

مقالات و بررسیها، دفتر ۷۷ (۲) فلسفه، بهار و تابستان ۸۴، ص ۱۲۳-۱۳۹

مقایسه حکمت بحثی و ذوقی نزد ملاصدرا^۱

راحله درزی^۲

احد فرامرز قراملکی^۳

چکیده

تأمل در نحوه مواجهه ملاصدرا با طریق بخشی فیلسوفان و متکلمان و سلوک ذوقی عرفا در حل مسائل الهیاتی، روش‌شناسی حکمت متعالیه را مورد چالش قرار می‌دهد و بحث و ذوق از نظر ملاصدرا، دو رهیافت کسب معرفتند و اخذ هر یک از آنها مشروط به شرایط خاص است. هر دو، فرآیند دارای مراتب و نیز دارای نتایج واحدند و آنها را باید به عنوان گرایش فطری در حقیقت جویی به کار بست، دامنه و گستره هر یک و نیز شرایط خاص آن دو متفاوتند: نقد‌پذیری و ضابطه‌پذیری از دیگر مواضع خلاف و تمایز این دو روی آورد است. تحلیل دیدگاه ملاصدرا در ماهیت بحث و ذوق و نیز تمایز و تشابه آن دو نشان می‌دهد که وی هر دو را مراحل از یک سلوک علمی می‌داند به گونه‌ای که یکی را باید مکمل دیگری دانست. الگوی وی برای این تلفیق مطالعه میان رشته‌ای است.

کلید واژه‌ها حکمت بحثی، حکمت ذوقی، حکمت متعالیه، ملاصدرا، مطالعه میان رشته‌ای.

طرح مسأله

بحث از روش‌شناسی ملاصدرا، نقش مهم در فهم هویت معرفتی فلسفه او دارد. بیان چارچوب نظری و تعیین معرفتی حکمت متعالیه در گرو پاسخ به مسائلی چون الگوی پژوهشی فلسفه ملاصدرا، روش و ابزار تحقیق وی است (فرامرز قراملکی، «روی آورد

۱. برگرفته از پایان نامه کارشناسی ارشد به راهنمایی آقای دکتر احد فرامرز قراملکی

۲. دانش آموزخته گروه فلسفه دانشکده الهیات دانشگاه تهران

۳. دانشیار دانشگاه تهران

بین رشته‌ای و تعیین معرفتی فلسفه صدررا»، (۱۳۶-۱۲۵). یکی از مسائل روش شناختی در حکمت متعالیه، نحوه استفاده حکیمان این حوزه فلسفی از روی آورد بحثی و ذوقی است.

بحث و ذوق بر دوروی آورد در حل مسائل الهیاتی دلالت دارند. فیلسوفان مشائی و متکلمان روی آورد بحث (استدلال برهانی و جدلی) را ترجیح می دهند و به شعار «نحن ابناء الدلیل نمیل حیث یمیل» تأکید می کنند. عارفان رهیافت ذوقی را اخذ می کنند و بر اصالت و اهمیت کشف و شهود اصرار می ورزند. شهاب الدین سهروردی (۵۵۰-۵۸۷ق) حکمت اشراق را بر اخذ هر دو رهیافت بحثی و ذوقی استوار ساخت. الگوی وی، بر طبق نظر مشهور، اخذ روی آورد ذوقی در مقام شکار و کشف حقایق و اخذ رهیافت بحثی (برهانی) در مقام داوری است.

ملاصدرا در تحلیل مسائل الهیاتی از کدام روی آورد بهره می جوید. اگر وی هر دو رهیافت را اخذ می کند، الگوی وی در جمع این دو رهیافت کدامست؟ آیا وی براساس الگوی شیخ اشراق هر دو روی آورد را اخذ می کند؟ آیا الگوی وی منطبق بر شیوه‌هایی است که امروزه در مطالعات میان رشته‌ای به کار می رود (فرامرز قراملکی، روش‌شناسی مطالعات دینی).

پاسخ به این مسأله محتاج دو تحقیق نظام‌مند است: یک، بررسی فراوانی و بسامد کاربرد رهیافت بحثی و روی آورد ذوقی در آثار ملاصدرا. وی در چه موضعی تنها یکی از آن دو را به کار می برد و در چه موضعی هر دو را استفاده می کند؟ دو، تحلیل مفهومی بحث و ذوق در آثار ملاصدرا و بررسی وجوه تمایز و تشابه آن دو نزد ملاصدرا. آیا ملاصدرا این دو رهیافت را رقیب هم می داند یا آنها را قابل جمع تلقی می کند؟ تمایز آن دو در چه موضعی است و تشابه آن دو در چه موضعی است؟ این پرسش، مسأله تحقیق حاضر است.

حکمت بحثی بر برهان تأکید دارد، به طور کلی حکیمان، برهان را قیاسی دانسته‌اند که مؤلف از مقدمات یقینی، برای اخذ نتیجه یقینی باشد (ابن سینا، الاشارات، ۱/۲۸۷، النجاة، ۸۳؛ سهروردی، حکمة الاشراق، ۱۱۹).

ملاصدرا تعاریف مختلفی از برهان ارائه می کند: درجایی برهان را راه اثبات حقایق

می‌داند: «انَّ طريق اثبات الحقائق إمَّا البرهان والحكمة إمَّا المجادله بالتی هی أحسن» (الحکمة المتعالیة، ۳۳/۵). در جای دیگر در تعریف برهان، فایده آن را بیان می‌کند و آن را معرفت حق به طور یقینی می‌داند: «و اما البرهان ففائدته الحکمة و هی معرفة الحق بالیقین» (شرح اصول الکافی، ۱۰/۳). در رساله التَّنْقِیح برای برهان تعریف رسمی می‌آورد و برهان را قیاسی می‌داند که مقدمات آن، هم از نظر ماده و هم صورت، یقینی هستند (التَّنْقِیح، ۴۶). در این تعریف، قیاس به منزله چنین یقینی بودن مقدمات به منزله فصل است.

