

سازگاری عقل و وحی در حکمت متعالیه

غلامرضا میناگر*

چکیده:

شکل‌گیری بنیادهای اساسی حکمت متعالیه مرهون عواملی است؛ از جمله حکمت مشایی، حکمت اشراقی، عرفان نظری - به ویژه معارفی از محی‌الدین عربی - و سرانجام علم کلام؛ اما گذشته از این عوامل که میزان تأثیر هر یک، نیازمند بررسی و تحقیق کافی است، قرآن کریم و برهان به عنوان دو عنصر اصیل و اساسی، مهم‌ترین رکن ساختار حکمت متعالیه می‌باشد که نظام فلسفی صدرالمتألهین را بی‌ریزی نموده است. این نوشتار در پی تأکید هرچه بیشتر بر هماهنگی شریعت و عقل در حکمت متعالیه و تأکید بر جایگاه وحی در مبادی این حکمت است. در این مجال، سعی شده تا نظر صدرالمتألهین بر یکی از دو محملی که از فحوای کلمات و نگاشته‌های او پیداست، حمل گردد که البته بنابر فرضیه نگارنده، در گزاره‌های هستی‌شناسانه حکمت متعالیه در هنگام قضاوت و داوری، عقل به تنهایی به قضاوت نمی‌نشیند؛ بلکه آموزه‌های وحیانی نیز به طور بی‌واسطه یا باواسطه به او یاری می‌رسانند. از عمده‌ترین شواهد این مدعا، سترگ شدن محتوای کمی و متعالی تر شدن محتوای کیفی مسائل حکمت متعالیه نسبت به فلسفه مشایی و اشراقی است.

واژگان کلیدی: وحی، عقل، برهان، حکمت متعالیه.

grm1400@yahoo.com

تاریخ تأیید: ۸۸/۶/۱۲

* پژوهشگر حوزه علمیه قم.

تاریخ دریافت: ۸۷/۱۱/۳۰

طرح مسأله

در نظر ملاصدرا و بسیاری از عرفا و فلاسفه، قرآن به تمام معنا با هستی هماهنگی دارد؛ زیرا از مبدأ هستی، اصل واقعیت و متن اعیان صدور یافته است. پس ابزاری که غیب قرآن را می‌گشاید، در همان حال، غیب وجود را نیز مفتوح می‌نماید. در حقیقت باید گفت مفاتیح قرآن، مفاتیح غیب وجود است و عکس این قضیه هم صادق می‌باشد.

صدرالمتألهین این فلسفه را به دلیل ابتکار و جامعیت و قدرت تطابق با شرع و توانایی تبیین قضایای عرفان، به «حکمت متعالیه» موسوم کرد؛ البته این روش قابل بازپژوهی و محلّ امعان نظر است و قبل از هر چیز ضروری است مبنایی که وی در روش علمی خود به کار برده است، روشن گردد.

در بررسی روش شناسانه کلیه تحقیقات و آثار ملاصدرا می‌توان گفت وی بیشتر به دو نوع مبانی تمایل نشان داده است که فیلسوفان برای هر یک آرائی ارائه کرده‌اند.

نظریه اول: انحصار روش حکمت متعالیه در روش عقلی

گرایش نخست صدرالمتألهین در حکمت متعالیه، منحصر به روش عقلی است؛ زیرا طبق این نظر، وی گزاره‌های صادقی را که مبین قوانین هستی‌شناختی هستند، فقط وقتی فلسفی می‌داند که صدق آنها به روش برهانی ثابت شده باشد. بر این مبنای، تعهد حکمت متعالیه با سازگاری با وحی، تنها در مرتبه نتایج است.^۱ معتقدان

۱. البته این طریق (گرایش نخست صدرالمتألهین) با روش متکلمان قابل مقایسه نیست؛ زیرا روش متکلمان با سازگاری در نتایج با وحی به وضوح دارای تفاوت است. متکلم با تحلیل‌های لفظی که بر استدلال‌های کلامی تقدم دارند، آرای کلامی خود را از متون به دست می‌آورد و سپس با استدلال کلامی، این نتایج از پیش معین را به اثبات می‌رساند؛ اما حکیم در حکمت متعالیه با یک نظام تأویلی متأخر از استدلال فلسفی، به گونه‌ای یک تفسیر سازگار با آموزه‌های حکمت متعالیه از آموزه‌های دینی ارائه می‌کند.

به این نظر اذعان دارند شیوه صدر المتألهین در برخورد با قرآن و روایات با این رأی سازگارتر به نظر می‌آید. (ر. ک: مصباح یزدی و فیاضی، ۱۳۸۵: ۳۰ - ۴۰) طبق این مبنا، در میان نوصدرائیان^۱ و متأخران نیز هماهنگی دین و فلسفه در مبادی انکار شده است و از این رو وحی و کشف را روشی نامناسب برای تعیین صدق گزاره‌های فلسفی برشمرده‌اند.

فلسفه علاوه بر اینکه در باب هستی بحث می‌کند، دارای دو ویژگی انفکاک‌ناپذیر است: اول اینکه، روش آن استدلالی است و در نتیجه، هیچ مسأله هستی‌شناسانه‌ای تا هنگامی که صدقش از طریق استدلال ثابت نشود، فلسفی نیست. دوم اینکه، مبادی فلسفه بدیهیات اولیه و ثانویه عقلی و به ویژه بدیهیات اولیه‌اند؛ یعنی مقدماتی که در استدلال برای اثبات صدق گزاره‌ای فلسفی به کار می‌روند یا باید بدیهی باشند و یا در نهایت به بدیهیات منتهی شوند. پس تا هنگامی که نتوان صدق مسأله‌ای هستی‌شناختی را بی‌واسطه یا باواسطه به صدق گزاره‌های بدیهی - که عقل خود به خود قادر به درک صدق آنهاست - مستند کرد، آن مسأله فلسفی نیست؛ خواه صدق آن از طریق دیگری مثلاً مستند به وحی احراز شده باشد، یا نه. (عبودیت، ۱۳۸۲: ۲۸)

در اینجا این سؤال مطرح می‌شود که آیا می‌توان برای وحی آن چنان نقشی در فلسفه قائل شد که به موجب آن فلسفه‌ای وحیانی داشت؛ به نحوی که هم ماهیت فلسفی فلسفه حفظ شود و هم وحیانی باشد یا به محض اینکه وحی به کمک فلسفه آید، فلسفه از فلسفه بودن ساقط شود؟ آیا ممکن است فلسفه‌ای در عین اینکه فلسفه است، وحیانی هم باشد؟ به تعبیر دقیق‌تر، آیا دو وصف «فلسفی» و «وحیانی» باهم سازگارند، به طوری که گزاره‌ای واحد از همان جهت که فلسفی

۱. در اطلاق نوصدرائیان، میان عرف فلسفه اختلاف وجود دارد. برخی برآنند نوصدرائیان به دوره‌ای که هم عصر بازنواری و علامه شعرانی می‌زیسته‌اند، اطلاق می‌شود؛ ولی عده‌ای دیگر معتقدند نوصدرائیان از زمان علامه طباطبایی صاحب تفسیر المیزان شروع می‌شود.

