیده

شناخت و معرفت از مقوله‌هایی است که همه حکما و فلاسفه در مورد آن به بحث و تحقیق می‌پردازند، آنچه مهم و هدف اصلی است بررسی روش‌های رسیدن به شناخت و منابع آن است که تحت عنوان روش‌شناسی شناخت یاد می‌شود. در روش‌شناسی شناخت باید به منابع اصلی فیلسوف در رسیدن به شناخت توجه کرد. ملاصدرا روش و متد کاملا جدید و تازه‌ای دارد و هیچ یک از روش‌های قبل خود را اعم از روش شناخت مشاء، اشراق، عرفان و کلام را به طور کامل نه رد می‌کند و نه تایید و از روش‌های مذکور و منابع آنها از جمله برهان و وحی و شهود نیز استفاده کرده و تحلیل جامع و کامل و تازه‌ای ارائه داده و افقی نو در راه رسیدن به شناخت و معرفت بنا نهاده است.

**کلیدواژه‌ها:** روش‌شناسی شناخت، حکمت متعالیه، ملاصدرا، معرفت، فلسفه اسلامی.

## ۱. مقدمه

ملاصدرا یکی از برجسته‌ترین حکیمان و فیلسوفانی است که در گستره علوم اسلامی در چند سده گذشته ظهور کرده است. او به‌عنوان فردی هوشمند و برخوردار از نبوغ، توانست هماهنگی و انتظامی میان مکاتب فکری گوناگون پدید بیاورد و با تبیین و تشریح مسائل اصلی و فرعی حکمت اسلامی، نامی درخشان از خود بر جای بگذارد.

ابتکار صدرا از این جهت است که وی راه‌های شناخت و معرفت را هم‌سو قرار می‌دهد. او نه تنها برهان فیلسوف را با یافته‌های عارف ناسازگار نمی‌بیند، بلکه مقدمات برهان و ریاضت‌های عارف را دو وسیله برای کشف یک حقیقت می‌انگارد و در برخی موارد، حضور هر دو وسیله را لازم می‌داند. از سوی دیگر، صدرا به تلازم بین شناخت عقلانی و شناخت وحیانی معتقد است. صدرالمتألهین در فلسفه خود نوعی روش ارائه می‌دهد که قابل تأمل است. بر پایه این روش، «جنبه‌های سلبی و تناقض‌آور مکاتب پیشین حذف شده و پایه‌های ترکیبی نوینی در مجموعه نظام‌مندانه آن‌ها وارد گردید و منطقاً روش باز و متد نوین تفکر فلسفی متولد شد و توانست در ترکیبی از نظریات کهن با جهان‌بینی و نظریات ابتکار شده جدید، فلسفه‌ای جامع و راهگشا و بی‌سابقه به وجود آورد» (میناگر، ۱۳۹۲، ص ۵۳). گفته می‌شود که مثلاً ملاصدرا آموزه وحدت و اصالت وجود را از عرفا، وحدت عقل و عاقل و معقول را از ابوالحسن عامری و پیش از وی، از فورفریوس<sup>۱</sup> و ابعاد خاصی از ابعاد معرفت‌شناختی‌اش را از اشراقیان گرفته است، اما وقتی که مقایسه بالفعلی بین متن اصلی این آموزه‌ها با تقریرهای ملاصدرا از آن‌ها انجام شود، میزان تحولی که در این اندیشه‌ها صورت گرفته تا همچون عناصری در عالم عقلی ملاصدرا به کار گرفته شوند، آشکار می‌شود. خلاقیت در یک زمینه سنتی، نه به معنای کشف یا خلق تک روانه یک حقیقت، بلکه به معنای شهود تازه‌ای است از واقعیتی که همیشه بوده و هست و همواره خواهد بود، اما این امر در عین اینکه یک شهود جدید است، قطعاً بر خلاقیتی دلالت دارد که در آن، همان حقایق جهان‌شمول از تفسیر و کاربردی جدید برخوردار می‌شوند، منطبق با برهه خاص شکوفایی تاریخی سنت مورد بحث» (نصر، ۱۳۸۲، ص ۱۳).

## ۲. معرفت و شناخت در نگاه ملاصدرا

صدرا حقیقی‌ترین معرفت را بدیهیات اولیه می‌داند. از دیدگاه او، بدیهی اول به شناختی گفته می‌شود که خودبه‌خود آشکار و روشن باشد و نیازی به استدلال و عملیات فکری نباشد، مانند مفهوم وجود و عدم و اینکه کل از جزء بزرگ‌تر است» (ملاصدرا، ۱۳۶۸، ج ۱، ص ۴۳-۴۲). به عبارت دیگر، معرفت در سطح کلان خود از موازین و شالوده‌هایی برخوردار است که به دلیل صریح بودن نیاز به توضیحات چندانی نیست. منظور از سخن مذکور این است که ما بی‌آنکه نیازی به دریافت استدلال داشته باشیم، باید این مسائل را بپذیریم. معرفت در سطح آغازین خود به قدری لایه‌های آشکاری دارد که درک آن را ساده می‌کند. بنابر عقیده ملاصدرا اثبات عدم و وجود و بزرگ‌تر بودن کلیت از جزء، امری مشخص و مبرهن است.

<sup>۱</sup> Porphyry

آنچه معرفت را با دشواری‌هایی در درک و دریافت مواجه می‌کند، لایه‌های زیرین این مقوله است که موجب می‌شود پی بردن به چند و چون آن را دشوار بینگاریم. از آنجایی که از دیدگاه ملاصدرا، معرفت در گام‌های نخست پرداخته شماری از بدیهیات است، باید به این نکته اشاره شود که او در ادامه دیدگاهش، این معرفت را در سرشت آدمی نهادینه شده می‌داند.

به بیان دیگر، بخشی از معرفت و شناخت که از طریق علم حضوری به دست می‌آید، نیازی به پشت سر گذاشتن فرآیند و مراحل یادگیری ندارد و آدمی از همان ابتدا به آن واقف است. مشخص است که اگر این دیدگاه را بپذیریم، چنین معرفتی را باید سطحی و ابتدایی و نه چندان پرمایه بدانیم، چراکه به نوعی معرفت عوام است و سطح کیفی آن به مراتب از معرفتی که لایه‌های عمیق‌تری دارد و از سوی خواص و زبندگان درک می‌شود، برخوردار است.

از دیدگاه ملاصدرا در مفاتیح‌الغیب، معرفت امری ممکن و فراتر از آن، تحقق یافته است، چراکه او علم را در دو دسته حصولی و حضوری قابل تقسیم می‌داند. در علم حضوری هیچ واسطه‌ای بین عالم و معلوم نیست، از این رو، این قسم از علوم به دور از هرگونه احتمال اشتباه و جزء معرفت‌های حقیقی خواهد بود (ملاصدرا، ۱۳۶۳ ج، ص ۱۰۵). منظور ملاصدرا این است که اگر در امر کسب معرفت و شناخت ردپای یک انسان در میان باشد، به دلیل سرشت ممکن‌الخطایی آدمی، امکان و احتمال انتقال نکات معرفت‌شناختی به صورت اشتباه وجود دارد، اما در صورتی که آدمی به طور مستقیم به منبع اصلی فیض و معرفت وصل باشد و داده‌های شناختی خود را از آن منبع دریافت کند، بی‌گمان شائبه بودن اشتباه هم از بین خواهد رفت. از آراء ملاصدرا به این نتیجه می‌رسیم که معرفت حقیقی همان شناخت نسبت به خداوند است. او این نوع از معرفت را حق و قابل اعتناء می‌داند و باور دارد که معرفت بالله سودمند است و آدمی را با جنبه‌های جدیدی از شخصیت درونی وی را آشکار می‌کند و هرگاه سالک و طالب به این درجه برسد، می‌تواند بر گستره بینش خود بیفزاید. شناخت آدمی از مسائل گوناگون به معنای رشد ظرفیت‌هایی در اوست که در نهایت، سطح زندگی او را ارتقاء می‌بخشد. بنابراین، به هر پدیده‌ای نمی‌توان و نباید معرفت گفت. آنچه شناخت ما را به سوی مسائل ارزشمند سوق می‌دهد، معرفت حقیقی نام دارد و این امری است که شخصیتی چون ملاصدرا اذعان کرده است.