ذکر شرایط و ضوابط منطقی برهان از مقاله ما خارج است. اما بیان این نکته لازم است که ملاصدرا صرفاً بر ضوابط خشک منطقی بسنده نمی‌کند، بلکه علاوه بر رعایت شرایط و ضوابط منطقی در برهان، مجاهدت نفس را نیز لازم می‌داند (المبدأ والمعاد، ۳۰۴).

«اگر اقامه برهان همراه زهد حقیقی باشد انسان را به عالم صور الهی و مثل نوری می‌رساند.» (الحکمة المتعالیة، ۲۳۱/۹). حکمت ذوقی نیز بر کشف و شهود حاصل از ریاضات فیلسوف تأکید دارد. ملاصدرا در کسب معرفت حقیقی تنها به برهان بسنده نمی‌کند و می‌گوید: «راه آگاهی بر اسرار شریعت دو راه است، یکی تزکیه از راه عمل به دستورات شرع و دوم از طریق ریاضات عملی و توجه دادن قوای ادراکی به جانب قدس و صیقل دادن نفس ناطقه است» (الحکمة المتعالیة، ۳۶۱/۱).

ملاصدرا در باب علوم ذوقی و کشفی در آثار خود به طور مفصل بحث می‌کند: «راه به دست آوردن یقین در کشف حقایق دینی و رموز نبوی را اباحت کلامی و مجادلات نمی‌داند بلکه معتقد است که کسب علوم باطنی، کشفی است» (کسر اصنام الجاهلیة، ۲). از نظر ملاصدرا قبول حکمت و نور معرفت شروط و اسبابی دارد. یکی از آنها ذوق کشفی است، (الحکمة المتعالیة، ۷/۶، ۹۷) و ذوق کشفی همان تزکیه نفس در کسب علم و معرفت است. او معتقد است انسان فطرتاً گرایش به شهود حقایق دارد، «خداوند نفس انسان را دو طرفه آفریده است، رویی به طرف جهان ملکوت و غیب و رویی به طرف جهان مُلک و شهادت» (مفاتیح الغیب، ۲۳۳/۱) و این تعبیر از ملاصدرا درباره کشف شهود را می‌توان حکمت ذوقی در آثار او نامید.

وجوه تشابه دو روی آورد بحث و ذوق

۱- هر دو روش کسب معرفتند. حکمت بحثی و اقامه برهان و تألیف قیاس موادی که عقل آنها را تجزیه و تحلیل کرده است، یکی از راههای کسب معرفت است. منظور از معرفت در اینجا، معنای عرفی آن یعنی شناخت و آگاهی است.

حکمت ذوقی و پرداختن به تزکیه نفس برای شهود حقایق و رسیدن به معرفت کشفی نیز یکی دیگر از راههای کسب معرفت است، وقتی هر دو روش کسب معرفت هستند، حداقل مبانی معرفت شناختی لازم را باید داشته باشند.

اول اینکه در هر دو، معرفت امری ممکن است، دستیابی به شناخت حقایق برای انسان غیرممکن نیست و انسان دارای قوای شناخت حقایق است از جمله قوه عقل که کاربرد آن به حکمت بحثی معروف است و قوه دل یا قلب که کاربرد آن به حکمت ذوقی معروف است. دوم اینکه در هر دو، معرفت، کاشف از حقیقت است و مبتنی بر این است که حقیقتی وجود دارد و جهان خارج پوچ نیست.

۲- کاربرد هر دو منوط به چند شرط است. منظور از کاربرد، کاربردی است که مثمر ثمر باشد و نتیجه بدهد چنین کاربردی را کارآمدی گویند، یعنی بتوان با استفاده از آنها به نتایجی رسید و در مسائل الهیاتی دری گشود و مشکلی را حل کرد.

منظور از شرایط نیز شرایطی عینی است یعنی یکسری شرایط باید عیناً محقق باشد تا حکمت ذوقی و بحثی کارآمد شوند، فرد باید دارای یکسری شرایط عینی باشد. ملاصدرا حصول نور معرفت را بطور کلی چه معرفت ذوقی چه معرفت بحثی، منوط به چند شرط کرده است از جمله: سرعت فهم، سلامت جسم، وحدت ذهن و...، بطور خاص نیز در باب بحث و کاربرد برهان، عقل را به شرط سالم بودن از امراض و اسقام مقید کرده است و در باب ذوق و کاربرد کشف و شهود نیز نفس را به شرط تجرد از تعلقات و پرهیزگاری و ریاضات مقید کرده است (الحکمة المتعالیة، ۷/۶، ۳۲۲/۲، مفاتیح الغیب، ۹۱/۱).

می توان منوط بودن به شرایط را به عبارتی وابسته بودن آنها به شخص دانست یعنی شخصی که می خواهد برهان اقامه کند و از روش بحثی استفاده کند یا شخصی که می خواهد به وسیله کشف و شهود به حل مسائلی برسد باید دارای خصوصیات یا

شروط فردی باشد تا بحث و ذوق برایش مفید واقع شود.