است، و حیانی باشد، یا اینکه بالضرورة گزاره مذکور به اعتباری که حیانی است، فلسفی نیست و به اعتباری که فلسفی است، و حیانی نیست؟ صاحب این روش می‌گوید اجمالاً حکمای اسلامی، منکر امکان فلسفه و حیانی، به معنای مذکور هستند؛ زیرا همان طور که گفته شد، صرف اینکه گزاره صادقی، مضمونی هستی‌شناسانه داشته باشد، برای اینکه گزاره‌ای فلسفی باشد، کافی نیست؛ بلکه علاوه بر این باید صدق آن از طریق عقل درک شود؛ به عبارت دیگر، هر گزاره هستی‌شناسانه‌ای که صدق آن از طریق «عقل» درک شود، از آن جهت که از طریق «عقل» درک می‌شود، فلسفی است. پس گزاره هستی‌شناسانه‌ای که صدقشان از طریق «وحی» درک می‌شوند، از آن جهت که از طریق «وحی» درک می‌شوند، فلسفی نیستند.

در نگاه این طیف، فلسفه اساساً یعنی هستی‌شناسی عقلانی از آن جهت که عقلانی است و هستی‌شناسی و حیانی هر چند حقیقتاً هستی‌شناسی است و هر چند و حیانی بودن آن در نظر مُتَدینان، موجب کاهش ارزش معرفت‌شناختی آن نیست و حتی موجب افزایش آن هم هست، هستی‌شناسی فلسفی نیست. پس اگر از دلیل صدق گزاره‌ای فلسفی سؤال شود، در پاسخ نمی‌توان به جای استدلال، به وحی استناد کرد و یا استدلالی ذکر کرد که در مقدمات آن، آموزه‌های و حیانی به کار رفته باشد، یا در نهایت به آموزه‌ای و حیانی منتهی شود؛ چراکه اگر چنین کنیم، صدق گزاره مذکور، بی‌واسطه یا باواسطه، از طریق وحی درک شده است، نه از طریق عقل و این با فلسفی بودن گزاره در تضاد است. نتیجه اینکه، از نظر حکمای اسلامی، فلسفه و حیانی - به معنایی که گذشت - امکان‌پذیر نیست:

جایز نیست وحی و کشف را جانشین برهان یا مقدمه‌ای برهانی کرد و آنها را روشی برای تعیین صدق گزاره‌های فلسفی تلقی نمود، یا جایگزین نقض عقلیشان کرد و آنها را روشی برای تعیین کذب گزاره فلسفی و بطلان برهان قائم بر آن قلمداد نمود. (عبودیت، ۱۳۸۵: ۱/ ۶۴)

کسانی که بر این نظریه تأکید دارند، مواردی را برای کاربرد وحی در حکمت متعالیه برشمرده‌اند که عبارتند از:

۱. وحی و کشف به نوعی در اقامه برهان، تأثیرگذاری داشته باشد؛ اما نه به معنای جانشین آن، که البته این تأثیربخشی در اقامه برهان به چند شیوه ممکن است:

یک. تأثیرگذاری در حد الهام بخشی باشد؛ یعنی در متون دینی یا عرفانی، برهانی برای گزاره هستی شناختی ذکر نشده باشد؛ اما در عین حال توجه فیلسوف را برای اثبات گزاره مذکور به طریقی جلب کنند که مغفول بوده است و او را برانگیزند تا برهانی اقامه کند که هنوز اقامه نگردیده است.

دو. تأثیر در حد ارائه و پیشنهاد برهان باشد. پس در این حالت، نقش وحی و کشف، پیشنهاد برهان است و نقش فلسفه، اقامه آن. آنها فیلسوف را برمی‌انگیزند تا برای اثبات صدق گزاره‌ای، برهانی را به مرحله اقامه برسانند؛ یعنی اینکه در متون دینی یا عرفانی برای اثبات گزاره‌ای هستی شناختی صریحاً برهانی ذکر شده باشد که دست کم برخی از مقدمات آن، نه بدیهی باشند و نه ثابت شده؛ بلکه به استناد وحی یا کشف پذیرفته شده باشند که با این فرض، نمی‌توان آن را برهان تلقی کرد و فقط در حکم پیشنهاد برهان است تا اینکه فیلسوف آن را اخذ کند و مقدماتش را ثابت نماید.

سه. در حد القای برهان و به اصطلاح در حد حدس باشد؛ مثلاً فیلسوف، واقعیتی هستی شناختی را شهود کند و در اثر آن، راه حل عقلی یا برهان آن در ذهنش منعکس شود.

۲. وحی و شهود می‌توانند مسأله فلسفی را طرح کنند؛ یعنی موضوع یا مسأله‌ای از مسائل فلسفه را با مسأله یا مشکلی روبرو کنند تا به روش برهانی به حل آن اقدام کنند که در این شکل فقط در طرح مسأله دخیل هستند، نه در اثبات یا ردّ و تعیین صدق و کذب آن.

۳. آنها در دستگیری و جهت‌دهی به عقل تأثیر دارند. به این نحو که در نظام‌های اشراقی و حکمت متعالیه، کشف و شهود، عقل را هدایت می‌کنند تا راه خود را که همان اقامه برهان است، به گونه صحیح بیابد.

۴. آنها در آشکار نمودن مغالطه تأثیر دارند؛ یعنی در صورتی که محتوای وحی یا کشف یا لوازم آنها با نتیجه حاصل از روش برهانی تعارض داشته باشد، می‌توانند سبب شوند تا فیلسوف، نقضی عقلی ارائه کند که مستلزم کذب نتیجه و بطلان استدلال باشد و به کشف مغالطه منتهی گردد.

۵. آنها می‌توانند مؤید نتایج باشند که از روش برهانی حاصل شده‌اند و در مقام استشهاد نیز به کار روند. (همان: ۶۷ و ۶۸) این دسته بر این باورند که شهرت حکمت متعالیه - با توجه و عنایتی که بر وحی و کشف دارند - به معنای این نیست که وحی و کشف در عرض عقل و رقیب آن قرار گیرند و به منزله دو روش برای داوری درباره صدق و کذب گزاره‌های فلسفی معتبر باشند؛ بلکه آنها در غیر مقام داوری دخیل هستند و در طول عقل، به تأیید و کمک آن می‌پردازند.

