

پایان نامه کارشناسی ارشد رشته علوم سیاسی

عنوان

وجوه سیاسی حکمت متعالیه

استاد راهنما

جناب آقای دکتر علیرضا صدرا

استاد مشاور

حجة الاسلام و المسلمین دکتر نجف لکزایی

نگارش و پژوهش

بهرام دلیر

1384

تقدیم به:

به عزیزانم

به ویژه به روح پدر شهید سلمان دلیر که با تمام صافی، سادگی و اخلاص لبیک به امام راحل گفت و جان خود را فدای فتوای مرجعیت و دین و دیانت نمود. شهیدی که یکبار خداوند توفیق جانبازی را به او عنایت نمود و بعد از یکسال و اندی عازم نبرد با منافقان و ضد انقلاب گردید و به درجه رفیع شهادت نائل آمد. منافقان با او که در نبرد مانده بودند بعد از شهادتش بدنش را مثله کردند رحمت و درود خدا به روح بلند امام راحل و تمام پیروان راستین او باد.

تقدیر و تشکر

از راهنمایی استاد راهنمایم جناب آقای دکتر علیرضا صدرا که با اعتقاد راسخ و باور عمیق به اندیشه اندیشمندان مسلمان که همیشه مشفقانه جهت پژوهش را به این سوی رهنمون هستند و از زحمات بی دریغ و دیدگاههای محققانه استاد مشاورم حجت الاسلام آقای دکتر لک زایی که وقت و بی وقت مزاحم اوقات ایشان شدم صمیمانه تقدیر و تشکر می کنم همچنین از زحمات جناب آقای کریم تبار که زحمت خدمات رایانه ای آن را عهده دار بودند تشکر می نمایم.

تدوین رساله نیاز به محیط آرام داشت که این محیط را خانواده ام مهیا کردند و یاری ام نمودند با گذشت از سفر تعطیلات تابستانی کمکم کردند تا این رساله نوشته شود و به اتمام برسد و لذا بجاست تقدیم و تشکر خود را از زحمات همسرم، فرزندانم فاطمه، مهدی و علی اعلام بدارم که اگر نبود کمک آنان در امر تدریس و کارهای علمی هیچگونه موفقیتی حاصل نمی شد. و حسن ختام تقدیر و تشکر را به مادر که بعد از پدر شهیدم با سختی های فراوان دوران طلبگی و تمام سختی هایی که در امر زندگی داشتیم حمایت کرد، صمیمانه قدردانی از زحماتش می کنم و بی صبرانه فرصت جبران را خواهانم که شدنی نیست چرا که امکان جبران زحمات او ندارد. از خداوند متعال خواهان سلامتی و عاقبت بخیری برایش خواهان و خواستارم.

چکیده

وجوه سیاسی حکمت متعالیه به حیثهای متعددی می تواند باشد از قبیل اندیشه سیاسی، فلسفه سیاسی ملاصدرا و اما حیثی که در این رساله مد نظر بوده و پاسخ به پرسشهای گلن تیندر از منظر ملاصدرا بوده است. تیندر در ذیل سه موضوع سؤالات خود را مطرح نموده است:

1- بیگانگی و یگانگی 2- نابرابری و برابری 3- قدرت البته موضوع دیگری را در پایان کتابش تحت عنوان سرشت و معنای تاریخ داشت که ما به آن پرداختیم.

در ذیل موضوع اول پرسش نخستین تیندر 1- آیا انسانها ذاتاً از هم بیگانه اند؟ 2- اگر انسانها ماهیتاً از هم بیگانه نیستند، تفرقه و تعارض میان آنان چگونه قابل توضیح است؟ 3- با کدام قابلیت انسانی می توان انسانها را یگانه کرد؟ 4- به هر حال، آیا انسانها برای غلبه بر تعارض و تفرقه خویش به خداوند نیازمندند؟ 5- آیا ممکن است همه مردم در جامعه‌ای واحد و جهانی متحد شوند؟ 6- آیا بدون اضمحلال طبقات می توان به یگانگی حقیقی رسید؟ ما در ذیل هر کدام از این پرسشها پاسخهایی را طبق مبانی فلسفی ملاصدرا ارائه کرده‌ایم و اما پرسشهایی که در ذیل نابرابری و برابری مطرح کرده است عبارتند از: 1- آیا انسانها ذاتاً نابرابرند؟ 2- اگر برخی از انسانها ذاتاً از دیگران برترند، چه کسی و با چه نشانه‌هایی می تواند آنان را بشناسد؟ 3- اگر انسانها ذاتاً نابرابرند، آیا تمام نابرابری‌های متداول، از قبیل ثروت و منزلت اجتماعی، ناعادلانه است؟ 4- آیا محای نابرابری‌های متداول بیگانگی لزوماً از میان خواهد رفت؟ و در ذیل پرسشهای چهارگانه واژه‌های بکار برده شده در سؤالات را کالبد شکافی و تا آنجا که ممکن بوده دیدگاه‌های ملاصدرا را منعکس کرده‌ایم.

و موضوع آخر قدرت که: 1- آیا میان انسانها نظمی دیگر، سوای آنچه با قدرت خلق و ابقامی شود، می تواند وجود داشته باشد؟ 2- آیا تصرف قدرت و استفاده از آن خوب است؟ 3- چرا باید اطاعت کنیم؟ پرسشهایی از این قبیل را پاسخ داده‌ایم اما پرسشهایی در باب محدودیت و غایت قدرت را معطوف به مباحث گذشته کرده‌ایم که به خاطر طولانی شدن رساله از آوردن پرسشها و پاسخ خودداری نمودیم.

مفهرست مطالب ...)

فهرست مطالب

- 1... مقدمه: طرح تحقیق
- 2... طرح موضوع
- 3... پیشینه تحقیق:
- 4... پرسش اصلی:
- 4... مفاهیم:
- 6... حکمت متعالیه:
- 7... روش پژوهش:
- 7... پیش فرضهای پژوهش:
- 8... فرضیه تحقیق:
- 8... سازماندهی پژوهش:

- 10... فصل اول: کلیات، مفاهیم و چارچوب نظری
- 11... مقدمه
- 12... گفتار اول: چیستی حکمت متعالیه
- 12... حکمت متعالیه و حکیم متألّه
- 14... تمایز حکمت متعالیه از سائر علوم الهی
- 18... ظهور عدالت کبری در حکمت متعالیه
- 21... تفسیر حیات معقول در حکمت متعالیه
- 23... کیفیت تطوّر فکری صدر المتألّهین:
- 25... منشأ و ریشه تحول فکری صدر المتألّهین:
- 32... تصویری از سفر چهارم صدر المتألّهین:
- 36... گفتار دوم: روش‌شناسی حکمت متعالیه
- 36... جنبه سلبی روش حکمت متعالیه:
- 37... وجه عدم کفایت عقل:

- 38... عدم کفایت وجدان و مکاشفه:
- 40... وجه عدم اکتفا به وجدان و مکاشفه:
- 41... نیازمندی تفسیر شریعت به عقل و کشف:
- 44... جنبه ایجابی روش حکمت متعالیه:
- 48... حکمت متعالیه و حکمت اشراق:
- 50... جایگاه شناخت در روش‌شناسی حکمت متعالیه:
- 59... گفتار سوم: چارچوب نظری پرسشهای پایه:
- 62... بیگانگی و یگانگی انسان‌ها:
- 63... نابرابری و برابری انسان‌ها:
- 64... قدرت:
- 66... محدودیت‌های قدرت:
- 67... غایات قدرت:
- 67... جمع بندی:
- 77... فصل دوم: حکمت متعالیه و پیوستگی و گسستگی انسان‌ها:
- 88... مقدمه:
- 90... نظریه سرشت آدمی در جامعه:
- 104... واحد و کثیر:
- 107... وحدت و کثرت:
- 115... عقل:
- 118... عقل عملی:
- 118... عقل فعال:
- 120... عقل نظری:
- 120... عقول فعاله:
- 132... امکان:
- 135... وجود رابطی:
- 146... حرکات طبیعی:

- حرکت ... 147
- ترسیم حرکت ... 148
- حرکت ارادی ... 152
- حرکت جوهریه ... 152
- حرکت قطعی ... 157
- حرکت مستقیم: ... 160
- جمع‌بندی ... 175
- فصل سوم: حکمت متعالیه و برابری و نابرابری انسان‌ها ... 180
- مقدمه ... 182
- برابر خواهی: ... 182
- دیدگاه افلاطون ... 183
- دیدگاه ارسطو ... 186
- سعادت، غایت وجود آدمی ... 187
- انسان اسطوره ... 189
- انسان ... 190
- برابری انگاری ... 191
- برابرها ... 192
- برابری در عرف جدید ... 193
- برابری سیاسی و حقوقی: ... 193
- برابری ایستا ... 193
- انسان ... 194
- انسان عین ... 194
- انسان کامل ... 194
- در فضیلت خودشناسی: ... 196
- ویژگی‌های انسان: ... 197
- اختلاف انسانها: (نابرابری انسانها) ... 198

- مقام و عظمت انسان: 201...
نفس انسانی، مراقبت و حالات آن 204...
اختلاف ذاتی انسانها 215...
بروز اختلاف 220...
چاره اختلاف 221...
کمال انسان 223...
راه و روشهای نیل به کمال 227...
موانع کمال انسان 231...
مراتب کمال و آثار آن: 232...
ویژگیهای انسان کامل: 234...
تأثیر جهان بینی فرد در فعالیت او: 242...
جهان بینی اسلامی: 243...
مرزهای حقیقت و اعتبار در حیات انسان: 245...
نکات ملحوظ در امور حقیقی و اعتباری 245...
ریشه اعتباریات و آغاز پیدایش آنها: 249...
شاخه‌های اعتباریات (انقسامات) 250...
قسم اول: اعتباریات قبل الاجتماع 251...
1. وجوب 251...
2. حسن و قبح (خوبی و بدی) 252...
3. انتخاب اخف و اسهل (سبک‌تر و آسان‌تر) 253...
سعادت قصوی 262...
جمع‌بندی 269...
فصل چهارم: حکمت متعالیه و قدرت 270...
القادر المقتدر 271...
معنای قدرت در اصطلاح حکما و متکلمان 277...
نقد معنای قدرت در اصطلاح متکلمان 278...

سرّ عدم ظهور بعضی از اسماء و عدم تعلق قدرت به ممتنعات ... 279

بیان محقق داماد در سرّ عدم تعلق قدرت به ممتنعات ... 280

مشتقات و تعاریف ... 282

وسیله تشخیص قدرت ... 310

عدم محاسبه آرمانی ... 312

وجودات امکانیه ... 320

نظم و قدرت ... 329

تصرف قدرت و استفاده از آن ... 331

چرا باید اطاعت کنیم؟ ... 332

تفویض قدرت ... 334

جمع‌بندی ... 334

خاتمه: نتیجه‌گیری ... 336

فهرست منابع ... 341

پیشگفتار ...)

درآمد ...)

مقدمه:

طرح تحقیق

مقدمه: طرح تحقیق ...)

طرح موضوع

وجوه سیاسی حکمت متعالیه از جمله موضوع‌هایی است که مغفول عنه و شاید با یک بی‌مهری غیرمنصفانه و غیرعلمی و آکادمیک قرار گرفته است. و این عواملی می‌تواند داشته باشد و مهمترین عامل بی‌توجهی به عقلی که در منابع دینی و فلسفی که به خصوص ملاصدرا مطرح کرده، بوده است. و از طرف دیگر انس افراطی که با تعاریف غرب از عقل داشته، در بین اندیشمندان بوده و هنوز هم تحت آن انفعال شدید به سر می‌برند، اندیشه‌های سیاسی فلاسفه و عرفاء و اندیشمندان دیگر مسلمان را با گزاره‌های ماکیاول، وبر، هابز، جان لاک و دیگران می‌سنجند اگر همگون و همساز آنها بود تازه ثابت می‌شود که این اندیشمندان مسلمان هم‌اندیشه سیاسی داشته و اگر همگون و شبیه آن مباحث نباشد، نتیجه قطعی که گرفته می‌شود اینکه صدور حکم علمی و قطعی که فلان اندیشمند اصلاً اندیشه سیاسی ندارد و بعضی از اوقات برای دفاع از چنین باوری گفته می‌شود که تمام این مباحث از آنسوی مرزها آمده است و لذا بایستی آنجا معیار و ملاک برای داشتن و یا نداشتن اندیشه سیاسی اندیشمندی باشد و این قاعده را در سایر واژه‌های سیاسی جاری و ساری کرده‌اند از قبیل قدرت، سعادت، فضیلت و غیره در حالی که چنین چیزی اگر مردود هم نباشد لااقل می‌تواند مورد تردید قرار بگیرد.

از این بحثها بگذریم و به اصل طرح موضوع پردازیم موضوع این رساله می‌تواند رویکردهای متفاوت و منظرهای مختلف داشته باشد گاه وجوه سیاسی را بدین معنا گرفته می‌شود که تمام آثار حکمت متعالیه را مورد مطالعه قرار داده و سپس به صورت انتزاعی توسط پژوهشگر وجوه سیاسی را متذکر می‌شود و بار دیگر کل مطالبی که رگه‌های سیاسی در آن آثار است جدا کرد، و به عنوان وجوه سیاسی نگاشته می‌شود و روش دیگر اینکه آثار حکمت متعالیه را به صورت تطبیقی با سایر فلاسفه که اندیشه سیاسی دارند مورد پژوهش قرار می‌دهند و... اماروشی که ما اتخاذ کردیم، عبارتست از روش طرح موضوع و انتخاب پاسخ بدین بیان که طرح موضوع و یا پرسش را از کتاب تفکر سیاسی گلن تیندر گرفته و از آثار حکمت متعالیه پاسخهای مناسب اتخاذ شده است و این رساله بعد از کتاب آقای دکتر لک زایی تحت عنوان اندیشه سیاسی صدرالمتهالین می‌تواند گام اولیه باشد برای بازخوانی و بازسازی آثار صدرالمتهالین و مدخلی برای ورود حکمت متعالیه به بحثهای سیاسی و اجتماعی.

پیشینه تحقیق:

اگرچه در مورد اندیشه فلسفی ملاصدرا نوشتارهای بسیاری وجود دارد اما در خصوص بحثهای سیاسی و وجوه سیاسی ایشان هنوز گام مؤثری برداشته نشده است که هیچ بلکه بانهایت بی مهری واقع گشته است شاید اولین اثر جدی در اندیشه سیاسی ملاصدرا نوشته حجت الاسلام والمسلمین جناب آقای دکتر نجف لکزایی باشد (1). و غیر این اثر تحقیق جدی را نیافتیم مگر بعضی از مقالات که در جرائد به چاپ رسیده است. بیشترین منابع مورد استفاده در این رساله آثار خود ملاصدرا و آثار صدرا شناسان از آثار ملاصدرا اسفار اربعه، تفسیر القرآن الکریم، شواهد الربوبیه و آثار دیگر ایشان که در طی تحقیق استناد به آثار ملاصدرا مشهود است و از آثار ملاصدرا شناسان آثار آیت... جوادی آملی که به حق از ملاصدرا شناسان زمان ما بلکه یگانه فیلسوف متاله معاصر می باشند آثاری همچون تفسیر موضوعی ایشان و ریح مختوم و آثار دیگر ایشان باز در رساله ملموس است و فرهنگ اصطلاحات فلسفی ملاصدرا نوشته دکتر سید جعفر سجادی که خیلی مورد استفاده قرار گرفته است.

پرسش اصلی:

در واقع سؤالات این رساله عبارت از پرسشهایی است که تیندر مطرح نموده است و بین این پرسشها می توان یک پرسش نامرئی و سؤال اصلی نسبت به دیدگاه ملاصدرا را طرح نمود که وجوه سیاسی حکمت متعالیه چیست؟

مفاهیم:

در این تحقیق دو مفهوم مورد توجه و اساسی هستند:

1- وجوه سیاسی

2- حکمت متعالیه

در حوزه علوم سیاسی، تعریف یگانه‌ای از سیاست وجود ندارد که همه اندیشمندان علوم سیاسی به آن وفادار باشند. فقدان تعریف عام و مورد قبول همگان به این معنا نیست که سیاست غیرقابل تعریف است با اینکه سیاست مفهومی بسیط و ساده است و تعریف بردار نیست و باید به گونه‌ای شهودی و اشراق گونه آن را فهمید. همچنین بدان معنا نیست که اندیشمندان علوم سیاسی نمی دانند چه می کنند.

برعکس، تعاریف متعارض بیانگر اختلافات روش شناسانه و معرفت شناسانه موجود در این رشته است. برداشتهای متفاوت از سیاست موجب می شود تا هر کدام از آنها جهان سیاست را به گونه‌ای متفاوت تفسیر کنند. این تفاوت تفسیر مبتنی بر دو علت است: یکی اینکه آنها فهم متفاوتی از عقل، و تبیین دارند، و دیگر اینکه هر

کدام از آنها دریافت کاملاً متفاوتی از روند حرکت به سمت غایت انسانی دارند. در نتیجه این مجادلات مفهومی نه فقط بر رشته علوم سیاسی بلکه بر شکل سیاست در جهان معاصر نیز تاثیر گذاشته است. (2)

1- در معنای عام، هر گونه راهبرد و روش و مشی برای اداره یا بهکرد هر امری از امور چه شخصی چه اجتماعی، «سیاست» گفته می شود، چنانکه از سیاست اقتصادی، سیاست نظامی، سیاست مالی، سیاست آموزشی و جز آنها سخن می گوئیم.

2- به معنای خاص، هر امری که مربوط به دولت مدیریت و تعیین شکل و مقاصد و چگونگی فعالیت دولت باشد، از مقوله ی امور «سیاسی» است. بنابر این، هر گاه از «سیاست» به معنای خاص، سخن می گوئیم، همواره با دولت، یعنی سازمان قدرت در جامعه، که نگهبان نظم موجود یا پیش برنده ی آنست، سر و کار داریم. امور سیاسی شامل مسائل مربوط به ساخت دولت، ترتیب امور در کشور، رهبری طبقات، مسائل کشاکش بر سر قدرت سیاسی میان حزبها و گروههای با نفوذ و غیره است... (3)

تقریباً تمام تعاریف ارائه شده واجد جنبه ایستایی و فاقد جنبه پویایی و هدایت گری است، در حالی که سیاست در اندیشه اسلامی و به ویژه دیدگاه ملاصدرا جنبه پویایی و هدایت گری دارد. از نظر ملاصدرا، سیاست به معنای تدبیر و هدایت جامعه از دنیا به سوی آخرت به منظور تقرب به خداوند می باشد، حرکت از خودپرستی به خداپرستی و از شرک به توحید بدیهی است چنین سیاستی به انبیا، ائمه و علمای واجد شرایط اختصاص دارد. بر اساس دیدگاه ملاصدرا، انسانها دو راه در پیش دارند: 1- راه خدا و 2- راه طاغوت. راه خدا همان راه مستقیم الهی است که ولی و رهبر آن، خدا، پیامبران، ائمه و علمای واجد شرایطند و مقصد آن خدا و بهشت است و راه طاغوت، راه کفر و تفرقه و شرک و مقصد آن، فساد و جهنم است. معرفت جهت دهنده انسان به یکی از این دو مسیر خواهد بود. (4)

که خود ملاصدرا چنین نگاشته است:

پس مقام و منزلت هر انسانی در بلندی و پستی به قدر مقام و مرتبه ادراک اوست؛ و این همان معنا و مقصود امیرالمؤمنین علی علیه السلام است که می فرماید: «الناس ابناء ما یحسبون» (هر کس در بند اندیشه ای است که دارد) پس انسان در همین صورت انسانی، همواره مابین یکی از این امور قرار خواهد داشت. یعنی یا در درجه و مرتبه کرمی است در جوف زمین و یا در درجه و مرتبه حیوان سبع درنده و بی شعوری است از قبیل شیر، ببر و پلنگ و یا گاو و گوسفند و یا در درجه و مرتبه حیوانی است مفترس و یابنده مانند اسب و یا در درجه و مرتبه شیطانی است اغوا کننده و سپس اگر از این درجات و مراتب گذشت از سنخ ملائکه می گردد و ملائکه نیز دارای درجاتی... (5) و اما وجوه سیاسی که می تواند کل مباحث ملاصدرا را پوشش دهد و از امور عامه تامباحث

نفس ایشان وجوه سیاسی استخراج گردد اما ما در این رساله مرادمان از وجوه سیاسی آن دسته از مباحث ملاصدرا است که امکان پاسخ قرار دادن آنها در مقابل پرسشهای تیندر می باشد.

حکمت متعالیه:

این مفهوم را به طور تفصیلی از ملاصدرا شناس و حکیم متاله معاصر حضرت آیت ا.جوادى آملی دامت برکاته نقل کردیم اما در اینجا یک تعریف اختصاری همراه با توضیح تقدیم می کنیم. فیلسوفان مسلمان، به جای کلمه فلسفه، واژه حکمت را از قرآن اقتباس کرده اند: این اقتباس به دلیل ویژگی ها و اوصاف این واژه در قرآن است، کسی که به او حکمت اعطا شده، در مقابل کسی که تمام کالاهای دنیا به وی داده شده، قرار گرفته که نشان دهنده ارزش کثیر حکمت در مقابل متاع قلیل دنیوی است. همچنین یکی از رسالت های پیامبران، آموزش حکمت بوده است و خداوند هنگامی که می خواهد به بندگان خاص خود امتیازی بدهد، می فرماید به او حکمت اعطا کردیم. با توجه به این مطلب، مسلمانان دانش را که در جست و جوی آن بودند، در فلسفه یافتند و به جای کلمه فلسفه که دارای ریشه یونانی است، از واژه حکمت استفاده کردند. در ضمن، صفت متعالیه که در فلسفه ابن سینا هم به کار گرفته شده، به علت اوصاف والایی است که در قرآن برای حکمت به کار برده شده است.

