

جایگاه دلیل نقلی و شهود در نظام حکمت متعالیه و نقد و بررسی دیدگاه‌ها

حسن رضایی^۱

چکیده

در سراسر آثار فلسفی و غیرفلسفی ملاصدرا، انواع و اقسام گزاره‌ها وجود دارد. گزاره‌های عقلی از انواع و اقسامش، گزاره‌های علمی، گزاره‌های نقلی و گزاره‌های شهودی. در این میان، ملاصدرا از قضایای نقلی و شهودی فراوان بهره برده است. این امر و سابقه نداشتن چنین روالی در بین فلاسفه - و به‌ویژه در متون فلسفی، سبب ایجاد اختلاف نظر بر سر تعیین جایگاه این دو منبع معرفتی در نظام حکمت متعالیه و نیز نقش آنها در این نظام، بر فرض فلسفی و نظام‌مند بودن آن میان اندیشمندان اسلامی و صدراپژوهان شده است. در یک بررسی، دست کم نه نظریه در این باره ارائه شده است که گرچه برخی از آنها مانند دیدگاهی که روش فلسفی ملاصدرا را تلفیق اندیشه‌ها و ایجاد سامان نوین فلسفی برای هماهنگی بیشتر با آموزه‌های دینی معرفی می‌کند تا حدودی می‌تواند مورد قبول واقع شود، ولی هرکدام از جهاتی نقص دارد و با ایرادهایی روبه‌روست. دیدگاه مختار این نوشتار آن است که صدرالمآلهین از گزاره‌های نقلی قطعی و شهود معصوم^۲، به عنوان حد وسط یکی از مبادی برهان فلسفی و از جمله مبادی یقینی بهره برده است.

واژگان کلیدی: دلیل نقلی، دلیل عقلی، شهود، وحی، حکمت متعالیه، برهان.

طرح مسئله

روش‌شناسی فلسفی ملاصدرا و جایگاه نقل و شهود در این نظام فلسفی، همواره مورد توجه اندیشمندان اسلامی قرار داشته است. این امر به واسطه کاربرد گسترده از ادله نقلی و مکاشفات در آثار فلسفی ملاصدرا بوده است. در این میان، عده‌ای صدرا را به سرقت ادبی، التقاط و تلفیق متهم کرده و فلسفه‌اش را بی‌نظام دانسته‌اند و برخی آن را فلسفه کلامی شده، فرازبان، مطالعه‌ای بین‌رشته‌ای برشمرده‌اند؛ اما با این حال، مدعای خود صدرا این است که از سویی همواره سعی داشته دست از برهان برندارد و نظامش را حکمت برتر و متعالیه معرفی کرده است و از دیگر سو، به‌صراحت نقل و شهود را با داشتن شرایطی حد وسط در استدلال برهانی دانسته است. بنابراین، برای فهم چیستی و ماهیت رویکرد فلسفی ملاصدرا و نحوه کاربست این دو و دفاع از نظام فلسفی حکمت متعالیه وی، لازم است ابتدا جایگاه دلیل نقلی و شهودی در تفکر ملاصدرا و کاربرد آن در استدلال و اصطیاد معارف عقلی و توجیه باورهای دینی بررسی شود. بدین منظور ابتدا دیدگاه‌های رقیب مطرح می‌شود و در ادامه، دیدگاه مختار ارائه و شواهدی برای آن طرح می‌گردد.

نظریه‌های رقیب

نظریه اول: التقاط اندیشه‌ها

بر اساس این دیدگاه که میرزا ابوالحسن جلوه و سید ضیاءالدین دری از مدافعان آن هستند، ملاصدرا به التقاط‌انگاری در آثار فلسفی خود متهم شده است. مراد از التقاط در این دیدگاه آن است که اندیشه صدرا، آمیزه‌ای نامنظم و آشفته از آرای اندیشه‌های دیگران

است (صلواتی، ۱۳۹۴، ص ۲۱-۳۶). در این دیدگاه بر این نکته تأکید می‌شود که صدرا آثار فراوانی از متکلمان در مشرب‌های گوناگون، فلاسفه مشائی و اشراقی، عرفان نظری و عملی، مفسران و اهل حدیث را مطالعه نموده و مانند کسی که بر طریق استحسان یا بر مبنای ذوق، جُنگ شعری فراهم می‌کند، مجموعه‌ای آمیخته از تفکر پیشینیان فراهم کرده است (فرامرزی قراملکی، ۱۳۷۷، ص ۱۲۵-۱۳۶). آنچه این افراد را به این دیدگاه سوق داده، استفاده وی از منابع فراوان و نیز خردستیزی برخی از آرای وی است. یکی از معاصران در این باره چنین می‌گوید:

امتزاجی که از نحله‌ها و مشرب‌های گوناگون انجام گرفته و سرانجام، تمام این مشارب فکری، توأم با مکتب عرفانی، مخصوصاً به طریق ابن عربی در دامن تشیع با یکدیگری امتزاج یافته است (حکیمی، ۱۳۷۰، ص ۷۰).

اخذ و اقتباس‌های نامصرح و فراوان در آثار ملاصدرا، بی‌نظمی در نشر، سیاق و نوشتار وی، از دیگر عوامل انتخاب چنین رویکردی است. برخی در این نظر تا حدی پیش رفتند که سعی داشتند سرقت‌های علمی صدرالمتألهین را نشان دهند (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۲، ص ۷-۸، مقدمه آشتیانی).

اما این دیدگاه مورد قبول نیست و اگر بررسی و مقایسه بالفعل میان منابع اصلی و حضور آن منابع در آثار ملاصدرا صورت گیرد، می‌توان به خلاقیت و شعور تازه ملاصدرا در تحول مسائل و تقریر مطلب آنها پی برد. به علاوه، در تفکر صدرایی عناصری چون ذوق، علل طولی و بصیرت مابعدالطبعی وجود داشته که سبب می‌شود بدین صورت در منابع متقدم صدرا وجود نداشته باشد (صدر، ۱۳۸۱، ص ۱۱۵-۱۱۷ و ۱۳۰-۱۳۱).

این دیدگاه از چند جهت دیگر نیز مخدوش است:

یکم: بر اساس این رویکرد، برخورد ملاصدرا با آثار و آرای پیشینیان مواجهه‌ای منفعلانه است؛ درحالی‌که صدرالمتألهین بارها در مقابل دیدگاه‌های اندیشمندان پیش از خود نقادانه عمل کرده است.

دوم: در این دیدگاه، نوآوری‌های فلسفی وی را نادیده گرفته‌اند و تبیینی برای آن ارائه نکرده‌اند.

سوم: برخی مسائل در آثار پیشینیان وجود داشته که با وجود اهمیت زیاد آن مسائل

نزد فلاسفه و نیز با وجود اینکه برخی از دانشمندانی که ملاصدرا قطعاً از آنها اقتباس زیادی داشته است، درباره آن مسائل رساله‌هایی نوشته‌اند، ولی ملاصدرا به آنها نپرداخته است؛ مانند معمای جذر اصم.

چهارم: این دیدگاه تبیینی برای سیر تحولی اندیشه صدرا ارائه نمی‌کند (فرامرز قراملکی، ۱۳۸۸، فصل دوم).

نظریه دوم: صدرا؛ ابن‌سینای اشراقی به سبک سهروردی

از این رویکرد دو تقریر می‌توان ارائه کرد:

تقریر اول: فلسفه صدرا آمیزه‌ای از حکمت مشاء و اشراق است.