طبق این نظریه، روش حکمت متعالیه نیز همانند سایر نظام‌های فلسفی اسلامی، برهانی است. آری! حکمت متعالیه، برهان و طریقی مطمئن برای دستیابی به احکام صادق و راهی مقبول برای وصول به حق و حقیقت است:

البرهان طریق موثوق به، موصل إلى الوقوف على الحق. (ملاصدرا، ۱۳۷۹: ۱/۱۰۰)

إنما البرهان هو المتبع في الأحكام العقلية. (همو، ۱۹۸۱: ۵/۹۱)

و أنى يصيب الرشاد من يقنع بتقليد الأثر والخبر و ينكر مناهج البحث والنظر. (همو، ۱۳۶۶، الف: ۴۳۸)

العقل اصل النقل، فالقدح في العقل لأجل تصحيح النقل يقتضى القدح في العقل و النقل معاً. (همان: ۳۰۸)

لااعتداد بغير البرهان أو الكشف، والكشف التام ايضاً لا يمكن الوصول إليه في العقلیات الصرفة الا من طريق البرهان والتحدس؛ لكن بإعانة من الرياضات الشرعية والحكمية والمجاهدات العلمية والعملية. (همو، ۱۳۸۱: ۲/ ۴۴۵؛ ۱۹۸۱: ۷/ ۳۲۶)

همچنین به موجب شرط فوق، نمی‌توان حاصل کشف عرفانی را بی‌آنکه مَلِهم استدلالی عقلی به سود خود باشد، مستند احکام فلسفی قرار داد؛ بلکه اساساً کشف صحیح و تام در امور عقلی صرف، جز از طریق حدس^۱ و برهان میسر نیست؛ البته حدسی که محصول ریاضت‌های عقلی و شرعی و نتیجه مجاهدات علمی و عملی باشد. خلاصه آنکه، صدرالمتهلین نیز به شرط مذکور معتقد است و روش برهانی را شرط حکمت متعالیه و مقوم آن می‌داند. (ر. ک: عبودیت، ۱۳۸۵: ۱/ ۶۲ و ۶۳) بنابر این مینا، حکمت متعالیه، فلسفه‌ای حقیقت‌گرا و در پی معرفت حقایق در مرتبه عقل مستفاد است؛ به گونه‌ای که در مبادی، متعهد به عقل و برهان و در نتایج، متعهد به تفسیری از وحی است که با آن مبادی سازگار باشد. نظریه فوق، خلاصه‌ای از آرای برخی از معاصران است؛ اما نظریه‌ای که خواهد آمد، وجهی است که نگارنده آن را وجیه دانسته و مقبول افتاده است:

نظریه دوم: مَبْدئیت وحی به مثابه دومین منبع معرفتی حکمت متعالیه

دیدگاه نخست با چند مشکل اساسی مواجه است. قبل از اینکه به نقد آن دیدگاه بپردازیم، به دومین مبنای ملاصدرا اشاره می‌کنیم و در ادامه، شواهد و مؤیدات آن را برمی‌شمیریم.

۱. گفتنی است مقصود از «حدس» تخمین و گمان نیست؛ بلکه مراد، دستیابی به برهان بدون کسب و نظر است؛ یعنی برهان بر مطلوبی بدون زحمت تفکر و بی‌آنکه نیاز به اندیشیدن باشد، دفعتاً به ذهن القا شود.

ملاصدرا از دو نظر - که از بیشتر نوشته‌هایش برمی‌آید - تبعیت کرده است؛ مبنای اول، نظر مشهور است که روش عقلی و برهانی تنها مقوم فلسفه است؛ اما دیگر عبارتهای صدرالمتألهین، ملهم این معناست که وحی را به عنوان دومین منبع معرفتی حکمت متعالیه معرفی می‌کند که در این روش، وحی و کشف به مثابه عناصر یقینی تفکر پذیرفته شده‌اند و ایشان به ترکیب درهم تنیده عقل و وحی، نه عقل و وحی در کنار هم، معتقد است. در واقع این منبع معرفتی، شاکله روش‌شناسی خاص خود را می‌طلبد که از برهان منطقی بسیار پیچیده‌تری تشکیل شده است و تحقیق در آن فرصت دیگری می‌طلبد.

شواهد و مؤیدات صدرالمتألهین برای نظریه دوم

ملاصدرا در کتاب عرشیه اذعان می‌کند:

و بدان که در معارف الاهی از برهان یا مکاشفه آشکار تبعیت می‌شود... پس روشن می‌گردد که این مسایل جز با اقتباس از انوار مشکات و درخواست از باطن ولایت به دست نمی‌آید. (۱۳۶۱: ۲۶۷ و ۲۶۸)

وی در موضعی به صراحت، کشف را در مبادی حکمت متعالیه داخل می‌کند. البته اشاره به این مطلب، خالی از لطف نیست که بگوییم ورود کشف به مبادی فلسفه، نکته جدیدی نبود و ملاصدرا به خوبی با فلسفه اشراق و آرای افلاطون آشنا بود. این مبنا نمی‌تواند عنوان متعالیه در نام این مکتب را بدون تکلف تفسیر کند. لذا می‌توان گفت اطلاق عنوان «متعالیه» بیشتر به معنایی دینی اشاره دارد تا معنایی عقلی یا عرفانی.

ملاصدرا به تبع برخی پیشینیان خود، واژه حکمت را به جای واژه فلسفه به کار می‌برد؛ این تغییر واژه، مسأله‌ای اساسی است؛ به ویژه که ملاصدرا این واژه را از قرآن اخذ کرده است و حداقل به حسب مقام ادعا و تعریف، در همان معنای قرآنی آن به کار می‌گیرد. (همو، ۱۳۷۷: ۵۸)

علاوه بر این، استنادهای فراوان وی به آیات و روایات، مؤید اخذ وحی در مبادی استدلال است. مهم‌تر از این، تصریحاتی وجود دارد که ملاصدرا آموزه‌های وحیانی را نه تنها اخذ می‌کند، در مبادی حکمت متعالیه نیز آن را داخل می‌کند. (۱۳۶۶، الف: ۱/ ۲۴ - ۲۶) حتی تصریح در برخی از موارد به گونه‌ای است که گویا عقل توان شناخت آن را ندارد (۱۹۸۱: ۵/ ۱۵۰) یا موهّم این مطلب است که نه تنها جایگاهی برای عقل قایل نیست، پناه بردن به آن را نیز صلاح نمی‌داند و به عنوان مبنایی محکم به شمار نمی‌آورد؛ بلکه اتکا به آن را خطا می‌پندارد. ملاصدرا در شرح اصول کافی مبدئیت وحی در حکمت متعالیه را به این صورت ترسیم می‌کند:

و 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. (۱۳۶۶، الف: ۴۳۸)

ملاصدرا نه تنها جولانگاه عقل را به کجروی و خطا توصیف می‌کند، آن را امری اساساً ناشدنی تلقی می‌کند:

و نمی‌داند جولانگاه عقل، تنگ و کوتاه است؟ هرگز نمی‌شود، هرگز نمی‌شود. آن که در این مسایل پراکنده، شرع و عقل را جمع نکند، قطعاً و به یقین زیان کرده و به پس مانده‌های گمراهی‌ها آویزان گشته است. (همان)

برخی از نوصدرائیان معاصر نیز بر این باورند که وحی نیز می‌تواند در مبادی حکمت منظور گردد. استاد جوادی آملی در این زمینه می‌فرماید:

اولیا و انبیای الهی علاوه بر آگاهی از حقایقی که فراتر از دسترس فهم و اندیشه عادی هستند، به حقایق عقلانی مقدور بشر نیز از راه تجرید و انتزاع عادی، بلکه از راه شهود حقایق عالیه و افاضات الهی آگاه می‌گردند و از این رو در حوزه دانش مفهومی نیز صاحب نظر بوده و به همین دلیل گفتار آنها، آنگاه