ملاصدرا این عنوان را در اثر فلسفی اش به کار برده و فلسفه او به حکمت متعالیه مشهور گردیده است. (6)

«حکمت متعالیه» مناسبترین نام برای مکتب ملاصدرا است؛ نه تنها به خاطر دلایل تاریخی، بلکه به دلیل آن که آموزه های ملاصدرا را به تمام معنی هم حکمت به معنای ریشه ای این کلمه است و هم شهودی عقلی از امری متعالی است، که به خود امر متعالی رهنمون می شود. بنابر این، مکتب ملاصدرا هم به دلایل تاریخی و هم به دلایل مابعد الطبیعی «حکمت متعالیه» است.... ملاصدرا وقتی که از حکمت سخن می گوید، در واقع به «حکمت متعالیه» اشاره دارد، زیرا نزد وی حکمت واقعی همان الحکمه المتعالیه ای است که خود وی تقریر نموده است. (7)

تعریف ویژگی های حکمت متعالیه و روش شناسی آن را در رساله به طور مفصل آورده ایم.

روش پژوهش:

کار انجام شده تحقیقی توصیفی - تحلیلی است. بیشترین توجه مصروف به آن شد که توصیف نسبتاً جامعی از انسان، سعادت، قدرت و نظایر این مفاهیم از آثار حکمت متعالیه ارائه شود و به تناسب مباحث و موضوعات هر کجا نیاز به تحلیل بود، به اندازه وسع و امکان از آن غفلت نشد. بنابر این رساله حاضر می تواند گام نخستین برای توانمند کردن و بازخوانی نمودن حکمت متعالیه جهت پاسخگویی به پرسشهای بنیادین سیاسی باشد.

پیش فرضهای پژوهش:

1- حکمت متعالیه وجوه سیاسی دارد.

2- حکمت متعالیه توانایی پاسخ دادن به پرسشهای اساسی سیاسی را دارد. مراد از پرسشها، پرسشهایی است که در کتاب تفکر سیاسی گلن تیندر آمده است.

فرضیه تحقیق:

فرضیه تحقیق از دو بخش تشکیل شده است یک بخش مدعی وجوه سیاسی برای حکمت متعالیه است که تقریباً مفروغ عنه و به عنوان اصل موضوعی قرار گرفته است و بخش دوم که بیشتر به این بخش هم پرداخته شده است توانمندی حکمت متعالیه جهت پاسخ دادن به پرسشهای سیاسی می باشد.

سازماندهی پژوهش:

این تحقیق مشتمل بر یک مقدمه و چهار فصل و در پایان سرانجام تحقیق آمده است. در فصل نخست که با عنوان کلیات و چارچوب نظری مباحث است سه گفتار وجود دارد.

گفتار اول: چیستی حکمت متعالیه، حکمت متعالیه و حکیم متاله آمده است در گفتار دوم روش شناسی حکمت متعالیه نگاشته شده است و گفتار سوم چارچوب نظری.

فصل دوم، به بیگانگی و یگانگی و یا گسستگی و پیوستگی پرداخته که مفاهیم این بخش تبیین گشته و سپس سؤالات مطرح در این بخش که عبارتند از:

1- آیا انسانها ذاتاً از هم بیگانه اند؟ 2- اگر انسانها ماهیتاً از هم بیگانه نیستند، تفرقه و تعارض میان آنان چگونه قابل توضیح است؟ 3- با کدام قابلیت انسانی می توان انسانها را یگانه کرد؟ 4- به هر حال، آیا انسانها برای غلبه بر تعارض و تفرقه خویش به خداوند نیازمندند؟ 5- آیا ممکن است همه مردم در جامعه ای واحد و جهانی متحد شوند؟ 6- آیا بدون اضمحلال طبقات می توان به یگانگی حقیقی رسید؟ پاسخ داده شده است.

فصل سوم: به نابرابری و برابری پرداخته و به پرسشهای همچون: 1- آیا انسانها ذاتاً نابرابرند؟ 2- اگر برخی از انسانها ذاتاً از دیگران برترند، چه کسی و با چه نشانه هایی می تواند آنان را بشناسد؟ 3- اگر انسانها ذاتاً برابرنند، آیا تمام نابرابری های متداول، از قبیل ثروت و منزلت اجتماعی، ناعادلانه است؟ 4- آیا امحای نابرابریهای متداول بیگانگی لزوماً از میان خواهد رفت؟ پاسخ داده شده است و در ذیل پرسشهای یاد شده واژه های به کار برده شده در سؤالات را کالبدشکافی و تا آنجا که ممکن بوده است دیدگاههای ملاصدرا را منعکس کرده ایم.

فصل چهارم مبحث قدرت است که تعریفها و دیدگاههای متفاوت را نقل نموده و سپس پرسشهای تیندر از قبیل 1- آیا میان انسانها نظمی دیگر، سوای آنچه با قدرت خلق و ابقا می شود، می تواند وجود داشته باشد؟ 2-

آیا تصرف قدرت و استفاده از آن خوب است؟ 3- چرا باید اطاعت کنیم؟ و از این قبیل پرسشها که جوابهای مختصری را از منظر حکمت متعالیه منعکس کرده ایم.

در سرانجام تحقیق تلاش شد تا به استنتاج مختصری از مجموعه فصول و گفتارها مبادرت شود.

درآمد ...)

فصل اول:

کلیات، مفاهیم و چارچوب نظری

فصل اول: کلیات ...)

فصل اول این رساله بیشتر در مقام تبیین و بررسی حکمت متعالیه است که در دو بخش مورد بررسی قرار می دهیم: 1- نخست در روش ملاصدرای که چگونه روشی است آیا همان شیوه گذشتگان است یا نه متفاوت با گذشته در این بخش چیزی که خیلی مهم بنظر می رسد عبارتست از استناد سازی است یعنی تجزیه و تحلیلهای بیرونی نیست بلکه متن ملاصدرا است که در مقام توضیح روش خویش برآمده است البته بطور خیلی خلاصه و الا اگر به تمام آثار ملاصدرا مراجعه شود خود کتاب مفصل خواهد شد.

2- بخش دوم در مقام چیستی حکمت متعالیه و اینکه حکمت متعالیه به عنوان یک مکتب فلسفی چگونه مکتبی است و چه ویژگیهایی دارد در این بخش ما بیشتر از کتاب رحیق مختوم استفاده کردیم که بحق ملاصدرا شناس

واقعی بلکه خود حکیم متأله کم نظیر معاصر ماست یعنی حضرت آیت الله جوادی آملی که غالب مطالب بخش دوم از ایشان می باشد.

شاید سؤالی بذهن بیاید که این بحثها چه ربطی به موضوع رساله دارد.

اما جواب این سؤال روشن است چرا که موضوع رساله سیاست حکمت متعالیه است و مفاهیم موضوع بایستی روشن شود که حکمت متعالیه چیست چه ویژگیهایی دارد بعد از آشنایی با این بخش است که معلوم می شود که فقط فلسفه ملاصدرا متعالیه نیست بلکه تفسیر اخلاق، حدیث، عرفان، سیاست و غیره همه برخوردار از وصف متعالیه می باشند پارادایمهای سیاست ملاصدرا نیز متعالیه است که صد که آمد نود هم پیش ماست برای اینکه بیشتر بطول نیانجامد به دو بخش یاد شده در فصل اول می پردازیم.

گفتار اول: چیستی حکمت متعالیه

حکمت متعالیه و حکیم متأله

1- همانطور که عنصر اصلی حکمت متعالیه را برهان، عرفان و قرآن تشکیل می دهد، گوهراصیل حکیم متأله را تحقق به امور یاد شده می سازد، به نحوی که این امور به منزله صورت نوعیه و فصل مقوم او باشند، و به همان جهت که حکمت متعالیه رئیس همه علوم است (8)، حکیم متأله نیز سید علماء می باشد، زیرا «قیمه کل امرء ما یُحْسِنُهُ» (9).

کسی که اهل برهان یا عرفان و یا قرآن نیست و یا این امور برای او به صورت حال است نه ملکه و به نحو عرضی است نه ذاتی، هرگز حکیم متأله نخواهد بود.

2- نشانه حال یا ملکه بودن و علامت عرض وجودی یا ذاتی بودن امور یاد شده برای کسی همانا تخلف و اختلاف در طرز تفکر و ناهماهنگی در مبانی علمی او می باشد. و اگر برای نیل به مطالب ماوراء الطبیعه، فطرت دوم و میلاد ثانی لازم است، برای وصول به معارف حکمت متعالیه، مانند اتحاد عاقل و معقول نیز فطرت سوم و میلاد ثالث لازم خواهد بود. (10)

چون این معارف نزد ارباب شریعت به ایمان و پیش گروهی از پیشوایان علوم ربانی به حکمت الهی نامیده می شود (11)، حکیم متأله همان مؤمن حقیقی است، چه اینکه مؤمن واقعی حکیم متأله می باشد.

3- تنها راه وصول به این مقام منبع همانا حرکت جوهری روح در مسافت های اسفار چهارگانه است. کسی که تحوّل جوهری او به سمت بهیمنیت یا سبعمیت یا شیطنیت است نه فرشته شدن، و یا با اینکه سیر جوهری او به طرف فرشته شدن می باشد لیکن از ادامه راه محروم مانده و به بعضی از مراتب آن اکتفا نموده، حکیم متأله کامل نخواهد بود.

4- نشانه کمال حکمت متعالیه و تمام این نعمت برای حکیم متألّه همانا جمع بین غیب و شهود و استیفاء هر یک از آنها و عدم احتجاب به هیچ کدام از دیگری است. و مصداق کامل آن، انسان متعالی معصومی است که می‌گوید: «سلونی قبل ان تفقدونی فإنی بطرق السماء اعلم منی بطرق الارض» (12).

5- سرّ آن که انسان کامل، به غیب جهان آگاه‌تر از شهود آن می‌باشد این است که مرتبه غیب از مرتبه شهادت کامل‌تر است و انسان متعالی به اکمل مشتاق‌تر می‌باشد، و پیروان وی نیز هرکدام به نوبه خود سالک همین کوی خواهند بود و هرگز به مادون معارف الهی بسنده نمی‌کنند و در توزیع (13) «قد علم کلّ أناسٍ مشربهم» (14) از هیچ مشربی جز کوثر حکمت متعالیه سیراب نمی‌شوند.

6- تحوّل جوهری همه سالکان یکسان نیست، زیرا هر متحرّکی به اندازه سعه هستی خود حرکت می‌کند. سیر جوهری انسان جامع از آن جهت که هستی وی کامل‌تر از وجود دیگران است، جامع‌تر خواهد بود. کسی که قائل به حرکت جوهری نیست هرگز پی به تحوّل درونی خود نمی‌برد، چه اینکه غافل از تجرّد روح، راهی برای پی بردن به اسرار ماوراء طبیعت ندارد، زیرا کسی که خود را نشناخته از شناخت حقیقت خارج از خود سهمی ندارد.

7- ریاضت مشروع مانند تفکر ناب، عامل رسیدن به معارف بلند عقلی می‌باشد (15) و چه اینکه تفکر درست مانند تضرع، سبب قابلی برای تنزل علوم الهی است. و از ابن سینا رحمه الله چنین نقل شده است: فکر، در نازل شدن علوم از نزد خداوند، مانند تضرع و ناله است در تنزل نعمت‌ها و رفع نیازها از نزد خداوند (16). توصیه شیخ اشراق رحمه الله این است که قبل از شروع در فراگیری حکمت اشراق، چهل روز ریاضت کشیده شود، (17) هر یک از تفکر صحیح و ریاضت درست، در تحوّل جوهری انسان مؤثرند لیکن جمع آن دو و عرضه مجموع بر قرآن، تأثیر بسزائی در سیر جوهری وی خواهد داشت

تمایز حکمت متعالیه از سائر علوم الهی

1- امتیاز اساسی حکمت متعالیه از سائر علوم الهی مانند عرفان نظری، حکمت اشراق، حکمت مشاء و کلام و حدیث، با اشتراکی که بین آنها است، در این می‌باشد که هر یک از آن علوم به یک جهت از جهات عرفان، برهان، قرآن و وحی اکتفاء می‌نماید و به جهات دیگر نمی‌پردازد و اگر هم به جهتی از جهات دیگر دسترسی یافت آن را مؤید فنّ خود می‌شمارد نه دلیل و اگر هم توان دسترسی به آن را نداشت به همان جهت خاص خود بسنده می‌نماید.

لیکن حکمت متعالیه کمال خود را در جمع بین ادله یاد شده جستجو می کند و هر کدام را در عین لزوم و استقلال، با دیگری می طلبد و با اطمینان به هماهنگی و جزم به عدم اختلاف، همه آنها را گرد هم می بیند و در مقام سنجش درونی، اصالت را از آن قرآن می داند و آن دو را در محور وحی، غیر قابل انفکاک مشاهده می کند.

2- قیصری در شرح فصوص عارف نامور چنین می گوید: «اهل الله این معانی را با کشف یافتند نه به گمان و آنچه به عنوان برهان یاد می کنند برای تنبیه افراد آماده است و به منظور ایجادانس نسبت به آنها می باشد نه برای استدلال» (18) شیخ اشراق رحمه الله چنین می گوید:

«این امر برایم با فکر حاصل نشد بلکه به سبب چیز دیگری پیدا شد، آنگاه برهان بر آن را جستجو کردم بطوری که اگر از دلیل عقلی صرف نظر نمایم، چیزی در من شک ایجاد نمی کند» (19).

روش اهل تفسیر و حدیث نیز کاملاً مشخص است که اصالت را به نقل داده و اگر برهان عقلی در مسأله اقامه شود فقط به عنوان تأیید می باشد، چه اینکه متکلمان نیز اصراری بر جمع بین عقل و نقل نداشته و با هر یک از این دو از دیگری بی نیازند، با توجه به اینکه برخی از مسائل کلامی و ادله آن جزء علوم نقلیه بشمار می آید نه علوم عقلیه، مانند نبوت خاصه و امامت خاصه راه نصب...».

3- لیکن حکیم متاله برهان را همتای عرفان دانسته و آن را ضروری می داند نه فقط برای تأیید یا تنبیه، چه اینکه عرضه آن دو را بر قرآن فریضه می شمارد نه نافله، آری، در موارد جزئی که عقل اصل کلی آن را بطور ضرورت یا امکان تصحیح کرده است عرفان حضور دارد و برهان او راهمراهی نمی کند، چه اینکه در مورد دیگر، قرآن همچنان به راه خود ادامه می دهد و عرفای غیر معصوم، وی را همراهی می نماید. غرض آنکه حکیم متاله در اصول کلی نه به عرفان محض یا دلیل نقلی صرف اکتفاء می کند و نه برای استدلال عقلی آن قصور می ورزد، چون هم می داند که هر مشهودی مبرهن است و هم می تواند بر آن اقامه نماید.

4- البته نسبت عرفان و همچنین برهان به قرآن، نسبت مقید به مطلق است و هر مطلقیه همه آنچه را که مقید دارد داراست، ولی مقید در اثر قصور وجودیش بعضی از شؤون مطلق را فاقد خواهد بود، لذا انسان کامل معصوم، هم می تواند برخی از مشهودهای خویش را به عارف ارائه دهد، چه اینکه می تواند در نزد حکیم بر هر یک برهان اقامه کند، و منشأ توان ان ارائه و این اقامه همانا اطلاق و سعه وجودی وحی نسبت به وجودهای مقید عرفان و برهان می باشد، چه اینکه تفاوت انسان کامل معصوم با عارف و حکیم نیز در همین است.

5- صدر المتألهین می گوید: «فرق میان علوم اهل نظر و معارف اهل بصیر، نظیر امتیاز میان فهمیدن معنای شیرینی و چشیدن آن است و نیز همانند فرق بین فهمیدن معنای صحت و مفهوم سلطنت، و صحیح و سلطان شدن می باشد. پس یقین کردم که حقایق ایمانی بدون تصفیه دل میسور نیست (20). بنابراین برهان بدون وجدان، کافی نخواهد بود، و در باره ضرورت تلازم این دو چنین می گوید:

«گفتار ما بر صرف کشف و ذوق یا مجرد تقلید شریعت بدون حجت حمل نمی‌شود، زیرا مجرد شهود بدون برهان برای سالک کافی نیست، چه‌اینکه صرف بحث بدون کشف، نقصان عظیم می‌باشد.» (21)

و شریعت حقه را برتر از آن می‌داند که احکام وی مصادم با معارف یقینی بوده و نفرین برفلسفه‌ای می‌فرستد که قوانین آن مطابق کتاب و سنت نباشد (22).

و سرّ عدم توانایی برخی از عرفاء، بر تقریر مرام و مشهود خود را چنین بیان می‌دارد:

«...آنان چون غرق در ریاضت‌هایند و تمرینی در تعلیم‌های بحثی ندارند نمی‌توانند مکاشفه‌های خویش را بخوبی تبیین نمایند، یا اینکه چون به مطلب مهم ترمشغول بوده‌اند در این باره سهل‌انگاری کرده‌اند» (23).

و درباره وحدت وجود که مورد پذیرش اصحاب کشف و شهود است چنین می‌گوید:

«ادراک آن با نظرهای بحثی بدون رجوع به سیره علمی و عملی آنان و اعراض از عادت‌هایی در باب جدل، ممکن نیست» (24)

در باره استناد به وحی و حجیت قول قطعی معصوم علیه السلام در معارف چنین می‌گوید:

«هر چیزی که محال و ممتنع نباشد، کتاب الهی و سنت نبوی - که صادر قطعی از گوینده معصوم و منزّه از مغالطه و دروغ است - همانند برهان عقلی ریاضی می‌تواند آن را ثابت نماید» (25).

پس وحی الهی حد وسط برهان عقلی قرار می‌گیرد، در صورتی که از لحاظ سند، قطعی و از جهت دلالت، نصّ می‌باشد.

6- خلاصه آن که جامعیت حکمت متعالیه در این است که هم اهل شهود را سیراب می‌کند و هم اهل بحث را به علم یقینی نائل می‌سازد، بر خلاف علوم دیگر، زیرا عرفان برای اهل بحث محض کافی نیست گرچه خود عارف را مطمئن می‌سازد (26) و حکمت بحثی برای اهل شهود رسانیت گرچه حکیم باحث را قانع می‌کند و جدال‌های کلامی برای اهل برهان کافی نیست گرچه خصوص مستمع مجادل را ساکت می‌نماید نه متکلم را، چون جدال برای اسکات مخاطب است (27)، بر خلاف برهان که هر دو را قانع می‌کند. بنابر این تنها حکمتی که هم برای خود حکیم و هم برای دیگران و هم برای اهل شهود و هم برای اهل نظر کافی است همانا حکمت متعالیه خواهد بود.

7- با این بیان، مطلب دیگری در معرفی حکمت متعالیه روشن می‌گردد، و آن اینکه حکمت متعالیه، مجموعه علوم عقلی و شهودی نیست تا اگر کسی جامع آنها باشد - و از هر کدام به مقدار لازم مطلع گردد و آگاهی حاصل نماید، حکیم متألّه باشد، بلکه حکمت متعالیه به منزله حقیقت بسیطه‌ای است که در اثر بساطت خود همه کمال‌های علوم یاد شده را به نحو احسن داراست. و حکیم متألّه انسان کاملی است که در پرتو اطلاق وجودی خویش واجد همه کمال‌های عرفا، حکما، متکلمان و محدثان خواهد بود، لذا معارف آنان را بهتر از خود آنها دارا

وداناست و توان تقریر مطالب آنها را نیز بخوبی داراست، چون مطلق، همه کمال‌های مقید را بهتر از خود مقید واجد است - نشانه اش آن است که اثبات تجرد برزخی قوه خیال(28) و قوه مفکره در حکمت متعالیه صدر المتألهین با دقت تقریب شده است در حالی که دیگران - حتی برخی از عرفا- تصریح به مادی بودن آن کرده‌اند.(29)

8- و از این رهگذر فرق انسان جامع همه کمال‌های علمی با کسی که ذوالفنون است معلوم خواهد شد، زیرا اولی در هر رشته، برتر از متخصص آن رشته می‌باشد و دومی حداکثر آن است که برابر با متخصص هر رشته باشد، زیرا اولی به وحدت حقیقی نائل آمده و دومی از کثرت حقیقی چیزی جز وحدت اعتباری آن علوم نیندوخته است به عنوان نمونه، محقق طوسی قدس سره رامی‌توان جامع کمال‌های علمی دانست نه فقط ذوالفنون، لذا برخی از مسائل پیچیده علم کلام را بهتر از متخصص آن رشته - مانند فخر رازی - تحلیل می‌فرماید: مثلاً در مسأله کیفیت تعلق غیر واجب الوجود به واجب الوجود، فخر رازی چنین می‌گوید: خلاف بین حکما و متکلمین لفظی است. و محقق طوسی قدس سره می‌فرماید: هذا صلح من غیر تراضی الخصمین.(30) سپس به تشریح مبانی اهل کلام و آنگاه به اصول اهل حکمت می‌پردازد و معلوم می‌شود که امام رازی به مبانی آنان درست پی نبرده بوده یعنی نه از عمق سخنان حکما آگاه بوده و نه از عمق کلمات متکلمان مطلع بوده است، با اینکه خود از صاحب نظران ماهر در این فن بشمار می‌رفته، زیرا افق فکری یک متکلم الهی به افق تفکر یک حکیم طبیعی نزدیک‌تر است تا حکیم الهی، چه اینکه از اقامه برهان وی بر اثبات مبدأ چنین استنباط می‌شود، ولی حکیم الهی به عارف متأله نزدیک می‌باشد، چه اینکه برهان صدیقین وی شهادت می‌دهد. و از اینجا مقام محقق طوسی قدس سره و مانند وی معلوم خواهد شد، چه اینکه رتبه امام رازی و نظیر او نیز مشخص می‌گردد. گر چه تفکر کلامی همه متکلمان یکسان نیست، زیرا معتزله آزادتر از اشاعره می‌اندیشند، لیکن جامع آنان همانست که اشاره شد - و فرق بین حکیم و متکلم بعداً روشن می‌شود که حکیم از بالا به جهان هستی می‌نگرد و متکلم از پائین نظر می‌کند،(31).