یکی از نوآوری‌های ملاصدرا در بحث حقیقت علم آن است که وی علم را از ماهیت خارج کرده و از سنخ وجود می‌داند. بر این پایه، ملاصدرا عقیده دارد: «علم عبارت است از وجود شی‌ای مجرد، یعنی وجودی که غواشی ماده از آن سلب شده است، خواه علم لنفسه باشد یا شیء دیگری» (ملاصدرا، ۱۳۶۸، ج ۳، ص ۲۸۶). اساس تجرد علم به این اصل بازمی‌گردد که علم حقیقی وجودی است که همیشه حاضر و ظاهر است، اما ماده و لواحق آن از این حضور و ظهور محروم‌اند؛ لذا علم و ماده سنخیتی ندارند. لازم به ذکر است که ملاصدرا عقیده دارد علم و ادراک به معنای واحد بر اقسام ادراک اطلاق می‌شود (همان، ص ۲۹).

### ۳. عناصر کمک‌کننده به شکل‌گیری روش‌شناسی شناخت در حکمت متعالیه

در این بخش، عناصر فکری مهمی که در سایه توجه به آن‌ها، حکمت متعالیه شکل گرفته است، معرفی می‌شوند. ملاصدرا با کنکاش در روش‌شناختی شناخت این مکتب‌ها، نظریه متألّه معروف خود را بنا نهاد. در نتیجه، شایسته و بایسته است که با این آبخورها آشنا شویم.

در این دسته‌بندی تنها سیر تاریخی رشد و نضج این مکاتب در نظر گرفته شده است، یعنی ما براساس میزان تأثیرپذیری ملاصدرا از عناصر یاد شده، آن‌ها را طبقه‌بندی نکرده‌ایم، بلکه مقوله تقدم و تأخر در شکل‌گیری، موردنظر بوده است. این عناصر چهارگانه عبارت است از:

- مبانی حکمت مشائی
- مبانی حکمت اشراقی
- مبانی عرفان نظری به ویژه آراء ابن عربی
- مبانی نظری علم کلام (کلام اسلامی)

#### ۱-۳. مبانی حکمت مشائی

در زمینه اصالت وجود و هستی‌شناسی، صدرالمآلهین شیرازی به نظراتی که در قالب مکتب مشاء و از سوی عالمان برجسته این روش از جمله بوعلی سینا و شیخ طوسی طرح شده، نظر داشته است.

در فلسفه مشاء، سه راهبرد اساسی برای اثبات واقع‌نمایی ادراکات و یک راهبرد مهم برای نظریه صدق وجود دارد که از آن جمله است: بحث در باب مقوله علم و نحوه ادراکات و نحوه ادراک کلی - علم النفس و قوای ادراکی و مراتب عقل - اتصال به عقل فعال، همچنین تعریف صدق به مطابقت با واقع و نفس‌الامر و استفاده از ملاک بدهت برای توجیه صدق به‌عنوان یک راهبرد دیگر. در حکمت متعالیه نیز ضمن استفاده از راهبردهای فلسفی مکتب مشاء دو راهبرد دیگر فلسفی قابل استخراج است که عبارت است از: نظریه وجود بدون حقیقت علم و همچنین نظریه انقلابی اتحاد عقل و عاقل و معقول. در نتیجه، این دو مکتب بر مبانی وجودشناختی خود، قابلیت این را دارند که بتوان از آن‌ها نظام فرعی معرفت‌شناسی استخراج نمود و واقع‌نمایی ادراکات را اثبات کرد. این ظرفیت و قابلیت در فلسفه نظریه وجود بدون علم، شکاف بین معرفت‌شناسی و وجودشناسی برداشته شده است. پیرامون نظریه صدق نیز نتیجه گرفته می‌شود که موضع فیلسوفان مسلمان به نظریه مطابقت و قرائت مبنایگرایانه آن قرابت بیشتری دارد (عبایی کوپایی، ۱۳۸۳، ص ۳۸۴).

یکی از مسائلی که مثال خوبی برای نشان دادن تأثیرپذیری ملاصدرا از آراء ابن سینا و مشائیان می‌باشد، دیدگاه‌های او پیرامون مقوله «عقل اول» است. عقل اعتبارات و معانی مختلفی دارد (تهانوی، ۱۹۹۶م، ج ۲، ص ۱۱۹۵) و به وجود مجرد خارجی، فراتر از طبیعت و مادیات و واسطه مبدأ و مخلوقات گفته می‌شود. فلاسفه مشاء براساس اصل علیت، سنخیت و قاعده الواحد در موضوع خلقت، به صدور معلول واحد از مبدأ واحد باور دارند و کثرت را از طریق سلسله طولی عقول توجیه و تفسیر کرده‌اند (ابن سینا، ۱۴۰۴ق/ب، ج ۱، ص ۳۹۰).

در تقریر ثلاثی در عقل اول سه جهت لحاظ می‌شود: جهت تعقل ذات مبدأ که از آن جهت مبدأ دوم عقل است. جهت وجوب غیری و امکان که از این حیث مبدأ جرم فلک اول بوده و جهت تعقل ماهیت که منشاء نفس فلک است. همچنین، از هر عقلی، عقل و نفس و فلک دیگر پدید می‌آید تا به عقل فعال برسد که از طریق آن، فیض خداوند به عالم طبیعت می‌رسد (ابن سینا، ۱۴۰۴ق/الف، ص ۹۹). نظراتی از این نوع، اگرچه تحت تأثیر دستاوردهای آن روز علوم هیئت و نجوم تدوین شده بود، اما با توجه به ادله استواری که مبتنی بر مسائل فلسفی و برهانی وجود داشت، همچنان روایی خود را در روزگار ما حفظ کرده است.

نتیجه این بخش این است که مبانی حکمت مشائی همانند برهان عقلی و استدلال و بهره‌گیری از ابزار برهان برای تبیین مسائل گوناگون معرفت‌شناختی است. میراثی که با کوشش‌ها و مرارت‌های شخصیت‌هایی چون ابن سینا، بهمن‌یار، خواجه نصیرالدین طوسی و ... در جامعه علمی اسلامی شکل گرفت و اگرچه با مخالفت‌ها و طردها و لعن‌های بسیاری از سوی مخالفان شریعت‌گرا همراه بود، ولی در سایه تلاش این شخصیت‌ها به بار نشست و به‌عنوان یک جریان فکری پذیرفته شد. ملاصدرا هم، در نوشته‌های خود بارها این زحمات را ستوده و بر قدر و قیمت چهره‌های شاخص این نحله فکری صحه گذاشته و در ارتقاء آراء آنها اثرگذار بوده است.