که سند و اصل صدور، جهت - یعنی منظور بیان حقیقت بوده، نه تقیه - و دلالت آن قطعی باشد، حد وسط برهان قرار گرفته و به عنوان میزان و فرقان حق و باطل شناخته می‌شود. (۱۳۷۳: ۳۴۶)

مرحوم سید جلال الدین آشتیانی نیز معتقد است:

ملاصدرا در تطبیق مبانی و قوانین شرع با براهین عقلی، کار قابل توجه و شایانی انجام داده است و در شرح اصول کافی و تفسیر قرآن و اسرار الآیات، آیات و اخبار مربوط به مبدأ معاد و معارف حق را به نحو اعلا و اتمّ با براهین و مبانی عقلی وفق داده و مضامین حقایق نازل از طریق وحی را به صورت برهان درآورده، بلکه مطالب زیادی از تدبّر و مراجعه به آیات و اخبار وارده از طریق ائمه (ع) استفاده کرده است. (۱۳۷۶: ۲۶)

یکی از دیگر فیلسوفان معاصر که در معرفی فلسفه صدرایی به جهان غرب تلاش زیادی کرده است، در مقاله‌ای درباره همگونی عقل و وحی گوید:

یکی از دستاوردهای مهم ملاصدرا در واقع اتحاد و هماهنگی بین علوم عقلی و نقلی بوده است. تمام نوشته‌های او، حتی نوشته‌های فلسفی‌اش مشحون از آیات قرآنی است که در تأیید نتیجه‌گیری‌های خود آورده است. (نصر اصفهانی، ۱۳۸۲: ۲ / ۴۷۷)

البته به نظر می‌رسد، این سخن ارزشمند را باید این گونه حمل نمود که صدرالمتألهین آیات قرآن کریم را نه برای تأیید نتیجه‌گیری‌های خود، بلکه به عنوان زیربنای پژوهش فلسفی و حکمی خویش قرار می‌دهد. به تعبیر دیگر، وی قرآن را با دستاوردهای فلسفی خویش نمی‌سنجد؛ بلکه به عکس، دستاوردهای فلسفی خویش را با محک قرآنی می‌سنجد.

بنابراین با وجود تصریحات و تأییداتی که ملاصدرا دربارهٔ مبدئیت کشف و وحی به کار برده است، روشن می‌شود که روش عقلی به تنهایی از مبادی و مقومات فلسفه نیست و تاریخ فلسفه به خوبی روشن‌گر این موضوع است. (ر. ک: مصباح یزدی و لگنهاوزن، ۱۳۸۲: ۱۱)

از سویی دیگر، ملاصدرا در برخی کتاب‌های معتبر خود، نه تنها عقل و وحی را مقابل هم قرار نداده و یا جرح و تعدیلی نسبت به هیچ یک روا نداشته است، به آن دو نگاه مساوی دارد؛ تا جایی که این دو را یک امر واحد تلقی کرده و صراحتاً وحی و کشف را در عرض عقل قرار داده است:

البته پیش‌تر اشاره کردیم که حکمت با شرایع حقه الهیه مخالف نیست؛ بلکه مقصود از آن دو، امر واحد است که معرفت حق تعالی و صفات و افعالش است. این گاهی با وحی و رسالت به دست می‌آید که «نبوت» نامیده می‌شود و گاهی با سلوک و کسب حاصل می‌شود که «حکمت و ولایت» نامیده می‌شود و تنها کسی به مخالفت آن دو قایل می‌شود که شناختی از تطبیق خطابات شرعی بر براهین حکمی ندارد. (۱۹۸۱: ۷/ ۳۲۷)

در نتیجه، اینکه صدرالمتألهین برای کسب معارف الهی، گاهی برهان و کشف را در کنار هم ذکر می‌کند یا روش خود در علوم و معارف الهی را ممزوجی از روش حکما (برهان) و روش عرفا (مکاشفه) معرفی می‌کند،^۱ بر این اساس است که نوشته‌های تفسیری و حدیثی وی، امتداد فلسفهٔ او و آن هم امتداد تفسیر و حدیث

۱. «واعلم أن المتبع في المعارف الالهية هو البرهان او المكاشفة بالعيان. (۱۳۶۱: ۱/ ۲۶۲ و ۲۱۱؛ ۲/ ۳۱۵؛ ۷/ ۳۲۶؛ ۱۳۸۱: ۲/ ۵۰۱) فالاولی... لمن اشتاق الی أن يفهم المطالب العلمية بالبرهان اليقيني أن يرجع الی طريقتنا في المعارف و العلوم الحاصلة لنا بالمامازجة بين طريقتي المتألهين من الحكماء و الملميين من العرفاء.» (ملاصدرا، ۱۳۶۱: ۲/ ۶۳۶ و ۶۳۷)

است. فلسفه و شرع، هر دو به واقعیت متصل هستند و در نهایت سیر، تلاقی می‌کنند؛ شرع، عقل کل و اصل اصیل است و فلسفه الهی، پرتوی از آن و به این معناست که در حکمت متعالیه، وحی و کشف در عرض عقل و رقیب آن هستند که هر دو به منزله دو روش برای داوری درباره صدق گزاره‌های فلسفی معتبرند. آنها در مقام داوری نیز دخیل هستند. مصادیقی که می‌توان به عنوان شاهد برای این مبحث ارائه داد و نحوه تعامل تنگاتنگ وحی با عقل و چگونگی این رابطه و هم‌عرض بودن این دو عامل را ترسیم و تبیین کرد، به قرار ذیل است:

۱. وحی، مبدعِ براهین فلسفی

وحی می‌تواند نقش خود را در مسأله براهین به سه شیوه ایفا کند. ابتدائاً می‌تواند یک یا چند برهان - نظیر برهان اثبات وجود خداوند - ارائه دهد و به عبارت دیگر، نقش تأسیسی ایفا کند. دوم اینکه بر براهین شناخته شده تأکید می‌کند و چه بسا از آنها تقریراتی نو بیان می‌نماید. نقش سوم وحی، براهین تلویحی و اشاره‌ای است که منبع و الهام‌بخش عالمان دینی برای اصطیاد و تنسیق براهین خداشناسی است. ابتدا قسم اول را توضیح می‌دهیم؛ این گونه براهین، هیچ گونه سابقه‌ای نداشته‌اند، مگر با نزول و وجود وحی. این دلیلی بر ردّ قائلین به قول مشهور است که تنها معتقد بودند وحی در حدّ حدس یا القای برهان و یا پیشنهاد آن است؛ درحالی که برهان‌های برگرفته از کشف و وحی، چنین حالتی را دارا نیستند. به دلیل عدم مجال، تنها به یکی از چند برهانی که در این زمینه وجود دارد، اشاره می‌شود:

برهان معقولیت: اگر انسان به حسب فرض با براهین معروف به خداوند معتقد نشود، عقل و مصلحت خود انسان حکم می‌کند که به خدا و پیام‌های پیامبران‌شان ایمان بیاورد؛ چراکه پیامبران، انسان‌های شریف، راستگو و پاکی بوده‌اند که از وجود خدا و آینده‌ای به نام معاد و عذاب منکران خبر می‌دهند. برای دفع این خطر احتمالی، اقبال به خدا و پیامبران، امر عاقلانه‌ای است.