۳- هر دو دارای مراتبند. بحث و ذوق از حیث معرفت بخشی دارای درجاتی از شدت و نقصانند. ابن سینا در اشارات به ذو مراتب بودن تصدیق اشاره می‌کند. یکی از مراتب تصدیق، تصدیق علمی است و آن قول جازمی است که مطابق با واقع و یقینی است. تصدیق علمی مبدأ برهان است و این ذو مراتب بودن نیز به دلیل یقینی بودن یا نبودن هر یک از اقسام تصدیق است (شرح الاشارات، ۱۴). قبل از ملاصدرا در قرن هشتم عارف بزرگ ابن ترکه به ذو مراتب بودن ذوق و کشف اشاره کرده است (تمهید القواعد، ۲۴).

بحث و ذوق هر کدام دارای مراتبی هستند، مراتب برهان عبارتند از برهان *إن*، *لم* و شبه *لم*. برهان *إن* که عبارت است از رسیدن از معلول به علت و چون معلول تنها شأنی از شئوون علت است، علم یقینی تام به علت نمی‌دهد و یقین حاصله در درجه ضعیفی قرار دارد تنها در این حد که علتی وجود دارد، اما برهان *لم* شناخت اشیاء از راه علل آنهاست و در فصل دوم بحث کردیم. علم یقینی تام به ذوالاسباب تنها از راه علم به اسباب محقق است و چنین علمی مفید یقین یا علم الیقین است (ملاصدرا، مفاتیح الغیب، ۱/۲۱۸).

در باب ذو مراتب بودن کشف و شهود هم ملاصدرا در مفاتیح الغیب (۱/۲۲۵) انواع کشف را ذکر کرده است. تفاوت هر کدام از انواع با یکدیگر به شدت و ضعف است. وی در مواضع دیگر کشف و شهود را دارای دو مرتبه عین الیقین و حق الیقین می‌داند (مفاتیح الغیب، ۱/۲۱۸). این بیانات نشان می‌دهد بحث و ذوق از جمله امور مشکک هستند. و این می‌تواند هم ناشی از شدت و ضعف قابلیت افرادی باشد که کاربرد هر یک را در مسائل الهیاتی انتخاب می‌کنند (یعنی در رعایت شروط که در بند قبل ذکر کردیم تفاوت دارند)، از این رو هر یک به مرتبه خاصی از بحث یا ذوق می‌رسند و هم می‌تواند ناشی از شدت و ضعف خود یقین باشد که یقین امری مشکک است و هر یک از بحث و ذوق در انواع و مراتب خود درجه خاصی از یقین را به افراد اعطاء می‌کنند.

۴- هر دو دارای نتایج مشترکند. بر مبنای ملاصدرا هر دو به نتایج بیش و کم مشترک هر چند نه به یکسان می‌انجامند. از جمله: در اثر کاربرد هر یک نور یقین در دل انسان می‌تابد (همان)، هر دو منجر به ایمان حقیقی می‌شوند، چنین ایمانی انسان را به هدایت

الهی می‌رساند «ایمان حقیقی که همان اعتقاد یقینی است از برهان به دست می‌آید، زیرا که مقتضی برهان که تألیف شده از مقدمات ضروری دائمه زایل نمی‌گردد و تغییر نمی‌پذیرد نه در دنیا نه در آخرت و ایمان حقیقی نوری است که نفس را از ظلمت به نور و از قوه به فعل خارج می‌کند» (تفسیر القرآن الکریم، ۱۷۶).

و در جای دیگر اشاره به ایمانی می‌کند که از راه کشف به دست می‌آید: «ایمان به خدا و رسول، از راه ریاضات و مجاهدات نیز به دست می‌آید و انسان را به مشاهده می‌رساند» (همان، ۲۳۱).

هر دو انسان را به عالم صور الهی و مثل نوری وارد می‌کنند «علم به یقینات حقیقی از طریق برهان انسان را به عالم صور الهی و مثل نوری و ورود در سلک مقربان می‌رساند به شرطی که عقاید حاصله همراه زهد حقیقی و دوری از هوی و هوس دنیا باشد» (الحکمة المتعالیة، ۲۳۱/۹). «نفس در مرحله عقل مستفاد معقولات را نزد اتصال به مبدأ فعال مشاهده می‌کند» (الشواهد الربوبیة، ۲۰۶).

«این معقولات همان صورتهای عقلی مجرد و حقیقی یا صورتهای مفارق هستند» (همان، ۳۳۸). پس انسان در نتیجه کاربرد برهان یا کشف و شهود به عالم صور الهی وارد می‌شود.

۵- هر دو از جمله گرایشات فطری انسانند. انسان به دلیل عوامل عرضی و مرضی بلکه به دلیل سلامت فطری هم طالب حکمت بحثی هم در جستجوی حکمت ذوقی است. «انسان بالقوه دارای قسمی از نور است و به حسب فطرت اشرف انوار در ذاتش نهاده شده و آن نور عقلی است که حقایق را درک می‌کند و به حضرت حق اتصال دارد و این قوه را خدا به انسان داده تا آن را به کار گیرد و به حق وصل شود و این قوه در ابتدای نشئه انسان ضعیف است و با سلوک به شدت می‌رسد» (تفسیر القرآن الکریم، ۷).

این قوه که همان نور عقلی است، کاربرد آن و از قوه به فعل رساندن آن، همان طریقه بحثی درک معرفت است و به شدت رسیدن آن با سلوک اشاره به طریق ذوقی کسب معرفت دارد.

۶- هر دو یک فرایندند. حکمت بحثی و ذوقی، یک فرایند هستند یعنی هر دو یک نقطه شروع دارند و تدریجی هستند و مراحل معینی را طی می‌کنند؛ به طوری که این

مراحل به هم وابسته‌اند و عدم موفقیت در یک مرحله مانع ورود به مرحله بعدی می‌شود. حکمت بحثی فرایندی است از بالقوه بودن عقل تا بالفعل شدن آن؛ بدین صورت که عقل هیولانی با کاربرد حواس و رسیدن بدیهیات به عقل بالملکه می‌رسد و بعد با کاربرد براهین به عقل بالفعل می‌رسد (ابن سینا، الاشارات، ۳/۱؛ ملا صدرا، المبدأ و المعاد، ۳۷۹).