### ۲-۳. مبانی حکمت اشراقی

آگاهی ملاصدرا از مکتب اشراق عمدتاً مبتنی بر آثار سهروردی است. غور وی در نوشته‌ها و آموزه‌های سهروردی را می‌توان به بهترین شکل در حاشیه‌هایی که بر حکمه‌الاشراق نوشته است، دید. در واقع، ملاصدرا خود را کسی می‌داند که آموزه‌های حکمی‌ای را که اولین بار سهروردی شرح داده، به اوج کمالشان رسانده است. تقریر مابعدالطبیعی وی را می‌توان چونان روایت دیگری از جهان‌بینی سهروردی نگریست که البته در پرتو آموزه اصالت وجود تفسیر شده است، نه آموزه اصالت ماهیت که سهروردی به آن قائل بود. اتفاقی نیست که از سویی سهروردی به عالی‌ترین موقف کسانی که در طلب معرفت هستند، تحت عنوان موقف حکیم *مثاله* اشاره می‌کند و از سوی دیگر، به ملاصدرا لقب افتخارآمیز *صدرالمتألهین* داده می‌شود. لقبی که حقیقت آن را تنها در بافت معنای *مثاله* در مکتب حکمت اشراقی می‌توان درک کرد» (نصر، ۱۳۸۹، ص ۳۷۵-۳۷۴). همان‌طور که اشاره شد، در میان نوشته‌های سهروردی، بیش از همه، حکمه‌الاشراق همراه با شرح آن به قلم قطب‌الدین شیرازی، نظر ملاصدرا را به خود جلب کرده بود، اما وی از دیگر آثار سهروردی نیز به ویژه از «تلویحات، مطارحات و هیاکل‌النور» استفاده کرده و در اسفار و جاهای دیگر به همه آن‌ها ارجاع داده است. وی با آثار پیشینیان سهروردی نیز آشنا بود، نه تنها با قطب‌الدین شیرازی، بلکه با شخصیت کمتر مورد مطالعه مانند شمس‌الدین شهرزی که ملاصدرا اثر مهم وی *الشجره الالهیه* و به احتمال زیاد شرح او بر حکمه‌الاشراق را می‌شناخته است، آشنایی داشت (نصر، ۱۳۸۲، ص ۱۲۹). آنچه در پس این توصیفات حسین نصر وجود دارد و جالب توجه آدمی است، میزان دسترسی ملاصدرا به کتاب‌هایی است که در زمان خود کمتر شناخته شده بودند، چه برسد به اینکه سده‌ها بعد در اختیار ملاصدرا قرار گرفته باشد. این سخن بدان معناست که این شخصیت از کتابخانه‌ای بزرگ همراه با کتاب‌های نایاب و کمیاب مهم روبه‌رو بوده است که از سوی نهادهای حکومتی در اختیار وی قرار گرفته بود. وگرنه در شرایط عادی امکان یافتن آناری مهم و نایاب که به صورت خطی و در سطحی محدود و معدود تهیه شده بود، وجود نداشت.

دایره تأثیرپذیری ملاصدرا تنها به شیخ اشراق محدود نمی‌شد، بلکه درباره اشراقیان متأخر، ملاصدرا البته نوشته‌های جلال‌الدین دوانی و ابن ترکه را به خوبی می‌شناخت. متأسفانه تاکنون بررسی جدی‌ای در باب نوشته‌های ابن ترکه به عمل نیامده است، اما هر تحلیل اجمالی‌ای راجع به آن‌ها نقش او را به‌عنوان رابط مهم بین سهروردی و ملاصدرا روشن می‌سازد، به ویژه از حیث تلاش وی برای هماهنگ ساختن آموزه‌های مشائی و اشراقی با عرفان که مقدمه‌ای است برای تلفیقی که ملاصدرا بدان نائل آمد (همان، ص ۱۲۹). گویا برخی از مباحثی که سهروردی مطرح کرده و بدان پرداخته بود، به دلیلی دشواری در درک، باید از طریق بحث‌ها و شرح‌هایی که شاگردان و هم‌مسلمانان وی ارائه کرده بودند، فهمیده می‌شد.

همچنین، ملاصدرا به نیکی می‌دانست که شاگردان شیخ اشراق ممکن است پیرامون اندیشه او به مسائلی اشاره کنند که بیانگر جنبه‌ها و ابعاد تازه‌ای از طرز فکر او باشد. در نتیجه، هم آثار شیخ و هم نوشته‌های شاگردان او را از نظر گذراند. همان‌طور که پیش‌تر اشاره شد، شیخ این روش را پیرامون بررسی و تحلیل حکمت مشائی نیز، اجرایی کرده بود.

### ۳-۳. مبانی عرفان نظری به ویژه آراء ابن عربی

عرفان یکی از عناصری است که در سامان داده شدن به اندیشه‌های حکیمانه ملاصدرا نقش داشته است. بهره‌برداری از یافته‌های عرفانی و اصطلاحات مختص این نحله فکری باعث شد تا آثار او از لطافت بیشتری برخوردار شود و تا حدودی از بحث‌های خشک عقلی و برهانی کاسته شود و روح خواننده آثار ملاصدرا لحظاتی از فضای ادله و استدلال صرف دور شود. نشانه‌های عرفان در همه نوشته‌های او دیده می‌شود، اما اسفار اربعه که سرآمد همه نوشته‌های ملاصدرا است، از این حیث ممتازتر به نظر می‌رسد. به طوری که در فصل ششم کتاب اسفار، برهانی بر تجرد و استقلال کامل نفس از ماده اقامه می‌شود و در فصل هفتم، درباره رابطه نفس با عالم جسمانی و مسأله دشوار وحدت نفس بحث می‌شود (نصر، ۱۳۸۲، ص ۱۰۸). اگر کسی آشنایی ملاصدرا با کل جریان غالب تصوف را دریابد، شگفت‌زده می‌شود. نوشته‌های ملاصدرا عمیقاً و تا آنجا که می‌توان تصور کرد، متأثر از سنت عرفانی است. هم به طور عروسی و هم به لحاظ تاریخی، از طریق آشنایی وی با نوشته‌های عرفانی متقدم، و هم به طور طولی، از طریق تماس با حقیقت که خود منبع سرمدی تمام عرفان است. صدرالدین تقریباً تمام انواع نوشته‌های عرفانی را می‌شناخت. وی بارها از متون عرفانی متقدم که سرشتی اخلاقی و عملی داشتند، همچون قوت‌القلوب، منازل السائرین، عوارف‌المعارف و احیاء علوم دین که تأثیرش بر ملاصدرا به طور خاص قابل ذکر است، نقل قول می‌کرد. وی از آثار نظری‌تر عرفانی، همچون: زبده عین القضاة همدانی و نوشته‌های علاءالدوله سمنانی نیز، شناختی از خود بروز می‌دهد (شریف و پورجوادی، ۱۳۸۹، ص ۲۶۷). بنابراین، باید گفت که سبک کاوش ملاصدرا در متون عرفانی به این صورت بوده است که به واسطه بهره‌گیری از سیره عملی و نظری عرفان اسلامی - که خود برآیند میراث فکری ایرانی، اسلامی، یونانی و شرقی بود - برخی از مباحث فلسفی و حکیمانه دشوار را تشریح کرده و یا برخی را از بن‌بست بیرون آورده است. به عبارت دیگر، دستاوردهای عارفان مسلمان باعث پویایی مباحث حکمت و خارج شدن از آن بن‌بست نظری شده است.