این برهان در عصر اسلام، فاقد پیشینه بود و اولین بار در روایات مطرح شد. استدلال فوق از جهت منطقی، استدلال تام و ریاضی است و مورد اذعان ملحدان نیز قرار گرفته است و آن را به «عقل محض» و «ساختار جالب» وصف می‌کنند. (http. //www. Kaafar. netfims. com/baad/dafe-khatarhtm. P. 2) این برهان مورد استناد بعضی متکلمان و فلاسفه اسلامی، مانند غزالی (۱۳۶۸: ۱۱۴؛ ۱۳۷۲: ۷۶ /۴)، سیدمرتضی (۱۳۷۰: ۱۶۷) و... قرار گرفته است. پاسکال، ریاضی‌دان نامی نیز به تبیین آن پرداخت و در سده هفدهم میلادی، این برهان را وارد فلسفه غرب کرد. (کاپلستون، ۱۳۷۵: ۴ /۲۱۴)

برهان معقولیت یا اصل احتیاط و به تعبیری، وجوب دفع ضرر محتمل در لسان روایات به صورت شفاف آمده است.

امام علی(ع) در برابر منکر خدا و قیامت، این برهان را به کار برد و فرمود:

ان كان الأمر علی ما زَعَمْتَ تَخَلَّصْنَا جميعاً و ان كان الأمر كما قلتُ فقد هلكت و نجوت؛ اگر واقعیت چنان باشد که تو منکر خدا و معاد ادعا می‌کنی، همه از عذاب احتمالی نجات پیدا می‌کنیم؛ اما اگر واقعیت چنان باشد که من مدعی آن هستم، همانا تو هلاک می‌شوی و من نجات پیدا می‌کنم. (غزالی، ۱۹۹۵: ۲۶؛ ۱۳۷۲: ۳ /۴۰۲)

امام صادق(ع) نیز در مناظره خود با ابن‌ابی‌العوجاء - که منکر خدا بود - به این برهان احتجاج می‌کند. (کلینی، ۱ / ۷۵ و ۷۸) همچنین امام رضا(ع) در مناظره‌ای با یک فرد زندیق در ابتدای بحث به این برهان استدلال کرده، می‌فرماید:

آیا اگر واقعیت قول شما باشد - که نیست - ما و شما موضع و راهمان یکسان نخواهد بود؟ در این صورت ما از نماز، روزه، زکات و اقرارمان هیچ ضرری نخواهیم کرد.

مرد زندق در جواب ساکت شد. سپس امام رضا(ع) چنین ادامه داد:

اما اگر حقیقت مطابق عقیده ما باشد - که چنین نیز است - آیا در این صورت شما هلاک نمی‌شوید و ما نجات پیدا نخواهیم کرد؟ (همان: ۱/ ۷۸)

۲. وحی و کشف، مبین براهین

نقش دیگر وحی در براهین اثبات وجود خدا، تبیین براهینی است که شاید در مخاطبان خود یا جوامع دیگر، پیشینه‌ای داشته باشد و وحی از این براهین با تقریرهای متناسب خود استفاده می‌کند که به دو برهان اشاره می‌شود:

یک. برهان علیت: علیت و نیاز هر معلول به علت، امر فطری و بدیهی می‌باشد. انسان با مشاهده جهان به عنوان یک معلول، به علت آن با عنوان آفریننده آن، حکم می‌کند که از این طریق می‌توان به اثبات خدا پرداخت. این برهان در نصوص روایی به صورت شفاف و با تعبیری چون «یا مسبب الأسباب» (مجلسی، بی‌تا: ۳۶۵/ ۹۱)، «کل معروف بنفسه مصنوع و کل قائم فی سواه معلول» (نهج البلاغه/ خ ۱۸۶)، «ان الله تبارک و تعالی لیس بینة و بین خلقه حجاب غیر خلقه...» متجلی شده و توجه اندیشمندان را به این برهان فراهم آورده است. (قدردان قراملکی، ۱۳۸۶: ۱۵۸ و ۱۵۹)

دو. برهان فطرت: این برهان در فلسفه و کلام کمتر مطرح شده است؛ اما در نصوص دینی جایگاه خاصی دارد و به ابعاد مختلف آن اشاره شده است.

در تفسیر هستی‌شناختی از دیدگاه قرآن، فطرت یک نوع آفرینش و خلقت خاص انسان است که خداوند آن را براساس خداشناسی آفریده است و پیشینه آن به عالم مجرد و ذرّ برمی‌گردد. این نوع معرفت‌بخشی، تنها از عهده دین برمی‌آید.

آیه «أَفِي اللَّهِ شَكَّ فَاطِرِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ» (ابراهیم/ ۱۰) در مقام زدودن هرگونه شک و تردید در اصل وجود خداوند با اتصاف به وصف آفرینش آسمان‌ها و زمین به دست خداوند است.

حضرت ابراهیم در مواجهه با بت پرستان عصر خود و در پاسخ استدلال آنها، خداوند را رب و خالق آسمان و زمین توصیف می‌نماید: «قَالَ بَلْ رَبُّكُمْ رَبُّ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ الَّذِي فَطَرَهُنَّ». (انبیاء/ ۵۶) آیات دیگر در سرزنش ملحدان و بت پرستان عصر پیامبران پیشین، به این نکته اشاره و استدلال می‌کند که آیا آنان نمی‌بینند خداوند چگونه آفرینش خلق را آغاز نمود: «أَوَلَمْ يَرَوْا كَيْفَ يُبْدِئُ اللَّهُ الْخَلْقَ». (عنکبوت/ ۱۹) و «أَوَلَمْ يَرَوْا أَنَّ اللَّهَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ». (احقاف/ ۳۳)

۳. وحی الهام‌دهنده براهین عقلی

نقش دیگر وحی و کشف در براهین خداشناسی، توضیح و تقریر غیرمستقیم براهین است؛ به این معنا که نصوص دینی، مطالب و نکاتی را درباره توصیف جهان یا خداوند یادآور می‌شوند که ذهن هوشمند و قلب نورانی می‌تواند از آنها براهین خداشناسی را اصطیاد نماید که تنها به یک برهان معروف فلسفی اشاره می‌کنیم: برهان صدیقین: این برهان از کامل‌ترین براهین اثبات وجود خدا در علم الاهیات است که از آیه «أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ» (فصلت/ ۵۳) الهام گرفته شده است. با توجه به مستندات موجود در فلسفه اسلامی، این نوع برهان را اولین بار فارابی (۱۴۰۵: ۶۲) پیشنهاد و به همین آیه استشهاد کرده است؛ اما خود او نمونه‌ای از این نوع برهان را طرح نکرده است. پس از او، ابن‌سینا با استشهاد به همین آیه، نمونه‌ای از آن را (۱۴۰۳: ۳/ ۶۶) ذکر کرد و نام آن را «برهان صدیقین» نهاد و پس از او صدرالمتألهین با استشهاد به همین آیه، چند نمونه دیگر را (۱۹۸۱: ۱۴/ ۶؛ ۱۳۴۶: ۳۵) براساس اصالت وجود و تشکیک وجود اقامه کرده است و به همین ترتیب، فیلسوفان بعد مانند حاج ملاهادی سبزواری (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۱۶/ ۶ پاورقی) و آقاعلی مدرس (۱۳۷۸: ۱/ ۲۶۵) نمونه‌های متفاوت دیگری را ارائه کرده‌اند.