عمده سخن در حکمت بحثی روی این مرحله است. گذراندن مراحل قبلی ارادی نیست بلکه بالفطره انسان آن مراحل را طی می‌کند و تا طی نکند به مرحله اصلی نمی‌رسد؛ اما سلوک این مرحله ارادی است. انسان با اراده خود به وسیله عقلی که به این مرحله رسیده مواد برهان را از عالم خارج می‌گیرد و به آن صورت قیاس می‌دهد. در این مرحله باید قوانین منطقی که ذکر آن گذشت، رعایت شود تا نتیجه بدهد و اگر این مراحل طی شود، می‌توان گفت انسان در کاربرد حکمت بحثی موفق بوده است.

فرایند در حکمت ذوقی بدین صورت است که عقل باید به مرحله عقل بالفعل رسیده باشد (همو، اسرار الآیات، ۳)، یعنی باید مراحل حکمت بحثی کامل شود تا فرد بتواند در حکمت ذوقی وارد شود؛ مرحله اصلی از بالقوه بودن نفس تا بالفعل شدن آن است. برای بالفعل شدن قوای نفس باید نفس را از آلودگیها و تعلقات دور کرد (همو، المبدأ و المعاد، ۵۴۷) یعنی:

۱- تزکیه نفس. خالی کردن آن از رذائل و تعلقات.

۲- تحلیه نفس. وقتی نفس خالی شد باید با صفات نیک زینت یابد یعنی باید با

رعایت آداب شریعت نفس زینت یابد (همو، کسراصنام الجاهلیه، ۳۲).

۳- تجلیه نفس. در این مرحله است که حقایق بر نفس انسان تجلی می‌کند و انسان به شهود حقایق می‌رسد (المبدأ و المعاد، ۳۸۵) و این همان مرحله بعد از عقل بالفعل است؛ یعنی اتصال به مبدأ مفارق و رسیدن به عقل فعال که حقایق در قلب انسان از عالم ملکوت منعکس می‌شود (همو، الشواهد الربوبیه، ۲۰۷).

برای کسی که بخواهد به طریقه ذوقی تمسک جوید، طی این مراحل ضروری است و حذف یکی از آنها به بی نتیجه بودن کار می‌انجامد. نتیجه می‌گیریم که هر دو حکمت فرایندی هستند که از نقطه‌ای شروع می‌شوند و با طی مراحل به انجام می‌رسند. بیان

ملاصدرا در ترسیم هر دو فرایند برگرفته از نظر مشهور حکما در مراحل تکامل عقل نظری و عقل عملی است (رازی فخر الدین، الانارات، ۴؛ رازی، قطب الدین، شرح مطالع، ۳).

وجوه تمایز بحث و ذوق

۱- دامنه و گستره. دامنه برهان محدود است و حکمت بحثی محدودیتهایی دارد. به طور کلی برهان این که از راه معلول است و برهان لیم که از راه علت است هر دو محدودیت دارند، برهان این علم یقینی کافی نمی دهد چون از راه معلول است و برهان لیم هم چون همه جایی بردن به علت میسر نیست، محدود است.

ملاصدرا در مواردی برهان را عبث و مخّل می داند «افکار برهانی و حدسیه معدّات و وسایطند و پس از حصول ملکه اتصال به مفارق و به معانی عقلیه و واردات قلبیه وجود آنها عبث بلکه مخّل خواهد بود» (همو، المبدأ و المعاد، ۳۸۰). در اینجا باید برهان را کنار گذاشت و برای درک حقیقت در سطوح بالاتر از ذوق و شهود مدد جست.

برهان را می توان شروع راه کسب معرفت دانست که انتها دارد و پایان پذیر است یعنی هر قدر انسان در برهان آوری مهارت داشته باشد به نهایت آن می رسد و به جایی می رسد که دیگر برهان او را نمی برد و باید در حل مسائل الهیاتی به روش دیگر تمسک جوید.

در اینجا است که روی آورد ذوقی را انتخاب می کند اما حکمت ذوقی از آنجا که تأکید بر تزکیه نفس دارد و این امر، امری نامحدود است یعنی انسان هر قدر در امر تزکیه نفس پیش رود به مقامات بالاتری می رسد که حد ندارد و در آنجا حقایق عمیق تر و بیشتری را شهود می کند، از این رو، این روش نامحدود است. هر قدر انسان در آن غور کند درهای بسیار بر او باز شود. فعلیت بخشیدن به قوای نفس و رسیدن به مقام روح الهی که در انسان دمیده شده است، همچنان که خداوند لایتناهی است امری نامحدود به شمار می آید.

پس حکمت ذوقی که بر سلوک تأکید دارد و سلوک راهی بی انتها است، حکمتی نامحدود است و گستره بی انتهایی دارد، در عمل هم بسیاری از مواردی را که برهان از

اثبات آن ناتوان بوده است، حکمت ذوقی به میان می‌آید از جمله ملاصدرا (المشاعر، ۱۸)، براهین کسانی را که وجود را اعتباری می‌دانند، یکسری حجج قوی می‌داند که آنها را از طریق کشف ابطال می‌کند و به مدد ذوق بر بحث خصم پیروز می‌شود.