ظهور عدالت کبری در حکمت متعالیه

1- همانطور که ملکه عدل در عقل عملی اقتضاء دارد که وی امیر شهوت و غضب و فرمانروای ارادت و کراهت و راهنمایی تولی و تبری گردد نه اسیر آنها، ملکه عدل در عقل نظری ایجاب می‌کند که وی امیر خیال و وهم و فرمانروای سمع و بصر و راهنمای حس گردد نه اسیر آنها. کسی که در مسائل علمی حس گراست و یا گاهی به اصالت حس و زمانی به اصالت عقل می‌اندیشد، هرگز به ملکه عدل در تعقل نرسیده است، زیرا عاقل در عین حفظ شؤون مدارک دیگر، آنها را تعدیل می‌کند و از هر کدام وظیفه خاص آن را می‌طلبد و هرگز رهین آنها

نخواهد شد. مثلاً برای تشکیل قیاس و یا استقراء و مانند آن، از موارد جزئی که محصول حس و خیال و وهم می باشد استمداد می کند لیکن در استنتاج که یک اصل کلی است آنها را دخالت نمی دهد. عقل مشوب به خیال و وهم، چون کلی را درست درک نمی کند، قهراً از فیض برهان که فقط در محورهای کلی دور می زند محروم خواهد بود. و اسارت عقل نظری تحت خیال و وهم در اندیشه های علمی، نظیر اسارت عقل عملی است تحت شهوت و غضب در اراده های عملی! «کم من عقل اسیر تحت هوی امیر» (32).

چه اینکه عقل نظری آزادانه مسائل اعتباری را با حقیقی خلط می کند و نه در امور غیر مهم می اندیشد و نه در چیزی که مبرهن نیست، تدبر می نماید. ابن سینا قدس سره که عقل بالفعل بود، درباره برتری ایجاب بر سلب یا بالعکس که فاقد ارزشهای برهانی است چنین می گوید:

«وَأَمَّا مَا خَاضَعُوا فِيهِ مِنْ حَدِيثِ أَنَّ الْإِيجَابَ أَشْرَفُ أَوْ السَّلْبُ حَتَّى قَالَ بَعْضُهُمْ: إِنَّ الْإِيجَابَ أَشْرَفُ وَقَالَ بَعْضُهُمْ: إِنَّ السَّلْبَ فِي الْأُمُورِ الْإِلَهِيَّةِ أَشْرَفُ مِنَ الْإِيجَابِ، فَنُوعٌ مِنَ الْعِلْمِ لَا أَفْهَمَهُ وَلَا أَمِيلُ أَنْ أَفْهَمَهُ» (33).

2- نمونه هایی از تفکر عقلی ناب و تعقل مشوب به خیال و وهم، ذیلاً یاد آوری می شود (34) تفاوت عدل علمی آزاد، از غیر آن واضح گردد.

یکم: مقتضای برهان عقلی آن است که ممکن بدون تحقق علت نمائی یافت نمی شود، چه اینکه بدون علت فاعلی نیز حاصل نخواهد شد، و چون ترجیح بدون مرجح، انکار مبدأ غائی است قهراً محال می باشد، گرچه سرانجام مستلزم انکار مبدأ فاعلی است و چون اصل علیت، یکی مطلب عقلی است نه حسی (35) همه شؤون اصلی و کلی آن را باید در محور عقل فهمید نه آنکه در مدار حس جستجو کرد. کسی که عقل نظری او در رهن وهم و گرو خیال نیست در این فتوادرنگ نمی کند گرچه رهن های حسی فراوانی فرا راه او نصب شوند. و کسی که عقل او مشوب به خیال است، چنین می گوید: ما مشاهده می کنیم که انسان گرسنه در انتخاب یکی از دو نان برابر یا انسان گریخته در انتخاب یکی از دو راه متساوی و انسان تشنه در انتخاب یکی از دو قدح همسان، هیچ گونه مزیتی را در بین نمی یابد مع ذلک یکی را بر دیگری ترجیح می دهد، پس ترجیح بدون مرجح رواست. غافل از آنکه عدم اطلاع بر مرجح، غیر از جزم به عدم آن در واقع است و به تعبیر صدر المتألهین قدس سره این گروه در دوره اسلامی، همسان سופسطائیه در گذشته اند. (36)

دوم: فتوای عقل صریح آن است که هر وجودی ذاتاً خیر است و هر چه ذاتاً خیر است امر وجودی می باشد و هر عدمی که شائیت وجود داشته باشد شر است و هر چه ذاتاً شر است امر عدمی خواهد بود. محور اصلی این بحث را برهان عقلی تشکیل می دهد. (37) و اگر از شواهد حسی استمداد می شود فقط به منظور ایجاد انس نسبت به قاصران می باشد، عقل آزاد، تردیدی در این مطلب ندارد، لیکن عقل مشوب با مشاهده برخی از

وجودهای موذی همانند مار و عقرب، و احساس بعضی از پدیده های شریار نظیر قتل و آتش سوزی و... در آن شک کرده و توان عبور از رهن حسّی را ندارد.

سوم: مؤذای برهان عقلی آن است که از واحد محض جز واحد صادر نمی شود، و اگر ابهامی در این مطلب باشد در اثر مبهم بودن مبادی تصویری این بحث است و گر نه ربط ضروری بین محمول و موضوع بعد از تصور صحیح اطراف قضیه روشن می باشد، لذا عقل آزاد در آن درنگ ندارد لیکن عقل رهین و هم در آن تردید دارد. تفاوت این دو طرز تفکر در آن است که اولی با مشاهده آثار حسّی که از یک موجود، چند چیز صادر می شود، چون به درستی راه یقین دارد به فکر علاج و برطرف نمودن رهن می افتد، و دومی چون به اصالت راه و برهان یقین ندارد، به مجرد احساس رهن، دست از اصل راه بر می دارد، در حالی که وظیفه او فقط برطرف نمودن مانع است نه رفع ید از اصل راه، چه اینکه صدر المتألهین قدس سره فرموده است:

«إذا كان القياس برهانياً ثم اشتهبه تخلفاً حكم النتيجة في موضوع فلا يوجب ذلك الاشتغال بالقدح على البرهان الصحيح مادّةً وصورهً كما هوشان اكثر الناقضين والجدليين بل ينبغي للعاقل الطالب للحق ان يشتغل بالفحص والتفتيش عليه جليّة الحال ويرتفع شبهة ما يخلج بالبال» (38).

3- و چون اصول کلی دین بر اساس عقل است و در معارف عقلی بدون برهان سخن گفتن روا نیست، امام سجاده علیه السلام که انسان کامل و معصوم می باشد چنین فرموده است: «اللهم انّی اعوذ بک من... أن نقول فی العلم بغير علم...» (39) و از آنجا که شیطان در مسائل علمی همانند امور عملی رخنه می کند برای پرهیز از شیطان و هم و خیال در نیل به معارف الهی راهی جز استعانت از خدای سبحان نیست، لذا آن حضرت علیه السلام نیز چنین فرموده است: «... وأستظهر بک علیه فی معرفة العلوم الربانية» (40)، زیرا علم که یک حقیقت مجرد است هرگز از امور مادی حاصل نمی شود و هر گونه درس و بحث و گفتگو که صورت پذیرد فقط در حدّ علت های اعدادی قرار دارند و تنها مبدأ اضافه علم همان هستی مجرد محض است و تا آن ذات کامل، ظهیر و پشتیبان متعلم نباشد، او نمی تواند از علوم ربانی طرفی ببندد.

تفسیر حیات معقول صدر المتألهین

1- ترجمه زندگی صدر المتألهین همانست که در مقدمه کتابهای فلسفی و تفسیری وی آمده است لیکن تفسیر حیات معقول او را نباید در مقدمه ها جستجو کرد، بلکه باید در متن کتاب های او یافت، آن هم نه در هر نوشتار بلکه باید در خصوص اصول و معارف حاکم بر سراسر مضامین کتاب های وی مشاهده نمود. خلاصه ترجمه زندگی او در سه دوره بیان می شود، ولی عصاره حیات معقول وی در پنج مرحله تبیین می گردد. دوران سه گانه

زندگی او همانند ادواتاریخی زندگی سائرین در بستر زمان سپری شد و حرکت در مقوله متی بود. لیکن مراحل پنج گانه حیات معقول وی گر چه در مسیر زمانه گذشت ولی حرکت در مقوله جوهر بود.

2- عمر حقیقی هر انسانی را همان حرکت جوهری او تشکیل می دهد نه حرکت های دیگر که یا راجع به بدن وی می باشد نه راجع به روح او، و یا اگر به روح وی بر می گردد به عنوان عرض لازم یا مفارق او محسوب می شود نه جوهر هستی وی، و از آن جهت که جهان هستی در سه قسم حسّ و مثال و عقل خلاصه می شود و قوای ادراکی انسان نیز از این سه قسم بیرون نیست و قوای عملی وی تابع نیروهای علمی اوست، بنابراین انسان ها سه صنف اند، بعضی اهل حسّ و دنیایند و بعضی اهل مثال و آخرت اند و برخی اهل عقل و اهل الله اند... (41) و حرکت جوهری هرکسی برابر شناخت و گرایش اوست.

3- ادوار سه گانه زندگی صدر المتألهین عبارت از این است:

الف: دوران اشتغال به تحصیل علوم عقلی و نقلی در محضر اساتید بزرگ، همانند محقق داماد رحمه الله و شیخ بهائی رحمه الله و ... در حوزه های علمی شیراز و اصفهان. ب: دوران انزوا و پرهیز از هرگونه اشتغال علمی و ترک مباحثه و اقامت در یکی از روستاهای قم. ج: دوران اشتغال مجدد به کارهای علمی از قبیل تدریس، تألیف و پاسخ به سؤال.

مراحل پنج گانه حیات معقول وی عبارت است از:

الف: دوران سیر در افکار فلسفی و کلامی دیگران، اعم از مشاء و اشراق و نیز اعم از اشاعره و معتزله. او این دوره را از باب حَسَنَات الْاَبْرَابِ سَيِّئَاتِ الْمُقْرَبِينَ، جزء ضایعات عمر خود می داند و از آن استغفار می کند و از یک جهت آن را وقفه می شمارد نه سیر، و غفلت محسوب می نماید نه ذکر و فکر. ب: دوران سیر جوهری و تحول روحی از کثرت به وحدت و سفر از خلق به حق و مشاهده مبدأ آفرینش در پایان این سفر و رسیدن به آغاز ولایت که در نهایت سفر اول حاصل می گردد. ج: دوران حرکت جوهری و انقلاب روحی دیگر از وحدت به وحدت و سفر از حق به سوی حق و با همراهی حق و مشاهده اسمای حسناى خداوند سبحان که طولانی ترین سفر از اسفار چهارگانه خواهد بود. د: دوران سیر جوهری جدید و تحول روحی دیگر از وحدت به کثرت و سفر از حق به خلق (42) و مشاهده آثار خدای سبحان در مظاهر گوناگون جلال و جمال آن حضرت. این سه دوره اخیر که اسفار سه گانه او را تشکیل می دهند، در همان ایام انزوای ظاهری و انعزال صوری صورت یافت، زیرا سیر روحی با انزوای بدن منافاتی ندارد، بلکه مناسب می باشد و تعبیر به مأموریت در سخنان وی همسان تعبیر محی الدین (43) و شیخ اشراق می باشد که این بزرگان عرفان و حکمت، حالتهای نفسانی داشته و از آنها گزارش می دادند. ه: دوران سیر جوهری تازه و تحول فکری دیگر از کثرت به کثرت و سفر از خلق به

سوی خلق به همراهی حق و رساندن پیام حق به ظاهر وی در کسوت کثرت و عدم احتجاب به حق از خلق به عنوان تدریس و تألیف و تهذیب نفوس دیگران و

کیفیت تطوّر فکری صدر المتألهین:

نمونه‌ای از تحولات بنیادینی که توسط صدر المتألهین پدید آمده یاد می‌شود سپس به اصل مطلب و ریشه آن اشاره می‌گردد.

یکم: مسأله اصالت وجود یا اصالت ماهیت از اصول زیر بنائی فلسفه اولی است، صدر المتألهین قدس سره قبل از آن تحول جوهری، نه تنها قائل به اصالت ماهیت بود بلکه شدیداً از آن حمایت نموده و در رفع اشکال‌های وارد، کاملاً از آن دفاع می‌کرد و لیکن بعد از آن تحول، از حامیان متصلّب اصالت وجود شده است:

«وإني قد كنت شديد الذبّ عنهم في اعتبارية الوجود وتأصل الماهيات حتى أن هداني ربّي وانكشف لي انكشافاً بيناً أن الامر بعكس ذلك وهو أن الوجودات هي الحقائق المتأصله الواقعة في العين...» (44).

دوم: مسأله علم تفصیلی واجب الوجود به اشیاء قبل از وجود آنها، از اصول مسائل الهی به معنای اخص محسوب می‌گردد. صدر المتألهین قدس سره قبل از آن تطوّر بنیادین، در این مسأله موافق نظر شیخ اشراق بود، سپس با کشف قاعده «بسيط الحقیقه کلّ الاشياء وليس بشیء منها» از آن منصرف شد و علم تفصیلی ذاتی را ثابت کرد که نه در فلسفه مشاء سابقه داشت و نه در حکمت اشراق مطرح بود: «... وکان لی اقتداء به فیها فیما سلف من الزمان الی أن جاء الحق وأرانی ربّي برهانه» (45). سوم: مسأله جسمانیة الحدوث و روحانیة البقاء از اصولی ترن معارف و از زیربنائی ترین مسائل معادشناسی است و هرگز جریان تنوع انسان‌ها در قیامت به انواع گوناگون و تجسّم اعمال و اتحاد نفس با علم و عمل و تصوّر آن به صورت ملکه‌های نفسانی خود و سائر مباحث پیچیده قیامت، بدون معرفت آن حل نمی‌شود. امتیاز این مبنا با مبنای قدّم روح و وجود آن قبل از بدن و مبنای حدوث روح مجرد همزمان با حدوث بدن، معلوم می‌باشد، چه اینکه صعوبت جمع بین حدوث روح و دلیل نقلی دالّ بر تقدّم آن بر بدن روشن است. صدر المتألهین قدس سره قبل از آن تکامل جوهری، در این مسأله موافق نظر ارسطو و ابن سینا و... بود، سپس با ابداع طرحی تازه از آنان جدا شد و چنین فرمود:

«ونحن قد أجبنا عن هذا السؤال في سالف الزمان بأنّ البدن الانساني استدعي باستعداده الخامس الخاص من واهب الصور على القوابل صوراً مدبره... هذا ما سنع لنا في سالف الزمان على طريقة اهل النظر مع فضل تنقيح، وأما الذي نراه الآن أن نذكر في دفع السؤال وحلّ الإفصال فهو أنّ للنفس الانسانية مقامات ونشآت ذاتية... فالحدوث والتجدد إنّما يطرأ لبعض نشأتها» (46).

منشأ و ریشه تحول فکری صدر المتألهین:

از آنجا که شناخت نفس، اصل هر معرفت است، زیرا عالم اگر حقیقت خود را شناخت نمی‌تواند به وصف او که علم است و به متعلق آن که معلوم است پی ببرد، لذا صدر المتألهین قدس سره معرفت نفس را هم در شناخت مبدأ و اوصاف و افعال او نردبان ترقی می‌داند که بدون پیمودن مدارج آن نیل به معارف الهی میسر نیست و هم آن را در شناخت معاد و شؤون آن کلید گشایش می‌شمارد که بدون استمداد از آن آشنائی به درون گنجینه قیامت‌شناسی مقدور نخواهد بود. درباره مبدأشناسی چنین می‌فرماید:

«ومعرفة النفس ذاتاً وفعلاً مرقاه لمعرفة الرب ذاتاً وفعلاً، فمن عرف النفس أنها الجوهر العاقل المتوهم المتخيّل الحساس المتحرك الشامّ الذائق اللامس النامي أمكنه، أن يرتقى الى معرفة أن لا مؤثر في الوجود إلا الله» (47).

و درباره شناخت علم حضوری واجب به اشیاء، بعد از نقد مبانی دیگران و تقویت مبانی شیخ اشراق که علم را به بصر ارجاع داده است نه آن که بصر را به علم به مبصرات ارجاع داده باشد - که معروف بین اهل نظر است چنین می‌گوید:

«فهذا مذهبه في علم الله، وبيانه لي ماجرى بينه وبين إمام المشائين في الخُلسه الملكوتية إنما يتأتى بأن يبحث الانسان أولاً في علمه بذاته وعلمه بقواه وآلاته ثم يرتقى إلى علم ماهو أشدّ تجرداً بذاته وبالأشياء الصادرة عن ذاته...» (48).

و در باره معادشناسی چنین می‌گوید:

«ومفتاح العلم بيوم القيامة ومعاد الخلايق هو معرفة النفس ومراتبها» (49). «ومفتاح هذه المعارف معرفة النفس لأنها المنشئة والموضوعة لأمر الآخرة وهي بالحقيقة، الصراط والكتاب والميزان والاعراف والجنّة والنار كما وقعت الإشارة إليه في احاديث ائمتنا...» (50).

بنابر این تا روح انسانی شناخته نشود معرفت مبدأ و معاد میسر نخواهد بود، و هر گونه تحوّل در مبدأ و معادشناسی رخ داده محصول تحوّل نفس‌شناسی است، و هر گونه تکامل در جهان بینی ثمره تکامل نفس‌شناسی می‌باشد. از این رهگذر چنین استنباط می‌شود که تحول‌بنیادین صدر المتألهین در دوره انزوا که همان مرحله اصیل ریاضت و اخلاص و جهاد و اجتهاد درونی وی به شمار می‌آید از شهود حقیقت روح آغاز شده، یعنی حقیقت خویش را با علم حضوری مشاهده کرد و آن را هستی یافت نه چیستی و با شهود حقیقت خود، دید آنچه واقعیت است و حقیقت دارد موجود است نه ماهیت، و با تداوم آن شهود، سباطت و وحدت و تشکیک آن را مشاهده کرد، و با ادامه آن حال اشتداد و تحول حقیقت خویش را که قائم به موضوع نبوده و همانند اعراض به غیر خود متکی نیست، شهوداً یافت، و با تعمق همان کشف، آغاز و انجام جان‌را مشاهده نمود، و با شهود حقیقت خویش بسیاری از علل و معالیل خود را با علم حضوری مشاهده کرد، و از این راه با جهان خارج آشنا شد، محصول این مشاهده‌های مکرر عبارت از آن شد که اصالت از آن وجود است نه ماهیت و آن وجود اصیل،

واحد است نه کثیر و بسیط است نه مرکب، قبل از تجرّد تام در سیلان و دگرگونی است که همان حرکت جوهری است، و در پرتو تحوّل درونی از جسمانیّت به تجرّد می‌رسد که همان مسأله جسمانیّه الحدوث و روحانیّه البقاء می‌باشد و چون قبل از، ریاضت و شهود، به اصول کلی و قضایای برهانی واقف بود، توان ارزیابی مشهودهای خود را با موازین فلسفی و منطقی داشت، و آن بخش از مشهودها را که برتر و وزین تر از میزان حکمت و منطقی بود و در ترازوی علوم حصولی نمی‌گنجد و قوانین عقلی بدون آن که آنها را انکار کنند به عجز خود از صحابت با آنها اعتراف داشتند، جداگانه اشاره نمود (51) و در تبیین همه ره آوردهای خود به جریان کشف و شهود و فقر خاصّ اشاره کرده است که در اینجانب نمونه‌هایی از آن بیان می‌شود، مثلاً در باره حرکت جوهری و جسمانیّه الحدوث و روحانیّه البقاء بودن روح - بعد از نقد سخنان شیخ اشراق در نفی حرکت جوهری و نفی هیولی و صورت نوعیه و انکار اصالت وجود و نفی اتحاد عاقل و معقول چنین می‌گوید:

«والذی استخرجنه بقره مستفاده من الملکوت الاعلی، لا بمطالعه موروثات الحكماء، انّ الحركة واقعه فی الجوهر... وأنّ لجوهر النفس الانسانیة انتقالات و تطورات فی ذاتها من أدنی منازل الجوهریة کالنطفة والعلقة الی أعلاها کالروح والعقل، ولنا فی ذلک براهین کثیرة والذی وجد فی کتب الحكماء کالشفاء والنجاة و غیرها فی نفی الحركة فی مقوله الجوهر مقدوح بوجه من القدح مذکوره فی کتبنا العقلیة کالشوهد الربویة والاسفار الأربعة والمبدأ والمعاد و غیرها» (52).

