



Exploration of the Issue of Knowledge in the Thought of Šadr al-Mutāḥalīn with Emphasis on Epistemological Discussions

Ishaq Aban¹ | Mohammad Hossein Irandoost^{2✉} | Eynollah Khademi³

1. PhD student of Islamic philosophy and theology, Azad University, Qom branch.

E-mail: isaacaban3325@gmail.com

2. Assistant Professor of Islamic Azad University, Qom branch.

E-mail: mohirandoost@gmail.com

3. Full Professor, Department of Philosophy and Theology, Shahid Rajaei Teacher Training University, Tehran, Iran.

E-mail: e_khademi@sr.u.ac.ir

Article Info

Article type:

Research Article

Article history:

Received

2024/08/22

Received in revised form

2024/11/16

Accepted

2024/11/16

Published online

2025/06/25

Keywords:

cognition, cognitive method, Maṣḍarā, conception, verification.

ABSTRACT

Awareness of the nature of knowledge, understanding the principle of knowledge, the possibility of access to it, and also realizing its limitations facilitates comprehension. The nature of knowledge in Transcendent Philosophy is a phenomenon and concept that can be applied in scientific, practical, and civil domains, and in fact, it is certain scientific knowledge that can also encompass social phenomena. In the philosophy of Šadr al-Mutāḥalīn, knowledge and its sources have hierarchies, which from a mystical perspective, in Transcendent Wisdom are in the order of reality, law, and path. Mulla Šadrā is opposed to methodological exclusivism and, therefore, is not limited to a specific approach; rather, he utilizes various methods. These methods include empirical, rational, mystical, and revelatory approaches. From Mulla Šadrā's viewpoint, sensory perceptions of particulars take precedence over rational perceptions of universals. If sensory perceptions of particulars are absent, reason will not be able to grasp universals, whether conceptual or assertive, and whether self-evident or theoretical. From the perspective of Šadr al-Mutāḥalīn, sensory awareness and the perception of the tangible are the origins of the formation of initial concepts and human perceptions. It is worth noting that an individual's perception of themselves precedes all other perceptions, but this perception should be regarded as one of the immediate perceptions.

Cite this article: Aban, I.; Irandoost, M.H.; Khademi, E (2025). Exploration of the Issue of Knowledge in the Thought of Šadr al-Mutāḥalīn with Emphasis on Epistemological Discussions, *History of Islamic Philosophy*, 4 (2), 91-120. <https://doi.org/10.22034/HPI.2024.473612.1099>



© The Author(s). **Publisher:** Ale-Taha Institute of Higher Education Institute.
DOI: <https://doi.org/10.22034/HPI.2024.473612.1099>

Extended Abstract

Introduction

Based on the system of transcendental wisdom, four sources of knowledge can be mentioned: reason, revelation, intuition and experience. These four sources are among the epistemic sources of sublime wisdom. In fact, transcendental wisdom benefits from a kind of epistemic pluralism. Transcendental wisdom, unlike previous wisdoms, has the characteristic that it uses different sources of knowledge and has institutionalized this multiplicity of knowledge; For example, if the epistemic source of mysticism and intuition is taken from transcendental wisdom, naturally, a major feature and possibility of this system is taken from it. In fact, one of the specialties of transcendental wisdom is the presence of mysticism alongside evidence and the Qur'an. According to Ayatollah Javadi, what made the transcendental wisdom transcendental wisdom is this mysticism, and the most important factor that led the late Sadr al-Muttalahin from the wisdom of masha and irshraq to the transcendental wisdom was the issues of mysticism, Lakzaei, 2016, p. 159.

If we want to speak based on the skepticism of transcendental wisdom, we must point out that the epistemic pluralism of transcendental wisdom can be considered as skepticism. In fact, each of the sources is useful for a person at different times and directs his behavior and politics and determines his horizons and soul and behavior and brings him closer to achieving his goals. Therefore, multiple aspects of knowledge enable the seeker and politician to acquire knowledge and correct actions, and take into account a comprehensive view of the phenomena and give it coherence.

Some researchers consider Mulla Sadra's view of reason to be a coherent view; In this sense, Sadr al-Mutalahin does not want to accept parts of the principles as the unchanging foundations of reason and then commit to its results and not allow those results and foundations to change, rather he wants to look at reason with a systematic and explanatory view. In fact, since Mulla Sadra's epistemological view is coherent, the different parts of this epistemic system must be consistent with each other. If the goal is to reach the truth, reason should be able to help us reach the truth, and even beyond this, it should be able to rationally justify other ways to reach the truth, i.e. the way of revelation, revelations and mystical data, and observations or experimental studies. Lakzaei, 1387b, pp. 346-349. In any case, we can mention such a plurality and that each of them can complete the human knowledge. Also, in

another point of view, it has been emphasized that in the topic of transcendental wisdom, we should talk about two things: one is the possibility and limits of knowledge and the other is the levels and sources of knowledge.

In this research, firstly, the problem of the possibility of knowledge and its foundations will be proposed and investigated, then the important topic of methodology and methodological components of the realization of knowledge in Mulla Sadra's thought will be emphasized, then the problem of perception and recognition as two important epistemological components of the discussion will be discussed. and at this stage, the origin of the creation of imagination and recognition and the initial perceptions of human beings will be formulated.

Method

In this article, by examining and studying the possibility of the limits of knowledge in Mulla Sadra's philosophy, the scope of the possibility of access, as well as the scope of knowledge, its foundations and methods are also discussed, and also the component of knowledge is also examined in detail.

Results

In this research, the epistemological sources and criteria of desirability in Mulla Sadra's opinions and works were questioned, and in that four epistemological sources of reason, revelation, intuition and experience were pointed out and clarified that the sublime wisdom has a kind of epistemic pluralism and has institutionalized it in itself. . On the other hand, these sources can be considered with a skeptical look. In the following, the possibility and limits of knowledge and the levels and sources of knowledge were examined and it was emphasized that in the philosophy of Sadr al-Mutalahin, the principle and possibility of knowledge is possible; In addition, the sources of knowledge also have levels. Mulla Sadra's view of revelation is an advanced view and it belongs to him. According to his philosophy, knowledge can only be achieved in the light of revelation, and revelation is very important along with reason and sense.