تقریر دوم: هسته اصلی تفکر صدرا، ابن‌سینایی است، اما با صبغه شیخ اشراق.

دلیل اصلی طرح این دیدگاه، استفاده هم‌زمان صدرا از شیوه استدلالی و برهانی در کنار استفاده گسترده از شهود و مکاشفه است. به همین دلیل، گفته شده او فیلسوفی است که از نظر روشی سینوی است و از نظر گسترش در موارد، اشراقی است. طرفدار عمده تقریر اخیر را می‌توان هانری کرین دانست. او در این باره می‌نویسد:

اگر بخواهیم به عنوان مورخ، اوصاف کلی تفکر صدرا را تعیین کنیم، باید بگوییم که البته در مقابل یکی از پیروان ابن‌سینا هستیم. ملاصدرا با آثار ابن‌سینا کاملاً آشنا بوده و آنها را تفسیر کرده، اما او ابن‌سینای اشراقی به سبک سهروردی است (Corbin, 1962, P.95).

اشکال عمده این رویکرد آن است که:

اولاً: این دیدگاه در خصوص عناصر کلامی در آثار ملاصدرا غفلت کرده است.

ثانیاً: توجه و استفاده گسترده ملاصدرا از آیات و روایات در این رویکرد مغفول مانده است (فرامرز قراملکی، ۱۳۷۷، ص ۲۵).

نظریه سوم: فلسفه کلامی شده

عده‌ای از اندیشمندان معتقدند فلسفه ملاصدرا به سمت کلام متمایل شده و به عبارتی، فلسفه کلامی شده است. دلیل عمده این افراد، تأثیر فراوان فخر رازی (به عنوان سرآغاز کلام فلسفی اشعری) و خواجه نصیرالدین طوسی (به عنوان سرآغاز کلام فلسفی شیعی) در آثار ملاصدراست. از نظر این افراد، راه چهارمی که ملاصدرا میان آن و فلسفه مشاء، اشراق و طریق عرفا برقرار کرد، روش متکلمان بود (مظهری، ۱۳۸۷، ج ۱۳، ص ۲۳۳). دو تقریر می‌توان از این نظر ارائه کرد:

تقریر اول: حضور تعالیم دینی در ادله فلسفی: کلام دانشی است که از نصوص دینی بهره می‌برد. فلسفه صدرا نیز مجموعه‌ای از دلایل نقلی در اثبات یکسری امور است؛ با این توضیح که ابن‌سینا و دیگران از آیات و روایات به عنوان مؤید نظر خود بهره می‌گرفتند، ولی ملاصدرا آنها را به عنوان استدلال با مقدمات ادله فلسفی به کار می‌برد و از این راه به مباحث فلسفی، هویت کلامی می‌دهد (یثربی، ۱۳۸۹، ص ۳۳).

تقریر دوم: جهت‌گیری کلامی و دلشوره هماهنگی با دین و پاسداشت متون دینی: فلاسفه دغدغه دفاع از دین و دلشوره هماهنگی با متون دینی را دارند؛ از این رو، فلسفه به سمت فلسفه کلامی پیش رفته است؛ چنان‌که برخی از طرفداران این تقریر می‌گویند: به هر حال، پاسداشت متون دینی در فلسفه، خطای روش‌شناختی محسوب می‌شود... . اعلام این موضوع که «وای بر فلسفه‌ای که اصولش مطابق با شرایط حقه حقیقه نباشد» خطایی روش‌شناختی است... . فیلسوف بودن با متدین بودن منافاتی ندارد، اما استفاده از باورها و اعتقادات دینی در مقام فلسفیدن، خطایی روش‌شناختی محسوب می‌شود (ملکیان، ۱۳۸۵، ص ۷-۱۳).

در مقابل تقریر اول می‌توان گفت به‌کارگیری آموزه‌های دینی به عنوان مقدمات ادله فلسفی، غیر از اخذ روی‌آورد کلامی در آن مورد است. درباره تقریر دوم نیز می‌توان نکاتی را ارائه کرد: یکم: فلسفه و کلام دو پارادایم قیاس‌ناپذیر هستند؛ دو دستگاه‌شناختی که مبانی و چارچوب نظر متفاوتی دارند و صرف اشتراک مسائل، به معنای فروکاستنی یکی در دیگری نیست.

دوم: صرف دغدغه دینی داشتن، نه خطاست و نه قابل رفع است، بلکه فقط نباید میان این دغدغه و فلسفیدن خلط کرد.

سوم: گوناگونی روش در دانش کلام به تبع گوناگونی مسائل است؛ درحالی‌که در نظام صدرا چنین نیست.

چهارم: جهت‌گیری کلامی مبتنی بر اقتناع دیگران به هر نحو ممکن است، ولی صدرا در پی اقتناع و باور خود است.

پنجم: انتخاب و استفاده از نتایج هرکدام از فلسفه و کلام در دیگری، نه کلام را

فلسفی می‌کند و نه فلسفه را کلامی (ر.ک: فرامرز قراملکی، ۱۳۸۸، فصل دوم).

ششم: دلشوره هماهنگی و پاسداشت دین داشتن یا نداشتن، ارتباطی به فلسفه ندارد و بی‌طرفی یا متعهد بودن وصف فیلسوف است، نه فلسفه (لاریجانی، ۱۳۷۹، ص ۱۷۵). به عبارت دیگر، در این تقریر بین انگیزه و انگیزه خلط شده است.

هفتم: برخی ابزارها مانند شهود در نظام صدرایی هست، ولی در کلام جایی ندارد. هشتم: مسائلی در فلسفه صدرا به عنوان مسائل اساسی و بنادین مطرح است که اصلاً در کلام مطرح نیست؛ مسائلی مانند برهان صدیقین، تباین نوعی و تفاوت تفاضلی انسان‌ها، اصالت وجود، نوع منحصر به فرد بودن انسان و ده‌ها مسئله دیگر (صلواتی، ۱۳۸۹، ص ۷۹-۹۴).

نظر چهارم: تمایز زبان موضوعی و فرازبان متعالیه

این دیدگاه بر اساس تمایز دوگونه زبان موضوعی و زبان برتر در تنوع طولی است. جداسازی فرازبان و زبان موضوعی در جایی که موضوع بحث یک زبان، خود آن زبان است، اهمیت فراوانی دارد. منطق‌دانان و فیلسوفان تحلیل زبانی در چنین مواردی با افزودن نشانه‌ها و قراردادهایی بر غنای آن زبان می‌افزایند (علیزاده، ۱۳۷۶، ص ۹۰-۱۰۱). مهدی حائری، مدافع این دیدگاه، معتقد است حکمت متعالیه، زبان برتر و فلسفه مشاء و اشراق زبان موضوعی آن است (حائری یزدی، ۱۳۷۴، ص ۵-۱۲). او در این‌باره می‌نویسد:

ملاصدرا برای آموزش عالی فلسفه خود، دو زبان را به کار گماشته است که یکی را زبان برتر، یعنی حکمت متعالیه نامیده است که به وسیله آن سخن از فلسفه خود به میان آورده است (همو، ۱۳۷۱، ص ۷۰۹-۷۱۲).

درباره این دیدگاه لازم است توجه شود که دیدگاه‌های ملاصدرا گرچه در برخی موارد ناظر به عالم واقع و در برخی موارد ناظر به گزاره‌های دسته اول و به نوعی شبیه ساختار فرازبانی است، با این حال این نظر از چند جهت ایراد دارد: یکم: در بیشتر موارد بحثی درباره جملات نقل شده نمی‌آورد و به همین دلیل نمی‌توان چنین نقل قول‌هایی را فرازبان دانست.