۲- شرایط. منظور از شرایط در این بند، شرایطی است که حکمت بحثی یا ذوقی به عنوان یک علم و معرفت باید داشته باشند. حکمت بحثی منوط به شروط منطقی است. البته در نزد حکیمان دیگر این شرایط صرفاً منطقی است اما در فلسفه ملاصدرا برهان نیز آمیخته با آمادگی نفس و لطافت روح است (همو، المبدأ والمعاد، ۳۰۴) و اینجا می‌توان به جمع بین بحث و ذوق در فلسفه ملاصدرا رسید. از جمله آن شرایط می‌توان یقینی بودن صورت و ماده مقدمات در برهان، اعرف بودن مقدمات، اقدم بودن و... را نام برد (ابن سینا، الاشارات والتنبیها، ۳/۱؛ ملاصدرا، همان، ۳۷۹).

حکمت ذوقی نیز به عنوان یک معرفت و علم دارای شرایطی است که کاملاً با شرایط حکمت بحثی تفاوت دارد. شرایط علمی در حکمت ذوقی همان شرایطی است که به فرد وابسته است یعنی شرایط شخصی که فرد باید دارای آن باشد تا بتواند حکمت ذوقی را به عنوان یک طریقه کسب معرفت برگزیند از جمله: انشراح صدر، ذوق کشفی، حسن خلق و... به عبارتی در حکمت ذوقی شرایط علمی همان شرایط شخصی و عینی است که در بحث تشابهات ذکر کردیم و شرایط علمی خاص دیگر ندارد. اما حکمت بحثی علاوه بر آن شرایطی که هر شخص باید دارای آن باشد دارای شرایط دیگری است که خود بحث و برهان به عنوان یک علم باید دارای آن باشد.

۳- ضابطه پذیری. در بیان وجوه تشابه، هر دو را فرایندی دانستیم که از نقطه‌ای شروع و طی مراحل به نتیجه می‌رسند، می‌خواهیم بدانیم اینکه هر دو فرایند هستند آیا فرایند ضابطه‌پذیر هستند؟

در باب ضابطه‌پذیری نیز باید مشخص شود آیا در مقام گردآوری ضابطه مندند یا در مقام داوری؟ منظور از مقام گردآوری، دست یافتن و جمع آوری مطالب است، و مقام داوری، در ترازوی نقد قرار دادن است.

حکمت بحثی که مسلم است ضابطه‌پذیر است، هم در مقام گردآوری و هم در مقام داوری، یعنی قاعده‌مند است و قانون مشخص دارد که اگر رعایت نشود فرایند از بین

می‌رود و منظور از قوانین همان رعایت شرایط منطقی قیاسات و شکل‌های آنها و درست به کار بردن مواد است.

اینکه برهان باید در قالب قیاس باشد، ضابطه منطقی است که در همه جا در اثبات مسائل الهیاتی و فلسفی باید رعایت شود و فرقی نمی‌کند متکلم یا فیلسوف یا عارف و یا حتی فقیهی بخواهد در مسائلی از برهان استفاده کند، باید قوانین را رعایت کند تا به نتیجه برسد و قوانین ثابت و یکسان و مشخص است - این معنای ضابطه‌پذیری و قاعده‌مند بودن حکمت بحثی است.

اما حکمت ذوقی نه در مقام داوری و نه در مقام گردآوری ضابطه‌پذیر نیست، یعنی درست است که فرایند است و نقطه شروع دارد و باید قدم به قدم مراحل طی شود تا نتیجه بخش باشد اما این مراحل مشخص و ثابت و یکسان نیست چون در حکمت ذوقی روی تزکیه نفس تأکید شده است و مسأله نفس امری پیچیده است. با توجه به اینکه حکمت ذوقی، علم به معارف الهی و حقایق اشیاء کماهی است و این امر میسر نمی‌شود مگر به وسیله کامل شدن استعداد نفس و تکامل نفس نیز بواسطه تحمل ریاضات علمی و عملی است، از این رو برای رسیدن به این مهم انسان باید مراحل را طی کند که در مبحث تشابهات آنها را بیان کردیم (ملاصدرا، الحکمة المتعالیة، ۱۴۳/۹، المظاهر الالهیة، ۸).

مسأله این است که سلوک این مراحل، قانون خاص و مشخصی ندارد و برای همه یکسان نیست. در نظر به تعابیر ملاصدرا در باب نفس، دریافتیم که نفس امری مجرد است که خداوند مملکتی شبیه به مملکت باری برای او معین کرده است و آن را صاحب علم و قدرت و اراده گردانیده است (همو، المبدأ و المعاد، ۵۰۵).

«حقیقت نفس همان وجود است که در زبان اشراق به آن نور گویند یعنی هویت نفس عین وجود بسیط است و عین حیات بسیط است و در عین بساطت وجود صرف و حیات صرف و قدرت صرف و اراده صرف و... است یعنی نفس به ذات خودش بدون صفت زائد، مصداق این مفاهیم است» (سهروردی، شرح حکمه الاشراق، ۲۹۳).

چیستی حقیقت نفس در اینجا مورد بحث نیست بلکه مقصود از ذکر این کلام نشان دادن قابلیت‌های فراوان نفس است و خداوند علم اسماء الهی را به او آموخته است و علم

آدمَ الأسماء كلها (ملاصدرا، تفسیر، ۳۱) و از طرفی انسان در هر لحظه در باطنش تنوع و دگرگونی دارد و این امر در فلسفه هم با برهان هم با کشف به اثبات رسیده است (همو، مفاتیح الغیب، ۶۴۲/۲) و انسان به خاطر تطور و جودیش به اطوار و به حسب جوهر ذاتیش برای مظهریت اسماء الهی قابلیت دارد (همو، ایقاز النائمین، ۴۸)، یعنی انسان می‌تواند با پرورش استعدادهاى نفس و تزکیه نفس، اسماء الهی را که به او اعطا شده است در خود به ظهور برساند و به درجه‌ای برسد که حقایق را شهود کند و آن درجه‌ای است که به حقیقت انسانیت و روح منسوب به خدا می‌رسد (همو، الشواهد الربوبیه، ۳۳۸).