The discussion of methodology in Mulla Sadra's philosophy deals with the question of what kind of methods the transcendental philosopher uses to take advantage of these sources with regard to various epistemological sources. While he approves all the rational and evidential, mystical and intuitive, Qur'anic and revealed methods, as well as sensory and

experimental methods, there is room for discussion as to whether he himself used all these methods or not; Although Ghalib has started his works by referring to his method of analyzing philosophical issues. What is certain is that Mulla Sadra paid special attention to the source of revelation

and has approached this source by using rational, mystical and narrative methods and has used it in his works. In other words, it can be said that his method of understanding and receiving revelations is done through intellect. This method can be traced even in the cases where the thinker has the effect of narration, and the rational view prevails in it, and it is clear that the narration must pass under the blade of reason, and in fact, reason must judge about the narration.

Conclusion

A point that is visible in the method of transcendental wisdom and is actually used in Mullah Sadra's philosophy is the entanglement of evidence, mysticism and the Qur'an, based on the three methods produced by each of them, the absence of conflict between reason and narration and The discovery is revealed. In any case, it can be said that all methods are summarized in one method, and this method also has different forms and degrees. Sadr al-Mutalahin has tried to update the methods used in his times and not confine himself to a special theological or mystical or philosophical mashrab, but rather to welcome opposing opinions with the strength of Sadr in order to know well the positions of error and loopholes in the systems of knowledge and from them.

stay safe Thus, Mulla Sadra's limit-breaking methodology and his use of different methods help people to approach social issues in different ways, to consider different issues and to look at issues with a more comprehensive and open perspective. The most important epistemological damage is the narrowness of the methodological approach, which Mulla Sadra has practically prevented by adopting the methodological pluralism.



واکاوی مسئله شناخت در اندیشه صدرالمتهلین

با تأکید بر مباحث روش شناختی

اسحاق آبان^۱ | محمدحسین ایران دوست^۲ | عین الله خادمی^۳

isaacaban3325@gmail.com

mohirandoost@gmail.com

e_khademi@sru.ac.ir

۱. دانشجوی دکتری فلسفه اسلامی، واحد قم، دانشگاه آزاد اسلامی، قم، ایران.

۲. دانشیار گروه فلسفه، واحد قم، دانشگاه آزاد اسلامی، قم، ایران.

۳. استاد تمام گروه فلسفه و کلام دانشگاه تربیت دبیر شهید رجایی، تهران، ایران.

چکیده

اطلاعات مقاله

نوع مقاله:

مقاله پژوهشی

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۶/۰۱

تاریخ بازنگری: ۱۴۰۳/۰۸/۲۶

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۰۸/۲۶

تاریخ انتشار: ۱۴۰۴/۰۴/۰۴

واژگان کلیدی:

شناخت، روش شناخت، ملاصدرا،
تصور، تصدیق.

آگاهی از ماهیت شناخت، پی بردن به اصل شناخت، امکان دسترسی به آن و همچنین آگاهی یافتن از محدوده آن را تسهیل می کند. ماهیت شناخت در فلسفه متعالیه شناخت پدیده و مفهومی است که قابل استفاده در حوزه علمی، عملی و عینی مدنی است و در واقع، شناخت یقینی علمی است که می تواند پدیده های اجتماعی را نیز دربرگیرد. در فلسفه صدرالمتهلین شناخت و منابع آن دارای مراتبند که از دیدگاه عرفانی، این مراتب در حکمت متعالیه به ترتیب اعم از حقیقت، شریعت و طریقت است. ملاصدرا مخالف با حصرگرایی روشی است و بنابراین محدود و محصور به شیوه خاصی نیست، بلکه از شیوه های گوناگونی بهره می برد. این روش ها عبارت اند از روش های تجربی، عقلی، عرفانی، وحیانی. از منظر ملاصدرا، ادراکات حسی جزئی بر ادراکات عقلی کلی تقدم دارد. اگر ادراکات حسی جزئی در کار نباشد، عقل به درک کلیات، اعم از تصویری و تصدیقی، و بدیهی و نظری قادر نخواهد بود. از دیدگاه صدرالمتهلین، آگاهی حسی و ادراک محسوسات، منشأ پیدایش تصورات اولیه و ادراکات ابتدایی بشر است. شایان ذکر است که ادراک هر کس نسبت به خودش، بر همه ادراکات مقدم است، ولی این ادراک را باید از جمله ادراکات حضوری دانست.

استناد: آبان، اسحاق؛ ایران دوست، محمدحسین؛ خادمی، عین الله (۱۴۰۴). واکاوی مسئله شناخت در اندیشه صدرالمتهلین با تأکید بر مباحث روش شناختی، *تاریخ فلسفه اسلامی*، ۴ (۲)، ۹۱-۱۲۰.

<https://doi.org/100.22034/HPI.2024.473612.1099>

ناشر: موسسه آموزش عالی آل طه

DOI: <https://doi.org/100.22034/HPI.2024.473612.1099>

© نویسندگان.



مقدمه و بیان مسئله

براساس دستگاه حکمت متعالیه می‌توان از چهار منبع معرفتی سخن به میان آورد: عقل، وحی، شهود و تجربه. این چهار منبع در شمار منابع معرفتی حکمت متعالیه‌اند. در واقع، حکمت متعالیه از نوعی تکثر معرفتی بهره می‌برد. حکمت متعالیه برخلاف حکمت‌های پیشین از این ویژگی برخوردار است که از منابع معرفتی مختلفی استفاده می‌کند و این تکثر معرفتی را در خود نهادینه کرده است؛ برای مثال اگر منبع معرفتی عرفان و شهود از حکمت متعالیه گرفته شود، طبیعتاً یک ویژگی و امکان عمده این دستگاه از آن گرفته شده است. در واقع، یکی از اختصاصات حکمت متعالیه حضور عرفان در کنار برهان و قرآن است. به تعبیر آیت‌الله جوادی، آنچه حکمت متعالیه را حکمت متعالیه کرده، همین عرفان است و مهم‌ترین عاملی که مرحوم صدرالمألهین را از حکمت مشاء و اشراق به حکمت متعالیه سوق داد، مسائل عرفان بوده است (لکزایی، ۱۳۹۶، ص ۱۵۹).