دوم: اصل موضوعه دانستن اصالت وجود که مهم‌ترین شاهد حائری بر دیدگاه خود است، امری است غریب که بر اساس معنای رایج اصل موضوعه در فلسفه اسلامی،

صحیح به نظر نمی‌رسد؛ چراکه صدرا بحث‌های مفصلی راجع به توضیح و اثبات و رفع اشکال از اصالت وجود آورده است (ایزدی و فرامرز قراملکی، ۱۳۸۶، ص ۲۱-۲۳).

نظریه پنجم: تمایز مقام گردآوری و مقام داوری

بر اساس این دیدگاه که بر تفکیک معرفت‌شناختی میان دو عرصه گردآوری اطلاعات و داوری میان آنها مبتنی است، آنچه اهمیت بیشتری دارد و در نسبت دادن روشی معین به یک دستگاه معرفتی مدنظر قرار می‌گیرد، جنبه داوری است. ویژگی اساسی حکمت متعالیه، تنوع روش‌ها و ابزارها در مقام نخست است. مدافع این دیدگاه بر آن است که حکمت متعالیه از حیث پایبندی به روش برهان، در مقام داوری تفاوتی با فلسفه‌های پیشین ندارد. در این مکتب افزون بر عقل، وحی و شهود هم ابزار گردآوری است و از این حیث (به‌کارگیری ابزارهای متنوع برای نیل به حقیقت) با پیشینیان تفاوت اساسی دارد. او در این باره می‌نویسد:

آنچه تفاوت کرده است، این است که دایره تأملات حکیمان نسبت به فلسفه مشاء شعاع وسیع‌تری یافته و موضوعات مورد تحقیق، تنوع و کثرت بیشتری است و دلیل این امر آن است که در حکمت اشراق و متعالیه، فقط عقل و حس نیست که دام شکار حکیمان است، بلکه فرآورده‌های معنوی و کشف‌های عرفانی و افاضات و الهامات و اشراقات و واردات قلبی و غیبی که به دام تهذیب و یافت شکر می‌شوند نیز مورد توجه و مذاقه حکیم واقع می‌شوند و او را به تأمل و تحقیق وامی‌دارند (سروش، ۱۳۷۷، ص ۱۸۰-۱۹۰).

این نظر نیز از چند جهت نارساست:

یکم: آنچه در آثار و عملکرد ملاصدرا نمایان است، این است که او از این ابزارها، هم در مقام گردآوری و هم در مقام داوری استفاده می‌کند. به همین دلیل این نظام فلسفی، نه تنها از نظر تعدد ابزارهای جمع‌آوری اطلاعات از حکمت‌های قبلی کامل‌تر است، در مقام داوری نیز از ابزارهای دقیق‌تری بهره می‌برد (علیزاده، ۱۳۷۶، ص ۹۰-۱۰۱).

دوم: استفاده گسترده وی از واژه «برهان» نشان می‌دهد او در مقام داوری نیز از روش‌های گوناگونی، از جمله نقل و شهود بهره برده است (فرامرز قراملکی، ۱۳۸۸، ص ۱۱۳-۱۱۴). این نشان از آن دارد که جایگاه دلیل نقلی در هندسه معرفتی صدرا، صرفاً

به عنوان ابزار معرفت نیست.

سوم: در این دیدگاه، به مبنای نوین صدرایی که از آن به صراحت در آثار فلسفی خویش یاد کرده، توجهی نشده است.

چهارم: ایراد دیگر این دیدگاه آن است که نحوه استفاده ملاصدرا از ابزارهای متنوع توضیح داده نمی‌شود و صرفاً به بیان اینکه صدرا چهار ابزار برای اصطیاد معرفت دارد، بسنده می‌شود.

پنجم: عدم اختصاص تنوع ابزار در مقام گردآوری اطلاعات به فلسفه صدرا؛ درحالی‌که به نظر اندیشمندان، این شیوه مختص حکمت متعالیه و فلسفه اوست.

ششم: تبیین نحوه استفاده ملاصدرا از ادله نقلی و کشف و شهود به عنوان ابزار، حصرگرایی بی‌جهت و نوعی تحویل‌نگری باطل است (همانجا).

نظریه ششم: رویکرد تفکیکی؛ تحول از ایستار فلسفی به ایستار وحیانی

بر اساس این دیدگاه، ملاصدرا دو رویکرد به ادله نقلی و عقل داشت. او ابتدا بر اساس مشی رایج فلسفه مشاء و اشراق، از ادله عقلی و شهودی بهره می‌برد و در این موضع، که ایستار فلسفی به‌شمار می‌رود، از مشاء و اشراق پیشی گرفت؛ اما در ادامه با مشاهده نقص‌ها و کوتاهی ادله عقلی و شهودات و در نتیجه روش فلسفی و عرفانی، رو به ادله نقلی آورده و ایستار وحیانی را در پیش گرفته است (حکیمی، ۱۳۸۱، ص ۲۴۰-۲۴۱).

شاهد رویکرد جدید صدرا آن است که وی تأویل‌گری فلاسفه پیشین را، هم از جهت روشی نقد می‌کند و هم از جهت نتیجه و دستاوردهای این تأویل‌ها در آثار فلاسفه؛ چنان‌که در مسئله معاد، معاد مدنظر فلاسفه را با تصویر قرآنی از معاد منطبق نمی‌داند. این دو ایراد کلی، چالش اساسی و مبنایی اصحاب تفکیک با فلاسفه مسلمان است (ایزدی و فرامرز قراملکی، ۱۳۸۹، ص ۵۹-۷۷). برای مثال، صدرا در مسئله اول دو روال دارد: روال اول بر اساس رویه فلسفی اوست که معاد بر یازده اصل مبتنی است؛ ولی در رویکرد دوم، معاد مبتنی بر هفت اصل است که بیشتر آنها قرآنی است (حکیمی، ۱۳۸۱، ص ۲۸۸-۲۸۹).

این رویکرد نیز چندین ایراد دارد:

یکم: لازمه پنهان تفکیک، تحویل‌نگری روش‌شناختی است و تفکیک‌گرایی در پارادایم سنت، محال است و به انکار دستگاه‌های رقیب می‌انجامد.

دوم: پیش فرض این مکتب آن است که هرگونه جریان وحدت‌گرا میان دستگاه‌های معرفتی بر تأویل مبتنی است؛ درحالی که این مدعا بی دلیل است.

سوم: فرض بر آن است که رهاوردهای کلامی، فلسفی و عرفانی، لزوماً مغایر با آموزه‌های دین است؛ لذا هرگونه دانشی برای نشان دادن وحدت و سازگاری، تنها از راه تأویل آموزه‌های دین ممکن است.

چهارم: برای این نظریه، شواهد و ادله کافی از خود صدرا ارائه نشده است (ایزدی و فرامرز قراملکی، ۱۳۸۹، ص ۵۹-۷۷).