ملاصدرا علاوه بر ابن عربی، مریدان و شارحان اصلی وی را نیز به خوبی می‌شناخت. در اسفار، ارجاعاتی به داوود قیصری، یکی از شارحان اصلی فصوص‌الحکم و نیز به حمزه فنّاری و نفحات‌الانس وی و صدرالدین قونوی و مفاتیح‌الغیب وی که همگی به مکتب ابن عربی تعلق دارند، یافت می‌شود. کمتر کسی در میان استادان تعقلی اسلام، ابن عربی را به اندازه ملاصدرا می‌شناخت و عمدتاً از طریق نوشته‌های وی است که تأثیر ابن عربی به نسل‌های متأخر حکما و عرفانی ایرانی رسید (نصر، ۱۹۷۱م، ص ۴۲۹). ویژگی ملاصدرا این است که از این نمادگری عرفانی استفاده فلسفی کرده است. در اثر عظیم وی، اسفار، تصریح شده است که این سفرها عقلی هستند و از چهار بخش اصلی فلسفه وجودشناسی، طبیعیات، ماوراءالطبیعه و علم‌النفس تشکیل شده‌اند.

تحقیق عمده ملاصدرا در این زمینه که مورد توجه قرار گرفت و او را از قلمرو تقلید صرف بیرون آورد، اثبات تجرد برزخی خیال و صورت‌های خیالی است. جالب آنکه در عرفان ابن عربی نیز، به این مسأله تا حدودی تأکید شده است. محی‌الدین در اثر فاخر خود یعنی «فتوحات‌المکیه» از سه مرتبه وجودی برای انسان یاد می‌کند: مرتبه باطنی معنوی روحانی، مرتبه ظاهری حسی طبیعی، مرتبه جسدی برزخی مثالی. هر مرتبه‌ای قادر به درک بخشی از امور خواهد بود و همین ویژگی، سه مرتبه را از یکدیگر متمایز می‌کند (ابن عربی، ۱۳۲۹، ج ۲، ص ۴۴۱).

### ۳-۴. مبانی نظری علم کلام (کلام اسلامی)

یکی از وجوه دینی در نوشته‌های ملاصدرا که در روش‌شناختی شناخت مؤثر است، مبانی نظری علم کلام است. او نسبت به استدلال‌هایی که در این علم صورت می‌گیرد و هر متکلم کاملاً با آن آشناست، شناخت ویژه‌ای دارد و در آثار خود از آن بهره گرفته است. ما هنگامی که نوشته‌های ملاصدرا را از نظر می‌گذرانیم، متوجه می‌شویم که بخش قابل توجهی از مباحثی که او به شیوه استدلالی و ذکر برهان طرح و شرح کرده، به مدد مبانی علم کلام صورت گرفته است. وی این علم را با چشمی باز و بدون مخالفت پرخاش‌جویانه‌ای که در میان بسیاری از دیگر فیلسوفان دیده می‌شود، مطالعه کرد. گاهی آموزه‌های آن را رد می‌کرد و گاهی دیگر، آموزه‌های آن را با جهان‌بینی خالص خود تلفیق می‌نمود (نصر، ۱۳۸۲، ص ۱۲۰). نگاه عاری از تعصب و تسلیم ملاصدرا در این حیطه، شخصیتی کاملاً مستقل از او ساخته بود. او در استدلال‌های خود، تنها به دستاوردهای متکلمان شیعی توجه نداشت و از سهم و نقش متکلمان سنی‌مذهب غافل نبود. او با روحیه‌ای کنکاش‌گر و منتقد، اختلاف آراء این گروه را تشریح می‌کرد. برای مثال، از بعضی نویسندگان کلاسیک اشعری همچون غزالی و فخر رازی در آثار خود استفاده می‌کرد. با وجود استفاده از منابع گوناگون غیرشیعی، نباید از این نکته غافل شویم که برای تعیین روش‌شناسی شناخت در نوشته‌های ملاصدرا باید به منابع کلامی شیعی هم نظر داشت. «طبیعتاً تجرید الاعتقاد نصیرالدین طوسی با همه شروح و حواشی مشهورش به قلم عالمانی چون علامه حلی، شمس‌الدین خفّری، فخرالدین سماکی، صدرالدین دشتکی و غیاث‌الدین منصور دشتکی به‌عنوان منبع عمده‌ای برای آگاهی ملاصدرا در این حیطه به کار می‌آمد (نصر، ۱۳۸۹، ص ۳۲۲). آگاهی ملاصدرا از کلام شیعی، همچنین به شاخه اسماعیلی شیعه که در آنجا نیز، کلام و شکل خاصی از فلسفه از ادوار اولیه تاریخ اسلام بسط یافته بود، کشیده شده است (نصر، ۱۹۷۱م، ص ۱۴۸). در میان نویسندگان اسماعیلی، ملاصدرا به ویژه از حمیدالدین کرمانی و راحه‌العقل وی تأثیر پذیرفته بود و نیز از رسائل اخوان‌الصفا که اگرچه شاید توسط نویسندگان اسماعیلی نوشته نشده باشد، بعدها در ادبیات اسماعیلی ادغام شده است (گرّبن، ۱۳۹۱، ج ۱، ص ۲۱۹).



در مسائلی چون سریان وجود در همه اشیاء، حلول قوه طبیعت در جهان جسمانی و حدوث نفس همراه با بدن، تأثیر حمیدالدین بر ملاصدرا به سادگی قابل تشخیص است، اما راجع به رسائل اخوان الصفا در تلفیق آیات قرآن با مسائل فلسفی، بحث از نیروی جهان‌شمول عشق، برخی مشکلات معادشناختی و مقایسه بین دو عالم صغیر و کبیر، می‌توان شباهت‌های چشمگیری بین آن‌ها و آثار صدرالدین یافت (سجادی، ۱۳۴۱، ص ۹۶). آنچه بر کیفیت تحقیقات ملاصدرا در علم کلام اسلامی می‌افزاید این است که او گذشته از برخی آموزه‌های این شاخه از علوم اسلامی که آن را پذیرفت و تکرار نمود، همواره کوشید تا معنای باطنی این آموزه‌ها را آشکار کند. مثلاً ملاصدرا در تفاسیر قرآنی خود که بخش مهمی از حکمت متعالیه را تشکیل می‌دهد، همه اصول تفسیری مفسران را تکرار کند و به آن‌ها تفسیر رازوارانه و هرمونوتیکی (تاویل) را نیز بیفزاید (نصر، ۱۳۸۲، ص ۱۵۱-۱۵۰).

ملاصدرا از آراء متکلمان به‌خوبی خبر داشت و به‌گفته او، در نوجوانی وقت بسیاری بر سر آموختن آن‌ها صرف کرده بود (ملاصدرا، ۱۳۶۸، ج ۴، ص ۱۱). وی اعتقاد داشت که معتزله و اشعریه نمونه کامل یک افراط و تفریط هستند، چون معتزله در جریان برخورد با فلسفه مشائی خود را باختند و به دنبال سراب آن‌ها رفتند و اشعریه به بهانه حراست از حریم شریعت، از عقل و علم دور افتادند، اما به شرع هم نرسیدند. ملاصدرا علم کلام آن‌ها را یک سلسله مجادلات می‌دانست و در تعریف حکمت متعالیه می‌گفت: «و لیست من المجادلات الکلامیه» (همان، ص ۳۳۰).