و در باره اصل تعقل و نیز اتحاد عاقل به معقول چنین می‌فرماید:

«انّ مسأله کون النفس عاقله ... من اغمض المسائل الحکمیة الّتی لم یُنْفَحْ لأحد من علماء الإسلام الی یومنا هذا، فتوجّهنا توجّهاً جبلیاً الی مسبّب الأسباب ... فأفاض علینا» (53).

و در باره علم به معلول از راه علم به علت و اینکه اگر علم به معلول عین معلول بوده علم به علت نیز باید عین علت باشد و اینکه انسان که معلول خداوند سبحان است به ذات خود علم شهودی دارد و چون بدون علم به علت حاصل نمی‌شود پس باید به علت که خداوند است عالم باشد و علم به علت در این مورد باید عین علت باشد نه عین معلول، چنین می‌گوید: «و حلّ هذا الإشکال ممّا حصل لبعض الفقهاء...» (54) چه اینکه درباره اثبات فرد مجرد عقلی برای هر نوع که افلاطون بر آن است، چنین می‌فرماید:

«... ولا أظنّ احداً فی هذه الأعصار الطویلة بعد ذلک العظیم ومن یحذو حذوه بلغ الی فهم غرضه وغور مرامه بالیقین البرهانی إلاّ واحد من الفقهاء الخاملین المنزویین» (55).

و سرّ توانمندی وی بر اقامه برهان همانا شهود فقیرانه و کشف محتاجانه عبد خالصی چون اوست. و درباره نفی ماهیّت از واجب الوجود، چنین یاد کرده است:

«ولبعض الفقهاء بفضل الله ورحمته مندوحة عن هذا التجنّم ... کما علیه اکابر الصوفیة والموحدون...» (56).

و درباره توحید خاص چنین می گوید:

«وهذه المرتبة من التوحيد... لا يفيد إلا المشاهدة والعيان...» (57).

تاکنون دو مطلب روشن شد: یکی اینکه موارد اختلاف نظر صدر المتألهین در آن تحوّل فکری تماس مستقیمی با زیربنائی ترین اصول فلسفی دارد، و دیگر اینکه منشأ این تحول بنیادین همانا کشف حقیقت روح به مقدار میسور و شناخت شهودی مبدأ و معاد از این راه می باشد. مطلب سومی که اشاره به آن مناسب است، بیان مقدمات اعدادی این شهود می باشد. به نظرمی رسد گذشته از استعداد درونی او، آشنائی وی با عرفان چه از جهت نظر و چه از جهت عمل، سهم مؤثری در شکوفائی استعداد شهودی او داشته است. اساس حکمت متعالیه بر اصالت وجود و بساطت و وحدت حقیقی آن است که در کتابهای بزرگ عارف نامور محی الدین و شاگردان او مشهود است. مثلاً قیصری چنین می گوید: «لأن الجعل إنما يتعلّق بالوجود الخارجی كما مرّ تحقیقه فی المقدمات» (58).

و در مقدمه شرح فصوص، فصل اوّل را به تبیین حقیقت هستی اختصاص داده است. (59). و صائن الدین علی بن محمد ترکه در تمهید القواعد شبهات شیخ اشراق در باره اصالت وجود رانقد و تزییف نمود و احتمال اصالت ماهیت را کاملاً منتفی کرده است (60). خلاصه آنکه اساس عرفان بر اصالت هستی است و انس به کتابهای عرفا زمینه مناسبی برای تحوّل صدر المتألهین از اصالت ماهیت به اصالت وجود شده است. اصطلاح (اسفار اربعه) و تنظیم مباحث بر آن روال و تسمیه کتاب معروف خود به این نام، ظاهراً از راه آشنائی با کتب عرفا حاصل شده است. قیصری در شرح فصوص، همانند سائر اهل معرفت به تبع صاحب فتوحات، بسیار از آن اسفار نام می برد و ثمره هر سفری را جداگانه باز می کند، مثلاً در باره سفر اول چنین می گوید:

«فأوّل الولاية انتهاء السفر الأوّل الذی هو السفر من الخلق الی الحق بإزالة التعشّق عن المظاهر والایغیار» (61).

و در باره سفر دوم چنین می فرماید:

«ولا تحصل هذه المرتبة إلا فی السفر الثانی من الاسفار الاربعة الی تحصل لأهل اللّه وهو السفر فی الحق بالحق فهم الواقفون علی سرّ القدر...» (62).

و در باره سفر سوم چنین اظهار می دارد: «... ولهذا لا يجعل خلیفه وقطباً إلا عند انتهاء السفر الثالث...» (63) و در جای دیگر می فرماید:

«لأنه ذکر فی فتوحاته أنّ السالک فی السفر الثالث یشاهد جمیع مایتولّد من العناصر الی یوم القیمة قبل وجودها، قال: وبهذا لا یستحق اسم القطبیة حتی یعلم مراتبهم أيضاً...» (64).

ابتکارات فلسفی فراوانی که در معادشناسی از صدر المتألهین قدس سره به یادگار مانده است بی ارتباط با آشنائی وی در این بخش مهم فلسفی با معارف اهل معنا نیست (65). بطوری که در موارد حسّاس نه تنها مطلب وی

مطابق گفته عرفا است بلکه الفاظ و تعابیر نیز عین تعابیر آنان است، لیکن گاهی نام برده می شود و زمانی بی نام نقل می گردد، مثلاً در لزوم تحصیل علوم نظری قبل از ریاضت و نیز در امکان نیل به حقائق از راه تهذیب، نفس آنچه در مفاتیح الغیب (66) آمده است مطابق با تمهید القواعد (67) می باشد، تحقیق برهان صدیقین و نقد تقریر ابن سینارحمة الله از آن بدون استفاده از آثار اهل معرفت نیست:

«و حاصل استدلالاً لاتهم یرجح بأن الوجود الممكن... یحتاج الی علّه موجوده غیر ممکنه و هو الحق الواجب... و هذا أيضاً استدلال من الأثر الی المؤثر» (68).

صدر المتألهین قدس سره و هم را عقل مقید می داند و چنین می گوید: «واعلم أنّ الوهم عندنا عبارة عن إضافة الذات العقلية الی شیخ جزئی» (69). و این مطلب مناسب با چیزی است که قیصری در شرح فصّ آدمی گفته است. (70) در مقدمه جلد یکم اسفار (71) کلمه تجوال، ترجاع، تطواف و تردد آمده است که مطابق مقدمه شرح قیصری (72) می باشد. و مهم تر از همه آن است که در کتب عرفانیه تنها تشویق به مجاهدت نفس و ترغیب به مکاشفه شده است بلکه راه نظر و برهان به عنوان حجاب تلقی شده است و اصرار آنان بر ضرورت تزکیه و امتناع وصول به حقائق با برهان صرف (73) بدون شهود آنها می تواند عامل اساسی برای تحول بنیادین صدر المتألهین قدس سره باشد، چه اینکه در نوشتارهای ایشان مکرر آمده است که با برهان صرف، حقایق شناخته نمی گردد، همانطور که عرفان بدون برهان کافی نیست (74):

«و نحن بصدد بیان العلوم اللدنیة و اثباتها بالبرهان إن شاء الله، و حقيقة الحکمة أنّما تُنال من العلم الدینیة و ما لم یبلغ النفس هذه المرتبة لاتكون حکیماً...» (75).

قصور عقل از اکتناه اشیاء و عدم امکان نیل به حقائق در کلمات بزرگان اهل حکمت، همانند ابن سینارحمة الله آمده است:

«الوقوف علی حقائق الاشیاء لیس فی قدرة البشر و نحن لانعرف من الاشیاء الا الخواص واللوازم والأعراض» (76).

و همین مطلب را سید حیدر آملی رحمه الله در مقدمات نصّ النصوص (77) و صدر المتألهین قدس سره در اسفار (78) از وی نقل کرده اند، اما آن بزرگان اهل نظر، نه چون عارفان اهل بصر، راهنمایی کرده و نه همانند سالکان اهل عمل، راهنوردی نموده اند، گر چه همه آنان در صراط مستقیم بوده و پیروان راستین انبیاء الهی اند، لیکن امتیاز نظر و بصر مخفی نیست. صدر المتألهین قدس سره در بین صاحب نظران، اهل حدس است و دیگران اهل فکر، و در میان صاحب بصران، اهل جذبه است و دیگران اهل سلوک، و فرق میان حدس و فکر و برهان همان امتیاز بین جذبه و سلوک است در عرفان (79). لذا توانست حرف های حکما را بهتر از آنها تقریر کند و مطالب عرفا را نیز کامل تر از آنان تبیین فرماید و جامعیت وی موجب شد که در منزل ایمان از سائر اهل ایمان

قوی تر و در منزل برهان از سائر اهل حکمت و برهان کامل تر و در منزل احسان، که جایگاه اهل معنا و عرفان می باشد (80)، از آنان جدا نباشد. وقتی امتیاز وی از سائر حکمای متأله روشن شد، تفاوت او بامتکلمان بطور وضوح معلوم می گردد، زیرا امتیاز حکیم متأله از متکلم باحث همان است که در شرح هدایه بیان کرده است:

«ما نظر الی هاتین المرتبتین من مراتب الأنظار بعین الاعتبار فإنهما متعکسان متقابلتان، فالحکیم المتأله یعدو من المعقول الی المحسوس والمتکلم الباحث یعدو من المحسوس الی المعقول (وما تدری نفس بأی ارض تموت) (82)(81).

البته این مسیر نزولی از عقل به حس و از ذات به وصف و فعل در مسلک الهیت است، ولی در مسلک عبودیت سیر اساس همان صعود از فعل به وصف به ذات است (83). و منشأ این امتیاز در نحوه اقامه برهان بر اثبات واجب است که مبسوطاً امتیاز وی از سائر حکما روشن خواهد شد. هر انسانی در زمینه فکری و عملی خاص که با سیر جوهری تحصیل نموده است زندگی می کند و در همان زمینه رخت بر می بندد، و زمینه حیات هر انسانی در پایان عمر وی معلوم می گردد و توده مردم از آن آگاه نیستند، چه اینکه غالباً زمینی که در آن می میرند برای آنان روشن نیست.

تصویری از سفر چهارم صدر المتألهین:

1- پنجمین مرحله حیات معقول صدر المتألهین همان دوران سپری نمودن سفر چهارم آن حکیم متأله می باشد که به تألیف و تدریس اشتغال یافت لیکن در صحابت حق، زیرا مصداق بارز «وَجَعَلْنَا لَهُ نُوراً یَمْشِی بِهِ فِی النَّاسِ» (84) شد. در این مرحله آنچه را بطور اجمال یافته بود به نحو تفصیل شکوفا کرد. و اگر تفاوتی در طی دوره این سفر پدید آمده باشد، چیزی نیست که بتوان آن را در طول مراحل دیگر قرار داد، زیرا مراتب طولی با سفر چهارم به پایان می رسد، گر چه اجزاء یک مرحله نسبت به یکدیگر امتیازی خواهند داشت، گر چه کتابهایی که از آن حکیم بزرگ بجامانده است، یکسان نیست، زیرا بعضی از آنها به سبک حکمت مشأ و تدوین شده است، همانند تعلیقات بر شفا و شرح هدایه و لیکن در همان کتابها هم تلویحاً به مبانی خاص خود اشاره می کند، حتی در شرح هدایه (85) که ظاهراً قبل از بسیاری از کتابهای دیگر نوشته شده است و همچنین در کتاب مبدأ و معاد که ظاهراً قبل از سائر کتابهای معروف نوشته شده - زیرا در آن تصریح به چهل سالگی خودش می کند. (86) - به برهان عمیق اتحاد عاقل و معقول اشاره می کند که در سن پنجاه و هشت سالگی بر وی افاضه شده (87) و ادراک آن گذشته از نیل به فطرت دوم و میلادثانی، مستدعی فطرت سوم می باشد. از این رهگذر می توان گفت صرف نام بردن کتابی در اثناء تألیف کتاب دیگر، اماره قطعی بر تقدّم زمان تألیف آن نامبرده شده

نیست، زیرا افزایش یا کاهش بعد از تألیف، محتمل است. به عنوان مثال، در شرح هدایه می گوید: «ولبعض الفقراء... مندوحة... حیث حَقَّق و قرَّر فی کتبه...» (88). یعنی من این مطلب را در کتابهای خود تحقیق و تقریر نمودم.

2- به هر تقدیر آنچه از نوشته‌های صدر المتألهین در طی دوران اخیر عمر پر برکتش برمی آید این است که به مقاطع این دوره در چند کتابش اشاره می‌کند:

الف - دوران چهل سالگی که در مبدأ و معاد آمده است (89). ب - دوران چهل و اند سالگی که در تفسیر آیه الكرسي آمده است. (90): «وَأَنِّي مَا رَأَيْتُ فِي مَدَّةِ عُمُرِي هَذَا وَقَدْ بَلَغَ سِنُوهُ إِلَى نِيفِ وَارْبَعِينَ مِنْ عِنْدِهِ خَيْرٌ مِنْ عِلْمِ الْآخِرَةِ عَلَيَّ وَجِهَةٌ يَطَابِقُ الْقُرْآنَ وَالْحَدِيثَ».

ج - دوران پنجاه سالگی که در مفاتیح الغیب در حالی که به شصت سالگی رسیده بود از آن نام می‌برد: «وقد ادرکنا قبل هذا بعشر سنين وقد بلغ سنِّي خمسين» (91).

د - دوران پنجاه و هشت سالگی که تاریخ افاضه برهان اتحاد عاقل و معقول می‌باشد: «تاریخ هذه الافاضة كان ضحوة يوم الجمعة سابع جمادى الاولى لعام سبع وثلاثين بعد الألف من الهجرة وقد مضى من عمر المؤلف ثمان وخمسون سنة قمرية، منه رحمه الله» (92)

ه - دوران شصت سالگی که قبلاً از مفاتیح الغیب نقل شده (93) و - دوران شصت و پنج سالگی که در شرح حدیث هفتم از باب «الكون والمكان» اصول کافی راجع به دوام فیض و عدم انقطاع آن در عین حدوث زمانی عالم چنین می‌گوید: «... لم أر في مدة عمري وقد بلغ خمسا وستين، على وجه الارض من كان عنده خبر عنه» (94).

3- مهم‌ترین کتاب صدر المتألهین همانا اسفار است که آن را ظاهراً همزمان با تألیف سائر کتابها تدوین کرده و دوران تنظیم آن را با مدت عمر شریف خود سپری نموده است. چند چیز می‌تواند شاهد این دعوی باشد:

الف - نام بردن‌های متقابل، اینکه در اسفار نام آن کتاب‌ها را می‌برد و در آن کتابها نیز نام اسفار به میان می‌آید، مثلاً در مقدمه مبدأ و معاد (95) نام اسفار برده می‌شود و اسفار (96) چنین می‌گوید: «وتمام هذا البحث يطلب من كتابنا المسمى بالمبدأ والمعاد» و در تعلیقات بر حکمة الاشراف (97) می‌گوید: «وتمام هذا التحقيق يطلب في الاسفار الاربعة». و در اسفار (98) می‌گوید: «قد ذكرنا في تعاليفنا على حكمه الاشراف...».

ب - مقداری از اسفار در زمان حیات محقق داماد قدس سره نوشته شده، زیرا تعبیر صدر المتألهین قدس سره از استادش چنین است: «وجمهور المتأخرين سلکوا هذا المنهج زاعمين أنه منهج الحكمة الأمولانا و سيدنا الاستاذ دام ظلّه العالی» (99). با اینکه برهان اتحاد عاقل و معقول که در پنجاه و هشت سالگی بر وی افاضه شده در اسفار آمده است (100).

ج - آنچه در سن شصت سالگی در باره جمع بین دوام فیض و حدوث زمانی عالم طبیعت فرموده و در شرح اصول کافی تدوین کرده اند، در اسفار نیز آمده است. خلاصه آنکه در اسفار نام از مفاتیح الغیب برده می شود، (101) با آن که آن کتاب از نوشتارهای نهائی آن بزرگ حکیم محسوب می گردد. (102)

گفتار دوم: روش شناسی حکمت متعالیه

برای شناخت دقیق روشی که صدر المتألهین با استفاده از معرفت شناسی مقبول خویش بنیان نهاد، باید دو جنبه سلبی و ایجابی ارائه شده در کلام وی را از یکدیگر تفکیک کرد در جنبه سلبی، او بیشتر در پی تبیین ضعفها و راههای موجود در شناخت حقایق عالم و یا نارساییهای آنها در تبیین و تفسیر و تعبیر درست از آن است، و در جنبه ایجابی تلاش می کند ویژگیهای راه خود و امتیازات و برتری آن را بر راههای قبلی مبرهن سازد. در اینجا ما نیز نخست به جنبه سلبی می پردازیم که هم در مقام ثبوت و هم در مقام اثبات، برای وصول به جنبه ایجابی نقش بنیادی دارد و سپس به جنبه ایجابی خواهیم پرداخت.

جنبه سلبی روش حکمت متعالیه:

صدر المتألهین صاحب مکتب فلسفی حکمت متعالیه، مانند دو فیلسوف صاحب مکتب قبلی خود، یعنی شیخ الرئیس - صاحب مکتب مشاء اسلامی - و شیخ اشراق سهروردی - صاحب مکتب اشراق - کار خود را با شیوه مشائی و برهانی صرف آغاز کرد ولی سرانجام از راه گذشته دست برداشت و بلکه به نحوی منتقد آن گشت و حتی اظهار ندامت کرد. توجه به نارسایی عقل و نیاز به کشف برای فهم حقایق شریعت و نارسایی وجدان و کشف برای تبیین درست و منطقی حقایق، عناصر اصلی تشکیل دهنده جنبه سلبی شیوه صدرایی حکمت متعالیه است. بر این سه عنصر در عبارات مختلفی از آثار صدر المتألهین پای فشاری شده است.

عدم کفایت عقل و براهین عقلی: نه هر حقیقتی به تنهایی با روش عقلی ادراک پذیر است و نه هر عقلی توانایی لازم برای نیل به همه حقایق عقلی را دارد. این است که عقل بدون راهنمایی و جهت دهی وجدان گرفتار الفاظ و اصطلاحات و مجادلات لفظی و پیچیدگیهای بی ثمر خواهد شد. این حقیقتی است که صدر المتألهین با عبارات مختلف آن را گوشزد می کند. وی در این باره می گوید:

«وانی لاستغفر الله كثيراً مما ضیعت شطراً من عمری فی تتبع آراء المتفلسفه والمجادلین من اهل الکلام و ترفیقاتهم وتعلم جربزتهم فی القول وتضننهم فی البحث حتی تبین لی آخر الامر بنور الايمان وتأييد الله المنان ان قیاسهم عقیم وصراطهم غیر مستقیم فالقینا زمام امرنا الیه والی رسول الله النذیر المنذر». (103)

از خداوند مغفرت می‌طلبم از اینکه بخشی از عمر خویش را در جست و جوی دیدگاه‌کسانی که خود را به فلسفه منسوب می‌دانند و مجادله گران اهل کلام و تدقیقاتشان و آموختن سخنان فریبنده و گوناگون آنان، تباه ساختم. سرانجام با نور ایمان و تأیید خداوند منان برابم روشن شد که قیاسشان بی نتیجه و صراطشان نامستقیم است. پس زمام امر خویش را به دست او فرستاده نذیر و مندرش سپردم.

وجه عدم کفایت عقل:

اکتفا به عقل به چند دلیل درست نیست: یکی آنکه عقل به تنهایی برای درک همه حقایق کافی نیست، ملاصدرا در این باره چنین می‌نویسد:

«لان الحق اوسع من ان يحيط به عقل وحده» (104)

زیرا حقیقت، گسترده‌تر از آن است که عقل به تنهایی بتواند به آن احاطه یابد.

و دیگر آنکه، عقل ممکن است تحت تأثیر تمایلات نفسانی، انحرافات اخلاقی و تعصبات بی قرار گیرد. در این باره چنین گوید:

«فالعقل السليم اذا تأمل تاملاً شافياً وشُبِّتْ بذيل الانصاف متبرياً عن الميل والانحراف والتضاد والاعتساف وتدبر ان طائفه من العقول الزكيه، والنفوس المطهره الذين لم يتنجس بارجاس الجاهليه وادناس النفسانيه... فيحزم» (105).

چون عقل سلیم نیک تأمل کند و انصاف [و حق طلبی] پیشه خود سازد و از تمایلات [نفسانی] و کجروی و تضاد و انحراف بپرهیزد و تدبر کند که گروهی از خرده‌های پاکیزه و نفسهای مطهری که به پلیدی‌های جاهلیت و آلودگی‌های نفسانی نیالوده‌اند... آن گاه است که یقین می‌کند.

افزون بر این دو دلیل، اگر حقیقتاً عقل از توانایی و نیروی بایسته بهره می‌برد، نه چنین دچار اختلاف و سردرگمی می‌شد و نه به انبیای الهی نیازی بود.

«لو كانت سهله التناول والحصول ممكنة الاكتساب بانكار هذه العقول المنطقية بموازينهم وانظارهم التعليميه البحثية لما وقع الخلاف فيها... ولما وقعت الحاجة الى بعثه الانبياء» (106)

آنچه از عبارات صدر التمالهین نقل شد، راه حکمت متعالیه را از راه فیلسوفان مشاء و متکلمین جدا می‌کند بدیهی است که صدر المتألهین در پی نفی عقل و اعتبار آن نیست، بلکه چنان که ظواهر کلام وی نشان می‌دهد، سخن وی در عدم کفایت عقل برای دستیابی به همه حقایق است. اما سخن او منحصر به عدم کفایت عقل نیست، او وجدان و مکاشفه را نیز کافی نمی‌داند.