پنجم: صاحب این دیدگاه، گاه با تقطیع عبارات صدرا، استفاده لازمی را که خود می‌خواهد ذکر می‌کند.^۱

نظریه هفتم: رویکرد میان‌رشته‌ای

بر اساس این رویکرد، حکمت متعالیه دانشی است بین رشته‌ای و ملاصدرا از دیدگاه‌های حصرگرایانه فراتر رفته، از منظری بین رشته‌ای به جستار از حقیقت پرداخته است. توضیح اینکه:

برخی دانش‌ها مانند کلام، فلسفه، تفسیر و علم حدیث در مسائل و موضوعات با هم تداخل دارند؛ زیرا همه اینها از اموری چون خدا، انسان، رابطه جهان با فرد، آفرینش و نظام هستی سخن می‌گویند و این موضوعات، ذومراتب و تودرتو هستند. مطالعه بین رشته‌ای در مواجهه با مسائل و موضوعاتی که مورد توجه و متعلق چندین رشته قرار می‌گیرد، امری ضروری است. از سوی دیگر، جناب صدرا، حقیقت را امری ذومراتب می‌داند. در این مطالعه، هیچ‌یک از رویکردهای کلامی، شهودی و تفسیری جای یکدیگر را تنگ نمی‌کند و آنچه در نهایت به دست می‌آید، وحدت تجربه‌های گوناگون به تنوع طولی است. به دلیل این روال است که صدرا از مباحث خود، دیدگاه‌های مختلفی مبتنی بر رویکردهای گوناگون را طرح می‌کند و به چالش می‌کشد و در نهایت نظر خود را مطرح می‌سازد (فرامرز قراملکی، ۱۳۷۷، ص ۱۳۳-۱۳۵).

این رویکرد از جهتی به واسطه جمع بین مقام جمع‌آوری و داوری، اشکالات نظر

۱. برای این منظور به کتاب معاد جسمانی رضا آذریان که نقدی بر کتاب جناب آقای حکیمی است و مجمع عالی حکمت آن را چاپ کرده است، مراجعه شود.

ششم را ندارد و به واسطه عدم انحصار روی آورد صدرا به تحویل‌گروی مبتلا نیست؛ ولی چند ایراد دارد:

یکم: شواهد و قراین کافی برای اثبات اینکه صدرا چنین رویکردی را برگزیده، ارائه نشده است. طرح و بررسی تنها دو مسئله علم باری و علم‌النفس نمی‌تواند مؤید و دلیل خوبی برای اثبات این نظر باشد؛ درحالی‌که مبدع این رویکرد، در نقد برخی از رویکردهای رقیب، همین ایراد را بر آنها گرفته است (زراعت‌پیشه، ۱۳۸۹، ص ۳۰-۳۱).

دوم: او در نقد دیدگاه تفکیکی‌انگاری صدرا، بر حکیمی ایراد می‌گیرد که ملاصدرا در هیچ موضعی از اسفار به این دیدگاه اشاره نکرده است (قراملکی، ۱۳۸۸، ص ۱۷۷). همین ایراد عیناً بر نظریه ایشان نیز وارد است که صدرا در هیچ‌یک از کتاب‌هایش چنین تصریحی نداشته است. اگر هم گفته شود این رویکرد بر اساس بررسی مجموعه مباحث و آثار صدرا به دست می‌آید، هرچند تصریحی به آن نشده باشد، حکیمی نیز می‌تواند همین پاسخ را بدهد.

سوم: بر اساس این رویکرد، نظام حکمت متعالیه دیگر یک نظام فلسفی نیست، بلکه یک نظام بین‌رشته‌ای است؛ نظامی که بین رویکردهای کلامی، فلسفی، عرفانی و تفسیری جمع کرده است؛ درحالی‌که این نظر برای بررسی نظام فلسفه صدرا ارائه شده است. افزون بر اینکه بر اساس نگاه رایج و مشهور، این نظام، نظامی است فلسفی که از برهان استفاده می‌کند و طرح و استفاده از ادله نقلی و شهودات در آن، با فلسفی بودن این نظام و برهانی بودن شیوه آن منافاتی ندارد.

نظریه هشتم: تلفیق اندیشه‌ها و سامان نوین فلسفی

دیدگاه دیگر درباره نظام فلسفی ملاصدرا، دیدگاه کسانی است که معتقدند فلسفه ملاصدرا نوعی سامان نوین دادن به فلسفه برای انطباق بیشتر با آموزه‌های دینی است. بر اساس این نگاه، فلسفه صدرا تلفیقی است منظم و دارای ملاک از نظام‌های فلسفی مشائی و اشراقی، عرفان و دین. استاد مطهری درباره فلسفه صدرا چنین می‌نویسد:

فلسفه صدرا چهارراهی است که فلسفه مشاء و فلسفه اشراق و طریقه عرفا و طریقه متشرعه را به هم متصل کرد (مطهری، ۱۳۸۷، ج ۱۳، ص ۲۳۲).

هدف از تلفیق اندیشه‌ها در نظام فلسفی صدرا، ایجاد نتایجی است که با آموزه‌های دینی انطباق داشته باشد و بر تفهیم ارکان اساسی جهان‌بینی اسلامی کمک کند (علیزاده،

۱۳۷۶، ص ۹۰-۱۰۱). بر اساس این نگاه، با تأسیس و عرضه حکمت متعالیه، فلسفه از طعن طاعنان آسوده شد و قرآن، عرفان و برهان از هم جدایی ناپذیر دانسته شدند. براین اساس، برتری فلسفه صدرا به عنوان یک نظام فلسفی اصیل و متعین به واسطه ملاک‌هایی چون توسعه در روش‌های داوری و گردآوری، توفیق در حل مسائل بیشتر، تولید مسائل جدید و دقیق بودن تحلیل‌ها و تفسیرهای آن مشخص می‌شود. ملاصدرا خود در جای جای آثارش به این توافق اشاره دارد و این خود تأییدی است بر صحت نظریه تلفیق؛ چنان‌که می‌گوید:

بارها اشاره کردیم که حکمت مخالف با شرایع حقه الهی نیست، بلکه مقصود از هر دو چیزی نیست جز شناخت حق تعالی و صفات و افعال او. این امور گاه از طریق وحی و رسالت به دست می‌آید که «نبوت» نامیده می‌شود و گاهی از طریق سلوک و کسب حاصل می‌شود که به نام «حکمت و ولایت» نامیده شده است. بنابراین، تنها کسی که می‌تواند خطاب‌های شرعی را بر براهین فلسفی تطبیق دهد، که مدعی ناسازگاری حکمت و شریعت می‌شود (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۷، ص ۳۲۶-۳۲۷).

این دیدگاه گرچه تا حدودی قابل قبول است و با بخش‌هایی از دیدگاه‌های صدرا نیز همخوانی دارد، بر این پیش‌فرض مبتنی است که اصول و ارکان این مکتب، تلفیقی از مکاتب فلسفی، عرفانی و کلامی است؛ چراکه تلفیق مسائل و مطالب با ابتکاری بودن ارکان اصلی سازگار نیست. بنابراین، با اثبات عاریتی نبودن ارکان و مبانی اصلی نظام فلسفی ملاصدرا و طرح مسائل اصیل آن، که ملاصدرا آنها را به صورت ابتکاری طرح و ارائه کرده است، بطلان این پیش‌فرض مشخص و با بطلان پیش‌فرض آن، اصل مدعا تا حدودی تضعیف می‌شود؛ چنان‌که جناب رفیعی قزوینی مسائلی را به عنوان مسائلی نام می‌برد که ملاصدرا آنها را ابداع یا مستدل و مبرهن کرده است. این مسائل عبارت‌اند از: تحقیق مسئله اصالة الوجود، بیان برهانی توحید خاص، تبیین کامل حرکت جوهری، اتحاد عاقل و معقول، بسیط الحقیقه کل الاشياء، اثبات جسمانیة الحدوث و روحانیة البقاء بودن نفس، کل القوی بودن نفس، تجرد برزخی قوه خیال، اثبات ارباب انواع، تحقیق صور برزخی و مثل معلقه بین عالم عقل و طبیعت، تحقیق معاد جسمانی. (ر.ک: مصلح، بی تا، ص ۴-۵) از سوی دیگر، طراح این دیدگاه نیز بیان کرده که «ارکان اصلی فلسفه صدرا از جایی گرفته نشده است» (مطهری، ۱۳۸۷، ج ۱۳، ص ۲۵۲).