تأثیر و نقش عقل در وحی و کشف

در مبحث اول به نقش و تأثیر وحی در مباحث خداشناسی اشاره شد. حال از سویی دیگر، این سؤال مطرح است که آیا عقل و فلسفه در این مقوله، تأثیری بر گزاره‌های وحیانی و دینی داشته است یا نه؟ به عبارت دیگر، عقل و وحی در عرض یکدیگر هستند یا در طول هم؟

در پاسخ به این سؤال باید اشاره شود که فلسفه و برهان، به معنای تفسیر و تبیین عقلانی از وجود و هستی یک علم است که با دین و وحی مغایرتی ندارد؛ بلکه می‌توان گفت هر دو دارای جایگاه خاص خود هستند که نسبت آن دو، نه تعارض که تلائم است. وحی و دین با طرح آموزه‌های خود، موجب بالندگی و شکوفایی ذهن فیلسوف می‌شود که این حقیقت را می‌توان در مقایسه فلسفه اسلامی با فلسفه یونان و روم باستان دریافت کرد.

تأثیر عمده عقل و فلسفه در وحی خصوصاً در موضوع خداشناسی کاملاً بارز است و در سه عرصه رخ می‌نماید. یک. تدوین و تنسیق براهین خداشناسی؛ دو. کشف و استخراج براهین خداشناسی از نصوص دینی؛ سه. تبیین و اثبات مبانی براهین که در همه موارد فوق، فیلسوف محتوای وحی یا محتوای کشف خود یا دیگری را به زبان عقل و به روش برهانی بیان می‌کند و به تعبیر صدرالمتألهین، زره برهان را بر تن حقایق کشفی می‌پوشد: «تدرعت فيه الحقایق الكشفية بالبیانات التعليمية». اساساً صدرالمتألهین هنر خود و رسالت حکمت متعالیه را جز این نمی‌داند: «نحن قد جعلنا مكاشفاتهم الذوقية مطابقة للقوانین البرهانية.» (۱۹۸۱: ۶/۲۶۳) چنانکه وحی و کشف، بیان کننده سازگاری میان عقل و نقل و کشف صحیح هستند:

وليعلم أن مقتضى العقل الصريح لا ينافي موجب الشرع الصحيح. (۱۳۸۱: ۱/۲۷۳)

کیف یسوغ کون مقتضى البرهان مخالفاً لموجب المشاهدة. (۱۹۸۱: ۲/۳۱۵)

بررسی نظریه‌ها

عقل و برهان و نیز کشف و وحی در تکاپوی این مطلب هستند که در استدلال‌های انسانی، نقشی خاص را ایفا کنند. در نظریه نخست و دیدگاه مشهور، برهان جایگاه برتر و به گونه‌ای بلامنازع در رأس هرم مخروطی تفکر بشری ایستاده است و کشف و شهود را بر دامنه این هرم نظاره می‌کند. این در حالی است که نظریه دوم، چنین ایده‌ای ندارد؛ بلکه در کنار عقل و برهان، وحی و کشف را به گونه مشترک و به نحو تعامل با یکدیگر فراخوانده است. برهان با همه قدرت و جایگاه خود در تفکر انسانی، نقش ماده ذهن را دارا نیست؛ بلکه تنها نقش آن در میان مبادی و عناصر ذهن، روش و صورت ذهنی است؛ اما در ناحیه ماده و محتوای فکر، از چنین امری گریزان است. این معنا قابل اثبات نیست، مگر با تحلیل عناصری که در برهان و فلسفه به کار برده شده‌اند. نقش اصول و عناصری که در برهان‌های فلسفی - عمدتاً فلسفه اسلامی - به کار می‌روند، نوعی خط کشی ذهنی است که بسان منطق، ذهن را در به کارگیری مواد سازنده تفکر برهانی یاری می‌کند و به نوعی فکر را جهت‌دار می‌نماید.

همان‌گونه که عناصر سازنده ساختار محتوایی برهان نمی‌توانند از روش خود تخطی کنند، عناصر صورت‌دهنده برهان نیز هیچ‌گاه از وظیفه خود تخطی نمی‌کنند و شأن خود را تنها در قوام و صورت‌بخشی به برهان مصروف می‌دارند و هرگز از این نقش فراتر نمی‌روند.

برای تبیین هرچه بهتر این اصول عقلی که به منزله اصول جهت‌دهنده و به تعبیری، خط‌کش ذهن محسوب می‌شوند، به بیان و تحلیل عمده‌ترین عناصر مشهور آنها می‌پردازیم:

۱. واقعیت، یک حقیقت ضروری و غیرقابل انکار است و این آغاز فلسفه و پایان سفسطه است که فلسفه‌ورزی را از ورود در سفسطه‌گرایی باز می‌دارد. بنابراین

واقعیت به خودی خود تردیدناپذیر و نافی سفسطه است؛ بلکه تردید در آن و یا انکار آن، خود فردی از واقعیت است. شکی که در ذهن پدید می‌آید، مربوط به برخی از مصادیق وجود است که گاه معدوم را به جای موجود و گاه موجود را به جای معدوم می‌گیرد.

۲. جهان و مبادی آن و تمامی افکار و اندیشه‌ها بر محور اصول و قوانین ضروری و اولی عقل - که همان اصول صوری ذهنی است - دور می‌زند که در مرحله نخست عبارتند از:

یک. اصل عدم تناقض و اصل ضرورت ثبوت هر چیز برای خود و امتناع سلب آن از خود؛

دو. اصل عدم تضاد؛

سه. اصل عدم تماثل مطلق؛

چهار. اصل عدم تکرر ماهیت و هویت؛

پنج. اصل امتناع ترجیح بلامرجح؛

شش. اصل استغنای واجب از علت و احتیاج ممکن به علت.

اصول یادشده در مرحله دوم عبارتند از:

یک. اصل بطلان تقدم یک چیز بر خود یا تأخر آن از خود؛

دو. اصل بطلان دور؛

سه. اصل بطلان تسلسل.

این دو مرحله، خطوط اصلی و چارچوب کلی قالب برهان فلسفی را تعیین می‌کنند؛ زیرا در فلسفه ضرورتاً هیچ برهان یقینی خالی از قالب و اصول و اسلوب یادشده نیست.