با توجه به اینکه در سلوک این مسیر، هر انسانی تلاش و همت خاصی را مصروف این مهم می‌کند، هر انسانی مظهر اسمی خاص از اسماء الهی می‌شود و کمتر کسانی توانسته‌اند مظهر تمامی اسماء باشند و آنها همان امامان معصوم و پیامبر خاتم(ص) هستند و حکیمان و فیلسوفان عده‌ای که در کنار تعقل برهانی به امر تزکیه مبادرت ورزیدند و در حکمت ذوقی نیز مهارت یافته‌اند، هرکدام با توجه به درجه خاصی که در کسب معرفت داشته‌اند به شهود حقایقی محدود رسیده‌اند، برای تحقق این امر و رسیدن به این مقام هر انسانی با توجه به قابلیت‌های منحصر به فرد خویش و قدرت فهم و ادراک خویش و تلاش و همتی که به کار برده در طی مراحل طریقه خاصی را پیش می‌گیرد.

ملاصدرا در این باره می‌گوید: «طریقه آگاهی بر اسرار شریعت دو راه است:

۱- راه ابرار که اقامه جوامع العباد است با اخلاص

۲- راه ریاضتهای علمی و صیقل دادن نفس» (الحکمة المتعالیه، ۱/۳۶۱).

گروهی به وسیله اصرار بر انجام آداب شریعت و عبادات و دستورات شرع، البته به شرط اخلاص، به تزکیه نفس و در پی آن شهود حقایق نائل می‌شوند.

گروهی با رعایت ریاضتهای علمی به این امر می‌رسند و عده‌ای با ریاضتهای عملی و برخی با دوری گزیدن و یأس از مردم و خلوت با خدا به تزکیه نفس و شهود حقایق موفق می‌شوند (همو، تفسیر، ۲۲۸). پاره‌ای با حضور در اجتماع و مقاومت در برابر خلق بدون عزلت، به تزکیه نفس مبادرت می‌کنند و به شهود حقایق می‌رسند. پس قاعده و ضابطه

ثابت و مشخصی ندارد تا برای همه در همه جا یکسان باشد بلکه هر کس با توجه به شرایط خود و قدر تلاش خود و استعدادهای نفسی خاص خود برای طی مراحل حکمت ذوقی راه خاصی را انتخاب می‌کند و این به فرآیند بودن حکمت ذوقی لطمه‌ای نمی‌زند چرا که باید از نقطه‌ای شروع کرد و مراحل را طی کرد اما اینکه مراحل معین و مشخص و قاعده‌مند باشد، اینطور نیست.

۴- مرتبه. مرتبه ذوق برتر از برهان و بحث است. از نظر زمانی بحث و برهان بر ذوق تقدم دارد. یک حکیم ابتدا باید قوه تعقل خویش را کامل کند و در برهان‌آوری مهارت یافته باشد و بعد به حکمت ذوقی پردازد اما از نظر ارزش، حکمت ذوقی مقدم است زیرا محدودیت‌هایی کمتر و گستره‌ای وسیعتر دارد. ارزش دریافت حقیقت با ذوق برتر از دریافت آن با عقل و برهان است و این معنا برای هر عقل سلیمی بدیهی است که چشیدن شیرینی برتر از شنیدن وصف شیرینی است.

ملاصدرا در این باره می‌گوید: «طلب گواه بر حق روش اهل برهان است و مرتبه آنان بعد از مرتبه اهل شهود عیانی قرار دارد» (مفاتیح الغیب، ۱/۳۲۰).

۵- نقد پذیری. بحث و ذوق در نقد پذیری از یکدیگر متمایزند، حکمت بحثی که مسلم است، نقد پذیر است. حکمت بحثی اگر چه درصدد ارائه برهان است، اما عملاً آنچه توسط فلاسفه ارائه می‌شود، حاوی استدلال‌های برهان نما می‌باشد و به این دلیل نقد پذیر است. از آنجا که فرایندی است ضابطه پذیر و قاعده‌مند، هم در مقام گردآوری و هم در مقام داوری، از این رو قابل نقد است، تاریخ نشان داده است که علم و معرفت در بستر زمان رو به تکامل بوده است و نظریات عالمان با آمدن نظریات جدید پیوسته نفی و اثبات شده است.

در تاریخ فلسفه نیز به این امر بسیار برخورده‌ایم، اینکه فیلسوف و حکیمی در برهه‌ای از زمان به حقایقی رسیده و آنها را به اثبات رسانیده است و بعد از آن فیلسوف و حکیم دیگر سخن او را نقد کرده است و نظریه جدید ارائه داده است.