اگر بخواهیم براساس نگاه تشکیکی حکمت متعالیه سخن بگوییم، باید اشاره کنیم که تکثر معرفتی حکمت متعالیه به نوعی می‌تواند تشکیکی هم تلقی شود. در واقع، هر کدام از منابع در مرتبه‌ای به کار انسان می‌آید و سلوک و سیاست‌ورزی او را جهت می‌دهد و سیر در آفاق و انفس و رفتار وی را تعیین می‌کند و او را در رسیدن به اهدافش نزدیک‌تر می‌سازد. از این رو وجوه متکثر معرفتی سبب توانمندی سالک و سیاست‌ورز در کسب معارف و عمل صحیح می‌شود و نگاهی جامع به پدیده‌ها را در نظر می‌گیرد و به آن انسجام می‌بخشد.

برخی محققان، نگاه ملاصدرا به عقل را نگاهی انسجامی می‌دانند؛ به این معنا که صدرالمألهین نمی‌خواهد پاره‌ای از اصول را به مثابه مبانی لایتغیر عقل بپذیرد و پس از آن به نتیجه‌اش ملتزم شود و اجازه ندهد که آن نتایج و مبانی تغییر کنند، بلکه می‌خواهد با نگاهی سیستمی و تبیینی به عقل نگاه کند. در واقع، از آنجا که نگاه معرفتی ملاصدرا انسجامی است، باید بخش‌های مختلف این نظام معرفتی با یکدیگر سازگار و همخوان باشند. اگر هدف دستیابی به حقیقت باشد، باید عقل بتواند به ما برای رسیدن به حقیقت کمک کند و حتی فراتر از این، باید بتواند راه‌های دیگر رسیدن به حقیقت یعنی راه وحی،

مکاشفات و داده‌های عرفانی و مشاهدات یا مطالعات تجربی را نیز توجیه عقلی کند (لکزایی، ۱۳۸۷، ص ۳۴۶-۳۴۹). در هر صورت می‌توان از چنین تکثری یاد کرد و این که هر کدام می‌توانند معرفت انسان را تکمیل و متمیم کنند. در این زمینه البته باید به مبحث نفس نیز توجه کرد. همچنین در دیدگاهی دیگر بر این نکته تأکید شده است که در مبحث معرفت‌شناسی حکمت متعالیه باید از دو مطلب سخن گفت: یکی امکان و حدود شناخت و دیگری مراتب و منابع شناخت.

در این پژوهش ابتدا، مسئله امکان شناخت و مبانی آن مورد طرح و بررسی قرار خواهد گرفت، در ادامه مبحث مهم روش‌شناسی و مؤلفه‌های روش‌شناختی تحقق شناخت در اندیشه ملاصدرا مورد تأکید خواهد بود، در ادامه مسئله تصور و تصدیق به‌عنوان دو مؤلفه مهم معرفت‌شناختی بحث خواهد شد و در این مرحله، منشأ پیدایش تصور و تصدیق و ادراکات اولیه بشر صورت‌بندی خواهد شد.

تحلیل و واکاوی دستگاه نظری حکمت متعالیه و مسئله شناخت از دیدگاه ملاصدرا با تأکید بر مباحث روش‌شناختی مسئله‌ای است که این نوشتار به دنبال بررسی و تبیین آن است. البته تاکنون مقالات و پایان‌نامه‌هایی در خصوص روش‌های شناخت در مکتب حکمت متعالیه نوشته شده است؛ از جمله مقاله «روش‌شناسی حکمت متعالیه» که صرفاً به بحث روش‌شناسی حکمت متعالیه پرداخته است و شیوه آن را دارای دو بعد ایجابی و سلبی می‌داند. همچنین مقاله «مختصات روش‌شناسی حکمت متعالیه» توجه به مبانی و نوع روش‌شناسی حاکم در حکمت متعالیه را برای فهم مطالب مطرح شده در آن لازم می‌داند. نویسندگان مقاله «تفسیر ایدئالیستی از معرفت‌شناسی حکمت متعالیه برپایه فاعلیت ذهن» نیز معتقدند که مرجعیت عالم خارج در فلسفه صدرالمتألهین شأنیت معرفتی خود را در مقام بالعرض از دست می‌دهد و فقط نقش تلنگری را بازی می‌کند تا عاقل، معقولی را که از جنس خودش است از روی عین خارجی انشاء کند و از این طریق به عالم عالم شود. ایشان کوشیده‌اند تا با کمک گرفتن از معرفت‌شناسی کانتی، تفسیری ایدئالیستی از اندیشه ملاصدرا ارائه دهند و بیان کنند که رویکرد صدرالمتألهین به عالم، بردار معرفتی سستی جهان اسلام را به کلی تغییر داده است، چراکه حرکت بردار وی از معقول به واقع است نه بالعکس

و در واقع، اصالت از آن عاقل است و عین صرفاً شأن معرفتی خود را از آن وام می‌گیرد. علاوه بر این، در پایان‌نامه‌ای تحت عنوان «تحلیل و تبیین روش‌شناسی صدرالمতألهین در استفاده از آیات و روایات» گفته شده است که شیوه و روش ملاصدرا آمیخته‌ای است از جهات ایجابی و نقاط قوت دیدگاه‌های دوگانه روش‌شناسی او با نفی جهات سلب و نقص هر یک از این دو نظر.

ملاحظه می‌کنیم که هیچ‌یک از پژوهش‌های مذکور به بررسی و واکاوی مسئله شناخت از دیدگاه صدرالمতألهین نپرداخته‌اند؛ علاوه بر این‌که به مبحث روش‌شناختی این فیلسوف نیز از جهات متعدد، از جمله واحد یا کثیر بودن آن توجهی مبذول نداشته‌اند. در واقع، اگر از مسئله روش‌شناسی صدرالمতألهین غفلت شود فهم درستی نیز از مبحث شناخت در آثار این فیلسوف و متأله حکیم حاصل نمی‌شود. این موارد مهم‌ترین نوآوری در این نوشتار است که اهمیت و ضرورت پرداختن به آن را فراهم کرده است.