اما حال جای این پرسش است که آنچه در فلسفه اسلامی به عنوان قالب مواد در براهین به کار می‌رود، چیست؟ مکتب یا عقاید و عرفیات جامعه می‌تواند

الهام‌بخش چنین اصول ذهنی باشد. این مرحله، سومین مرحلهٔ اصول و مبانی و مجموعه‌ای از اصول (ثانوی) پیشینی است که در همه بخش‌های فلسفه یافت می‌شود. قضایای پیشین همواره مجموعه‌ای از اصول و ضوابط درباره قضایای آتی را تشکیل می‌دهند که مجموعهٔ اصول پیشین در بخش امور عامه، مقدم بر همهٔ مجموعه‌هاست و نسبت به آنها از جمله بنیادهای ضروری است. برخی از این اصول و ضوابط پیشین عبارتند از:

۱. اصالت وجود (البته در حکمت صدرایی و نوصدرایی)؛ اصل در واقعیت وجود است؛ به این معنا که فرد بالذات و مصداق حقیقی مفهوم موجود، حقیقت وجود است. ماهیت، اصالت ندارد و تنها با مقایسه و اعتبار و شکل عرضی و تبعی وجود متصور است.

۲. وجود یا واجب است یا ممکن؛ ممکن، ناشی از واجب و واجب بی‌نیاز از غیر است.

۳. ممکن یا جوهر است یا عرض؛ جوهر یا مجرد است یا غیر مجرد؛ مجرد یا عقل است یا نفس؛ غیر مجرد یا ماده است یا صورت و یا جسم؛ جسم نیز به دو قسم فلکی و عنصری تقسیم می‌شود.

۴. وجود حقیقتی مشکک و دارای درجات است که از مبدأ نخست و واجب آغاز و به ماده نخستین منتهی می‌شود.

۵. حقیقت وجود از مرتبه یکتایی و احدیت ذاتی، ذاتاً تجلی سرمدی دارد.

۶. ذات باری تعالی مبدأ همه ممکنات و کمالات آنهاست و خود او کمال نامتناهی و جاوید می‌باشد؛ مبدئیت خدا نسبت به غیر عقل اول، مبدئیت مع‌الواسطه است.

۷. از حقیقت واحد، جز یک واحد صادر نمی‌شود؛ یعنی صدور چند چیز در عرض یکدیگر از یک واحد حقیقی محال است؛ پس الزاماً صادر اولی هست که به

دلیل وحدتش منسوب به خداست و به دلیل حیثیات کثیرش، زمینه‌ساز صدور کثیر از خداوند یکتاست.

۸. اصل طبیعت بر حرکت است؛ به این معنا که نظام آن جز به حرکت برقرار نمی‌شود.

۹. جهان که گذرا و حادث جسمانی است، از طریق حرکت ذاتی جوهر با مبدأ ثابت و لایتغیر مرتبط است.

۱۰. تناسخ نفوس محال است و معاد از نوع تناسخ نیست؛ معاد موعود شرایع به دلیل عصمت انبیا و اخبار مصدق، امری واقعی و غیرقابل انکار است؛ هر چند عقل بشر از تفسیر فلسفی آن عاجز باشد، که آن امری فوق عقل است.

و...

آیا مطالب و شواهد فوق مستلزم آن نیست که در روش‌شناسی حکمت متعالیه علاوه بر استناد به برهان، استناد به وحی و کشف را نیز جایز بدانیم و روش برهانی را همراه با روش وحیانی، شرط و مقوم فلسفه قلمداد کنیم؟ این گونه عناصر، چنانکه از ظاهر آنها مشهود است، به دلیل استنادشان به مبدأ عقل و عقل کل و حجج معصومین (ع) ضروری و یقینی بوده، از همین رو به مثابه اصول کلی تفکر هستند. البته چنانکه محققان امامیه ثابت کرده‌اند، این خصیصه فقط در زمینه دلالت قطعی آیات و اخبار متواتر است و به یکی از دلالت‌های سه‌گانه (مطابقی، تضمینی و التزامی) بر آیات و اخبار تطابق دارند و تمامی آنها ضروری و یقینی هستند. چون ظواهر و اخبار آحاد ظنی هستند، به عنوان تعالیم یقینی شرع تلقی نمی‌شوند؛ گو اینکه در میان فیلسوفان اسلامی، صدرالمآلهین خود را کمتر نیازمند تأویل حتی در مورد ظواهر و اخبار آحاد می‌بیند و همان ظواهر را تقریر می‌کند. گرچه ظنیات در اصول عقاید حجت نیستند، او معتقد است همین ظواهر ظنی بدون تأویل، با نتایج آموزه‌های ترکیبی فلسفه موافق هستند.

نکته مهمی که نباید از آن غفلت نمود، این است که در شرح مبنای نخست، بر

داوری حکم عقل تأکید می‌شود. هرچند داوری یا حکم عقل به طور کلی از وظایف و شؤون عقل در هنگام حکم است، این مهم را نیز نباید فراموش کرد که عقل و حکم و داوری آن برچه بساطی گسترده شده است و از چه مقدمات و علل و اسبابی باید عبور کند تا به مرحله و منصب قضاوت عقل نزدیک شود. بدیهی است عقل بدون هیچ یک از مقدمات و عللی که باید در کنار جزمیت به کمک و استعانت آن بشتابند، به جزمیت و حکم و قضاوتی دست نخواهد یافت.

اینجاست که آموزه‌های وحیانی و ادیان و یا مسالک و فرقه‌ها در شکل‌گیری برهان نقش اساسی ایفا می‌کنند و در صورتی که فلسفه‌ای در دامان هر نوع مکتبی یا مسلکی پرورش یافته باشد، از آن رنگ خواهد پذیرفت و در فلسفه اسلامی، بنیادهای ضروری - که به آنها اشاره رفت - همگی متخذ از آموزه‌های وحیانی هستند و به شکل‌های مستقیم و غیرمستقیم به فلسفه اسلامی راه یافته‌اند. اصلی‌ترین دلیل و شاهد بر این مدعا آن است که تعالی‌بخشی مباحث و مسایل در حکمت صدرایی جایگزین شده است که به مراتب از فلسفه‌های قبلی خود، این برتری کیفی به چشم می‌خورد.

برتری دوم کمی است. حجم و محتوای مسائل فلسفه اسلامی به ویژه حکمت متعالیه در قیاس با مسائل فلسفه ارسطویی بسیار بیشتر است. مرحوم شهید مطهری مقایسه‌ای بین مسائل فلسفه اسلامی با مسائل فلسفه یونان نموده‌اند که جالب توجه و تأییدی بر این نظریه است. ایشان می‌فرماید: مسائل فلسفه اسلامی را می‌توان به چهار دسته تقسیم کرد:

۱. مسائلی که تقریباً به همان صورت اولی باقی مانده‌اند و مسلمین هیچ گونه تصرف یا تکمیلی در آنها به عمل نیاورده‌اند یا آنچه کرده‌اند، به قدری نبوده که شکل و قیافه مسأله را عوض کند.

۲. مسائلی که فلاسفه اسلامی آنها را تکمیل کرده‌اند؛ به این صورت که پایه‌های آنها را محکم‌تر و آنها را مستدل‌تر کرده‌اند یا اینکه شکل برهان را عوض کرده یا

براهین دیگری اضافه کرده‌اند.