توسعه در مبادی برهان

با طرح و بررسی دیدگاه‌های رقیب، اینک نوبت به طرح دیدگاه مختار این نوشتار می‌رسد. با بررسی آثار فلسفی و غیرفلسفی صدرالمتألهین، به وضوح می‌توان مشاهده کرد که ملاصدرا دو رویکرد برای اثبات مباحث فلسفی خود و نقش ادله نقلی (اعم از آیات و روایات) و کشف و شهود اتخاذ کرده است: رویکرد اول را می‌توان رویکرد مشهور و رایج دانست و رویکرد دوم دیدگاهی است که با ظرافت در لابه‌لای مباحث نظریه آن را ارائه کرده و با لطافت آن را به کار بسته است. در ادامه به این دو رویکرد می‌پردازیم.

رویکرد متقدم و مشهور

ملاصدرا در رویکرد اول خود همانند روال مشهور و مرسوم میان حکما، روشی عقلی صرف دارد و مطالب خود را به استدلال‌های فلسفی صرف و برهان منطقی مستند می‌کند که از مواد شش‌گانه یقینی بهره می‌برد. در این رویکرد، برهان در عرض نقل و شهود قرار دارد و نقش نقل و شهود صرفاً نقش تأییدی و استیناسی است. برهان در این نگاه، عبارت است از برهان منطقی که در عرض برهان کشفی قرار دارد و نقل و شهود توان ارزیابی استدلال‌های عقلی و اثبات مدعیات هستی‌شناسی و عقلی را ندارد. نگاه رایج به روش‌شناسی فلسفه صدرا به همین صورت است و کسانی که فلسفه او را دارای نظامی منسجم می‌دانند، تقریباً بر این رأی هستند.

بر اساس این رویکرد، صدرا در هر مسئله فلسفی، ابتدا استدلال عقلی و برهان منطقی را ارائه کرده و در ادامه برای تأیید و استیناس، چند دلیل نقلی و مکاشفه از خود و دیگران نقل می‌کند. در این نگاه که عده‌ای از صدراپژوهان معاصر طرفدار آن هستند، وحی و کشف را نمی‌توان جایگزین برهان یا حتی به عنوان مبدأ برهان قرار داد و از آنها برای تعیین صدق گزاره‌های فلسفی استفاده کرد، بلکه وحی و کشف به نوعی در القای برهان اثرگذار است، نه اینکه جانشین آن باشد. این اثرگذاری نیز در الهام‌بخشی، ارائه برهان و القای برهان بوده است. بنابراین، تأثیر نقل و کشف در طرح مسئله فلسفی یا طرح مشکلی در برابر مسائل فلسفی در جهت‌دهی به عقل در آشکار کردن مغالطات و نیز مؤید نتایجی است که از روش برهانی حاصل می‌آیند و در مقام استشهاد به کار می‌روند (عبودیت، ۱۳۸۵، ج ۱، ص ۶۱-۶۸).

در مقام ارزیابی و اثبات غیرمجاز است.

رویکرد متأخر و غیررسمی

پیش از پرداختن به رویکرد جناب صدرا در مواجهه با ادله نقلی و گزاره‌های شهودی، ذکر چند مطلب از باب مقدمه ضروری است:
یکم: مراد از شهود در این نوشتار، شهود شخص معصوم است، نه مطلق شهود معصومانه.

دوم: از آنجاکه در حال حاضر دستیابی مستقیم به معصوم و استماع شهودهای ایشان میسر نیست، دایره بحث معطوف به بررسی ادله نقلی می‌شود؛ خواه دلیلی که از یکی از مکاشفات معصوم حکایت دارد یا دلیلی که معصوم از معصوم قبلی خبر می‌دهد.
سوم: بررسی جایگاه نقل و شهود در آثار صدرا به دو صورت عملی و نظری می‌تواند باشد. در روش‌شناسی نظری، دیدگاه صدرا در خصوص جایگاه نقل و شهود معصوم در توجیه باور دینی بررسی می‌شود و در روش‌شناسی عملی، عملکرد و روال عملی وی در این‌باره مورد بررسی قرار می‌گیرد. عدم توجه به این دو و تمایز میان آنها، سبب خلط در توضیح و تبیین و در نهایت بررسی دیدگاه‌های دیگر در این رابطه می‌شود؛ چراکه گاه یک اندیشمند دیدگاهی مبنایی دارد، ولی در عمل به واسطه عوامل مختلف توان اجرای آن را ندارد.

با ذکر این نکات، اینک به طرح دیدگاه مدنظر خویش درباره رویکرد ملاصدرا در استفاده از نقل و شهود معتبر می‌پردازیم. ملاصدرا در کنار رویکرد رسمی و مشهور خویش، رویکردی غیررسمی و نامشهور نیز دارد که در چند موضع از آثار فلسفی و غیرفلسفی‌اش به آن اشاره کرده است. در این رویکرد، نگاه او به ادله نقلی و کشف و شهود به کلی متحول شده و از نقش تأییدگری صرف این ادله عبور کرده است. او با این کار، مبنای ارسطویی را کنار می‌گذارد و مقدمات برهان را توسعه می‌دهد. او در این روال، برهان را منحصر در برهان منطقی مشهور میان فلاسفه نمی‌داند و فلسفه‌ای پایه‌ریزی می‌کند که به حکمت متعالیه نزدیک می‌شود؛ حکمتی که به واسطه عدم اعتماد به بحث خالص (حکمت بحثی) بر حکمت مطلق برتری یافته است. برخی از اندیشه‌وران معاصر درباره این تحول صدرا چنین می‌نویسد:

ملاصدرا مفهوم‌سازی وسیعی از برهان ارائه می‌دهد. در بحث از حجیت و دلیل‌آوری،

میناگری سنتی ارسطویی را اخذ نمی‌کند، بلکه آن را بیش از آنچه حکمای مسلمان بسط داده‌اند، توسعه می‌دهد. در این توسعه، مقدمات برهان صرفاً اولیات و محسوسات نیست (فرامرزی قراملکی، ۱۳۸۸، ص ۱۱۳-۱۱۵).

براین اساس، کشف معصوم و نقل قطعی در صورت دارا بودن برخی شرایط، می‌تواند در برهان منطقی استفاده شود و مفاد آن حد وسط قیاس برهانی قرار گیرد. برخی از نوصدراییان معاصر به این نظریه تمایل دارند و با تفکیک میان نظر معصوم و اصول موضوعه و عدم صحت استفاده از اصول موضوعه به عنوان مبدأ برهان، معتقدند قول معصوم را می‌توان به عنوان مبدأ برهان به کار برد و استدلال تشکیل شده از مقدمات این چنینی، استدلالی برهانی خواهد بود (جوادی آملی، ۱۳۸۴، ص ۱۶۰).