#### ۴. روش‌شناسی شناخت در حکمت متعالیه

باید اذعان داشت که حکمت متعالیه برآمده و برگرفته از سه منبع اصلی است:

الف. برهان و استدلال و عقل،

ب. وحی و دین و شرع،

ج. ذوق و کشف و اشراق و شهود عقلی.

ما با بازکاوی این منابع اصیل و مهم، قادر خواهیم بود تحلیل جامع از روش‌شناسی معرفت در حکمت متعالیه ارائه دهیم. پیش از این توضیح داده شد که چه عناصری در رشد و بالندگی این مکتب حکیمانه و فکری اثرگذار بوده‌اند. دقیقاً همان عناصر باعث شده‌اند تا روش‌های موردنظر ملاصدرا برای شناخت پدیده‌های گوناگون ظهور یابد و به نقطه اوج خود از لحاظ کارآمدی برسد. این سه روش برجسته نتیجه گفته‌های ملاصدرا و شاگردان او برای پی بردن به کیفیت و چند و چون معارف اسلامی و انسانی است.

#### ۴-۱. عقل، استدلال، برهان، دلیل

با توجه به کارکردهای عقل و برهان از نظر ملاصدرا، عقل نیروی ادراکی مستقلی است که با ادراک تصورات و تصدیقات حقایق را به صورت کلی می‌فهمد و آن‌ها را به صورت جزئی در امور اخلاقی و صنایع به صورت خیر و شر، خوب و بد و باید و نباید ادراک می‌کند (ذاکری و عمادزاده، ۱۳۹۶، ص ۸۴).

در حکمت متعالیه نه عقل از مقام شایسته خود معزول و تخطئه می‌شود و نه دین میدان تأویل‌های نادرست و بی‌پایه قرار می‌گیرد و نه عرفان حقیقی و علوم شهودی به استناد علوم رسمی و جدال‌های کلامی انکار می‌گردد، بلکه وقتی عقل در مباحث الهی به ناتوانی‌های خود پی می‌برد، کم‌کم تواضع و ادب حضور در پیشگاه عرفان و شهود حقیقی را پیدا می‌کند که طوری و رای طور عقل است و چون این وادی را کران ناپیدا و پرخطر می‌یابد، مکاشفات خود را بر دین عرضه می‌دارد تا به درستی آن‌ها آگاهی یابد (امام خامنه‌ای، ۱۳۷۸، ص ۴۶). بنابراین، نگاهی دوسویه به عقل وجود دارد. به این معنا که تا هر وقت این عنصر سودمند از دایره دین خارج نشود، می‌توان بر استدلال‌های برآمده از آن تکیه کرد، اما خلاف این موضوع ثابت شود، باید برهان یا براهین عقلی را نادیده گرفت. اگر این دیدگاه را بپذیریم، باید بگوییم که ملاصدرا ابزارها و روش‌های مختلف را در چهارچوب قواعد دینی می‌پذیرفت و برای آن دایره اختیاراتی تعیین می‌کرد.

به عبارت دیگر، این ابزارها به گونه‌ای تعریف می‌شدند که موظف به رعایت پیش‌فرض‌های دینی و مذهبی ملاصدرا بودند. آنچه در کیفیت و چند و چون کارکرد عقل در حکمت متعالیه اثر دارد، مقوله حیات‌دین است. پس، ملاصدرا به عقل مقید باور دارد، نه عقلی که فیلسوفان پس از انقلاب صنعتی بدان اشاره کرده‌اند. او عقل‌گرایی صرف را در مباحثات حکیمانه رد کرده و تنها از عقل پایبند یاد و ستایش کرده است.

ملاصدرا به عجز عقل در پی بردن به کنه برخی وادی‌ها آگاه است و نیک می‌داند که در صورتی قادر به حصول به معرفت است که عقل را در کنار ابزارها و عناصر دیگر مورد استفاده قرار دهد، نه آنکه صرفاً عقل را عهده‌دار کشف معرفت حقیقی نماید. او در این رابطه می‌گوید که در راه شناخت معارف الهی، حقایقی بر سالک آشکار می‌شود که عقل از شناخت آن ناتوان است، ولی ناتوانی عقل از شناخت حقایق برتر به معنای تعارض آن حقایق با حکم روشن عقل نیست، زیرا آنچه را عقل روشن به محال بودن آن حکم می‌کند، در هیچ حوزه‌ای از معرفت، شایسته پذیرش نیست. ناتوانی عقل از دریافت این حقایق به این معناست که عقل به تنهایی نمی‌تواند این حقایق را بشناسد و کسی که میان آنچه عقل محال می‌داند و آنچه عقل به آن نمی‌رسد، تفاوت نمی‌گذارد، پایین‌تر از آن است که طرف خطاب قرار گیرد (ملاصدرا، بی‌تا، ص ۱۳۸). ملاصدرا به عقل‌ستایی صرف روی نیاورده، برای درک حقیقت و کشف واقعیت، تکیه صرف بر مبانی عقلی را رد کرده است. به این اعتبار است که در روش فلسفی وی برای شناخت پدیده‌های گوناگون، شاهد گزاره‌هایی خردگریز هستیم. از دید ملاصدرا، این گزاره‌ها همان‌هایی هستند که دست عقل و برهان بشری از دامن آن کوتاه است، یعنی قضایایی که به ذهن بشر نرسیده است و آن‌ها عبارتند از قضایا و گزاره‌هایی که درباره معاد و عالم برزخ می‌باشد.

حکمت متعالیه در گزاره‌های هستی‌شناسانه، در هنگام قضاوت و داوری عقل به تنهایی به قضاوت نمی‌رود، بلکه آموزه‌های وحیانی به طور بی‌واسطه یا باواسطه به او امداد و یاری می‌دهند تا به داوری بنشیند. عمده‌ترین شاهد این مدعا، سترگ شدن محتوای کیفی و کمی مسائل حکمت متعالیه نسبت به فلسفه مشائی و اشراقی است (همان، ص ۵۳).

تا اینجا از ضعف عقل در رسیدن به معرفت سخن به میان آمد و از این به بعد پیرامون کارکردهای مثبت آن بحث می‌شود. از دید ملاصدرا، عقل و برهان قوه ادراکی است که با آن می‌توان واقعیات را به صورت کلی درک کرد و با انتخاب عقلانی و استنباط نظری امور عملی را انجام داد و حتی پای را فراتر می‌گذارد و ادعا می‌کند که بدون برهان نمی‌توان معرفت به حق و حقیقت را درک کرد.

با این توصیفات که در ذیل به آن پرداخته خواهد شد، اعتبار برهان و دلیل عقلی در حکمت متعالیه مشخص می‌شود. او در اسفار پیرامون اهمیت برهان در حکمت موردنظر خویش می‌گوید: «البرهان طریق موثوق به، موصل الی الوقوف علی الحق»، «برهان روشی مطمئن برای رسیدن و وقوف به حقیقت است» (ملاصدرا، ۱۳۶۸، ج ۷، ص ۹۱). «المتبع هو البرهان دون النقل عن اولئك الأعیان» (همان، ج ۵، ص ۲۹۶). «والحق لا یعرف الا ببرهان لا بالرجال»، «حق و حقیقت شناخته نمی‌شود، مگر به برهان و نه با علم رجال» (همان، ص ۹۱). «لا یحمل کلامنا علی ... تقلید الشریعه من غیر ممارسته الحجج والبراهین والتزم القوانين»، «سخن ما حمل بر تقلید از شریعت نمی‌شود و از راه استفاده از حجت‌ها و برهان‌ها و التزام به قاعده‌ها تحصیل شده است» (همان، ج ۷، ص ۳۲۶). «و أنى یصیب الرشاد من یقنع بالتقلید الأثر والخبر و ینکر مناهج البحث والنظر»، «رشاد کسی است که از خبر و اثر تقلید کرده و روش تحقیق و بحث را منکر می‌شود» (همان، ج ۱، ص ۴۳۸).