۱. امکان و حدود شناخت

این بحث در فلسفه ملاصدرا نشان‌دهنده اصل شناخت، امکان دسترسی و نیز محدوده شناخت است. در حکمت متعالیه، علم، وجود محسوب می‌شود و وجود، علم به‌شمار می‌آید. ماهیت شناخت در فلسفه متعالیه شناخت پدیده و مفهومی است که قابل استفاده در حوزه علمی، عملی و عینی مدنی است. بنابراین از این منظر، شناخت دارای چهار منبع معرفتی است: حقیقی، یقینی، ظنی و توهمی. شوشک‌پور (۱۳۹۸) و مطالعات فرهنگی در حقیقت، حق به تعبیر فلسفی مساوی هستی و وجود است و به تعبیر کلامی به معنای خدا و ذات اقدس الهی است. حقیقت به معنای حق بودن و حق داشتن، ناشی از حق، بر مبنای حق و مطابق حق است. علم حقیقی، مطلق و کامل و در واقع، علم خداست. از جمله علوم حقیقی، معارف عرفانی است که آموزه‌ها، معارف و معرفت‌خداانگیزی را مورد توجه قرار می‌دهد. ضمن این‌که از این منظر، کمال زیبایی‌شناسی و زیبایی‌نگری همانا تحصیل معارف عرفانی است.^۱ در یقین، شناخت، فاقد هرگونه شک و شبهه است. در واقع، شناخت

۱. إن أجل الذخائر و السعادات و أفضل الوسائل إلى الفوز بأقصى الدرجات و أعلى الخيرات؛ هو تکمیل

به صورت قطعی و مطابق حقیقت اتفاق می افتد و مبنای واقعیت نیز چنین علمی است. البته، در این معنا علم به معنای مطلق همان یقین است و از این رو شناخت و دریافت محض و مطمئن، همان یقین علمی است که می تواند شامل پدیده های اجتماعی هم بشود (صدرا، ۱۳۸۹، ص ۱۳۵-۱۳۶). ظنی و توهمی به معنای غیر علمی و غیر یقینی است. در واقع، این دو به معنای شناخت نارسا، مبهم و تنازعی اند. این نوع نیز در پدیده های عمومی از جمله در حوزه علمی، عملی و عینی کاربرد دارد (لک زایی، ۱۳۹۶، ص ۱۳۷).

۲. مراتب و منابع شناخت

در فلسفه صدرالمتألهین شناخت و منابع شناخت دارای مراتب اند. با لحاظ نگاه عرفانی، مراتب شناخت در حکمت متعالیه به ترتیب اعم از حقیقت، شریعت و طریقت است. منابع شناخت نیز در این حکمت عبارت اند از: کشف، ذوق و اشراق، عقل، برهان و بینة وحی، نبوت، رسالت، شرع و دین، حسن، استقرا، تجربه و عرف علمی و عمومی سیاسی (لک زایی، ۱۳۹۶، ص ۱۳۸). این منابع ترجمان دیگری است از فطرت، عقل، وحی و حسن.

نگاه ملاصدرا به وحی، نگاهی پیشرفته و مختص به خود اوست. غالباً گفته می شود منظور از «امی» فرد درس ناخوانده و کسی است که از نظر دانش گویا تازه از مادر متولد شده است (جوادی آملی، ۱۳۸۷، ج ۱۳، ص ۴۸۱) و معمولاً گفته می شود مراد از امیین، مردم مکه اند که بیشترشان سواد نداشتند (طباطبایی، ۱۳۷۲، ج ۱۹، ص ۴۴۵) حال آن که، صدرالمتألهین در تفسیری که بر سوره مبارکه جمعه نوشته به قرینه «وَأَخْرَجَ مِنْهُمْ لَمَّا يَلْحَقُوا بِهِمْ» معتقد است نه فقط اهالی آن زمان مکه، که تمام آحاد بشر بدون اتکا و استمداد از وحی، امی و بی سوادند. وی معتقد است نور علم و حکمت جز از مشکات و چراغدان نبوت اقتباس نمی شود: «لا یقتبس نور العلم والحكمة الا من مشکوة النبوة»؛ یعنی انسانی که در پناه چراغ تابناک و انوار مشعشع علم انبیای الهی به جهان می نگرد، جهان را نورانی و

القوة النظرية بتحصيل العلوم الحقيقية والمعارف اليقينية التي هي أنفس ما يطلبه النفوس الإنسانية وأشرف ما يستكمل به العقول الهيولانية إذ بها يصير الإنسان سالكا سبل الكمال والعرفان متوجها شطر كعبة العلم والإيمان متخلصاً عن سجن الحداث و الخسران، إلى جهة السعادة ومجاورة الرحمن (شیرازی، ۱۳۵۴، ص ۵).

جلوه خداوند متعال می‌یابد و آن‌که رو از این چراغ درخشان برتافته است، همان جهان را تاریک و مبهم و مهمل و کهنه‌کتابی بدون آغاز و انجام می‌بیند (شیرازی، ۱۳۶۳، ص ۲۱۳)؛ بنابراین وحی یکی از منابع و مراتب مهم شناخت است.

بدین ترتیب ملاحظه می‌کنیم به جهت شناختی، بشریت و نبوت انفکاک‌ناپذیرند (جوادی آملی، ۱۳۸۵، ج ۴، ص ۴۶-۴۷) و بشر بدون انبیا و تعالیم انبیا به مقصد و مقصود خویش نمی‌رسد. امام خمینی هم ناظر به این آیه شریفه دیدگاهی مشابه صدرالمتهلین شیرازی دارد و سخن وی را تکمیل و تبیین می‌کند (خمینی، ۱۳۷۹، ص ۵۰۴). آیت‌الله جوادی آملی هم معتقد است اگر پیامبر اعظم π در میان حکیمان و دانشمندانی همچون فارابی و ابوعلی سینا هم برانگیخته می‌شد، آیه «هُوَ الَّذِي بَعَثَ فِي الْأُمِّيِّينَ رَسُولًا مِنْهُمْ» (جمعه/۲) صادق بود، زیرا معارفی که رهاورد وحی و انبیاست، با مطالعه و تحقیق بشر عادی به دست نمی‌آید؛ بنابراین علاوه بر ملاصدرا، وحی یکی از منابع مهم شناخت بشری تلقی می‌شود و عده کثیری بر آن صحه گذاشته‌اند.