ملاصدرا درباره استناد به وحی و حجیت قول قطعی معصوم در معارف چنین می‌نویسد:

کل ما أزيل ظاهره عن الإحالة و الامتناع قام التنزيل الإلهي و الأخبار النبوية الصادرة عن قائل مقدس عن شوب الغلط و الكذب مقام البراهين الهندسية في المسائل التعليمية و الدعاوي الحسابية (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۹، ص ۱۶۷-۱۶۸).

پس وحی الهی حد وسط برهان عقلی قرار می‌گیرد، در صورتی که از لحاظ سند، قطعی و از جهت دلالت، نصّ باشد (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ج ۱، ص ۱۹). این از جنبه نظری بود و در عمل نیز صدرالمتهلّین با وجود اینکه بر استفاده و تبعیت از برهان تأکید دارد (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۹، ص ۱۶۷-۱۶۸، ج ۵، ص ۹۱) بارها از دلیل نقلی برای اثبات مدعایی فلسفی بهره برده است.

شرایط بهره‌مندی

گفتیم ملاصدرا در فلسفه خویش، روش فلسفی - یعنی استفاده از برهان - را رها نکرد، بلکه با توسعه ای در مبادی برهان، باب استفاده از ادله نقلی و شهودات معصوم را در قیاس برهانی باز می‌کند؛ البته این بهره‌گیری در صورتی است که این دو دسته از قضایا، یکسری دیگر از شرایط را داشته باشند. در ادامه به بررسی این شرایط می‌پردازیم.

شرایط استفاده از شهود

شهود در جایی معتبر است و می‌تواند به عنوان حد وسط قیاس برهانی و در بین مبادی

برهان قرار گیرد که شهود شخص معصوم باشد. توجیه آن نیز بدین صورت است که شهود معصوم هیچ خطایی ندارد و شکی در آن نیست؛ زیرا شهود معصوم، شهودی است که به دنبال اخلاص صاحب آن و در پس قرب نوافل و فرایض و فنای از تعینات خلقی و خلقی ایجاد شده، با یقین همراه است. در این شهود، حقیقت نامحدود ظاهر می‌شود و جز حق چیزی دیده نمی‌شود تا زمینه تردید در آن فراهم آید (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ج ۲-۵، ص ۱۵۵).

روشن است که استناد به شهود پیامبر اکرم ۹ و انبیای عظام و اولیای معصوم دین در استدلال برهانی، در صورتی معتبر خواهد بود که ابتدا از طریق برهان عقلی، عصمت ایشان از خطا در مراحل تلقی، حفظ و ابلاغ آن اثبات شود. سپس، اصل وجود آگاهی از طریق شهود و نیز ضرورت شهود معصوم را اثبات شود. در این صورت دلیل نقلی‌ای که گویای این شهود است و از نظر سند، دلالت و جهت صدور قطعی است، به عنوان حد وسط برهان قرار می‌گیرد (همانجا).

شرایط استفاده از ادله نقلی

دلیل نقلی، یا مستند به وحی است و یا مستند به سنت معصومان. استفاده از ادله نقلی دو شرط عمومی دارد و برخی شرایط اختصاصی.

شرایط عمومی

شرایط عمومی که در تمام موارد استفاده از ادله نقلی جاری است، عبارت‌اند از:

۱. حجیت نقل از طریق برهان عقلی اثبات گردد.
۲. مطلب مورد اشاره و ادعا در دلیل نقلی، محال یا ممتنع نباشد (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۹، ص ۱۶۷-۱۶۸).

۳. مسئله مورد بحث، از مسائلی نباشد که صحت و حجیت ادله نقلی متوقف بر آن است؛ چنان‌که جناب صدرا بیان می‌کند استناد به دلیل نقلی برای اثبات یک مسئله اعتقادی در صورتی مجاز است که صحت دلیل نقل بر آن متوقف نباشد؛ مانند وجود خداوند و عالم و مختار بودنش و نیز مانند نبوت پیامبر. به بیان دیگر، لازم است بین مسائل عقلی که از اصول دین شمرده می‌شود و مسائلی که در این دسته جای نمی‌گیرد، تفکیک کرد. دسته دوم، بر اساس آنچه از صدرالمتألهین نقل شد، با وجود شرایطی که

بیان شد، منعی ندارد؛ اما به نظر می‌رسد در اثبات دسته اول که از اصول دین است، نمی‌توان از دلیل نقلی بهره برد:

یکم: مسائل اعتقادی که صحت و حجیت نقل و ادله نقلی، بر اثبات پیشینی آنها متوقف نیست؛ مانند اثبات توحید.

دوم: مسائل اعتقادی که صحت و حجیت نقل و ادله نقلی، بر اثبات پیشینی آنها متوقف است؛ مانند اثبات وجود خدا، ضرورت ارسال انبیا و اموری از این دست.

با توجه به این دو دسته، استفاده از ادله نقلی برای اثبات دسته اول، هیچ منعی ندارد؛ ولی استفاده از دلیل نقلی برای اثبات امور دسته دوم، مستلزم دور است و به همین دلیل مجاز نیست.^۱

شرایط اختصاصی

در ادامه به شرایط اختصاصی هریک از ادله نقلی اشاره می‌کنیم.

ب. ۲. ۱. شرایط اختصاصی استفاده از آیات قرآن

دسته اول، یعنی آیات قران کریم، از آنجاکه از نظر سند قطعی هستند، برای آنکه به عنوان حد وسط قیاس برهانی قرار بگیرند، یکسری شرایط دارند که عبارت‌اند از:
الف) شرایط بیرونی و ابتدایی این کاربرد آن است که ابتدا چند مسئله اثبات شود:
حقانیت دین اسلام، حقانیت نبوت پیامبر و معجزه بودن و حقانیت قرآن کریم.
ب) شرط ضمنی این استفاده آن است که آیه از نظر دلالت قوی و قطعی و به عبارت دیگر نص باشد که در این صورت محتوای آیه می‌تواند حد وسط برهان عقلی قرار گیرد و با آن برخی مباحث هستی‌شناسی اثبات شود (جوادی آملی، ۱۳۸۳، ص ۶۲).

ب. ۲. ۲. شرایط اختصاصی استفاده از روایات

استفاده از ادله روایی در قیاس برهانی نیز بر حصول یکسری شرایط ابتدایی (بیرونی) و ضمنی متوقف است؛ این شرایط عبارت‌اند از:
دسته اول، شرایط پیشینی: پیش از استفاده از ادله روایی لازم است برخی امور اثبات

۱. «و اما واجبة عنده، ای حکم العقل بامتناع عدمها، و هی تنقسم: الی ما يتوقف علیه النقل، مثل وجود الصانع و کونه عالما قادرا مختارا، او مثل نبوة النبي ۹. فهذا لا يثبت إلا بالعقل، اذ لو ارید اثباته بالنقل لدار، لان کل واحد منهما يتوقف حينئذ الی الآخر» (صدرالدین شیرازی، ۱۴۲۰ق، ص ۴۰۱-۴۰۲).

شود تا بتوان از آن روایت استفاده کرد:

۱. اثبات حقانیت دین اسلام؛
۲. اثبات نبوت و حقانیت پیامبر و امامت ولی معصوم؛
۳. اثبات عصمت ایشان؛
۴. شناخته شدن معصوم مدنظر؛
۵. اثبات اینکه این مطلب را آن معصوم فرموده است (ر.ک: جوادی آملی، ۱۳۸۸، ج ۸، ص ۵۵۸؛ ۱۳۸۴، ص ۱۶۰).