«العقل اصل النقل، فالقدح فی العقل، لأجل تصحیح النقل، یقتضی القدح فی العقل والنقل معا» (همان، ص ۳۰۸). «لااعتداد بغير البرهان أو الكشف. والكشف التام ایضاً لا یمكن الوصول الیه فی العقلیات الصرفة الا من طریق البرهان والتحدس، لكن یاعانه من الرياضات الشرعیه والحكمیه والمجاهدات العلمیه والعملیه» (ملاصدرا، ۱۳۵۴، ج ۲، ص ۴۴۵).

یکی دیگر از موضوعات مهمی که در بحث روش‌شناختی معرفت از طریق عقل و برهان و استدلال مورد بررسی و تدقیق قرار می‌گیرد و در نهایت، رأی به لزوم استفاده از عقل در مباحث کلامی و حکیمانه داده می‌شود، تطبیق شناخت آدمی با واقعیت‌های عالم خارج است. بر این پایه، صدرا گاهی وجود عالم خارج را امری ضروری و غیراختلافی در میان عقلا دانسته است. در عین حال، وی جهت اثبات جهان خارج، احساس انسان را به تنهایی کافی نمی‌داند و بر این باور است که در کنار احساس، استفاده از عقل نیز لازم است.

#### ۲-۴. دین، وحی، شرع

یکی از منابع معرفت از دید ملاصدرا، دلیل نقلی است که با علوم دینی و برآمده از وحی و شریعت پیوند خورده است. در اصل اعتبار نقل نزد ملاصدرا هیچ تردید و شبهه‌ای وجود ندارد. او حصول علم در بسیاری از مباحث الهیاتی همچون شناخت خداوند، معاد و مواردی از این قبیل را جز از راه ادله نقلی ممکن نمی‌داند (صدرالدین شیرازی، ۱۳۷۰، ج ۹، ص ۲۵۰-۲۴۹). دلیل ملاصدرا بر اعتبار دلیل نقلی مبتنی بر انسان‌شناسی، هستی‌شناسی، پیامبرشناسی، امام‌شناسی و خصوصاً مباحث وجودشناسی علم است (ذاکری و عمادزاده، ۱۳۹۶، ص ۹۱). این اضلاع پنج‌گانه شناخت در سایه توجه به عنصر وحی و به طور کلی، عناصر دینی و مذهبی بهتر و دقیق‌تر بررسی و تحلیل خواهند شد. به اعتبار توجه به دلیل نقلی است که ما به بخش‌های پنهان و ناشناخته‌ای از تعالیم حکیمانه ملاصدرا پی می‌بریم. بنابراین، معرفت‌شناسی از طریق وحی و دین، اصلی مهم به شمار می‌رود.

ملاصدرا عقیده دارد که مقدمات یک دلیل و حجت نمی‌تواند تماماً نقلی باشد، زیرا دلیل نقلی تنها در صورتی معتبر است که پیش از آن صدق و راستی مخبر از راه عقل یا با نظر در معجزه دال بر صدق مخبر اثبات شده باشد. اگر این امور نیز، قرار باشد با نقل به اثبات رسند، دور یا تسلسل لازم آید.

بنابراین، صدرالمتألهین حتی در مقوله علوم دینی و نقلی هم، دخالت عقل را مجاز و لازم می‌داند. او در اسفار به صورت متقن بیان کرده است که برخی موافق رأی او نیستند. از این‌رو، یادآور می‌شود کسانی که از علم تطبیق و توفیق خطاهای شرعی و براهین حکمی شناختی ندارند، مقصود حکمت الهی و دین را متفاوت می‌دانند (ملاصدرا، ۱۳۶۸، ج ۷، ص ۳۲۷-۳۲۶). ملاصدرا تحت تأثیر این متون معتبر و الهی و با دانستن این نکته که در صورت استفاده از کلام خداوندی، سخن او متقن‌تر می‌شود، در هر بحثی پس از ارائه آراء شخصیت‌های متقدم مسلمان و یونانی، شروع به اثبات رأی خاص خود از طریق اسلوبی دقیق و منطقی می‌کند، سپس، ناگهان تحقیق عرشی‌ای مطرح می‌شود. یعنی حقیقتی که مستقیماً از الهامی سرچشمه گرفته که در آن، حقایق عرفانی نازل شده از مافوق بر قلب حکیم، به صورتی عریان رخ می‌نمایند» (شریف و پورجوادی، ۱۳۸۹، ص ۱۱۳). ملاصدرا به زبان دین که از آن تحت عنوان «لسان - الشریه» (ملاصدرا، ۱۳۶۸، ج ۹، ص ۲۹۱) یاد می‌کند، توجه دارد.

استنادات فراوان ملاصدرا به آیات و روایات در آثار وی، مؤید أخذ وحی در مبادی استدلال هستند. مهم‌تر از این، تصریحاتی وجود دارد که ملاصدرا آموزه‌های وحیانی را در مبادی حکمت متعالیه أخذ می‌کند (ملاصدرا، ۱۳۷۰، ج ۱، ص ۲۶-۲۴). ملاصدرا مبدئیت وحی را در حکمت موردنظر خود بدین شکل و شیوه به تصویر کشیده است: چگونه کسی که به تقلید اثر و خبر قناعت می‌کند و منکر منهج بحث و نظر می‌شود، راه را می‌یابد؟ مگر نمی‌داند که مستند شرع جز سخن سید بشر و برهان عقلی نیست که صدق او را در آنچه خبر می‌دهد، می‌شناساند؟ و چگونه به صواب راه می‌یابد کسی که در پی عقل محض باشد و به نور شرع روشنی نگیرد و بینا نگردد؟ نمی‌دانم آنگاه که مشکلات او را دربر گرفته و بیچاره می‌کنند، چگونه به عقل پناه می‌برد؟ یا نمی‌داند عقل پیش از آنکه به نور شریعت هدایت یابد، از ناتوانی به خطا می‌افتد؟» (ملاصدرا، ۱۳۶۶، ص ۴۳۸). صدرالمتألهین آیات قرآن کریم را نه برای تأیید نتیجه‌گیری‌های خود، بلکه به‌عنوان زیربنای پژوهش فلسفی و حکمی خویش قرار می‌دهد. به تعبیر دیگر، وی قرآن را با معیار دستاوردهای فلسفی خویش نمی‌سنجد، بلکه به عکس، دستاوردهای فلسفی خویش را با محک قرآنی مورد سنجش قرار می‌دهد (میناگر، ۱۳۹۲، ص ۶۳). صدرالمتألهین به دو صورت از آیات و روایات بهره می‌برده است: روش کیفی از نص و روش استفاده کمی از آن. در روش کمی ملاصدرا، اگر بخواهیم فلسفه‌هایی که توانسته‌اند بیشترین بهره را از منابع اصیل اسلامی به ویژه آیات و روایات ببرند، معرفی کنیم و میان آنچه فلسفه اسلامی نامیده می‌شود، قضاوت کنیم، باید بی‌تردید اذعان کرد حکمت متعالیه صدرایی از نظر استفاده کمی، بیشترین بهره را از نصوص برده است (همان، ص ۸۹). از دیدگاه کیفی هم، در توضیح و تشریح بسیاری از مبانی فکری خود، از محتوا و درون‌مایه متون اسلامی خاصه قرآن سود جسته و بر استواری براهین خود افزوده است. پس رویکرد صدرالمتألهین به قرآن، زبانی و محتوایی بوده است. او هم در ساختار و هم در فرم تحت تأثیر آیات قرآن بوده و توسل به آن را بخشی از فرایند رسیدن به شناخت نسبت به موضوعات گوناگون دانسته است. حسین نصر در این راستا می‌نویسد: سه فصل پایانی کتاب اسفار به موضوعات دینی اختصاص دارد. به اعجاب‌انگیزترین مسائل مربوط به مراتب اعلائی کمال ممکن برای نفس بشری و مسائل مربوط به رستاخیز روحانی و جسمانی اختصاص دارد. در باب آخر، یعنی بحث از معاد جسمانی، ملاصدرا به آموزه‌های قرآن راجع به حیات پس از مرگ می‌پردازد و معنای لذائذ و آلام قبر، رستاخیز همه اشیاء، ساعت، صور، قیامت صغری و قیامت کبری را توضیح می‌دهد. در این باب، درجات بهشت و جهنم، معنای آن‌ها و مراتب کمالی که به سطوح مختلف بهشت می‌انجامد نیز، تبیین می‌شود. این اثر با فصلی در باب وضعیت کسانی که در ملکوت و دوزخ سکنی گزیده‌اند و نقل قولی از فتوحات مکیه ابن عربی پایان می‌پذیرد» (نصر، ۱۳۸۲، ص ۱۰۸).