۳. مبانی روش‌شناسی

به صورت منطقی، این پرسش قابل طرح است که فیلسوفی که دارای منابع معرفتی متنوعی است از چه روشی برای بهره‌گیری از این منابع استفاده می‌کند. طبیعتاً براساس آن چیزی که برخی از محققان به آن تصریح کرده‌اند، ملاصدرا از رویکردهای متنوعی در روش بهره می‌برد. روش ملاصدرا هم عقلی و برهانی، هم عرفانی و شهودی، هم قرآنی و وحیانی و هم حسی و تجربی است. البته، تأیید بر این رویکردها به معنای آن است که این روش‌ها مورد تأیید این دستگاه حکمی است و می‌توان از آنها بهره برد. اما، این‌که خود فیلسوف هم از آن‌ها بهره برده است یا خیر جای بحث و گفت‌وگو دارد. این نکته از دید صاحب‌نظران دور نمانده و یادآور شده‌اند که ملاصدرا از روش‌شناسی خود به صراحت سخن گفته و غالب آثارش را با اشاره به روش خود در تحلیل مسائل فلسفی آغاز کرده است (فرامرز قراملکی، ۱۳۸۸، ص ۳۱).

طبیعی است فیلسوفی که از وحی استفاده می‌کند با روش عقلی و شهودی و عرفانی و

نقلی به این موضوع نزدیک می‌شود. سنجش‌گری یک فیلسوف در ارائه یک روایت صحیح از معصوم باید متناسب با دانش معمول و عرف رایج علمی باشد و نمی‌تواند فارغ از آن صورت بگیرد یا ضد آن باشد. بر این اساس، برخی از آثار ملاصدرا که در آن عنصر وحی برجسته است، مانند تفسیر قرآن کریم یا شرح اصول کافی، نمود این روش‌شناسی است که البته در آن‌ها نیز می‌توان نگاه عقلی را به وضوح ملاحظه کرد. در واقع، در این آثار به‌رغم این‌که به نظر می‌رسد آثاری در حوزه نقل باشند، سرشار از مباحث عقلی‌اند. همین نگاه سبب شده است که توجه به این آثار به دلیل این‌که آثاری نقلی‌اند کم باشد، درحالی‌که به نظر می‌رسد نگاه حکیم و فیلسوف در یک بحث نقلی و وحیانی هم می‌تواند و باید حکمی، فلسفی و عقلی باشد. در دوره معاصر و با بررسی برخی از متفکران معاصر حکمت متعالیه نیز می‌توان این موضوع را دریافت. برای مثال، در کتاب شرح چهل حدیث امام خمینی اگرچه به ظاهر کتابی نقلی است، در سرتاسر آن نگاه عقلی و حکمی از نوع حکمت متعالیه حضور دارد و حتی می‌توان گفت این نوشته اثری در حوزه حکمت، فلسفه و مباحث عقلی و برهانی است، نه اثری در حوزه نقلی و حدیث.

در مبحث عقل نیز برهان و استدلال و قیاس می‌تواند مورد توجه باشد و روش فیلسوف ما را شکل دهد و متفکر از آن بهره گیرد؛ ضمن این‌که در این بهره‌گیری از مباحث برهانی باید به منطق خاص حکمت متعالیه نیز توجه کرد. منطق رایج یارای کشیدن حکمت متعالیه را ندارد. این منطق برای حمل بار حکمت مشاء مناسب است و می‌تواند تا حدودی بار حکمت اشراق را نیز بر دوش گیرد. اما، بار سنگین حکمت متعالیه و سلسله‌ای از مطالب اساسی که در آن مطرح است، با منطق مشاء حل نمی‌شود و ازاین‌رو باید منطق خاصی برای آن پدید آید که بتواند دستگاه حکمت متعالیه را پوشش دهد و حمایت کند؛ بنابراین، دستگاه فلسفی حکمت متعالیه نیازمند منطقی مطابق با چارچوب مفهومی خود این دستگاه فلسفی است تا بتواند پاسخگوی نیازهای آن باشد. ملاصدرا البته اثری در منطق با عنوان *اللمعات المشرقیه فی الفنون المنطقیه* پدید آورده است که باید بررسی شود چه مقدار با منطق صوری رایج شباهت یا تفاوت دارد و آیا این منطق می‌تواند بار حکمت متعالیه را بر دوش کشد یا خیر.

در روش تجربه نیز فیلسوف خودش را موظف می‌کند از روش‌های تجربی رایج و معمول بهره گیرد. برای مثال، از روش استقرا استفاده می‌کند. در واقع، دستاوردهای بشری در این زمینه راهگشاست و متفکر خودش را از بهره‌گیری از آن‌ها محروم نمی‌کند. روش تجربی و حسی مبتنی بر تجربه و حس است و معیار دیگری غیر از حس و تجربه در آن مطرح نیست.

همچنین در حکمت متعالیه به شهود با ملاک تهذیب نفس توجه شده است. البته، باید به عقل و نقل نیز عرضه شود که مشکل اعتبار آن حل شود. حکمت متعالیه از این روش نیز بهره می‌گیرد؛ برای مثال ملاصدرا از همین روش در بیان مباحث خود در کتاب *المظاهر الالهیه فی اسرار العلوم الالهیه* بهره برده است. در واقع، بیان این اثر بیش از آن‌که فلسفی، حکمی و برهانی باشد، شهودی، عرفانی و اشراقی است. اگرچه با توجه به اصطلاحاتی که ملاصدرا به کار می‌برد، می‌توان به بهره‌گیری او از هر کدام از روش‌ها پی برد. ملاصدرا در همین اثر به آیات قرآن نیز استناد می‌جوید و نگاه ویژه‌ای به آیات قرآنی دارد. طبعاً نوع نگاه وی به این موضوع در جای خود حکمی، عرفانی و قرآنی است.