دسته دوم، شرایط ضمنی: برخی شرایط نیز بعد از مراحل پیشین برای صحت استناد به روایات وجود دارد که عبارت‌اند از: قطعیت سند، جهت صدور و دلالت (همو، ۱۳۸۹، ج ۱۷، ص ۱۴۷). در این میان، خبر واحدی که قراین قطعی بر صدقش وجود داشته باشد و خبر متواتر از نظر سندی، قطعی هستند و فقط باید از نظر دلالتی و جهت صدور قطعیت داشته باشند (همو، ۱۳۸۸، ج ۸، ص ۵۵۸)؛ اما خبر واحدی که صدور آن از معصوم، قطعی نیست، نمی‌تواند در استدلال برهانی استفاده شود؛ زیرا انسان از خبر واحد بدون قرینه قطعی بر صدق، تنها احتمال قول معصوم را می‌دهد، نه قطع به صدور آن را (همانجا).

بیان چند نمونه

یکی از کاربردهای ادله نقلی در نظام حکمت متعالیه و آثار حکیم شیرازی، استفاده در مقام داوری و اثبات مدعیات هستی‌شناسی و عقلی است؛ خواه مدعیات مرتبط با اعتقادات دینی و اصول اعتقادی یا مرتبط با مسائل فلسفی. این نحوه استفاده که مهم‌ترین کاربرد ادله نقلی در نظام فلسفه متعالیه است، در سرتاسر آثار فلسفی و غیرفلسفی صدرا به چشم می‌خورد. در این نوع کاربردهای ادله نقلی، جناب صدرا از یک دلیل نقلی معتبر و دارای شرایط لازم، برای اثبات مدعایی عقلی، فلسفی و هستی‌شناختی بهره برده است. بالتبع با وجود شرایط لازم که بیان شد، از مؤدای این دلیل نقلی می‌توان در ارزیابی نتایج استدلال‌های عقلی و شناخت صحت و سقم آنها استفاده کرد. در برخی موارد، این کاربردهای بدین صورت است که در مرحله اثبات تنها از دلیل نقلی بهره می‌گیرد و گاهی نیز بدین صورت که گرچه دلیل عقلی نیز ذکر می‌کند، ولی دلیل نقلی را در مقام دلالت و اثبات‌گری، کافی و کامل می‌داند. مواردی که صدرالمتألهین از ادله نقلی در مقام اثبات بهره برده است، در چهار محور مسائل فلسفی، مباحث خداشناسی، مباحث نفس‌شناسی و

مباحث معادشناسی قرار می‌گیرد. در ادامه به بیان دو نمونه از این کاربرست اشاره می‌کنیم.

توحید واحدی و احدی

یکی از اعتقاداتی که ملاصدرا برای اثبات آنها از دلیل نقلی استفاده می‌کند، مسئله توحید واحدی و احدی حق تعالی است. توحیدی واحدی به شریک نداشتن خداوند ناظر است و توحید احدی به بساطت و جزء نداشتن ذات حق تعالی، که به وسیله ادله عقلی و نقلی متعددی اثبات شده است. این دو قسم از توحید، مورد توجه گسترده آیات و روایات بوده است. ملاصدرا بیان می‌کند که توحید از آن دسته اعتقاداتی است که صحت و حجیت ادله نقلی متوقف بر اثبات آنها نیست؛ بنابراین، می‌توان از ادله نقلی برای اثبات آنها بهره برد. او به چندین دلیل که بر توحید دلالت دارد، اشاره می‌کند.

یکی از این آیاتی که در اثبات این مسئله مورد استفاده قرار گرفته، آیات اول و دوم سوره توحید است. در این آیات از واژه‌های «احد» و «صمد» استفاده شده است و ملاصدرا برای اثبات این دو قسم توحید به این دو آیه تمسک کرده و مدعی است این آیه از جمله آیات دال بر واحدیت و احدیت حق تعالی است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۰، ص ۳۳؛ ۱۳۸۷، ص ۳۱) و نحوه دلالت آنها بر این مسئله را این‌چنین بیان می‌کند:

م ۱. معنای واحد، موجودی است که شریک نمی‌تواند داشته باشد.

م ۲. معنای احد ذاتی است که ترکیب ندارد و هیچ قسم جزئی ندارد.

م ۳. صمد، موجودی است که از نظر ذاتی بی‌نیاز است و همه چیز به او نیازمند است. وقتی از همه چیز بی‌نیاز است، او احدی‌الذات است؛ زیرا اگر جزء داشت، نیازمند جزئش می‌شد و این خلف غنی و صمد بودنش است.

م ۴. موجودی که ذاتش وحدانی و نامرکب است، شریک نیز ندارد؛ چون اگر شریک داشت، برای تمییز از شریکش لازم بود از ما به الامتیاز و ما به الاشتراک مرکب شود و این خلف احدی‌الذات بودنش است.

پس صمدیت او دلیل بر احدیت (توحید احدی) اوست و احدیت او دلیل بر فردیت او در ذات و شریک نداشتنش (توحید واحدی) است (همو، ۱۳۶۰، ص ۳۳).

توحید در خالقیت

از جمله مسائل دیگری که ملاصدرا برای اثبات آن از ادله نقلی بهره برده، توحید افعالی است. توحید افعالی چندین مرتبه دارد. توحید در خالقیت موجودات و توحید در استناد

افعال مخلوقات به خداوند، دو مرتبه اصلی این قسم از توحید است. در آیات قرآن کریم بر این آموزه تأکید بسیاری شده و هر دو جنبه آن در آیات و روایات منعکس گردیده است. از آیاتی که بر این مسئله دلالت واضح و تامی دارد، آیه ۶۲ سوره غافر است. در این آیه بر خالقیت خداوند در خصوص تمام اشیا جهان تصریح شده است: (ذلکم الله ربکم خالق کل شیء).

ملاصدرا معتقد است فراز (خالق کل شیء) در این آیه، دلالت تام بر آن دارد که جمیع اشیا مخلوق خداوند است و هیچ خالق غیر از او نیست و نحوه دلالت آن بر توحید افعالی را این چنین بیان می‌کند:

م ۱. آیه شریفه بیان می‌کند که همه اشیا مخلوق خداوند هستند.

م ۲. اگر اله و خالق دیگر در جهان باشد، بر اساس مقدمه اول، او هم مخلوق خداوند خواهد بود.

م ۳. مخلوق، نمی‌تواند خالق باشد.

نتیجه، هیچ خالق دیگری غیر از الله در جهان نیست (صدرالدین شیرازی، ۱۳۷۵، ص ۴۰۳).

نتیجه‌گیری

دیدگاه‌هایی که درباره روش‌شناسی فلسفی ملاصدرا و نقش و جایگاه نقل و شهود در نظام حکمت متعالیه بیان شده است، همگی ایرادهایی دارد و نه با تصریحات فیلسوف شیرازی مطابق است و نه با عملکرد وی سازگار. با بررسی آثار ملاصدرا، رویکرد دیگری به دست می‌آید که نشان از تحول نگاه ملاصدرا درباره جایگاه نقل و شهود در فرایند استدلال و به‌ویژه توجیه باورهای دینی دارد. براین اساس، مشخص می‌شود ملاصدرا در کنار رویکرد متداولی که در زمینه مبادی برهان داشته است، رویکردی عملی و نامشهور دارد که در برخی از مواضع آثارش بدان اشاره کرده است. بر اساس این رویکرد، مبادی برهان با توسعه قابل توجهی روبه‌رو شده است و ادله نقلی معتبر و قطعی و شهودات معصوم به منزله حد وسط در قیاس برهانی پذیرفته می‌شود. او این رویه را در اثبات و اصطیاد برخی معارف عقلی از نصوص دینی و ادله نقلی معتبر به کار بسته است. از جمله این مواضع، می‌توان به پاره‌ای از مباحث خداشناسی، همچون توحید، نحوه تحقق اراده الهی و اقسام آن و علم الهی اشاره کرد. البته هر دلیل نقلی و هر شهودی در این فرایند

قابلیت استفاده را ندارد و در بین مکاشفات، تنها شهود شخص معصوم و دلیل نقلی قطعی که از نظر سند، جهت صدور و دلالت قطعی باشد، به عنوان دلیل در اثبات عقلی معارف عقلی و باورهای دینی استفاده می‌شود.