آنچه به روش‌شناسی معرفت ملاصدرا از دریچهٔ شرع و دین و وحی اعتبار ویژه‌ای می‌بخشد، این است که او پس از سهروردی اولین کسی بود که به نقل آیات قرآنی و وحیانی در آثار فلسفی خود پرداخت و درصدد برآمد تا معانی آیات وحیانی را با اصول حکمت الهی وفق دهد.

ملاصدرا عقیده دارد که وحی بر دو نوع است. نوع اول آن وحی است که منقطع شده و آن مربوط به پیامبران الهی می‌شود، اما نوع دوم آن، وحی است که شامل تعلیم خداوند بر بندگانش می‌شود و این نوع، منقطع نیست و حتی خواب‌های صادقه‌ای که برخی از انسان‌ها می‌بینند و الهاماتی که به آن‌ها می‌شود و همچنین وجود امامان معصوم(ع) که از هرگونه خطا و اشتباه مصون هستند و نیز، مجتهدانی که براساس اجتهاد و استنباطشان حکمی را می‌دهند، جزو مصادیق تعلیم الهی دانسته و در حوزهٔ وحی می‌دانند (ملاصدرا، ۱۳۶۳ الف، ص ۴۲). این دیدگاه به خوبی نشان می‌دهد که مقولهٔ معرفت و شناخت پروسه‌ای غایت‌پذیر نیست و همواره تداوم دارد.

از دیدگاه ملاصدرا، این منبع مورد اطمینان، وحی بدون انقطاع است. تحت تأثیر این نگاه، ملاصدرا بیان می‌دارد که انسان از آن رو که جوهر عاقل است، خوراک و غذای او جز علم و معرفت نیست. بنابراین، شایسته است که علم و معرفتش را از پیامبر(ص) و امام(ع) فراگیرد، چون او در آغاز فراگیری علمی که غذای روح اوست، همانند کودک بوده و آن دو (پیامبر و امام) به منزلهٔ پدر و مادرند. پس همان‌گونه که فرزند را نرسد که خوراک خویش را از غیر پدر و مادر، به اسباب مختلف چون در یوزگی و همانند آن کسب کند، همچنین مسلمانان شیعه را نباید که علم و معرفت خویش را از غیر کتاب الهی و عترت، فراگیرد. چنانکه پیامبر(ص) فرمود: من برای شما دو چیز گرانها را پس از خود می‌گذارم: کتاب الهی و عترتم (ملاصدرا، ۱۳۶۸، ج ۲، ص ۲۴۲-۲۴۱). بنابراین، ملاصدرا قرآن و سبک و سیاق زندگی و منش و کنش امامان و معصومین(ع) را منابعی مهم برای ارتقای سطح معرفت‌شناختی خود و دیگران دانسته است. یکی از مسائلی که از طریق توجه به عناصر «دین و شرع و وحی» ثابت و مشروح شده، اثبات معاد جسمانی است.

#### ۳-۴. اشراق، شهود عقلی، کشف و ذوق

از دیدگاه ملاصدرا، شهود صرف برای رسیدن به شناخت و معرفت، لازم، اما کافی نیست. اگرچه او اعتقاد دارد که «فرق میان علوم اهل نظر و معارف اهل بصر، نظیر امتیاز میان فهمیدن معنای شیرینی و چشیدن آن است و نیز همانند فرق بین فهمیدن معنای صحت و مفهوم سلطنت و صحیح و سلطان شدن می‌باشد. پس یقین کردم که حقایق ایمانی بدون تصفیة دل میسر نیست (ملاصدرا، ۱۳۶۳ ب، ص ۳۷۶)، اما در تکمیل صحبت‌های خود بیان می‌کند که گفتار ما بر صرف کردن کشف و ذوق یا مجرد تقلید شریعت بدون حجت حمل نمی‌شود، زیرا مجرد شهود بدون برهان برای سالک کافی نیست، چه اینکه صرف بحث بدون کشف، نقصان عظیم می‌باشد (ملاصدرا، ۱۳۶۸، ج ۷، ص ۱۵۳).

صدرالمتألهین بر صاحبان کشف و مشاهده خرده می‌گیرد که هر چند حقایق را درست یافته‌اند، اما در مقام بیان، به دلیل اشتغال فراوان به ریاضات و مجاهدات نفسانی و عدم ممارست لازم برای تبیین حقایق، توان لازم را برای بیان حقایق ندارند و به ندرت سخنی خالی از نقض و ایراد دارند: «فهذا تقرير مذهبه على الوجه الصحيح المطابق للقوانين الحكيمه البحثيه لكنهم لاستغراقهم بما هم عليه من الرياضات و المجاهدات و عدم تمرنهم فى التعليم البحثيه و المناظرات التعليميه ربما لم يقدروا على تبیین مقاصدهم و تقرير مكاشفاتهم على وجه التعليم أو تساهلوا و لم يبالوا عدم المحافظه على أسلوب البراهين لاشتغالهم بما هو اهم لهم من ذلك و لذا قل من عباراتهم ما خلت من مواضع النقض و الايرادات و لا يمكن إصلاحها و تهذيبها إلا لمن وقف على مقاصدهم بقوه البرهان و قدم المجاهده (همان، ج ۹، ص ۲۳۴). از دیدگاه ملاصدرا، عارفان اگرچه در معرفت و شناخت تجربه‌های ارزشمند بسیاری دارند، اما قادر به تفهیم آن به مخاطبان خود نیستند، یعنی این تجربه‌ها شخصی باقی می‌ماند و قابل اشتراک با دیگران نیست. پس، «فان مجرد الكشف غير كاف فى السلوك»، «کشف به تنهایی برای سلوک کفایت نمی‌کند» (همان، ج ۷، ص ۳۶۲).