۳. مسائلی که در فلسفه قدیم یونانی، مبهم و تاریک بود و در فلسفه اسلامی روشن و مشخص شد و با آنکه نام و عنوان تغییر نکرده است، تفاوت بسیاری میان صورت قدیم یونانی و جدید اسلامی مشاهده می‌شود.

۴. مسائلی که حتی عنوان آنها جدید است و موضوع بی‌سابقه‌ای بوده که فقط در جهان اسلامی طرح و عنوان شده است. (مطهری، ۱۳۸۲: ۱۳/۲۲۵ و ۲۲۶) بی‌تردید تمامی این مسائل جدید را که مسائل فلسفی به حساب آمده‌اند، نمی‌توان معلول تأثیرگذاری آموزه‌های اسلامی بر نتیجه‌گیری قیاسات و براهین، آن هم از نوع تأثیر در جهت‌دهی عقل و یا تأثیر در طرح مسأله و نیز تأثیر در ابداع و... دانست؛ بلکه آموزه‌های وحی، نه تنها در نتیجه‌گیری براهین دخالت دارند، در مقدمات و مبادی برهان نیز دخیلند.

نتیجه

در روش‌شناسی حکمت متعالیه، علاوه بر استناد به برهان، استناد به وحی و کشف نیز جایز است و روش برهانی همراه با روش وحیانی، شرط و مقوم فلسفه حکمت متعالیه است. این‌گونه عناصر (وحی و کشف) همان طور که از ظاهر آنها مشهود است، به دلیل استنادشان به مبدأ عقل و عقل کل و حجج معصومین (ع) ضروری و یقینی بوده، از همین رو به مثابه اصول کلی تفکر هستند. البته این خصیصه فقط در زمینه دلالت قطعی آیات و اخبار متواتر است و به یکی از دلالت‌های سه‌گانه بر آیات و اخبار تطابق دارند و تمامی آنها ضروری و یقینی هستند. از این رو از سوی فیلسوفان اسلامی به ویژه جناب صدرالحکماء با وارد کردن تعالیم شرع که اصول پیشینی فوق‌برگرفته از آنهاست، همچون اصول عمومی در مجموعه ساختار فلسفه‌های خود، با این عمل نیرو و روح تازه‌ای به کالبد فلسفه اسلامی دمیده گردید.

منابع و مأخذ

۱. قرآن کریم.
۲. نهج البلاغه.
۳. آشتیانی، سیدجلال الدین، ۱۳۷۶، شرح رسالة المشاعر، تهران، امیرکبیر.
۴. ابن سینا، حسین بن عبدالله، ۱۴۰۳، الاشارات والتنبيهات، تهران، دفتر نشر کتاب.
۵. ابن هیثم، البحرانی، ۱۴۰۶، کمال الدین، قواعد المرام فی علم الکلام، تحقیق احمدالحسینی با اهتمام محمود المرعشی، قم، مکتبه آیه الله مرعشی النجفی.
۶. بروجردی، مصطفی، ۱۳۸۰، «تأثیر قرآن کریم در شکل گیری حکمت متعالیه»، مجموعه مقالات همایش حکیم جهانی ملاصدرا، ج ۲، تهران، انتشارات بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
۷. جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۷۳، شریعت در آئینه معرفت، قم، اسراء.
۸. _____، ۱۳۸۶، تبیین براهین اثبات خدا، قم، اسراء.
۹. حسنی، ابوالحسن، در حال چاپ، مقدمه ای بر حکمت سیاسی متعالیه، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
۱۰. خواجهوی، محمد، ۱۳۶۶، لوامع العارفین، تهران، انتشارات مولی.
۱۱. عبودیت عبدالرسول، ۱۳۸۲، «آیا فلسفه اسلامی داریم؟»، معرفت فلسفی، سال اول، شماره ۱.
۱۲. _____، ۱۳۸۵، درآمدی به نظام صدراپی، ج ۱، تهران، سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاه‌ها (سمت) و مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).
۱۳. علم الهدی، المرتضی، ۱۳۷۰، الذخیره فی علم الکلام، تحقیق احمد حسینی، قم، مؤسسه النشر الاسلامی.

۱۴. غزالی، ابوحامد محمدبن محمد، ۱۳۶۸، *الأربعین فی اصول الدین*، تهران، اطلاعات.
۱۵. _____، ۱۳۷۲، *احیاء العلوم*، ج ۳ و ج ۴، ترجمه مویدالدین محمد خوارزمی، به کوشش حسین خدیو جم، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
۱۶. _____، ۱۹۹۵، *میزان العمل*، بیروت، دار و مکتبه الهلال.
۱۷. فارابی، ۱۴۰۵، *فصوص الحکم*، قم، بیدار.
۱۸. قدردان قراملکی، محمدحسن، ۱۳۸۶، *اصطیاد معارف عقلی از نصوص دینی: خدا در حکمت و شریعت*، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
۱۹. کاپلستون، فردریک، ۱۳۷۵، *تاریخ فلسفی*، ج ۴، ترجمه امیر جلال الدین أعلم، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
۲۰. مجلسی، محمدباقر، بی تا، *بحار الأنوار*، تهران، دارالکتب الاسلامی.
۲۱. مدرس طهرانی، علی، ۱۳۷۸، *مجموعه مصنفات*، تهران، اطلاعات.
۲۲. مصباح یزدی، محمدتقی و لگنهاوزن، محمد، ۱۳۸۲، «میزگرد فلسفه شناسی (۱) فلسفه و دین»، *معرفت فلسفی*، ش ۱.
۲۳. مصباح یزدی، محمدتقی و فیاضی، غلامرضا، ۱۳۸۵، «میزگرد فلسفه شناسی (۹) فلسفه و دین»، *معرفت فلسفی*، ش ۱۱.
۲۴. مطهری، مرتضی، ۱۳۸۲، *مجموعه آثار*، ج ۱۳، تهران، صدرا.
۲۵. _____، ۱۳۸۳، *مجموعه آثار*، ج ۶، تهران، صدرا.
۲۶. ملاصدرا (صدرالدین شیرازی)، محمد بن ابراهیم، ۱۳۴۶، *الشواهد الربوبیه*، مشهد، دانشگاه مشهد.
۲۷. _____، ۱۳۶۱، *العرشیه*، ج ۲، تهران، مولی.
۲۸. _____، ۱۳۶۶، الف، *شرح اصول الکافی*، ج ۱، ویراسته محمد خواجهوی، تهران.
۲۹. _____، ۱۳۶۶، ب، *تفسیر القرآن الکریم*، ج ۱، (مقدمه ناشر)، قم، بیدار.

۳۰. _____، ۱۳۷۷، *المظاهر الالهية*، قم، دفتر تبلیغات اسلامی.
۳۱. _____، ۱۳۷۹، *شرح و تعلیقه صدر المتألهین بر الهیات شفا*، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
۳۲. _____، ۱۳۸۱، *المبدأ والمعاد*، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
۳۳. _____، ۱۹۸۱، *الحكمة المتعالیه فی الأسفار الأربعة*، بیروت.
34. [http. //www. Kaafar. netfims. com/baad/dafe_khatar.htm](http://www.Kaafar.netfims.com/baad/dafe_khatar.htm).