عدم کفایت وجدان و مکاشفه:

اثر پذیری عمیق صدر المتألهین از عرفا و یافته‌های خویش و نقش بنیادی آن در فلسفه‌آویزی به بیان ندارد. اما برای فیلسوفی که سالیان چند در حکمت مشاء غور کرده است و ریزنگری‌های آنان را دیده است و در تدقیقات فلسفی خود صاحب اندیشه و نظر است، عبارات مسامحه‌آمیز و گاهی آمیخته با تناقضات یا متعارض با یافته‌های بدیهی و ظواهر شرعی که از سوی اهل عرفان اظهار می‌شود، قابل تحمل نیست. از این رو، بر صاحبان کشف و مشاهده نیز خرده می‌گیرد که هر چند حقایق را درست یافته‌اند، اما در مقام بیان به دلیل اشتغال فراوان به ریاضات و مجاهدات نفسانی و عدم ممارست لازم برای تبیین حقایق، توان لازم را برای بیان حقایق ندارند و به ندرت سخنی خالی از نقض و ایراد دارند:

«فهذا تقریر مذهبهم علی الوجه الصحیح المطابق للقوانین الحکمیة البحتیة لکنهم لاستغراقهم بماهم علیه من الرياضات والمجاهدات وعدم تمرینهم فی التعالیم البحتیة والمناظرات التعلیمیة ربما لم یقدروا علی تبیین مقاصدهم وتقریر مکاشفاتهم علی وجه التعلیم او تساهلوا او لم یبالوا عدم المحافظة علی اسلوب البراهین لاشتغالهم بما هو اهم لهم من ذلك ولذا قل من عباراتهم ماخلت من مواضع النقص والایرادات ولا یمكن اصلاحها وتهذیبها الا لمن وقف علی مقاصد هم بقوة البرهان وقدم المجاهدة». (107)

این تقریر درست و مطابق با قواعد حکمی و بحثی از عقیده عرفا است، اما عرفا چون در ریاضت و مجاهده غرق اند و ممارستی در آموزه‌ها و منظرآت تعلیمی ندارند، چه بسا نتوانند مقاصد و مکاشفات خود را به صورت قابل فهم برای دیگران بیان کنند و یا به دلیل اشتغال به آنچه آنان را از رعایت قالب‌های برهانی منصرف می‌سازد، مسامحه می‌کنند و به این مسامحه‌اهمیت نمی‌دهند از این رو، به ندرت عبارتی از آنان می‌توان یافت که از موارد نقض و ایراد خالی باشد و این عبارات را جز کسانی که به مقاصد ایشان از طریق قوت برهان ورود در مجاهدات واقفند، نمی‌توانند اصلاح و تهذیب کنند.

عبارت فوق تنها اشکالی به نحوه بیان عرفا است، اما در عبارتی دیگر، حتی برای سلوک نیز یافته‌های عرفان را کافی نمی‌شمارد:

فان مجرد الکشف غیرکاف فی السلوک. (108)

پس کشف به تنهایی برای سلوک، کفایت نمی‌کند.

از این رو، شیوه عرفا را نیز کافی نمی‌داند و در شیوه خود نیز از اکتفای به آن اعراض می‌کند. در این راستا چنین می‌نویسد:

من عادة الصوفیة الاقتصار علی مجرد الذوق والوجدان فیما حکموه علیه واما نحن فلا نعتمد کل الاعتماد علی مالا برهان علیه قطعياً ولا نذکره فی کتبنا الحکمیة. (109)

عادت صوفیان بر این است که به ذوق و وجدان در آنچه بر آن حکم کرده اند اکتفا می کنند، اما ما بر آنچه برهان قطعی بر آن وجود ندارد، اعتماد کامل نمی کنیم و در کتابهای حکمی خود آنها را نمی آوریم. عبارت اول به گونه ای است که گویا تنها خدشه بر شیوه عارفان این است که بدون برهان و عقل نمی توان یافته های آن را بیان کرد، اما در واقع نمایی و استفاده های دیگر از عرفان و مکاشفه مشکلی وجود ندارد. این در حالی است که در عبارت دوم علاوه بر آن، بطور کلی شیوه عرفان برای سلوک نیز کافی دانسته نشده، بلکه به عدم کفایت آن برای سلوک تصریح شده است. پس، این سؤال مطرح می شود که آیا مشکل عرفان تنها در تفهیم است یا مشکل دیگری نیز می توان در آن یافت. دو مشکل دیگر در شیوه عرفانی قابل تصور است: یکی اینکه در واقع نمایی مکاشفات عرفانی بتوان خدشه وارد کرد و دیگر اینکه یافته های عرفانی در مقام تفهیم - یعنی تفسیر و تبدیل به علم حصولی - با مشکلی رو به رو باشد. این دو احتمال را در مقام نقد و بررسی شیوه حکمت متعالیه بازنگری خواهیم کرد.

وجه عدم اکتفا به وجدان و مکاشفه:

از عبارت فوق یک دلیل بر عدم اکتفا به یافته های عرفانی قابل استفاده است: یعنی اینکه اصل مکاشفه می تواند با تفسیر و تعبیر متفاوت باشد. چه بسا مکاشفه ای واقع نما باشد و عارفان نیز آن را درست تفهیم کرده باشند، اما اینکه آیا تعبیر و لفظی که برای بیان آن به کار رفته است درست بوده یا نه، امر دیگری است که برای آن باید از عقل و براهین عقلی مدد طلبید. به هر حال، بر اساس این دلیل، زبان مشترکی میان فلسفه و عرفان لازم است. به نظر صدر المتألهین ایجاد این زبان مسئولیتی است بر دوش حکیمان متأله، که از یک سو حقایق را بعینه چشیده اند و از سوی دیگر شیوه بیان آن را از طریق آشنایی با زبان عقل و مجادله و قوت استدلال، خوب می دانند. این وظیفه، همان رسالتی است که حکمت متعالیه باید بر دوش بکشد و هماهنگی عقل و عرفان را نشان دهد. عدم اکتفا به وجدان برای سلوک و تفهیم و بیان حقایق، امری است که راه حکمت متعالیه را از راه عرفان جدا می کند و به حکمت اشراق نزدیک می نماید؛ زیرا عرفا در سلوک راه، هیچ نیازی به بیان عقلی احساس نمی کنند و اگر به دلیل خود را به بیان عقلی نیز نزدیک کنند، آن را استطرادی می دانند و بلکه گاهی برهان را تخطئه نیز می کنند.

نیازمندی تفسیر شریعت به عقل و کشف:

صدر المتألهین برای نیل به حقیقت راهی مطمئن تر از شریعت سراغ ندارد، زیرا شریعت محصول ارتباطی مطمئن و معصوم با آفریننده همه عقول به شمار می آید و نه تنها خود تضمین شده و معصوم است، بلکه می تواند وسیله

سنجش صحت و سقم یافته‌های عقل و وجدان باشد. از این رو، در دستگاه معرفت شناختی صدر المتألهین جایگاه مهمی برای شناخت حقایق عالم دارد.

آنچه در استفاده از این منبع معصوم شناخت می تواند مانع دریافت درست حقیقت باشد، سطحی نگری در فهم آیات و روایات است. او اصرار دارد که نباید حقایق شریعت را منحصر به مفاهیم ظاهری الفاظ کتاب و سنت ساخت و می گوید:

«اعلم ان لكل حق حقيقة والشريعة لكونها امرأ ربانياً... فاحرى بها أن يكون ذا حقيقة فهي كشخص انساني له ظاهر مشهور وباطن مستور وله اول محسوس وآخر معقول هو روحه... فمن اقبل على ظاهر الشريعة دون باطنها كان باطنها كجسد بلا روح يتحرك بلا قصد...» (110)

هر حقی [واقعی عینی] حقیقتی دارد و شریعت از این رو که امری ربانی است، سزاوارتر است که دارای حقیقتی باشد. بنابر این، برای شریعت مانند یک فرد انسانی ظاهری مشهور و باطنی مستور است و آغازی محسوس و انجامی معقول دارد که روح شریعت است پس هر کس به ظاهر آن رو آورد و باطن را رها کند، مانند جسدی است که روح ندارد و حرکت آن بی هدف است.

اما عقل برای درک همه حقایق شریعت کافی نیست؛ زیرا برخی از اسرار و مراتب دین از دیدگاه او ورای مرتبه عقل است. از این رو، در دستیابی به حقایق حکمی، خود را به ظواهر الفاظ، که آن را تقلید شریعت می نامد، محدود نمی کند:

«ولا يحمل كلامنا على مجرد المكاشفة والذوق او تقليد الشريعة من ممارسته الحجج والبراهين والتزام القوانين» (111).

نباید سخن ما بر مجرد مکاشفه و ذوق یا تقلید شریعت و بدون ارتباط با دلایل و براهین و پای بندی به قواعد (عقل) حمل شود.

او در اکتفا به ظواهر شریعت و رها کردن باطن و اسرار دین تفاوتی میان عوام مردم و فقها و متکلمانی که این حقایق را نمی فهمند و آن را انکار می کنند نمی بیند. از این رو، می گوید:

«ليس المراد بها الاعتقاد الذي تلقاه العامي او الفقيه وراثته وتلقفاً فان المشغوف بالتقليد والمجمود على الصورة لم يفتح له طريق الحقائق كما يفتح للكرام الالهيين» (112).

مراد از معرفت و اعتقاد چیزی نیست که شخص عامی و فقیه به صورت وراثتی و به سرعت دریافت می کند؛ زیرا راهی که به سوی حق بر کریمان الهی باز می شود، بر شیفتگان تقلید و کسانی که بر ظواهر جمود دارند، گشوده نمی شود.

و در جایی دیگر می گوید:

«ان كثيراً من المتسبين الى العلم ينكرون العلم الغيبي اللدني... قائلين ما معنى للعلم الا الذي حصل من تعلم او فكر وروية وربما زعموا ان العلم الحقيقي منحصر في الفقه وظاهر التفسير والكلام حسب وليس واینها علم». (113)

بسیاری از متسبین به علم، علوم غیبی لدنی را منکرند و... می گویند علمی که از طریق تعلیم و تفکر و تأمل به دست نیاید چه معنا دارد؟ شاید پنداشته اند که علم حقیقی تنها منحصر به فقه و ظاهر تفسیر و علم کلام است و وراى آنها علمی نیست.

صدر المتألهين همه موفقیت‌های خویش را مدیون پیروی از شریعت می داند و پناه بر خدامی برد که از غیر شریعت پیروی کند:

«انى استعيز بالله ربى الجليل فى جميع اقوالى وافعالى ومعتقداتى ومصنفاتى من كل مايقدر فى صحة متابعه الشريعة التى اتانا بها سيد المرسلين وخاتم النبيين عليه وآله افضل صلوات المصلين او يشعربوهن بالغريمة والدین او ضعف فى التمسك بالحبل المتين» (114).

به پروردگار جلیل پناه می برم در گفتار و کردار و پندار و قلم، از هر چیز که به شریعت سیدمرسلین خاتم نبیین علیه و آله افضل صلوات المصلین - قدحی بزند یا به اعتقاد و دین باوری وهنی فرود آورد یا تمسک به ریسمان محکم الهی را به ضعفی دچار کند.

عناصر ایجابی به شیوه حکمت متعالیه

آنچه تاکنون با استفاده از بخش هایی از عبارات صاحب مکتب حکمت متعالیه در روش شناسی حکمت متعالیه بیان شد، بیشتر جنبه سلبی دارد، تأکید بر عدم کفایت عقل، نارسایی وجدان و کشف و عدم امکان شناخت حقایق شریعت بدون عقل و مکاشفه در واقع تفاوت راه حکمت متعالیه را از راه علم کلام، فلسفه مشاء و طریقه عرفان و تصوف حکایت می کند. آنچه ماهیت شیوه حکمت متعالیه را روشن می سازد، عباراتی است که عناصر تشکیل دهنده این روش را بیان می دارد. برای روشن شدن این جنبه، سزاوار است عباراتی چند از آثار این حکیم بزرگوار را نقل کنیم که به این جهت دلالت دارند و سپس در مقام تحلیل، عناصر اصلی تشکیل دهنده این طریقه را باز یابیم و آن گاه، نقش هر یک از عناصر را بیان کنیم.

برخی از عباراتی که برای نمایاندن این جهت راهگشا به نظر می رسند، عبارتند از:

الف) «وقد اشرنا مراراً إلى ان الحكمة غير مخالفة للشرائع... وهذه تحصل تارةً بطريق الوحي والرسالة فتسمى بالنبوة وتارةً بطريق السلوك والكسب فتسمى بالحكمة والولاية وأما يقول بمخالفتها في المقصود من لا معرفه له لتطبيق الخطابات الشرعية على البراهين الحكيمه ولا يقدر على ذلك الا مؤيد من عند الله كامل في العلوم الحكيمه

مطلع علی الاسرار النبویة فإنه قد يكون الانسان بارعاً في الحكمة البحثية ولا حظ له من علم الكتاب والشريعة او بالعكس» (115)

و چندین بار اشاره کرده‌ایم که حکمت مخالف شرایع نیست و... گاه حکمت از راه وحی و رسالت پدید می‌آید که نبوت نام دارد و گاه از راه سلوک و کسب به دست می‌آید و حکمت و ولایت نامیده می‌شود. تنها کسی که به تطبیق خطابات شرعی بر براهین حکمی آگاه نیست، قائل به تعارض حکمت با مقصود است و تنها کسی قادر به این تطبیق است که مؤید من عند الله و کامل در علوم حکمی و مطلع به اسرار نبوت است، زیرا چه بسا کسی در حکمت‌های بحثی مهارت دارد، اما بهره‌ای از علم کتاب و شریعت ندارد و یا در علم کتاب (علوم کشفی) و شریعت چیره است، اما از حکمت بحثی بی بهره است.

به نظر می‌رسد صدر این عبارت، حکمت به معنایی عام‌تر را مد نظر دارد که هر گونه معرفت الهی را در بر می‌گیرد و ذیل عبارت در صدد بیان حکمتی است که در قالب الفاظ و اصطلاحات و عبارات برهانی بیان می‌شود. بدین معنا که آنچه در این بحث پی می‌جوئیم - یعنی روش شناسی حکمت متعالیه - همان است که در ذیل عبارت فوق بیان شده است.

ب) فان لقبول الحكمة ونور المعرفة شروطاً واسباباً كانشراح الصدر وسلامة الفطرة وحسن الخلق وجوده الرأي وجدة الذهن وسرعة الفهم مع ذوق كشفى ويجب مع ذلك كله ان يكون في القلب المعنوي نور من الله. (116)

دریافت حکمت و قبول نور معرفت، شرایط و اسبابی از قبیل شرح صدر و سلامت فطرت و نیکویی آفرینش و درستی نظر و تیزی ذهن و سرعت فهم می‌طلبد و ضرورت دارد که با این همه در قلب معنوی نوری از خدا تاییده باشد.

با توجه به اینکه در عبارت فوق علاوه بر ذوق و کشف و نور الهی، برخی از اسباب ذهنی آمده است که برای تبدیل یافته‌های کشفی به مفاهیم و عبارات لازم است، می‌توان گفت تنها دریافت‌های باطنی مورد نظر نیست، بلکه چیزی بیشتر از آن دنبال می‌شود، که با مباحث فلسفی قرابت بیشتری دارد.

ج) وليعلم ان معرفة الله تعالى وعلم المعاد وعلم طريق الآخرة ليس المراد بها الاعتقاد الذي تلقاه العامي من معرفة خلاق الخلائق... لا ما هو طريق تحرير الكلام والمجادلة... بل ذلك نوع يقين هو ثمرة نور يقذف قلب المؤمن بسبب اتصاله بعالم القدس والطهارة. (117)

عبارت فوق بیشتر به جهت قدسی حکمت و منشأ الهی آن اشاره دارد و تفاوت آن را باشیوه‌های عادی کسب علم بیان می‌دارد. در این عبارت، سخنی از ضرورت همراهی این یافته بابرهان و استدلال و مفاهیم و عبارات قابل قبول به لحاظ منطقی به میان نیامده است.

د) والذی استخرجناه بقوة مستفاده من الملكوت الاعلی لا بمطالعة موروثات الحكماء ان الحركة واقعة فی الجوهر. (118)

اینها مسائلی قدسی و قواعدی ملکوتی است که بر قلب این بنده کمترین در هنگام انقطاع از حواس خویش فرود آمده است.

از بین عبارات، سه عبارت ذیل بیش از دیگر عبارات در بیان جامع طریقه مطلوب او توفیق داشته است:
ه) فالاولی... ان یرجع الی طریقتنا فی المعارف والعلوم الحاصلة لنا بالممازجة بین طریقه المتألهین من الحكماء والملیین من العرفاء. (119)

سزاوار است که به طریقه ما در کسب معارف و علوم رجوع شود که آمیزه‌ای است از طریقه حکیمان الهی و عارفان ارزشمند.

و) المسائل التي توحدنا باستخراجها وتفردنا باستنباطها... وعلومنا... هی من البرهانات الكشفية التي شهد بصحتها كتاب الله وسنة نبيه واحاديث اهل بيت النبوة. (120)

مسائلی که تنها ما آنها را استخراج و استنباط کرده ایم... و علوم ما... همان براهین کشفی اند که کتاب و سنت پیامبر و روایات اهل بیت نبوت گواه درستی آن است.

ز) واعلم ان المتبع فی المعارف الالهية هو البرهان او المكاشفة بالعيان كما قال تعالى: «قُلْ هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ اِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ» (121)

وقال تعالى: «وَمَنْ يَدْعُ مَعَ اللَّهِ إِلَهًا آخَرَ لَا بُرْهَانَ لَهُ بِهِ» (122) وهذا البرهان نور يقذفه الله في قلب المؤمن (123).

و بدان که در معارف الهی تنها از برهان و مکاشفه عینی باید تبعیت شود همانطور مفاد آیات فوق الذکر است و این برهان همان نوری است که خدا در قلب مؤمن می افکند.

1- آنچه صدر المتألهین در حکمت متعالیه می جوید، علوم عادی بشری نیست که از راه چینش مقدمات و محاسبات ذهنی به دست می آید. او چنین معارف را حکمت و معرفت نمی داند.

2- بر این اساس، او منشأ همه معارف و علوم حکمی را عامل ملکوت و راه وصول به آن را ارتباط با علم ملکوت و مکاشفات عرفانی می داند. از این رو است که دستیابی به معرفت را کمال انسان می داند، زیرا می گوید:
«ان الحكمة بمعنى ادراك الكليات والعقليات الثابتة الوجود كمال للانسانی بما هو انسان كلما زاد كان افضل» (124)

حکمت - به معنای ادراک کلیات و عقلیاتی که وجود ثابت دارند - برای انسان، بما هو انسان کمالند و هر چه بیشتر شوند، بهتر است.

3- اما چنان که یاد آور شدیم، صدر المتألهین ارتباط با عالم ملکوت و کشف و ذوق عرفانی را برای تفهیم و تفهّم و تبیین علوم حکمی، کافی نمی‌داند، تعبیر «برهان کشف» نیز به همین حقیقت اشارت می‌برد.

4- حکمت متعالیه آمیزه‌ای از براهین فلسفی و دستاوردهای کشف عرفانی نیست، زیرا براهین فلسفی و مجادلات بحثی اموری نامتجانس با حکمت الهی اند و از این رو، ملاصدرا این ترکیب را اتحاد حکمت الهی و عرفان می‌داند و طریقه حکمت متعالیه را آمیزه‌ای از طریقه حکمای متأله و روش عرفانی می‌شمارد و تصریح می‌کند که مراد از برهانی که با مکاشفه عینی همراه است، نوری است که در قلب مؤمن افکنده می‌شود.

5- طریقه شریعت در شیوه حکمت متعالیه هم عرض کشف و برهان نیست، بلکه در واقع همان طریقه وحی و رسالت است که مافوق طریقه حکمت متعالیه است و مفاد شریعت نیز ورای مفاد حکمت متعالیه با حقایق شریعت دلیل درستی راه حکمت متعالیه است.

بنابر آنچه گفته شد، نقش و جایگاه هر یک از کشف و عقل و شریعت نیز معلوم گشت و براین اساس:

الف) کشف و ذوق منشأ همه علوم و معارف و راه وصول به حقایق عالم است.

ب) بیان فلسفی و براهین عقلی راه تبیین دریافته‌های وجدانی است و بدون آن، دریافته‌های عرفانی عارف در حدّ یافته‌های شخصی و باطنی است و قابل تبدیل به حکمت و معرفت به معنای رایج تر آن نیست و اگر عارف بدون ممارست و آشنایی با اصول فلسفی و براهین عقلی سخنی بگوید، به سخنان غیر منطقی و ناموجه دچار خواهد شد.

ج) راه شریعت استوارترین طریقه معرفت و مفاد شریعت معصومانه‌ترین بیان حقیقت است و از این رو، ملاک صحت و سقم مفاد آن و طریقه دستیابی به این معارف است، ولی نباید فراموش کرد که بدون عقل و مکاشفه و باسطح‌نگری نمی‌توان به حقایق شریعت پی برد و باطن آن را دریافت.

د) چون حقیقت واحد است و راه‌های کشف و عقل و شریعت همه راه وصول به حقیقتند، هیچ‌گاه تعارضی میان عقل و کشف و شریعت رخ نخواهد داد، اما درک این هماهنگی و تطابق تنها برای کسانی ممکن است که به هر سه زبان آشنا باشند. پس تنها حکیمان متألهی که با شریعت آشنا می‌توانند به برترین حقایق این سه طریق نایل آیند.