در بحث و برهان مسلماً این امر به وقوع پیوسته است یعنی حکیمی مسأله‌ای را به وسیله بحث و برهان اثبات کرده و حکیم دیگر با آوردن حجتی کاملتر سخن او را نقد کرده است. چون بحث و برهان قاعده‌مند و ضابطه‌پذیرند، از این رو قوانین آنها ممکن

است کاملتر شود و وابسته به پیشرفت فهم فیلسوفان و حکیمان قوانین وسیعتر و کاملتری ارائه شود و یا حتی بطلان قوانین پیشین در آینده به اثبات رسد. در باب ذوق نمی توان به این سخن قائل شد. همانطور که گفتیم ذوق نیز فرایند است، اما فرایندی که قاعده مشخص ندارد و به معنای قاعده مند بودن بحث ضابطه مند نیست، نه در مقام گردآوری و نه در مقام داوری، و هر شخص با توجه به شرایط و قابلیت های خاص خود با طریقه خاصی به شهود حقایق می رسد و قواعد منحصر به فردی دارد. آنچه انسان با ذوق به آن می رسد، مسلماً حقیقتی است ثابت و یقینی و درست؛ اما دارای درجه، چون شهود حقایق، وابسته به شرایط خاص نفسی هر شخص است و هر شخص در درجه خاصی از فهم و کمال و تزکیه نفس قرار دارد و از طرفی حقیقت نیز دارای مراتب است، پس هر کس به شهود درجه خاصی از حقیقت نائل می شود و اگر هم به آن برسد مسلماً به درک و یقینی رسیده است که نمی تواند مورد نقد دیگری قرار گیرد، و قواعد عام و کلی ندارد تا مورد نقادان قرار گیرد.

وجوه تمایز و تشابه را می توان در جدول زیر خلاصه کرد:

وجوه تشابه و تمایز بحث و ذوق	
وجوه تشابه	وجوه تمایز
۱- روش کسب معرفت	۱- دامنه و گستره
۲- وابسته به شرایط	۲- شرایط
۳- دارای مراتب	۳- ضابطه پذیری
۴- دارای نتایج مشترک	۴- رتبه
۵- از گرایشات فطری	۵- نقد پذیری
۶- فرایند	

نتیجه

توجه به تشابهات و تفاوت های هر دو، نشان می دهد که این دو رهیافت با هم مغایرت

ندارند. الگوی جمع این دو روی آورد در حکمت متعالیه آنست که هر دو را مراحل از طریق واحد کسب معرفت بدانیم. راهی که از برهان و سلوک بحثی آغاز و به شیوه ذوق تداوم می‌یابد.

این دو در مقابل هم نیستند تا به تضاد برسند یا یکدیگر را رد کنند؛ و یک حکیم متأله باید به هر دو روی آورد. اگر بخواهد به حکمت بحثی بسنده کند ناقص است و از طرفی نباید بی‌توجهی به حکمت بحثی کند و فقط روی آورد ذوقی را برگزیند باید راه را از ابتدا شروع کند تا وارد راه شود و تا انتها راه ببیند، همانطور که در آثار ملاصدرا بررسی کردیم، در مواردی او برای اثبات یک امر به هر دو روش روی آورد و این به معنای سازگاری این دو روش است (المبدأ و المعاد، ۵۴۵، ۲۹۳، اسرار الآیات، ۱۸۱، مفاتیح الغیب، ۵۲۹/۲).

اینکه مواردی از نظر ملاصدرا فقط کشفی است به معنای این نیست که آنها ضد برهان هستند بلکه بدین معناست که برهان در آن حیطه‌ها وارد نمی‌شود و از اثبات آن ناتوان است و شاید اگر توانا بود آنها را تأیید می‌کرد و مواردی را که فقط برهانی اثبات کرد بدین معناست که هنوز ذوق هیچ اهل شهودی به آن مرتبه نرسیده که آنها را اثبات ذوقی کند و به شهود عینی ببیند و شاید با ممارست در تزکیه نفس و پرورش استعدادها عده‌ای به این موهبت الهی برسند. پس این هم از تضاد برهان و کشف نیست، بلکه از نقص و قصور فاعل شناسایی است.

کتابشناسی

ابن سینا، ابوعلی، الاشارات و التنبيهات، شرح نصیر الدین طوسی و علامه قطب الدین رازی، نشر البلاغه، قم، ۱۳۷۵ق.

همو. النجاة فی المنطق و الالهیات، به کوشش دکتر عبدالرحمن عمیره، دارالجیل، بیروت، ۱۴۱۲ق.

همو، الشفاء، المنطق، القیاس، مقدمه، به کوشش سعید زاید، وزارة الثقافة و الارشاد، قاهره، ۱۳۸۳ق.

ابن زکریا، احمد، مقایس اللغة، به کوشش عبد السلام محمدهارون، داراحیاء الکتب العربیة،

قاهره، ۱۳۶۹ق.

ابن منظور، لسان العرب، نشر ادب الحوزة، قم، ۱۴۰۵ق.

ابراهیمی دینانی، غلامحسین، ماجرای فکر فلسفی در جهان اسلام، تهران، طرح نو، ۱۳۷۷ش.

همو، شعاع اندیشه و شهود در فلسفه سهروردی، انتشارات حکمت، تهران، ۱۳۷۹ش.

اردکانی، احمد بن محمد حسینی، ترجمه مبدأ و معاد، به کوشش عبدا... نورانی، مرکز نشر

دانشگاهی تهران، ۱۳۶۲ش.

ترکه، صائن الدین علی بن محمد، تمهید القواعد، به کوشش سیدجلال الدین آشتیانی،

انتشارات انجمن فلسفه ایران، ۱۳۹۶.

جوادی آملی، عبدالله، ریحی مختوم، شرح حکمه متعالیه، به کوشش حمید پارسانیا، مرکز نشر

إسراء، قم، ۱۳۷۵ش.

زین الدین بن علی، شهید ثانی، منیة المرید فی آداب المفید والمستفید، به کوشش علی

محلاتی، بمبئی، چاپ سنگی، ۱۳۰۱ق.

سجادی، سید جعفر، فرهنگ اصطلاحات فلسفی ملاصدرا، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد

اسلامی، تهران، ۱۳۷۹ش.

سهروردی، شهاب الدین یحیی، حکمة الاشراق، نک: شیرازی، قطب الدین در همین

کتابشناسی.

همو، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، به کوشش هنری کرین، انجمن فلسفه ایران، ۱۳۹۷ق.