به عبارت دیگر، در جهان‌بینی حکیمانۀ ملاصدرا، کشف و شهود برای رسیدن به شناخت امری لازم است، اما کافی نیست و در کنار عوامل دیگر، همچون وحی و عقل راهگشا خواهد بود. بر این پایه، ملاصدرا پیوند و مناسبتی میان شهود و شریعت و برهان ایجاد کرده است و با در نظر داشتن این موضوع، هر کشف و شهودی را نمی‌پذیرد. شهودی از دیدگاه ملاصدرا ارزشمند است و در ردیف عنصر معرفت‌آفرین قرار می‌گیرد که با شریعت و عقل در یک راستا باشد. او به‌عنوان یک حکیم، در گام اول به دنبال هماهنگ کردن عناصر شناخت و سپس، شرح جزئیات مربوط به هر یک است. به عبارت دیگر، ملاصدرا ابتدا مشخص می‌کند که هر عنصر شناخت‌افزا باید در چه چهارچوبی حرکت کند تا سازگاری و هارمونی با دیگر عناصر از بین نرود و در ادامه، وظایف هر کدام را تبیین می‌کند.

## ۵. نتیجه‌گیری

ملاصدرا در نوشته‌های خود نوآوری‌هایی در مباحث مختلف فلسفی از جمله روش‌شناسی شناخت دارد، بطوری که می‌توان او را اولین فیلسوفی نامید که برای رسیدن به شناخت و حقیقت از تمامی روش‌های موجود استفاده نموده است. صدرا تمامی روش‌ها را مورد بررسی دقیق قرار می‌دهد و نقاط ضعف و قوت را مشخص و مکتب منسجمی در بحث روش‌شناسی شناخت ایجاد می‌کند. در این مکتب به هیچ وجه به یک روش خاص مثل بعضی مکاتب تکیه ندارد، بلکه تمامی روش‌ها یکسان و بدون تعصب مورد بررسی و ارزیابی قرار می‌گیرد، با اینکه همگان ملاصدرا را به عنوان یک فیلسوف برجسته می‌شناسند و فیلسوف معمولاً روش و متد عقلی دارد، ولی صدرا روش عقلی را هم نقد و بررسی می‌کند و نقاط ضعف و قوت آن را مشخص می‌کند. ملاصدرا در عرصه اندیشه‌ورزی انسانی حُرّ و آزاده‌اندیش است که تنها هدف او فقط و فقط رسیدن به شناخت و حقیقت است و بس. در همین راستا هر روش و متد و اندیشه‌ای که او را در رسیدن به این مهم یاری کند، برای وی محترم، ارزشمند و قابل بررسی و استفاده است. آنچه ملاصدرا را متفاوت کرده، این است که او هیچ روش و متدی را بر روش دیگر ترجیح نداده و نسبت به هیچ‌کدام تعصب نداشته و هر کدام را در حیطه کاربرد و کارآیی خود مورد بررسی و استفاده قرار می‌دهد و از هر کدام به نحو احسن برای رسیدن به حقیقت بهره می‌جوید، چه برهان و دلیل باشد یا کشف و ذوق یا وحی و دین، هیچ فرقی نمی‌کند و همین خصوصیت وی موجب شده او را صدرالمتألهین بنامند.

۱. ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۴۰۴ق/ب). الشفاء. تصحیح سعید زائد. قم: کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی، ج ۱.
۲. ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۴۰۴ق/الف). التعليقات. تحقیق از عبدالرحمن بدوی. بیروت: مکتبه الاعلام الاسلامی.
۳. ابن عربی، محی الدین (۱۳۲۹ق). الفتوحات المکیه فی معرفه أسرار المالکیه والملکیه. به کوشش عثمان یحیی. قاهره: بی نا، ج ۲.
۴. تهانوی، محمدعلی بن علی (۱۹۹۶م). موسوعه کشف اصطلاحات الفنون والعلوم. بیروت: مکتبه لبنان ناشرون، ج ۲.
۵. خامنه‌ای، محمد (۱۳۷۸). ملاصدرا؛ زندگی، شخصیت و مکتب صدرالمتألهین. تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
۶. ذاکری، مهدی؛ عمادزاده، حسین (۱۳۹۶). منابع معرفت از نظر ملاصدرا. خردنامه صدرا، شماره ۸۷، ص ۸۴.
۷. سجادی، سید جعفر (۱۳۴۱). تأثیر اخوان الصفا و حمیدالدین کرمانی در صدرالدین شیرازی. مجله دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تهران، ۹(۳)، ص ۹۶.
۸. شریف، میان محمد؛ پورجوادی، نصرالله (۱۳۸۹). تاریخ فلسفه در اسلام. تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
۹. صدرالدین شیرازی (۱۳۷۰). تفسیر القرآن الکریم. به تصحیح محمد خواجوی. قم: بیدار، ج ۹.
۱۰. عبایی کوپایی، محمود (۱۳۸۳). بررسی تطبیقی معرفت‌شناسی حکمت مشاء و حکمت متعالیه. رساله دکتری. استاد راهنما: محمدتقی فعالی. تهران: دانشگاه آزاد اسلامی، واحد علوم و تحقیقات.
۱۱. کربن، هانری (۱۳۹۱). تاریخ فلسفه اسلامی. با همکاری حسین نصر و عثمان یحیی. ترجمه جواد طباطبایی. تهران: نشر مینوی خرد، ج ۱.
۱۲. ملاصدرا (۱۳۷۰). تفسیر القرآن الکریم. به تصحیح محمد خواجوی. قم: بیدار.
۱۳. ملاصدرا (بی تا). کسر الاصنام. تصحیح محمد جهانگیری. تهران: نشر بنیاد حکمت اسلامی
۱۴. ملاصدرا، محمد (۱۳۶۸). الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه. قم: مکتبه مصطفوی، چاپ دوم، ج ۱، ۲، ۳، ۴، ۵، ۷، ۹.
۱۵. ملاصدرا، محمد (۱۳۵۴). المبدأ والمعاد. به تصحیح سید جلال‌الدین آشتیانی. تهران: انجمن حکمت و فلسفه ایران، ج ۲.
۱۶. ملاصدرا، محمد (۱۳۶۳ق/الف). مفاتیح الغیب. به تحقیق محمد خواجوی. تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
۱۷. ملاصدرا، محمد (۱۳۶۳ق/ب). المشاعر. ترجمه بدیع‌الملک میرزا عماد الدوله. ترجمه و مقدمه و تعلیقات فرانسوی از هنری کربن. تهران: کتابخانه طهوری، چاپ دوم.
۱۸. ملاصدرا، محمد (۱۳۶۳ق/ج). مفاتیح الغیب. ترجمه محمد خواجوی. تهران: دانشگاه تهران.
۱۹. ملاصدرا، محمد (۱۳۶۶). شرح اصول الکافی. به تصحیح محمد خواجوی. با حاشیه علی بن جمشید نوری. تهران: وزارت فرهنگ و آموزش عالی، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.

۲۰. میناگر، غلامرضا (۱۳۹۲). روش‌شناسی صدرالتألهین؛ استنباط معارف عقلی از نصوص دینی. تهران. سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
۲۱. نصر، حسین (۱۳۸۲). صدرالتألهین شیرازی و حکمت متعالیه. ترجمه حسین سوزنچی. تهران: دفتر پژوهش و نشر سهروردی.
۲۲. نصر، حسین (۱۳۸۹). سه حکیم مسلمان. ترجمه احمد آرام. تهران: نشر علمی و فرهنگی.
۲۳. نصر، حسین (۱۹۷۱م). حکمت الهیات و کلام. بی‌جا: استودیا اسلامیکا.