تفاوت روش حکمت متعالیه و طریقه حکمت اشراق:

هر چند میان ماهیت اصلی این طریقه حکمت اشراق نمی‌توان تفاوت روشی نشان داد. اما آنچه صدر المتألهین در تبیین این شیوه بیان کرده است دارای امتیازات فراوانی است که به نظرمی رسد برای اینکه وی را صاحب اصلی این مکتب به حساب آوریم کفایت می‌کند. برخی از امتیازات طریقه صدرایی عبارتند از:

الف) تبیین جنبه سلبی نقش اساسی را در این طریقه ایفا کرده است، تبیین و توجیه روشن و دقیق صدر المتألهین از عدم کفایت عقل و شمارش ضعف‌ها و نارسایی‌های آن در وصول به حقایق اشیاء در فلسفه صدر المتألهین نقش مهم در تضعیف حکمت مشاء و ایجاد زمینه‌ای برای جلب نظر عرفا فراهم آورده است. نیز تأکید بر نافرجامی راه مکاشفه برای سلوک و تصریح به وجود بیانات نادرست بسیار در کلام عرفا می‌تواند موجب جلب نظر فلاسفه و متکلمین به حکمت متعالیه باشد.

ب) بها دادن به سهم شریعت در ورای راه حکمت متعالیه امری است که در حکمت متعالیه جلوه و وضوح خاصی پیدا کرده است.

ج) اهمیت دادن بسیار، بلکه ضروری دانستن تطبیق یافته‌های حکمت متعالیه با محتوای شریعت نیز از امتیازات طریقه حکمت متعالیه است که در حکمت اشراق با این جدیت یافت نمی‌شود. البته قبل از صدر المتألهین نیز تطبیق بر شریعت از خواسته‌های جدی عرفا و حکمای اسلامی بوده است، به عنوان نمونه، نمی‌توان تلاش‌های مرحوم میر داماد در کتاب «قیسات» را در این باره به فراموشی سپرد، اما کسی که برای نشان دادن نمونه‌های عینی در هر موضوع وارد عمل شد صدر المتألهین بود.

افزون بر آنچه در کتاب «اسفار» درباره تطبیق حکمت بر شریعت وجود دارد، تفسیر صدر المتألهین بر قرآن کریم و شرح بر «اصول کافی» نشانه اهمیت فوق العاده‌ای است که در آثارش به تطبیق حکمت با شریعت داده است.

د) از امتیازات والای طریقه صدر المتألهین توفیق او است در نشان دادن نمونه‌های عینی امتزاج طریقه عرفا و حکما - یعنی مبرهن ساختن یافته‌های عرفانی. (125)

جایگاه شناخت در روش‌شناسی حکمت متعالیه:

اساس اندیشه فلسفی صدر المتألهین اعم از نظری و عملی، شناخت را بذر مشاهده قراردادده است کما اینکه گوید: المعرفة بذر المشاهده (126). و نیز گوید:

«إنّ مبدأ العلوم کلها من عالم القدس، لکن الاستعدادات للنفوس متفاوتة، وعند تمام الاستعداد لا فرق فی الافاضة. بین الاولیات والثوانی... والملقی العلوم علی النفوس المستعدة هو بالحقیقة سبب مستور عن الحواس، معلم شدید القوى بالافق الاعلی [ای جبرئیل (127)]»

آغاز همه دانشها از عالم قدس است، اما استعدادهای نفوس انسانی متفاوت است و آن‌گاه که استعداد و توانایی به بالاترین درجه بهره برداری رسد، فرقی نمی‌کند که اولیات و بدیهیات بر او افاضه گردد یا غیر اولیات و مکتسبات... و در حقیقت الفاکر علوم بر نفوس مستعد همان «جبرئیل» (فرشته وحی) است.

ملا صدرا ادامه دهنده پیشینیان است اما با نوع آوریهای خاص خودش، هر کسی که دردانشی از دانشها کوشش کند، به یافته‌هایی دست می‌یابد که پیشینیان و پیشگامان وی به آنها دست نیافته‌اند. چرا که:

«کل من مارس علماً من العلوم وخاض فيه داوم علی مواظبته ومزاولته لابد وان يستخرج بنفسه ما لم يسبقه اليه متقدموه واستادوه، قلّ ذلك او كثر فان باب الملكوت غير مسدود علی احد الا لمانع من نفسه وحجاب من غلظه طبعه، فبقدر سعيه وحركة باطنه يتلطف ذهنيه قلبه ومقدمه طبعه ويستعد كبريت نفسه لان ينقذ فيه شعله من نار الملكوت اونور من انوار الجبروت...» (128)

هر کسی ممارست در دانشی از دانشها و غوطه ور در آن شود و در این امر مواظبت داشته باشد استخراج خواهد نمود بتنهایی چیزهایی که پیشینیان نکرده اند و حتی استادش حالا استخراج شده کم باشد یا بیشتر، چرا که کوی الهی بر کسی بسته نیست مگر بخاطر مانعی و حجابی از ناحیه شخص باشد، به اندازه سعی و تلاش فرد و حرکت باطنی لطیف خواهد شد ذهن قلبش، استعدادش به روشنایی نور الانوار خواهد بود تا اینکه بصیرت پیدا کند.

ملا صدرا هر دو روش پژوهش را یاد می کند، گر چه تعبیرهای وی در جاهای گوناگون متفاوت است، شیوه بحث و تعلیم و تعلم که همان روش عقلانی (قیاس منطقی) است و شیوه علم لدنی که از راه الهام و کشف و شهود حاصل می شود. (129)

در جایی دیگر برای رسیدن به برخی از «رازهای جاودان» گوید:

«یا راه ابرار است که گروهی اندک از راه برپایی عبادت و مراسم عدالت به آن رازها دست می یابند و یا راه مقربان که از راه ریاضات علمی و روانه کردن قوای ادراکی خویش به جان قدس الهی و زدودن زنگار آینه نفس به «رازها» پی می برند.» (130)

سالکان راه حق و عارفان متمسک به حق به علم لدنی (حضوری) تکیه کرده اند، گر چه گروهی از دانشیان بی دانش آن را بر نتافته اند و تنها آن دانشی را دانش می دانند که از راه تعلم یافکر و اندیشه حاصل شده باشد. (131)

پیدایش دانش برای انسان از دو راه است: یکی همان راه تعلم و کسب دانش است که اکتسابی است دوم راه بخشش و جذب است، که همان «الهام ربّانی» است. تعلم خود دو گونه است: یا از بیرون بر انسان القاء می شود یا از درون بر وی آشکار می گردد. آنچه از بیرون باشد، همان شیوه ای است که میان مردمان رایج است و آنچه از درون باشد، همان اشتغال به «تفکر» است، چرا که تفکر درونی همان تعلم بیرونی است و این روش دارای تأثیر بیش تری است.

اما تعلیم ربّانی بدون واسطه دیگر، امری است برتر از علوم نامبرده، آن همان علوم اخروی است که علوم کشفی باشد. با اندیشه نمی توان بدان راه برد مگر با چشیدن و وجدان و اندر یافت درونی که این خود دو گونه است:

یا وحی است که خداوند نفس انسانی را همانند لوح به دست گرفته و با قلم عقل کلی از نزد خودش بر آن تمام علوم را می‌نگارد و یا الهام است که نفس با توجه به درجه خلوص و صفایش از لوح علوم را دریافت می‌کند، الهام اثر وحی است. (132)

حال بنگریم آیا آنچه بزرگان دانش که همان عرفای بزرگ هستند، دریافت کرده‌اند و بامصطلحات و واژگان ویژه خود به دیگران اظهار داشته‌اند، بدون برهان و مبنای عقلی است یا نه؟ ملاصدرا رتبه مکاشفات را برتر از برهان در افاده یقین می‌داند و این گونه می‌نویسد:

«ایاک وان تظن بفطانتک البتراء ان مقاصد هؤلاء القوم من اکابرالعرفاء واصطلاحاتهم وکلماتهم المرموزة خالیة عن البرهان... مرتبة مکاشفاتهم فوق مرتبة البراهین فی افاده الیقین... فالبرهان الحقیقی لا ینخالف الشهود الکشفی...» (133)

گفته‌های استوانه‌های حکمت مبنی بر مشاهده و کشف و شهود است و همان گونه که درمکتب اشراق سهروردی مرتبه مکاشفه را از مرتبه برهان عقلی برتر می‌داند، ملا صدرا نیز حکماء را رصد کنندگان انوار حق می‌داند:

«... ادعوا فیها المشاهدة الحقہ المتکررة المبتنیة علی ریاضاتهم ومجاهداتهم وارضادهم الروحانیة، وخلعهم ابدانهم واذ فعلوا هذا فلیس لنان نناظرهم... فلیعتبر قول اساطین الحکمة والتاله فی امور شاهدها بارصادهم العقلیة بحسب خلواتهم و ریاضانهم فیما شاهدوها من العقول الکثیرة وهیأتها ونسبها النوریة...» (134)

«... ان بناء مقاصدهم ومعتمد اقوالهم علی السوانح النوریة واللوامع القدسیة، التي لا یعتبریها وصمة شک وریب ولا شائبة نقص وعیب لاعلی مجرد الانظار البحتیة...» (135)

ملا صدرا در نگارش ماندگارترین اثرش (الاسفار) الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة (از بیش تر روشهای پژوهشی بهره جسته است، نه همانند صوفیان فقط به ذوق و وجدان اکتفا کرده است نه همانند فیلسوفان فقط به ارائه برهان و دلیل پرداخته است، بلکه هم از حواس بیرونی بهره گرفته است و هم حواس درونی را به کار گماشته و هم ذوق و مکاشفه را به کار گرفته است و هم این که با برهان عقلی و دلیل منطقی اندیشه‌های خویش را به اثبات رسانده است:

«ان من عادة الصوفیة الاقتصار علی مجرد الذوق والوجدان فیما حکموا علیه، واما نحن فلا نعتمد کل الاعتماد علی ما لا برهان علیه قطعياً ولا نذکره فی کتبنا الحکمیة...» (136)

«نحن ایضاً سالکو هذا المنهج فی اکثر مقاصدنا الخاصة، حیث سلکنا اولاً مسلک القوم فی اوائل الابحاث وواسطها، ثم نفترق عنهم فی الغایات لثلاثا تنبوا الطبائع عما نحن بصدده فی اول الامر، بل یحصل لهم الاستیناس بهو یقع فی اسماعهم کلامنا موقع القبول اشغاً بهم...» (137)

«... قد اندمجت فيه العلوم التألهية في الحكمة البحثية وتدرعت في الحقائق الكشفية بالبينات التعليمية...» (138).
«... هذه قوالب مقتبسة من مشكاة النبوة والولاية مستخرجة من ينابيع الكتاب والسنة من غير ان تكتسب من مناولة الباحثين ومزاولة صحبة المعلمين...» (139).

«... وليعذرنا اخوان البحث في الخروج عن طورهم تشوقاً الى طور المكاشفة وتحنناً الى عالم الملكوت...» (140).
ملا صدرا این نوشته‌ها و اثرها را برای چه کسانی خلق کرد چیزی که مسلم است برای فهم آثار ملا صدرا بایستی با او همزبان شد و برای استفاده بیشتر با او همدرد گشت و در اوج استفاده با او بایستی همدل گشت و الا نه فهم آثار او را می توان داشت و با بیگانگی نمی توان به سراغ آثار اورفت خودش زیبا می نویسد که برای چه کسانی اسفار را نوشته است:

«وقد صنفته لاخوانی فی الدین و رفقائی فی طریق الكشف والیقین لانه لا ینفع بها کثیر الانتفاع الامن احاط باکثر کلام العقلاء و وقف علی مضمون مصنفات الحکماء غیر محتجب بمعلومه ولا منکراً لما وراء مفهومه فان الحق لا ینحصر بحسب فهم کل ذی فهم ولا یتقدّر بقدر کل عقل ووهم.. فان وجوه الفهم لا تنحصر فیما فهمت ولا تحصى، ومعارف الحق لا تتقید بما رسمت ولا تحوی، لان الحق اوسع من ان یحیط به عقل واحد، واعظم من ان یحصره عقد دون عقد.» (141).

ملا صدرا راه خود را پایان راه نمی داند بلکه هر اندیشمندی از حق بهره‌ای دارد و بهره‌کسی را به کسی دیگر نمی دهند که این به معنای نسبییت حق نیست بلکه اشاره‌ای است به مقوله بالتشکیک حق که هر کس به اندازه ظرفیت و سعه وجودی خود از آن برخوردار است. برای فهم این معانی بلند جز اینکه همدل با صدر المتألهین شویم راه دیگری نداریم:

همزبانی، خویشی و پیوندی است

مرد با نامحرمان چون بندی است

ای بسا هندو و ترک هم زبان

ای بسا دو ترک چون بیگانگان

پس زبان محرمی خود دیگر است

همدلی از همزبانی بهتر است (142)

اگر از ملا صدرا، بر فراورده‌های فلسفی اش، مثل اصالة الوجود و وحدة الوجود و غیر که ایشان بدانها اعتقاد و باور دارد، دلیل فلسفی بخواهیم، شاید بطور دقیق به آن نرسیم چونکه خودش جوینده را به کشف و الهام الهی حوالت می دهد:

«... ان جميع الموجودات... عقلاً كان او نفساً او صورةً نوعيةً، من مراتب اضواء النور الحقيقي وتجليات الوجود القيومي الالهى... وبرهان هذا الاصل من جملة ما آتاه ربي من الحكمة بحسب العناية الازلية، وجعله قسطن من العلم بفيض فضله وجوده، فحاولت به اكمال الفلسفة وتميم الحكمة... كما وفقني الله تعالى بفضله ورحمته الاطلاع على الهلاك السرمدي والبطلان الازلي للماهيات الامكانية والاعيان الجوازية، فكذلك هداني ربي بالبرهان النير العرشى الى صراط مستقيم من كون الموجود والوجود منحصرأ في حقيقة واحدة شخصية لاشريك له في الموجودية الحقيقية ولا ثاني له في العين، وليس في دار الوجود غيره ديار، وكلما يتراءى في عالم الوجود انه غير الواجب المعبود، فانما هو من ظهورات ذاته، وتجليات صفاته التي هي في الحقيقة عين ذاته...» (143).

«... عند طلوع شمس التحقيق من افق العقل الانساني المتنور بنور الهداية والتوفيق، ظهر ان لا ثاني للوجود الواحد الاحد الحق، واضمحت الكثرة الوهميه وارتفعت اغاليط الاوهام... قد انكشف ان كل ما يقع اسم الوجود عليه ولو بنحو من الانحاء فليس الا شاناً من شؤون الواحد القيوم ونعتاً من نعوت ذاته، ولمعة من لمعات صفاته... فاتقن هذا المقام الذي ذلت فيه اقدام اولى العقول والافهام، واصرف نقد العمر في تحصيله لعلك تجد راحة من مبتغاك ان كنت مستحقاً لذلك واهله.» (144).

ملا صدرا به روش خود که مکاشفات و مشاهدات بزرگان قوم همه را برابر قوانین برهان ارائه می دهد افتخار می کند: «... نحن قد جعلنا مكاشفاتهم الذوقية مطابقة للقوانين البرهانية...» (145).

«... ولا يحمل كلامنا على مجرد المكاشفة والذوق، او تقليد الشريعة من غير ممارسة الحجج والبراهين والتزام القوانين، فان مجرد الكشف غير كاف في السلوك من غير برهان، كما ان مجرد البحث من غير مكاشفة نقصان عظيم في السير...» (146).

نکته ای بس بنیادی در اندیشه ملا صدرا می رسیم و آن این که آنچه بر برگه ها نوشته می آید. تنها بهره اش بیدار باش و هشدار است تا جویندگان حقیقت و رهپویان رسیدن به اطمینان درونی را شوق و هیجانی پر آید تا خود گام در این راه بردارند و هر جوینده ای، آنچه بهره اش می شود، بدان دست یابد و به آنچه یقین و اطمینان دلی سرافراز گردد که از مردم عادی، فقها، متکلمان و فلاسفه برتری جوید و نوری یابد که در پرتو آن هر چیز دیگر رنگ بیازد: (147)

«الحق ان اكثر المباحث المثبتة في الدفاتر المكتوبة في بطون الاوراق انما الفائدة فيه مجرد الانتباه والاحاطة بافكار اولی الدراية والانظار، لحصول الشوق الى الوصول لا الاكتفاء بانتقاش النفوس بنفوس المعقول او المنقول، فان مجرد ذلك مما لا يحصل به اطمینان القلب وسكون النفس وراحة البال وطيب المذاق، بل هي مما يعد الطالب لسلك سبيل المعرفة والوصول الى الاسرار، ان كان مقتدياً بطريقة الابرار متصفاً بصفات الاختيار...» «... ليس المراد بها الاعتقاد الذي تلقاه العامي او الفقيه وراثته وتلقفا... ولا ما هو طريق تحرير الكلام والمجادلة في تحسين المرام...»

ولیس ایضاً هو مجرد البحث البحث كما هو دأب اهل النظر وغاية اصحاب المباحثة والفكر... بل ذلك نوع یقین هو ثمرة نور یفذف فی قلب المؤمن، سبب اتصاله بعالم القدس والطهارة...» (148).

در روش شناسی حکمت متعالیه نکات ظریف و دقیق فراوان است که بدون آشنایی با فرهنگ حکمت متعالیه در هیچ عرصه و حوزه‌ای از حوزه‌های فلسفی - عرفانی - کلامی - حدیثی - تفسیری، سیاسی و... ملا صدرا نباید وارد شد و اگر هم پرداخته شود بی نتیجه و یا نتیجه معکوس خواهد داد صدر المتألهین در نوشته‌های خود و نوع آوری‌هایی که داشته است فقط در محتوی نبود، بلکه نگرش و روش او در پرداختن به موضوعات فلسفی و غیره متفاوت با گذشتگان می‌باشد در یک جمله روش ملا صدرا عبارتست از تمام تجارب فلاسفه و عرفاء گذشته به اضافه خود صدر المتألهین که این نکته را از نوشته‌های سید حسین نصر هم می‌توان بدست آورد.

دکتر سید حسین نصر در رابطه با روش صدر المتألهین چنین می‌نویسد:

نبوغ خاص ملا صدرا در این بود که سه راهی را که به حقیقت می‌رسند، یعنی وحی و برهان عقلی و تهذیب نفس [قرآن و برهان و عرفان] را که به نوبه خود منجر به اشراق می‌شود، بایکدیگر ترکیب کرد و یکی ساخت. در نظر او، عرفان و فلسفه و دین عناصر یک مجموعه هماهنگ هستند و او کوشید این هماهنگی را هم در زندگی و هم در آثارش باز نماید. او دیدگاهی اتخاذ کرد که در آن برهان عقلی یا فلسفه، که البته لزوماً به آنچه که یونانیان گفته بودند محدود نمی‌شد، با قرآن و احادیث پیامبر صلی الله علیه و آله و ائمه علیهم السلام پیوندی تنگاتنگ می‌یافت و این دو نیز به نوبه خود با آرای عرفانی که حاصل کشف و مشهود و اشراقات نفوس پاک است، متحد شد. به همین دلیل است که آثار ملا صدرا ترکیبی از قضایای منطقی، شهودات عرفانی، احادیث نبوی و آیات قرآنی است. او با تأویل رمزی متون مقدس، کیفیت عرفانی معنای باطنی وحی را به اثبات رساند و با شهود عقلانی، تفکر بحثی و عقلی را تابع حقایق کلی شناخت عرفانی کرد. با همین شیوه بود که ملا صدرا به ترکیب و تلفیق علم و دین در پرتو معرفت عرفانی و نظرگاه کلی اسلامی توفیق یافت؛ هدفی که فارابی و ابن سینا - و بوعلی به ویژه در تفاسیر قرآنی اش به دنبالش بودند و غزالی و سهروردی و تمامی آن سلسله از حکمایی که از عهد سلجوقی تا صفوی در پی هم آمدند، با دیدگاه‌های گوناگون در تحققش می‌کوشیدند، ملا صدرا در متافیزیک یا به بیان کلی‌تر در حکمت [نظری] بنیانگذار سوّمین مکتب اصل «فلسفه اسلامی» است. دو مکتب نخست، یک مکتب مشائی است که بزرگترین سخنگویش در جهان اسلام ابن سیناست و دیگری مکتب اشراقی که سهروردی مقتول تأسیس کرد. ملا صدرا برخی مبادی [فلسفی خود] را از هر دو مکتب قبلی اخذ کرد. فی المثل نظریه ماده و صورت را از مکتب مشاء و تشکیک یا مراتب وجود و ارباب انواع یا اعیان ثابته را از مکتب اشراق بر گرفت. به علاوه، برخی از آرای متصوّفه به ویژه ابن عربی، مانند نظریه خلق مدام جوهر و وحدت وجود را به صورت مبادی فلسفی در آورد و نخستین بار به فلسفه افزود. این آرا قبل از آخوند هرگز به

صورت مبادی فلسفی در مکتب‌های فلسفی پیشین به کار نرفته بودند و صورت بیان منطقی نیافته بودند. از این روست که ملاصدرا را به حق در جهان اسلام، پایه گذار شکل جدید و اصیلی از حکمت می دانند که به حکمت متعالیه مشهور است و از حکمت مشائی و حکمت اشراقی متمایز است. (149)

گفتار سوم: چارچوب نظری

در بررسی اندیشه‌های سیاسی صدرالمتالهین و یا همان وجوه سیاسی حکمت متعالیه قبل از بررسی این اندیشه‌ها سعی خواهد شد با توجه به چارچوب‌های نظری شکل‌گیری یک اندیشه و تفکر سیاسی از نظریات گلن تیندر که خلاصه و عصاره نظریات خویش را در کتابی به نام تفکر سیاسی جمع آوری کرده است استفاده شود. از نظر آقای تیندر شناخت اندیشه سیاسی ما حاصل آشنایی با شک‌ها و پرسش‌هایی است که اندیشه از درون آنها به وجود می‌آید. (150)

همچنین بر اساس این دیدگاه نمی‌توان روند تفکر را در نتایجش خلاصه کرد و در عین حال دچار اشتباه نشد. زیرا پرسش‌ها نه تنها آغاز تفکر نیست بلکه تداوم آنها به اوضاع و احوال محیط‌زندگی نیز مربوط است. و اگر ایده‌ها و تئوری‌ها از مسائل و سؤالاتی که موجب پویایی آنها می‌شود منتزع گردد از لحاظ فکری به موضوعاتی ایستا مبدل خواهد شد و علت آن بی معنا شدن ایده‌ها و تئوری‌های مذکور است. از این رو تفکر زنده در تماس دائم با پرسش‌های اساسی محیط خویش است. تئوری‌ها در خاک پرسش‌ها می‌رویند و همان‌گونه که گیاهان کاملاً رشد یافته از همان آغاز جوانه زدن به خاک نیازمندند تئوری‌های رشد یافته نیز در خاک پرسش‌ها ریشه دارند.