به هر حال در روش عرفانی، قلب حقایق را مشاهده می‌کند که در روش‌های دیگر ممکن نیست. این منبع معرفتی می‌تواند دیگر علوم را نیز پشتیبانی کند. روش شهودی می‌تواند فضایی را پدید آورد که دیگر علوم از آن بهره ببرند. در واقع، روش شهودی می‌تواند مبنایی باشد برای این‌که روش تجربی و غیرشهودی ارتقا و توسعه یابد تا خودش را به جایی که تاکنون نرسناخته است برساند؛ چنان‌که عالم علوم طبیعی نمی‌تواند برای وجود خداوند استدلال کند. اما، می‌توان گفت عالم علوم طبیعی متأثر از فضایی که دیگر علوم و روش‌ها ایجاد کرده‌اند، خودش را بالا کشیده است، وگرنه کار عالم علوم طبیعی خداشناسی و استدلال برای وجود خداوند نیست. این موضوع را نیز نباید از نظر دور داشت که در بحث روش‌شناسی، اصحاب حکمت متعالیه به شیوه‌های مختلف سیر کرده‌اند. در حکمت متعالیه روش تجربی و حسی هم به رسمیت شناخته می‌شود. بر همین اساس، امام خمینی

۲. برگرفته از مباحثی است که حجت‌الاسلام و المسلمین مرتضی جواد آملی در جلسه چهارم شرح المظاهر الالهیه در تاریخ نوزدهم دی ماه ۱۳۹۲ش در پژوهشکده علوم و اندیشه سیاسی ارائه کرده است.

نیز سه روش عرفانی، برهانی و نقلی را به رسمیت می‌شناسد و از این سه روش به صورت مکمل یکدیگر استفاده می‌کند. از این رو، گرچه نقل را برتر از عقل و کشف می‌داند، بر این باور است که اگر ظواهر نقل با براهین مسلم عقلی ناسازگاری داشته باشد، ظواهر شرع را باید کنار نهاد. امام خمینی همچنین بر این نظر است که عرفان به مناطقی راه دارد که عقل از راه یافتن به آن‌ها معذور است؛ ضمن این که بایستی توجه کرد ایشان یافته‌های سیره عرفانی و عقلانی را قبول دارد و بر این باور است که نباید کشف را به جای عقل نشانند.

درست است که امام خمینی حکیم و فیلسوف متعالیه است، اما روش نقلی را بر صدر می‌نشانند. البته، همان‌طور که اشاره شد این در حالی است که نقل باید از زیر تیغ عقل بیرون بیاید و ظواهر نقلی بتوانند به صورت عقلی توجیه شوند. توجیه‌شوندگی عناصر نقلی در این گزاره به این معناست که عقل به لحاظ رتبی می‌تواند و باید جلوتر از نقل قرار بگیرد؛ بنابراین، اگرچه نزد امام خمینی اعتبار نقل بیش از دیگر منابع ارزیابی می‌شود، در این میان باید عقل بتواند درباره آن‌ها داوری کند. از این رو، درهم‌تنیدگی روش‌ها و بهره‌گیری هم‌زمان از هر سه این روش‌ها کاری است که به باور محققان، در اندیشه امام خمینی جاری است. بنابراین، بُعدی ندارد اگر حکیمان متأله حکمت متعالیه در این بخش متفاوت بیندیشند و به صورت متنوعی از روش‌های ذکر شده بهره ببرند. در بررسی روش‌شناسی علامه سید محمدحسین طباطبایی و امام خمینی تأکید کرده‌اند روش فلسفی علامه طباطبایی مبتنی بر برداشت وجودشناسانه است؛ بنابراین، ایشان در مباحث از روش عقلی بهره می‌برد. این در حالی است که تأکید امام خمینی بر انسان‌شناسی است، اما علامه بر هستی‌شناسی تأکید دارد.

درهم‌تنیدگی برهان و عرفان و قرآن در فلسفه متعالیه به اضافه روش‌های سه‌گانه‌ای که هر یک تولید می‌کنند، در این فلسفه به معنای ندیدن تعارض و تضاد بین عقل و کشف و نقل است. چنین ویژگی‌ای ملاصدرا را بر آن می‌دارد که در فلسفه‌اش از هر سه منظر برهانی و عرفانی و نقلی بهره گیرد. در واقع، این فلسفه بر این نظر است که از آنجا که حقیقت یکی است، در نتیجه سخن این سه روش و مشرب نیز یکی است. در این میان، ممکن است استدلال کامل یا شهودی تمام نباشد. حتی ممکن است فیلسوفی مانند

صدرالمতألهین به آیه‌ای از قرآن کریم هم استناد کند که آن آیه ارتباطی با فلسفه نداشته باشد. اما، در مجموع با توجه به وحدت حقیقت، لاجرم عقل و کشف و نقل، تعارضی با یکدیگر ندارند (لک‌زایی، ۱۳۸۷ الف، ص ۵-۹). بر همین اساس، ملاصدرا می‌گوید برهان واقعی از برهان حقیقی جدایی ندارد «البرهان الحقیقی لا یخالف الشهود الکشفی» (شیرازی، ۱۳۷۸، ج ۲، ص ۳۱۶).

آیت‌الله جوادی آملی نیز در بحث رابطه میان عقل و نقل معتقد است این دو در عرض یکدیگر مطرح و مورد بحث‌اند. ایشان با این بحث بر آن است که تعارض میان عقل و شرع را حل کند. بر این اساس، صحیح نیست از مبحث عقل و شرع سخن به میان آید، بلکه آنچه صحیح است این است که ما از رابطه عقل و نقل به مثابه دو منبع معرفتی و دو روش متفاوت یاد کنیم (جوادی آملی، ۱۳۸۹، ص ۶۱-۶۹).