شیرازی، قطب الدین، شرح حکمه الاشراق، تصحیح اسد الله بن محمد حسن ایزدی هراتی،

سنگی، تهران، ۱۳۱۳ق.

شهرزوری، شمس الدین محمد، شرح حکمه الاشراق، به کوشش حسین ضیائی تربتی،

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، تهران، ۱۳۸۰ش.

طباطبائی، سید محمد حسین، نهاية الحکمة، مرکز الطباعة و النشر، فرع دار التبلیغ الاسلامی،

قم، ۱۳۶۲ش.

همو، تفسیر المیزان، ترجمه سید محمد باقر موسوی همدانی، بنیاد علمی و فکری علامه

طباطبائی، مرکز نشر فرهنگی رجاء، ۱۳۶۷ش.

فرامرز قراملکی، احد، روش شناسی مطالعات دینی، مشهد، دانشگاه علوم اسلامی رضوی،

۱۳۸۰ش.

همو، «روی آورد بین رشته‌ای و تعیین معرفتی فلسفه صدر»، مقالات و بررسیها، دفتر شماره ۶۳ تابستان ۱۳۷۷ش.

مجلسی، محمد باقر، بحار الانوار، ایران، سنگی، ۱۲۷۰ق.

مولوی، جلال‌الدین محمد، مثنوی معنوی، به کوشش رینولد نیکلسون، مقدمه محمد عباسی، نشر طلوع، ۱۳۷۳ق.

ملاصدرا، محمدبن ابراهیم، اسرار الآیات، به کوشش محمد خواجه‌ای، دار الصفوة، بیروت، ۱۴۲۰ق.

همو، اکسیر العارفين، جمعية دراسات الفكر الاسلامی، توكيو، ۱۴۰۴ق/۱۹۸۴م.

همو، ایفاظ النائمین، به کوشش محسن مؤیدی، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، تهران، ۱۳۶۱ش.

همو، تفسیر سورة الواقعة، ترجمه و تصحیح محمد خواجه‌ای، انتشارات مولی، تهران، ۱۳۶۳ش.

همو، تفسیر سورة الطارق و الاعلی و الزلزال، ترجمه و تصحیح محمد خواجه‌ای، انتشارات مولی، تهران، ۱۳۶۳ش.

همو، تفسیر آیه النور، ترجمه و تصحیح محمد خواجه‌ای، انتشارات مولی، تهران، ۱۳۶۳ش.

همو، تفسیر سورة السجدة، ترجمه رضا رجب زاده، کانون انتشارات محراب، تهران، ۱۳۶۲ش.

همو، تفسیر سورة الجمعة، ترجمه و تعلیق محمد خواجه‌ای، انتشارات مولی، تهران، ۱۳۶۳ش.

همو، تفسیر القرآن الکریم، تفسیر سورة البقرة، به کوشش محمد خواجه‌ای، انتشارات بیدار، قم، ۱۴۰۲ق.

همو، رساله سه اصل، به کوشش حسین نصر، انتشارات مولی، ۱۳۴۰ش.

همو، رساله فی الحدوث، به کوشش سید حسین موسویان، سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، تهران، ۱۳۷۸ش.

همو، سه رساله فلسفی (متشابهات القرآن، المسائل القدسیة، اجوبة المسائل)، به کوشش سید جلال‌الدین آشتیانی، مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه، قم، ۱۳۷۸ش.

همو، شرح اصول الکافی، به کوشش محمد خواجه‌ای، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی،

۱۳۶۶ش.

همو، شرح بر زاد المسافر، به کوشش سید جلال الدین آشتیانی، انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، قم، ۱۳۸۱ش.

همو، شرح الهدایة الاثیریة، به کوشش محمد مصطفی فولادکار، دار احیاء التراث العربی، بیروت، لبنان، ۱۴۲۲ق.

همو، کسر اصنام الجاهلیة فی الرد علی تصوف زمانه، به کوشش محمد تقی دانش پزوه، دانشگاه تهران، ۱۳۴۰ق/۱۹۶۲م.

همو، مجموعه رسائل فلسفیه، دار احیاء التراث العربی، بیروت، ۱۴۲۲ق.

همو، مفاتیح الغیب، به کوشش محمد خواجهوی، مؤسسه تاریخ العربی، بیروت، ۱۹۹۹م.

همو، التنقیح فی المنطق، بنیاد حکمت اسلامی صدرا، به کوشش غلامرضا یاسی پور، سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۷۸ش.

همو، الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة، دار احیاء التراث العربی، بیروت، ۱۴۱۰ق.

همو، الشواهد الربوبیة، انتشارات دانشگاه مشهد، به کوشش سید جلال آشتیانی، ۱۳۴۶ش.

همو، العرشیة، به کوشش فاتن محمد خلیل لبون فولادکار، مؤسسه تاریخ العربی، بیروت، ۱۴۲۰ق.

همو، اللغات المشرقیة فی المباحث المنطقیة، ترجمة عبدالمحسن مشکوة الدینی، انتشارات آگاه، تهران، ۱۳۶۰ش.

همو، المبدأ و المعاد، به کوشش سید جلال الدین آشتیانی، مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، ۱۳۸۰ش.

همو، المشاعر، ترجمة بدیع الملک میرزا عماد الدوله، به کوشش هنری کرین، طهوری، ۱۳۶۳ش.

همو، المظاهر الالهیة، به کوشش سید محمد خامنه‌ای، سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، تهران، ۱۳۷۸ش.

همو، الواردات القلبیة، به کوشش احمد شفیعیها، انتشارات انجمن فلسفه ایران، ۱۳۵۸ش.