سؤالی که مطرح می‌شود چرا به تفکر سیاسی می‌پردازیم؟

به این دلیل که به شماری از پرسش‌ها از هیچ طریق دیگر نمی‌توان پاسخ داد. مثلاً چه وقت شخص حق دارد از فرمان حکومت سرپیچی کند؟ آیا هر وقت که خیر ملت ایجاب کند دولت حق دارد قوانین اخلاقی را به صورت مشروع زیر پا بگذارد؟ آیا باید تمام نابرابری‌های اجتماعی و اقتصادی را از میان برداشت؟ پاسخ گویی به چنین سؤالاتی بدون تفکر میسر نیست. درباره این‌ها می‌توان از علوم اجتماعی، تجربه شخصی، تاریخ و منابع دیگر اطلاعاتی به دست آورد اما فقط اندیشه می‌تواند تعیین کند که کدام یک از اطلاعات حقیقتاً به پرسش مربوط است و آنگاه برای پاسخگویی از آن استفاده کرد. (151)

اما آیا لازم است به چنین پرسش‌هایی پاسخ داده شود؟

آیا بدون اندیشیدن مداوم درباره آنها نمی‌توان خوب زندگی کرد؟

پاسخ به هر دو سؤال در این اصل محفوظ است که فقط از طریق ایده هاست که روابط خوب را با واقعیت تشخیص می‌دهیم و آن را درک می‌کنیم.

از طرف دیگر ایده حق مشارکت همه انسانها در حکومت که انگیزه بسیاری از اعمال بوده‌است بدون تفکر سیاسی شکل نمی‌گرفت.

همچنین باید گفت که انسانها چگونه می‌توانند بدون داشتن اندیشه‌ای از آن خود، تشخیص دهند که کدام یک از ایده‌های دیگران قابل پذیرش است. (152)

اما سؤال دیگری که مطرح می‌شود این که چرا به نوعی پرسش که فقط می‌تواند به نتایج نامطمئن و بحث‌انگیز منجر شود می‌پردازیم؟

پاسخ نخست تدریجاً در مبحث مربوط به نیاز به ایده‌هایی که فقط با اندیشیدن می‌توان به آنها رسید مندرج است. نتایج تفکر هر قدر هم که جدال برانگیز باشد زندگی مدنی بدون آنها امکان پذیر نیست. به هر حال داشتن ایده‌های آمیخته با شک بسیار بهتر از نداشتن آنهاست. شقاول آزار دهنده ولی مبنی بر تمدن است ولی شق دوم بربریت است. (153)

پاسخ دوم نشان می‌دهد که هر فلسفه سیاسی درون خود عنصری ذهنی دارد زیرا فلسفه سیاسی، مانند کار هنری موکداً و تماماً آفریده فردی معین بوده و فاقد اقتدار دستگاهی از قوانین علمی است، با وجود این به تمامی ذهنی نیست به بیان ساده‌تر انسان نمی‌تواند به هر آن چه برمی‌گزیند اعتقاد داشته باشد. فرد باید خود را با ملاک‌ها و قواعد سازگاری منطقی منطبق کند. حقیقت هیچ کدام از ایده‌ها یا فلسفه‌های بزرگ را نمی‌توان به طور مستدل نشان داد، اما نشان دادن نادرستی یک ایده، یا فلسفه، خواه این نادرستی به لحاظ تضاد آن با ملاک‌ها مسلم یا تناقض درونی باشد. به طور مستدل آسان‌تر است.

نهایتاً این که پرداختن به پرسش به نحوی که هرگز نتواند بر عدم قطعیت فایق آید، صرفاً به دلیل ارزش ذاتی آن در حین پرسش ارزشمند است. آقای تیندر معتقد است که از طریق اندیشیدن به انسانیت می‌توان رسید که از هیچ راه دیگر قابل حصول نیست. (154)

به علاوه انسان از طریق تفکر نه تنها به اثبات خود متمایز خویش می‌پردازد بلکه آن را نیز تعریف می‌کند زیرا اندیشیدن فراخوان خود است از این رو انسان با اندیشیدن هستی خود را شکل می‌دهد.

نکته دیگر این تفکر بنا به ضرورت داشتن سعه صدر در برابر دیگران انسانیت فرد را ارتقایی دهد.

آقای تیندر در کتاب خود بر این فرض است که: انسان با آزادی و محدودیتش موجودی متفکر است از این رو کسی که می‌آموزد که با وضوح و عزم ذهنی باز در پرسش‌ها تعمق کند چیزی به دست خواهد آورد که قابل تأویل به دانش (صرفاً) نیست یعنی خرد و تمایل به شکاکیتی که شایسته انسان است. (155)

تیندر معتقد است که در پاسخ به مجموعه‌ای از پرسش‌ها یک اندیشه و تفکر شکل می‌گیرد که ما در این جا سعی خواهیم کرد؛ اهم سؤالاتی که از نظر تیندر در پاسخ به آنها اندیشه‌شکل می‌گیرد پردازیم و مرحله به مرحله آنها را بیان کنیم.

بیگانگی و یگانگی:

تیندر در اولین مرحله می‌گوید اگر بیگانگی انسان‌ها اعم از تنهایی خموشانه یا جدال‌فعالانه در میان نبود تفکر سیاسی تحقق نمی‌یافت، تنها پس از آسیب و ویرانی روابط انسانی است که ما ناگزیر به پرسیدن درباره نیروها و معیارهای اصل حاکم بر این روابط می‌شویم.

از این رو شگرف‌ترین دستاوردهای تفکر سیاسی غالباً واکنش‌هایی در برابر پریشانی‌های اجتماعی بوده است:

1- اساسی‌ترین پرسش درباره بیگانگی این است که آیا انسانها ذاتاً از هم بیگانه‌اند؟

هیچ فیلسوفی با توانایی و صراحت‌ها بر به این بحث که انسانها ذاتاً از هم بیگانه‌اند نپرداخته است طبق استدلال هابز وضعیت ذاتی انسانها جنگ در همه انسانها بر ضد همه انسانهاست. اگر دولت مرکزی نیرومندی نباشد که بر همه آمرانه حکم براند نگاه انسانها از همزیستی با هم حظی نخواهند برد، بلکه محنتی عظیم را متحمل خواهند شد.

از دیدگاه هابز انسانها اشیاء مادی هستند و به طور کلی منطقی نتیجه می‌گیرد که آنان فقط با قدرت حکومت مطلق می‌توانند به یگانگی برسند.

از طرف دیگر بسیاری از متفکران استدلال می‌کنند که انسانها یگانه‌اند از نظر ارسطو انسان دقیقاً مانند برگی که به اقتضای ژرفای طبیعت بخشی از درخت است به تمامی و ناگزیر عضوی از شهر است.

2- اما سؤالی که در ادامه سوال قبلی مطرح می‌شود این است که اگر انسانها از هم بیگانه‌نیستند تفرقه و تعارض میان آنان چگونه قابل توضیح است؟

آگوستین در پاسخ به این سؤال می‌گوید آن چه پیش آمده این است که انسان به جوهر انسانی خود خیانت ورزیده است این خیانت چیزی است که آگوستین و دیگر مسیحیان آن را گناه می‌نامند.

3- و اما با کدام قابلیت انسان می‌توان انسانها را یگانه کرد؟ درباره اجماع متفکران غرب بر سر قابلیت که با آن می‌توان ناسازگاری را تعدیل کرد یا از میان برد تردیدی وجود ندارد: این قابلیت از طریق عقل حاصل است.

هابز معتقد است در عین حال که انسانها ذاتاً بیگانه‌اند اما عقل مسلماً می‌تواند به نحوی تجانس منافع فردی را در جامعه به وجود آورد.

اما در مقابل همه کسانی که از عقل به عنوان یک ابزار خوب برای یگانگی نام می‌برند (1797-1729) آشکارا به جای عقل از تعصب دفاع کرد و به جای عقل به رسوم و سنت‌ها یعنی تعصب که ملکه ذهن انسانهاست اعتماد داشت به نظر برک انسانها بسیار پیچیده‌تر و عمیق‌تر از آن هستند که در عقل بگنجند.

4- به هر حال آیا انسان‌ها برای غلبه بر تعارض و تفرقه خویش به خداوند نیازمندند؟ در پاسخ به این سؤال می‌توان سه نگرش کلی را مشخص کرد. 1- انسان‌گرایی مطمئن به نفس انسان متجدد معاصر است که اغلب با الحاد یا لادری‌گری و بدگمانی نسبت به این همراه است. 2- دومین نگرش کلی: مفهوم هلنی وابستگی هستی اجتماعی بر مبنای دین است در این طرز نگرش خداوند وجودی غیرفعال و صرفاً موجود است. این انسان که فاعلیت دارد.

اما از نظر طرفداران نگرش سوم یعنی مسیحیت اصیل این خداوند است که دارای فاعلیت است. (خالق جامعه خداوند است).

جامعه از فاعلیت خداوند به وجود می‌آید نه صرفاً موجودیت او: بدین دلیل شهر حقیقی شهر خداست.

نابرابری و برابری:

در این بخش آقای تیندر سؤال‌های متعددی را مطرح می‌کنند:

- 1- آیا در زیر تمام نابرابری‌های متشکل در نظم اجتماعی و سیاسی انسان‌ها واقعاً به اقتضای طبیعت و نه صرفاً بر اثر عرف و عادت نابرابرند؟ و یا به عبارت دیگر انسان‌ها ذاتاً نابرابرند؟
- 2- اگر برخی از انسان‌ها ذاتاً از دیگران برترند چه کسی و چه نشانه‌هایی می‌تواند آنان را بشناسد؟ و یا به عبارت دیگر اقلیت ممتاز را با چه نشانه‌هایی می‌توان شناخت؟
- 3- اگر انسان‌ها ذاتاً نابرابرند آیا تمام نابرابری‌ها متداول از قبیل ثروت و منزلت اجتماعی ناعادلانه است؟

قدرت:

تیندر در بخشی دیگر از کتاب خود به بحث قدرت می‌پردازد و قدرت را از زوایای مختلف مورد بحث قرار می‌دهد.

از آن جا که انسان‌ها بیگانه‌اند برای تحقق نظم، قدرت ضروری به نظر می‌رسد و چون انسان‌ها نابرابرند قدرت به عنوان طریقی که در آن فضائل اقلیت می‌تواند به نفع همگان بازتوجیه پذیر است به علاوه بسیاری از کشمکش‌های سیاسی برای جداسازی انسان‌ها «مثلاً تفکیک نژادی» یا یگانه کردن آن‌ها رتبه بندی آنان یا برابری آنان مستلزم قدرت است.

آیا میان انسان‌ها نظمی دیگر سوای آن چه با قدرت خلق و ابقا می‌شود وجود دارد: «آیا قدرت واقعاً ضروری است» در تفکر سیاسی ادوار گذشته پاسخ مثبت به این پرسش دست کم بر سه ایده متفاوت بنا شده بود. (156)

1- انسان‌ها خوبند و به تبع آن نظم پدیده‌ای خود به خود است جان لاک معتقد بود انسان‌ها برای ایجاد نظم به قدرت نیاز ندارند بلکه قدرت را فقط برای غلبه بر برخی نقصان‌های نظمی که بر حسب سرشتشان خواهان آنند لازم دارند.

2- نظم بستگی تام به قدرت ندارد اصل هماهنگی ذاتی است: این دیدگاه نظریه علمای اقتصاد کلاسیک است آنان معتقد بودند که اگر دولت‌ها فقط شرایط اصلی اقتصادی افراد را از قبیل امنیت مالکیت و ثبات پولی فراهم آورند طبیعتاً نظم اجتماعی نیز به وجود خواهد آمد. از نظر اقتصاددان کلاسیک نظم نه به قدرت که به «دست نامرئی» و عبارت ادام اسمیت بازار آزاد بستگی دارد.

3- دست آخر بسیاری از متفکران نظم را اصولاً به عادت، رسم و سنت وابسته می‌دانند ایشان معتقدند که مردم در طول نسل‌ها خود به خود برای زندگی نظمی ساخته‌اند که هم به علت عادت و هم به علت احترام به شیوه‌های کهن تداوم یافته است.

و اما آنارشیسم نمونه بارز ایده‌ای است مبنی بر این که نیکی را به جای قدرت نشانند. یک موضوع متعارف‌تر این است که نظم را می‌توان با تلفیق برخی از این نیروها و البته با قدرت سنجیده انسانی به دست آورد این ایده زیر بنای دولت لیبرال نوین است. در مقابل آنارشیسم و لیبرالیسم نظریه دیگری مبنی بر این که انسان به طرزی علاج‌ناپذیر ستیز است و غیر از قدرت تمام منابع نظم کمابیش ناموثر است ابراز می‌شود. این نظریه در میان اصحاب کلیسا و روحانیون قدیم با تأکیدشان بر گناه نخستین شایع بود.

مشهورترین نماینده این ایده ماکیاولی (1527-1469) بود. ماکیاول معتقد بود که انسان‌ها همیشه میل به تلون و خود دارند و عاملان زیرک و خستگی‌ناپذیر بی‌نظمی‌اند از این رو نظم به اراده و مهارت رهبران سیاسی بستگی دارد.

2- آیا تصرف قدرت و استفاده از آن خوب است. (157)

از دیدگاه ارسطو که می‌گوید انسان موجودی سیاسی است منظورش این است که انسان از طریق فعالیت سیاسی قابلیت‌های بی‌کران انسانیش را در می‌یابد.

اما دیگر متفکر بزرگ دوران باستان اپیکور (270-341 ق.م) موضعی کاملاً متفاوت دارد دیدگاه اپیکور در فرمانش «گمنام زندگی کن» به طور خلاصه بیان شده است.

اما دیدگاه دیگری نیز وجود دارد طبق این دیدگاه ممکن است قدرت از لحاظ اخلاقی یا اجتماعی سودمند نباشد اما از حیث موقعیتی که برای فرد ستمگر و بی عاطفه به خاطر ارضای علایقش یا صرفاً به منظور کامرانی و نشاط استفاده از آن فراهم می‌آورد به نحوی آشکار ارزشمند است.

3- چرا باید اطاعت کنیم (چرا باید به قدرت دیگران تن دهیم)

در این جا دو نظریه مطرح می‌شود اول نظریه رضایت دوم نظریه اراده عمومی است.

4- قدرت را به چه کسی باید تعویض کرد؟

هابز به بزرگان و نجبا اعتقاد نداشت از دیدگاه بدبینانه وی در مورد سرشت انسانی هیچ‌کسی مستثنی نیست بنابراین از نظر هابز این که چه کسی حکومت کند چندان اهمیتی نداشت از طرف دیگر آنارشیست‌ها معتقدند که قدرت تحت هیچ شرایطی نباید به کسی تفویض شود؛ ارسطو بهترین راه حکومت را توسط اقلیت متوسط می‌داند.

محدودیت‌های قدرت:

محدودیت‌های قدرت اساساً بر دو گونه‌اند: 1- اخلاقی 2- قانونی

1- آیا عمل دولت‌ها با استفاده از شر برای تحقق خیر موجه است؟

ماکیاولی گفته است که چنین کاری موجه است. بر اثر نظر ماکیاولی کاربرد موثر قدرت بارعایت دقیق قانونی اخلاق ناسازگار است.

2- حوزه قدرت سیاسی را چه چیز تعیین می‌کند. ملاحظات عمل‌آنی یا محدودیت‌های ازپیش مستقر:

3- آیا باید در جامعه فقط یک مرکز اساسی قدرت وجود داشته باشد؟

از نظر افلاطون قدرت کاملاً متمرکز تهدیدی برای حیات متعالی و متمدن است.

همچنین بر اثر تفکر «دکترین دوشمشیر» مسیحیت نباید تمام قدرت را به دست یک نفر بسپارد حتی اگر این فرد پاپ باشد.

از طرفی افرادی مانند هابز و روسو هر نوع تقسیم قدرت را به منزله دعوت به هرج و مرج می‌دانند.

4- آیا کسانی که تحت حکومت معینی بر قانون زندگی می‌کنند ضرورتاً آزادند؟

غایات قدرت:

1- نخست این که تا کسی درباره هدف زندگی تصور کلی نداشته باشد نمی‌تواند درباره وظایفی که دولت باید

انجام دهد اظهار نظر کند برخی مانند پل سارتر گفته‌اند زندگی انسان هیچ‌هدفی ندارد.

- 2- اما سؤالی که مطرح می‌شود این است که قدرت چه نوع وظایفی را می‌تواند انجام دهد؟
- 3- آیا باید بخش عمده امکانات تولید و توزیع در تصاحب دولت باشد؟
- 4- آیا دولت‌ها باید مسئولیت شکل دادن به اعتقادات افراد را بر عهده بگیرند؟
- 5- آیا دولت‌ها باید شکل دادن به حضال اخلاقی افراد را بر عهده بگیرند؟

جمع بندی:

از نظر آقای تیندر شناخت اندیشه سیاسی ما حاصل آشنایی با شک‌ها و پرسش‌هایی است که از درون آنها اندیشه به وجود می‌آید و همچنین تفکر زنده در تماس دائم با پرسش‌های اساسی محیط خویش است. در ابتدای بحث تیندر این سوال را مطرح کرد، چرا به تفکر سیاسی نیازمندیم؟ که در پاسخ به این سوال آقای تیندر معتقد است به برخی از پرسش‌ها از هیچ طریق دیگر نمی‌توان پاسخ داد، به طور مثال این که فرد چه وقت حق دارد از فرمان حکومت سرپیچی کند و یا این که دولت چه وقت می‌تواند قوانین اخلاقی را به صورت مشروع زیر پا بگذارد. لذا پاسخ گویی به چنین سؤالاتی بدون تفکر میسر نخواهد بود از این رو آقای تیندر معتقد است انسان با آزادی و محدودیتش موجودی متفکر است.

همچنین تیندر بر این باور است که در پاسخ به مجموعه‌ای از پرسش‌ها یک اندیشه و تفکر شکل می‌گیرد در همین غالب وی سؤالاتی را مطرح می‌کند که به آنها اشاره می‌کنیم.

اولین بحثی که از سوی آقای تیندر مطرح می‌شود بحث بیگانگی و یگانگی است که در غالب این سوال به سؤالات دیگری می‌پردازد. آیا انسان‌ها ذاتاً از هم بیگانه‌اند. تفرقه و تعارض چگونه میان انسان‌ها قابل توضیح است، با کدام قابلیت انسان‌ها را می‌توان یگانه کرد و آیا برای غلبه به تعارضات به خداوند نیاز هست.

بحث بعدی که از سوی تیندر مطرح می‌شود نابرابری و برابری است که مهمترین سؤالات این است که آیا انسان‌ها ذاتاً نابرابرند و اقلیت ممتاز را چگونه می‌توان شناخت؟ آیا با امحای نابرابری متداول بیگانگی لزوماً از بین خواهد رفت.

در ادامه آقای تیندر به بحث قدرت می‌پردازد که ابتدا این سوال را مطرح می‌کند که آیا انسان‌ها نیاز به قدرت دارند و یا به عبارت دیگر آیا قدرت واقعاً ضروری است. وی همچنین سؤالاتی را از قبیل این که آیا تصرف قدرت و استفاده از آن خوب است؟ / چرا باید اطاعت کنیم؟ / قدرت را به چه کسی باید تفویض کرد؟ / و این که اگر هیچ کسی شایسته تصاحب قدرت نیست انسان چگونه می‌تواند با عزت و احترام زندگی کند؟ / مطرح می‌کند.

مورد دیگری که در بحث قدرت مطرح می شود بحث محدودیت های قدرت است و نهایتاً آخرین مطلبی که از سوی آقای تیندر بیان می شود بحث غایات قدرت است که سعی خواهیم کرد در ابتدای هر فصل سؤالات آقای تیندر را بیان کنیم و بر اساس آن موارد مطرح شده در سؤال را با صدر المتالهین تطبیق دهیم و نظر ملاصدرا را در این باره بیان نماییم.

نکته: قابل ذکر همانطور که تیندر بنا ندارد که تمام بحث را به صورت تمام و کمال ارائه کنیم ما هم در این رساله فقط برای بحث های ملاصدرا یک فتح بابی ارائه می کنیم.