۴. مؤلفه‌های روش‌شناختی ملاصدرا

روش‌شناسی خود صدرالمতألهین همواره مورد توجه پژوهشگران و صاحب‌نظران بوده است. درحالی‌که برخی از روی‌آوری میان‌رشته‌ای فلسفه ملاصدرا دفاع می‌کنند، برخی دیگر همه روش‌ها را در یک روش خلاصه می‌کنند که صورت‌ها و مراتب مختلفی دارد و بر این نظر هستند که در تفکر صدرایی یک روش برای معرفت مطرح است. اما این روش، صورت‌ها و مراتب مختلف دارد و داخل این روش، سه سبیل یا سه باند وجود دارد که یکی از آن‌ها روش تجربی و حسی، دیگری برهانی و استدلالی و سوم عرفانی و شهودی است. در واقع، صراط و راه یکی است، اما سبیل‌ها متعدد است. طبیعی است که هر کدام بر پایه خود استوارند و در جای خود معنا می‌یابند. برای مثال، روش تجربی و حسی فقط برپایه تجربه و حس استوار است. روش برهانی فقط برپایه برهان و استدلال و روش عرفانی فقط برپایه کشف و شهود استوار است؛ بنابراین، از این منظر اگرچه فقط از یک روش می‌توان سخن گفت، این روش دارای مراتب سه‌گانه‌ای است که بر آن استوار شده است؛ بنابراین، گرچه در ابتدا به نظر می‌رسد این دو صاحب‌نظر بر دو دیدگاه متمایز تأکید دارند، شاید بتوان گفت در نتیجه تفاوت‌چندانی وجود ندارد. طبق این دیدگاه اگرچه از

وجود یک روش دفاع می‌کند، در همان حال بر این نظر است که این روش به شیوه‌های مختلفی بروز و ظهور می‌یابد که به نظریه وحدت بین روش‌های سه‌گانه در حکمت متعالیه از منظر ایشان نزدیک می‌شود.

در دیدگاهی دیگر، بر تكثر روشی حکمت متعالیه صدرایی و روی آورد میان‌رشته‌ای آن تأکید می‌شود. در واقع، این دیدگاه بر این نظر است که صدرالمتهلین به آنچه امروزه مطالعات میان‌رشته‌ای نامیده می‌شود، در چهار قرن قبل دست یافته و به اهمیت مطالعه میان‌رشته‌ای در تحلیل مسائل الهیات آگاه بوده و با خلاقیت و ابتکار توانسته است الگوهای اثربخشی را در هدایت مطالعات میان‌رشته‌ای بیابد و مطرح و برجسته کند. حتی این تلقی وجود دارد که مهم‌ترین تأثیر ملاصدرا بر تفکر فلسفی پس از خودش تأثیر روشی است. در واقع، این تأثیر بیش از آن‌که وامدار و تابع نظریات فلسفی ملاصدرا باشد، پیرو شیوه و رهیافتی است که در آثار وی می‌توان جست‌وجو کرد. بر این اساس، حتی بر این نکته تأکید می‌شود که حکمت متعالیه صدرایی از هندسه معرفتی خاصی برخوردار است و نیز تحلیل اضلاع آن در گرو شناخت روش مطالعات فلسفی ملاصدراست؛ بنابراین از منظر اندیشمندان، بحث روش در آثار ملاصدرا اهمیتی دوچندان می‌یابد و سعی و تلاش وافی می‌کنند تا به این مسئله بپردازند و نشان دهند ملاصدرا صاحب روش خاصی است که می‌تواند فلسفه‌اش را نسبت به دیگر فلسفه‌ها، واجد هندسه معرفتی متمایزی کند. پرسش کلیدی این است که آیا ملاصدرا در بهره‌مندی از روش‌های متنوع، الگوی پژوهشی معینی دارد؟ (فرامرز قراملکی، ۱۳۸۸، ص ۱۷-۳۰).

بر اساس این پرسش پذیرفته می‌شود که صدرالمتهلین از روش‌های متنوعی بهره گرفته است و حال پرسش این است که آیا این بهره‌گیری، واجد الگوی خاصی است؟ وی بر این نظر است که پیروان و شارحان ملاصدرا بر این باورند که حکمت متعالیه روش معرفتی را توسعه داد و افزون بر عقل از شهود و نقل نیز بهره گرفت و این هماهنگی برهان و عرفان و قرآن و عقل و شهود و نقل، به بیان آیت‌الله جوادی آملی یکی از ابتکارات ملاصدراست (جوادی آملی، ۱۳۸۴، ص ۸). همچنین در این دیدگاه نظریه وحدت بین روش‌های سه‌گانه در حکمت متعالیه رایج‌ترین دیدگاه نزد شارحان وفادار ملاصدرا است.

این نگاه به احتمال در اندیشه خود ملاصدرا هم جولان داشته و او سعی کرده است روش‌های مورد استفاده در زمانه‌اش را به‌روزرسانی کند. از این‌رو، می‌توان با دیدگاهی که برخی می‌گویند موافق بود که ملاصدرا حکیمی است که از حصرگرایی پیشینیان به ستوه آمده است و در طرح مسائل مورد نظر خود، به مشرب خاص کلامی یا فلسفی یا عرفانی منحصر نمی‌شود و با سعه‌صدر به استقبال آرای متخالف می‌رود، تا مواضع خطا و رخنه‌های نظام‌های معرفتی را به‌خوبی بشناسد و از آنها مصون بماند. بنابر چنین منطقی، مطالعات فلسفی ملاصدرا و الگوی پژوهشی وی اقتضا می‌کند به همه رهیافت‌ها و ره‌آوردها توجه جدی کند (فرامرز قراملکی، ۱۳۸۱، ص ۲۷، ۳۴). اگر بگوییم صدرالمألهین از حصرگرایی روشی فراری است و سعی در آن دارد تا رهیافت‌های مختلف در دریافت مباحث را آمیزش کند، دلیلی ندارد که این روش را در مباحث اجتماعی جاری و ساری ندانیم. به تعبیر دیگر، روش‌شناسی حصرشکن ملاصدرا و بهره‌گیری از سویه‌های مختلف روشی، ما را بر آن می‌دارد تا در مسائل اجتماعی به گونه‌ای مشی کنیم که مسائل مختلف را در نظر بگیریم و با نگاه جامع‌تر و بازتری به مسائل بنگریم.

از این منظر، تعقل در شمار روش‌هایی است که قابل استفاده در حوزه علمی، عملی و عینی سیاسی و مدنی است. تقسیم عقل به کشف و شهود، از ملاصدراست که یکی از اصول و شاخصه‌های برجسته حکمت متعالیه عمومی و سیاسی به‌شمار می‌آید؛ ضمن این‌که تفکیک و تنظیم فطرت به عقلی و روحی از امام خمینی است که در دو اثر وی مصباح‌الهدی/به‌الهی‌الخلافة و الولایه و کتاب شرح جنود عقل و جنود جهل آمده است. روش تخیل نیز می‌تواند در استنباط مباحث دینی در حوزه سیاسی کاربرد داشته باشد. استقرا نیز در شمار مراحل و سازوکارهای روش شناخت عینی و دانش سیاسی و مدنی پس از حس و پیش از تجربه است. تکرار روشمند حس به‌ویژه مشاهده در پدیده‌های انسانی، مدنی، اجتماعی و سیاسی همانند پدیده‌های طبیعی موضوعیت دارد. همچنین بیانگر روش استقرایی و تجربی در تولید و تأیید دانش حسی و عرفی یا آگاهی‌های عینی-عملی است.