کتابنامه

۱. ایزدی، حنان؛ فرامرز قراملکی، احد (۱۳۸۹). «نقد تفکیکی انگاری ملاصدرا». حکمت معاصر، ۱ (۲)، بهار و تابستان ۸۹، ص ۷۷-۵۹.
۲. ایزدی، حنان؛ فرامرز قراملکی، احد (۱۳۸۶). «زبان برتر، نظریه‌ای در روش‌شناسی حکمت متعالیه». خردنامه صدرا، ۴۹، پاییز ۸۶، ص ۲۱-۳۲.
۳. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۹). تفسیر تسنیم (ج ۱۷). تحقیق حسین اشرفی و عباس رحیمیان. قم: اسراء.
۴. _____ (۱۳۸۸). تفسیر تسنیم (ج ۸). تحقیق حسن واعظی محمدی. چاپ سوم. قم: اسراء.
۵. _____ (۱۳۸۶). ریحی مختوم (ج ۱). تنظیم حمید پارسانیا. چاپ سوم. قم: اسراء.
۶. _____ (۱۳۸۴). معرفت‌شناسی در قرآن. تحقیق حمید پارسانیا. چاپ سوم. قم: اسراء.
۷. _____ (۱۳۸۳). توحید در قرآن. قم: نشر اسراء.
۸. حائری یزدی، مهدی (۱۳۷۴). «حکمت متعالیه زبان برتر حکمت». گفتگو با استاد حائری یزدی. خردنامه صدرا، ۲، شهریور ۷۴، ص ۵-۱۲.
۹. _____ (۱۳۷۱). «درآمدی بر اسفار». مجله ایران‌شناسی، ۴ (۱۶)، پاییز ۱۳۷۱، ص ۷۰۹-۷۱۲.
۱۰. حکیمی، محمدرضا (۱۳۸۱). معاد جسمانی در حکمت متعالیه. قم: دلیل ما.
۱۱. _____ (۱۳۷۰). الاهیات الهی و الاهیات بشری. قم: دلیل ما.
۱۲. زراعت پیشه، محمود (۱۳۸۹). «نگاهی به روش‌شناسی فلسفه ملاصدرا». کتاب ماه فلسفه، ۳۷، مهر ۸۹، ص ۲۹-۳۱.
۱۳. سروش، عبدالکریم (۱۳۷۷). «حکمت در فرهنگ اسلامی». دانشگاه انقلاب، ۹۸-۹۸، تابستان و پائیز ۷۷، ص ۱۰۸-۱۱۹.
۱۴. صدر، سیدحسین (۱۳۸۱). صدرالمتألهین شیرازی و حکمت متعالیه. ترجمه حسین سوزنچی. تهران: دفتر پژوهشگاه و نشر سهروردی.

۱۵. صدرالدین شیرازی، محمدبن ابراهیم (۱۳۸۷). المظاهر الالهیه فی اسرار العلوم الکمالیه. تصحیح و تعلیق سیدمحمد خامنه‌ای. تهران: بنیاد حکمت صدرا.
۱۶. _____ (۱۳۸۳). شرح اصول کافی. تصحیح محمد خواجه‌جوی. تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
۱۷. _____ (۱۳۷۵). مجموعه رسائل فلسفی صدرالمتألهین. تصحیح: حامد ناجی اصفهانی. تهران: انتشارات حکمت.
۱۸. _____ (۱۳۶۲). سه رساله فلسفی. با تعلیق و تصحیح و مقدمه سیدجلال‌الدین آشتیانی. قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، مرکز انتشارات.
۱۹. _____ (۱۳۶۰). اسرار الایات. تصحیح محمد خواجه‌جوی. تهران: انجمن حکمت و فلسفه.
۲۰. _____ (۱۴۲۰ق). مجموعه رسائل فلسفی ملاصدرا. چاپ دوم. تهران: حکمت.
۲۱. _____ (۱۹۸۱م). الحکمه المتعالیه فی السفر العقلیه الاربعه (ج ۵، ۷، ۹). چاپ سوم. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۲۲. صلواتی، عبدالله (۱۳۹۴). «تعیین معرفتی فلسفه ملاصدرا و نقد دو دیدگاه». حکمت و فلسفه، ۴۳، تابستان ۹۴، ص ۲۱-۳۶.
۲۳. _____ (۱۳۸۹). «جایگاه تعالیم و حیانی در تبیین وجودی انسان نزد ملاصدرا». انسان پژوهی دینی، ۷ (۲۴)، ص ۷۹-۹۴.
۲۴. عبودیت، عبدالرسول (۱۳۸۵). درآمدی بر نظام حکمت صدرایی (ج ۱). تهران: سمت؛ قم: مؤسسه آموزش پژوهشی امام خمینی ۱، مرکز انتشارات.
۲۵. علیزاده، بیوک (۱۳۷۶). «تمایز ماهیت مکتب فلسفی ملاصدرا از دیگر مکاتب». خردنامه صدرا، ۱۰، زمستان ۷۶، ص ۹۰-۱۰۱.
۲۶. فرامرزی قراملکی، احد (۱۳۸۸). روش‌شناسی فلسفه ملاصدرا. تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
۲۷. _____ (۱۳۸۵). «روش‌شناسی فلسفه ملاصدرا». خردنامه صدرا، ۴۳، بهار ۸۵، ص ۲۴-۲۸.

۲۸. _____ (۱۳۷۷). «روی آورد بین رشته‌ای و هویت معرفت فلسفی صدرایی». مقالات و بررسی‌ها، دفتر ۶۳، تابستان ۷۷، ص ۱۲۵-۱۳۶.
۲۹. لاریجانی، صادق (۱۳۷۹). اقتراح در باره کلام جدید. تهران: مؤسسه فرهنگی دانش و اندیشه معاصر.
۳۰. مصلح، جواد (بی تا). «مبانی فلسفی و معتقدات شخصی صدرالمتألهین» در: «سه مقاله و دو نامه در تفکرات آخوند ملاصدرای شیرازی». [بی جا: بی نا].
۳۱. مطهری، مرتضی (۱۳۸۷). مجموعه آثار (ج ۱۳). چاپ نهم. تهران: صدرا.
۳۲. ملکیان، مصطفی (۱۳۸۵). «ده ملاحظه روش شناختی پیرامون فلسفه اسلامی». بازتاب اندیشه، ۷۳، اردیبهشت ۸۵، ص ۷-۱۳.
۳۳. یثربی، یحیی (۱۳۸۹). حکمت متعالیه (بررسی و نقد حکمت صدرالمتألهین). تهران: امیرکبیر.

34. Corbin, H. (1962). *La place de Molla Sadra Shirazi dans La philosophie Iranienne*. Paris: studia islamica.