به قول تیندر

...پرسشهایی هم بی پاسخ می مانند، و به همین دلیل، خواننده به هیچ نتیجه گیری مشخص نمی رسد. هدف این

کتاب نیز دقیقاً همین است. خواننده نباید بیاساید، بلکه باید به سوی حالتی هدایت شود که بیندیشد. (158)

قدرت - صدرا گوید قدرت در ما عبارت از حالت نفسانی است که مصحح فعل و عدم آن می باشد و به عبارت دیگر قدرت در حیوان حالت نفسانی است که به واسطه آن درست است که صادر شود از او فعل هر گاه بخواهد و صادر نشود از او هر گاه نخواهد و ضد آن عجز است و هریک از آن دو یعنی قدرت و عجز به قیاس به بعضی از اشیاء متفاوت اند زیرا معنی قادر این نیست که به طور مطلق «یصح منه صدور کل ما یشاء» و الا فقط بر ذات حق درست می بود و چه بسا قدری که درست نباشد از او مگر صدور بعضی از افعال (159) و گوید «القدره صفة مؤثره علی وفق العلم والاراده» و قدرت در ما عین قوت است و در واجب عین فعل است زیرا که در واجب جهت امکانیه نیست و قدرت او مندرج در تحت هیچ یک از مقولات نیست بلکه «کون ذاته بحیث یصدر عنه الموجودات» می باشد از جهت علم او به نظام خیر. (160) و بالجمله قدرت یعنی توانایی بر انجام کار و ترک آن و این معنی از مفهوم قدرت دانسته می شود. پاره ای گفته اند قدرت باید مقارن با فعل باشد یعنی اگر مقارن با فعل نباشد قدرت نیست. چون قدرت توانایی انجام فعل است و اگر فعلی نباشد معنی پیدا نمی کند و انگهی قدرت اگر تمام شرایط آن فراهم شود یعنی شرایط و اجزای موثریت آن قهراً فعل را انجام می دهد و یکی از شرایط موثریت وجود فعل است و اگر فعل نباشد قدرت و عدم قدرت معلوم نمی شود و به هر حال اگر فعلی نباشد قدرت و یاقوت بر فعل نخواهد بود، ملاصدرا گوید به هر حال آن کیفیت نفسانی که قدرت نامند هم قبل و هم بعد از فعل وجود دارد و لکن آن کیفیت قوت کامل نیست و یکی از اجزای قدرت است.

ملاصدرا می گوید صاحب این قول فراموش کرده است که قوت گاه مقابل فعل است. که امکان از لوازم آن می باشد و گاه منظور از قوت، قوت ایجابی است برای فاعل تمام الفاعلیه و فراموش کرده است این قوت را لازمی است که آن امکان است و باز نمی داند که این امکان استعداد محض است و با فعلیت جمع نمی شود و

حال این امکان مانند امکانات ذاتی نیست متکلمان گفته اند قدرت در صورتی درست است که دو جهت فعل و ترک آن در پاره‌ای از آن صادق باشد و بنابر این فاعل دائم الفعل را قادر نمی‌نامند. ملاصدرا گوید چون ما قادر را تفسیر کرده ایم به کسی که با شعور از او فعل صادر شود پس هر کسی از روی مشیت کاری را انجام بدهد چه فعل او دائم باشد یا نه، قادر مختار است.

و می‌گوید نهایت قادر بر اقسامی است: 1- فاعل بالقصد که نسبت آن به دو طرف فعل و ترک آن تساوی باشد که در انجام فعل نیاز به امری دیگر دارد مانند علم جدید یا وجود قابل و یا غیر آن مانند وجود داعی یا زوال مانع 2- فاعل بالعنایه که منشأ فاعلیت آن و علت صدور فعل، از او وداعی صدور فعل، مجرد علم او باشد به نظام فعل وجود و نه غیر آن از امور زایده بر علم مانند افعال واجب تعالی 3- فاعل بالرضا که منشأ فاعلیت آن ذات عالم آن باشد نه غیر آن و علم او به مجعولش عبارت از عین هویت مجعولش باشد. مانند ذات واجب به نزد اشراقیان که نوریت ذاتی او سبب ظهور موجودات در اعیان و مجعولات بالذات او انوار قاهره و مدیره عقلیه و نفسیه و به واسطه آن‌ها انوار عرضیه به ترتیب تا منتهی شود به غواسق در هر سه نوع فاعل یاد شده فاعلیت آن‌ها بالاختیار است و سه قسم دیگر فاعل بالجبرند مانند: 4- فاعل بالطبع که به طبع جسمانی خود منشأ صدور فعل است به شرط عدم مانع 5- فاعل بالفسر که با طبع مقسوره خود فعل انجام می‌دهد طبع مقسوره‌ای که بر خلاف مقتضای طبع اولیه او است یعنی اگر تحریک قاسری نباشد طبع اولیه او چیز دیگری است. 6- فاعل بالتسخیر و آن طبیعتی است که به‌استخدام قوه قاهره فعل انجام می‌دهد مانند قوای جذب دفع و غیره که صدور این افاعیل نه بر حسب طبع تنها است و نه بالقسری است که مخالف طبع است بلکه بر مبنای موافقت مبادی آن‌ها است که مقتضی آن‌ها است. در شواهد الربوبیه درباره قدرت خداوند گوید: اشراق چهارم: در بیان قدرت و علم واجب الوجود به ذات خویش. قدرت واجب الوجود عبارت است از صدور و فیضان اشیا (مانند عقول و نفوس و اجرام و اجسام) از ناحیه ذات به صرف مشیت و اراده‌ای که عین ذات او است نه زاید بر ذات او و علم واجب الوجود به ذات خود که عین همین عنایت‌ازلیه است عبارت است از انکشاف ذات او برای ذات او (که لازمه شدت وجود و کمال و تمامیت ذات او است) به وجهی که کلیه خیرات و فضایل از نفس ذات او بر ذات او و نفس ذات او فایض گردد (بدین معنی که ذات او که مبدأ و منشأ حقیقی کلیه خیرات و کمالات و فضایل وجود است بدان گونه که هست بر ذات او مکشوف و معلوم باشد) (161) از مجموع آن چه گفته شد برمی‌آید که دو تعریف اصلی برای قدرت شده است:

1- صحت فعل و ترک آن و بودن فاعل در حالی که اگر بخواهد انجام دهد و اگر نخواهد انجام ندهد. تفسیر اول آن متکلمان و تفسیر دوم از فلاسفه متاخر است. (162) اساس بحث این است که عالم چگونه می‌تواند حادث و مسبوق به عدم باشد در حالی که ذات خداوند علت تامه است و تخلف معلول از علت تامه

جایز نیست پس گفته می شود که عالم معدوم بوده و موجود حادث شده است. متکلمان و فلاسفه مبحث قدرت و اراده و اختیار را عنوان کرده اند که خداوند در عین حال که علت تامه است صاحب اراده و مشیت و اختیار است و مطابق مصلحت و مشیت خلق می کند و جهان مسبوق به اراده و معطوف به اختیار حق است پس ذات حق فاعل موجب نیست که فاعل مختار است. ایراد دیگر این است که قدرت و اراده و اختیار هر سه عین ذات حق اند و اراده و قدرت هم به مانند ذات قدیم اند و بنابر این چه مرجحی ایجاب کرده است که جهان در فلان زمان یا فلان وقت خلق شود و چه مرجحی برده است که تا آن هنگام خلق نشده بوده است. آیا عالم قدیم است یا حادث ازلی است این فرض شبیه به فرض زکریای رازی در قدمای پنج گانه است گرچه پیروان قدمای خمس آن ها را در سطح عمل می دانند و پاره ای از فلاسفه گویند معلول فاعل مختار، لازم نیست که ازلی باشد هر چند فاعل مختار ازلی باشد زیرا فاعل مختار ازلی تواند که از صدر معلول و فعل خودداری کند زیرا معنی فاعل مختار این است که اگر مشیت او تعلق به ایجاد گرفت ایجاد کند و گرنه، نه خواجه نصیرالدین طوسی گوید همه متکلمان گویند که جهان حادث است و اثبات صانع عالم را از طریق حدوث عالم کرده اند و بنابر این جهان وجود ازلی نیست در حالی که پاره ای از اشاعره به قدمای هشت گانه گفته اند و آن قدمای هشت گانه (صفات مبدأ المبارکی دانسته اند. در این بین عده ای از فلاسفه گفته اند که فاعل ازلی را فعل ازلی باید (163) ملاصدرا بعد از یادآوری آرا و اقوال دیگر در باب قدرت و اراده و اختیار گوید: ما و سایر حیوانات در کارهای خود هر چند به ظاهر مختار می نماییم در واقع مضطرّ در صورت مختاریم زیرا حرکات و کارهای نفوس حیوان تسخیری است مانند فعل و حرکات طبیعت و فرق بین طبیعت و نفس ذی شعور این است که نفس آگاه به اهداف و اغراض و دواعی خود می باشد و طبیعت نمی باشد و لکن فلاسفه محقق برای کل افعال و حرکات غایاتی قایل شده اند چه آن که فاعل آن افعال مختار باشد یا نه، فعلش مسبوق به اراده باشد یا نه فعل ارادی به طور مطلق ویژه ذات حق است و غیر از ذات حق که مختار در واقع مضطرّ در صورت مختار است (در باب از ده شرح داده شده است).

معتزلیان گفته اند: اختیار معطوف و غرض است و اختیار معطوف به داعی نوعی اضطرار است و از این رو است که فعل حق معطوف به داعی نیست. ابن سینا گوید: مختار در عرف انسانها به کسی گویند که بالقوه بتواند فعلی را انجام دهد و از قوت به فعل آرد و یا انجام ندهد و از قوت به فعل نیاورد و برای این که فعلی از قوت به مرحله فعلیت رسد مرجح لازم است حال آن مرجح مربوط به ذات فاعل مختار باشد و یا مستند به عالم خارج از ذات فاعل مختار باشد و انسان چون مرجح را خود انتخاب نکرده است پس مختار در حکم مضطر است توضیح این که فعل فاعل مختار معطوف به چند مقدمه است که مبادی عامه فعل گویند اول تصور فعل که انسان فعلی که می خواهد انجام دهد باید نخست تصور کند و علم تصویری بدان پیدا کند و ضرر و زیان آن را بسنجد و حکم و یا تصدیق به انجام آن و یا عدم انجام آن کند که مقدمه دوم است در مقدمه سوم شوق به انجام آن فعل

باید در او حاصل شود و این شوق همچنان مؤکد شود که به مرحله مقدمه چهارم برسد که عزم و تصمیم جازم است و در مرحله پنجم حرکت عضلات است که به دنبال آن فعل تحقق می یابد صدها عامل در حصول این مقدمات مؤثر است که بسیاری از آنها در اختیار انسان نیست و مثلاً چگونه مبدا اول آن که تصور فلان فعل باشد. حاصل شد در چه شرایطی مساله آن قدر پیچیده است که به سادگی نمی توان نظر داد حصول این مرجحات چگونه و در چه شرایطی است آیا حصول شرایط اختیاری است یا اضطراری فقط ما می دانیم که به اختیار خود فعلی را انجام می دهیم لکن اگر خوب بنگریم درمی یابیم که حکم به اختیار و همین طور طرف دیگر آن اجبار بس دشوار است. در باب ذات حق گوید ذات حق افعالش معطوف به مقدمات و دواعی خارج از ذاتش نسبت او مختار است و افعال را به واسطه خیریت ذاتی آنها انجام می دهد و نه دواعی دیگر خارج از ذات فعل، و در ذات او دو قوت متنازع نیست که تا نیاز به مرجح داشته باشد و معنی قدرت در خداوند از ازل آزال بالفعل است و لکن قدرت در ما عبارت از قوت فعل است و خروج آن قوت به فعلیت نیاز به مرجح دارد و ما قادر بر ضدین می باشیم نهایت در هر دو طرف وجود و عدم نیاز به مرجح داریم که همان بررسی سود و زیان فعل باشد پس قدرت در مابدین معنی است که اگر بخواهیم و مانعی در کار نباشد و داعی بر فعل که همان جلب سود است پدید آید انجام دهیم و اگر داعی بر ترک باشد که زیان فعل را در بر دارد می توانیم انجام ندهیم و در واقع موقعی که حکم به سود آن کردیم شوق موکد و عزم راسخ به وجود آید و دیگر الزاماً انجام می دهیم و حتی نمی توانیم انجام ندهیم و موقعی به زیان آن یقین کردیم داعی بر ترک موکد می شود و الزاماً انجام نمی دهیم. پس ظاهر امر می نماید که ما مختاریم. ملاصدرا می گوید این بیانات مقرون به صحت نیست و بلکه گمراه کننده است و فرق بین قادر مختار و فاعل موجب این توجیهاست نیست. اراده خداوند مانند ذات او واجب الوجود است چون عین ذات او است و واجب الوجود بالذات واجب الوجود من جمیع الجهات است و اراده در او نتواند قصد ایجاد و تکوین باشد زیرا قصد به فعل بعد از صور فعل باطل می شود. و اراده ذاتی خداوند است و قابل تغییر نیست پس اراده در خداوند عبارت از قصد او نخواهد بود و این که می گویند خداوند مرید است بدین معنی است که او ذات واجبی خود و نظام خیر موجود در کل را تعقل می کند زیرا ذات او کل خیرات و جودی است زیرا کل اشیای و جودی است و وجود خیر محض است پس نظام کامل و اکمل وجود امکانی تابع نظام اکمل و اشرف واجبی است و ان عین اراده و علم است. پس اراده او و رضایت او علم او است به فیضان اشیاء از او و اراده تام و خالی از نقص این است و اراده به این معنی کاملاً با تفسیری که از اراده کرده اند به صحت فعل و ترک، منافات دارد. و اراده در آدیان مادام که در حد امکانیت تساوی طرفین باشد یعنی نسبت آن به وجود و عدم مراد مساوی باشد با لذات صالح برای رجحان یکی از دو طرف فعل و ترک نیست و موقعی که رجحان پدید آمد و به سر حد و جوب رسید الزاماً واقع می شود و یا وقوع آن ممتنع می شود و در این مرحله فرقی بین

فعل معطوف به اراده و غیر آن نیست، فرق بین فعل مسبوق به اراده و غیرمسبوق به اراده این است که مرید کسی است که عالم به صدور فعل از خود باشد و قادر بودن (164) امکان وجود و عدم فعل نیست یعنی صحت فعل و ترک از شرایط قدرت و اراده نیست و ملاک قادر بودن این است که مشیت سبب صدور فعل باشد و یا ترک فعل و قادر کسی است که فعلش مسبوق به مشیت باشد) اما این که اراده و مشیت به اختیار حاصل شده است و یا به اضطرار مساله دیگر است. (ملاصدرا گوید کسانی که گفته اند قادر کسی است که در وقتی از اوقات اراده فعل را نداشته است و یا صحیح باشد که اراده فعل و انجام آن را نکند خطا کرده اند. گوید اصولاً آنان به این امر فکر نکرده اند که عنوان فاعل به افراد در آن موقع اطلاق می شود که در حال صدور فعل باشد و قبل از شروع به فعل و بعد از فراغت از انجام فعل دیگر فاعل نیست و بنابر این چگونه می توان گفت فاعل کسی است که روزگاری اراده فعل نداشته باشد و یا بتواند انجام ندهد فعل و صنع علت در معلول ایجاب است لاغیر، زیرا گفته اند و ثابت شده است که «الشیء ما لم یجب لم یوجد» و مادام که شی بر حال امکان است فرض وقوع و لا وقوع در آن محال است و تعیین یکی از دو طرف وجود و عدم در موقعی است که به سر حدّ وجوب وجود و یا وجوب عدم رسیده باشد و صرف اولویت مادام که به سر حد وجوب نرسیده باشد اعم از اولویت ذاتی و یا غیر ذاتی در قطع نسبت امکان و تساوی طرفین مؤثر نیست و موقعی که به سر حدّ وجوب رسید دیگر صحت فعل و ترک بی معنی است و ملاک حاجت و فقر امکان به علت، همان نسبت امکانی است نسبت اراده به مراد مانند نسبت علم است به معلوم و بلکه مانند نسبت وجود است به شیء موجود و نه نسبت به ضدین متناهیین و بلکه به وسیله اراده یکی از دو طرف به سر حد وجوب و یا به سر حد امتناع می رسد و اراده نسبت به دو طرف فعل و ترک نیست) اراده یا به فعل است و یا به ترک در آن واحد متعلق به دو طرف نیست (چون مفهوم اراده یعنی تصمیم به فعل یا تصمیم به ترک یکی از آن دو. ملاصدرا سرانجام گوید اراده هم مانند علم و نظائر آن بازگشت به وجود می کند بر حسب موارد مراد متعیّن و متشخص می شود و تشخص آن منافی با این امر نیست. (165) که گفته شود اراده که عین ذات خداوند است متعلق به کلیه ممکناتی است که عنوان وجود بر آنها صادق است. مانند علم. ملاصدرا در این جا نظری به اقسام موجودات انداخته و گوید: موجودات عالم یا طبیعی اند و یا تعلیمی و یا عقلی و بنابر این افعال ناشی از آنها هم سه گونه اند: افعال طبیعی، تعلیمی و عقلی. افعال طبیعی صادر از فاعل طبیعی زمانی الوجود است و این گونه افعال دائماً در معرض استحالات و تجرّدات اند و افعال تعلیمی گرچه از حرکت و طبیعت جدا نیست لکن حرکت و طبیعت در صدور افعال آنها مدخل نمی باشند و آن چه مدخل نمی باشد و آن چه مدخل است مجرد کمیت است و وصفی که لازمه کمیت است. و اما افعال عقلی که حاجت به زمان دارند و نه حرکت و صرفاً قابل و حدود وجودی آن در استفاده فیض و مقدار

و چگونگی آن مدخل است مثال افعال طبیعی، تغذیه، تنبیه، تولید، احالات، استحالات و غیره. مثال افعال تعلیمی اضافه، اناره، عکوس، حدوث اشکال، تربیع، تسدیس و غیره.

افعال عقلی الهی مانند: مطلق خلق و ایجاد افاضه فیض، ابداع و غیره. اقسام مدرکات و علوم بدین سان می باشند افعال مشاعر انسان پاره ای طبیعی است مانند: لمس، ذوق و غیره و پاره ای تعلیمی است مانند ابصار و پاره ای عقلی است مانند تعقل و توهم. با این مقدمه گفته می شود هر فعل طبیعی که صادر از فاعل قریب است یعنی فاعل مباشر فعل، قهراً به مباشرت بین فاعل و منفعل است مانند سخونت نار در ماده خود چون فاعل طبیعی آن غرق در ماده است و ساری در اجزای آن و لکن در فاعل قریب است یعنی فاعل مباشر فعل قهراً به مباشرت بین فاعل و منفعل است مانند سفونت نار در ماده خود چون فاعل طبیعی و آن غرق در ماده است و ساری در اجزای آن و لکن در فاعل غیرطبیعی مباشرت بین فاعل و منفعل خود بدین صورت لازم نیست زیرا نوع فاعلیت آنها به نحو تقدّم و تحصیل منفعل است به فاعل فی المثل، نوع رابطه بین علت و معلول و یا ماده و صورت و جنس و فعل. فصل کلام صدور فعل از فاعل مختار مانند صدور فعل از فاعل طبیعی نمی باشد و اراده در موجودات مختلف تابع نوع وجود آنها است پاره ای از مراتب وجود خیر محض است و پاره ای خیری است که ملزوم شرّ است و اعیان ممکنات مراتبی دارند و وجود دو طرف دارد، یک طرف آن وجود محض است و طرف دیگر آن وجود مشوب به اعدام و استعدادها و قوتها و فعلیات تا مرتبه ای که قوت محض است که هیولی باشد حکم اراده و محبت هم همین حال را دارد. مرتبه اکمل آن مرید لذاته و بذاته است که اراده حق است که عین ذات و عین داعی است و مراتب دیگر هم مراتب دارد و در مرتبه صفت زاید بر ذات است و اراده در آن مراتب وجود غیر از داعی و غیر از قصد است چنان که در انسان که داعی و قدرت جدا از فعلند یعنی در مواردی داعی و اراده و قصد و قدرت هر یک وجود جدای دارند. بدین سان که افعال انسانها مسبوق به مقدمات و مبادی چند است: 1- تصور فعلی که مد نظر است 2- تصدیق و حکم به لزوم انجام یا ترک آن که بعد از سنجش مضار و منافع آن می باشد. 3- شوق به انجام آن 4- شوق مؤکد که اراده جازم است. 5- حرکت عضلات به سوی انجام فعل به اضافه عنایت و هدف فعل که قبل از فعل است. (166)

خود قدرت به خصوص، قدرتی که از صفات خداوند می باشد و بعضاً در آثار حکمی و فلسفی تعبیر به ام صفات می شود امر وجودی می باشد نه یک امر قراردادی و اعتباری بلکه از یک وجود استقلالی برخوردار است نه ربطی و اینکه در این رساله فراوان بحث وجود مطرح شد و انواع و اقسام آن هنوز مبهم می باشد لذا بجاست که در این قسمت از بحث به طور مستوفی و خلاصه وجودی که ملاصدرا دنبال می کند و بین ماهیت و وجود به اصاله الوجود منتهی می سازد، را به طور خلاصه تقدیم کنیم.



کلیه حقوق مادی و معنوی این اثر متعلق به دانشگاه باقر العلوم علیه السلام می باشد

درآمد ...)



کلیه حقوق مادی و معنوی این اثر متعلق به دانشگاه باقر العلوم علیه السلام می باشد