ملاصدرا را باید آغازگر مطالعات میان‌رشته‌ای به‌شمار آورد. بر این اساس، مطالعه متکی به شیوه برهان به لحاظ صورت، به معنای حصر توجه به قیاس و فروگذاری استقرا و تمثیل

است و به لحاظ گزاره‌های به‌کار رفته در ادله، به معنای اخذ گزاره‌های یقینی در ادله قیاسی و فروگذاشتن آرای محمودیه و اقوال ظنی و مقبولات است. این در حالی است که حکمت متعالیه در فضایی فارغ از حصرگرایی روشی می‌اندیشد. در واقع، حصرگرایی روش‌شناختی، حصر نظر به چارچوب نظری، مبانی و الگوهای پژوهشی گستره واحد و انکار یا اعراض از دیگر گستره‌های معرفتی است. براساس همین دیدگاه، مهم‌ترین آسیب حصرگرایی روش‌شناختی، تحویلی‌نگری است. ساده‌ترین تعبیر از تحویلی‌نگری خطای اخذ وجهی از شیء به‌جای کنه آن است. تحویلی‌نگری آسیب زیان‌بار معرفتی برآمده از حصرگرایی است و پیشگیری و درمان آن در گرو اخذ کثرت‌گرایی روش‌شناختی و مطالعه میان‌رشته‌ای است. این رویکرد بر این نظر است که تحلیل آرای صدرالمألهین نشان می‌دهد وی به مغالطه تحویلی‌نگری توجه داشته و در نظریه‌پردازی‌هایش از آن احتراز کرده است. از این‌رو، نظریه انسان جسمانی‌الحدوث و روحانی‌البقااست، نظریه وحدت در کثرت، حرکت جوهری، تحلیل مسئله معاد و تفسیر وی از وحی را می‌توان حاصل پرهیز روشمند تحویلی‌نگری رایج نزد پیشینیان دانست. راه‌حل این دیدگاه برای پیشگیری و درمان تحویلی‌نگری، اقبال به دانش‌های مختلف و بهره‌مندی ضابطه‌مند از همه روش‌های علوم گوناگون است. البته این به معنای التقاط دانش‌ها نیست، بلکه ملاصدرا آگاهانه و با تدبیر علمی از التقاط دانش‌ها دوری جسته و تلفیق علوم، بهره‌مندی ضابطه‌مند از علوم مختلف است. مواجهه هوشیارانه با دغدغه اجتناب از درآمیختن ره‌آوردهای متعارض علوم و ترکیب منسجم ره‌آورد علوم، مهم‌ترین مؤلفه‌های تلفیق دانش‌هاست. در این زمینه، اولاً محقق اندیشه‌های مرتبط را در موضوع مورد بحث فراهم می‌آورد؛ ثانیاً با نقد و تحلیل جنبه‌های تعارض‌آمیز، ناسازگاری اندیشه‌ها را حذف می‌کند؛ ثالثاً آن‌ها را با یک الگوی پژوهشی مناسب و در قالب یک طرح انسجام می‌بخشد و سامان جدید معرفتی را نتیجه می‌دهد (فرامرزی قراملکی، ۱۳۸۸، ص ۱۴۸، ۱۵۷، ۱۵۸، ۱۸۲-۱۹۴). مطالعه میان‌رشته‌ای ره‌آورد علوم مختلف را کنار هم نمی‌نهد، بلکه آن‌ها را در تعامل منطقی به دیدگاهی جامع‌تر یا رهیافتی فراتر بارور می‌سازد.^۳ نگارنده گرچه همه این ویژگی‌ها را جزو سیره علمی

۳. همچنین این دیدگاه ادامه به مبانی دیدگاه خویش اشاراتی دارد که عبارت‌اند از: ۱. منابع مورد استفاده

ملاصدرا به شمار آورده است، می‌توان گفت پاره‌ای از این ویژگی‌ها اختصاصی به ملاصدرا ندارد و او با دیگر متفکران در این زمینه مشترک است. البته، آنچه این رویکرد بر آن تأکید می‌کند این است که صدرالمتهلین یک‌جا واجد همه این نشانه‌هاست و دیگر متفکران با این وسعت، از این ویژگی‌ها برخوردار نیستند و تنها ممکن است برخی از این ویژگی‌ها را در سیره علمی آنان یافت؛ ضمن این‌که باید توجه کرد بهره‌گیری ملاصدرا از همه این ویژگی‌ها در آثارش متفاوت و مختلف است و به یک اندازه نیست؛ گرچه رگه‌هایی از همه این موارد را می‌توان در منابع وی با کم و زیاد ملاحظه کرد. این موضوع البته با سیر در آثار وی در دوره‌های مختلف زندگی‌اش نیز پژوهش‌پذیر است. از این منظر می‌توان گفت در آثار اولیه ملاصدرا همه این ویژگی‌ها حضور ندارد؛ زیرا در آثار اولیه‌اش رگه‌های فلسفه مشائی به صورت بسیار قوی حضور دارد و اساساً ملاصدرا در این دوره، خود در شمار حکمای مشائی است. از این رو، می‌توان ملاصدرا را واجد این نشانه‌ها از دوره دوم و سوم زندگی دانست که البته در پایان عمر وی پررنگ می‌شود و حکمت متعالیه را سرشار از این نگاه می‌سازد.

ملاصدرا خودش را در یک روش خاص محصور و محدود نمی‌سازد و از روش‌های متفاوت بهره می‌برد، چه این روش‌ها را سبیل بنامیم یا کثرت‌گرایی روشی و آن را بحثی در حوزه میان‌رشته‌ای تلقی کنیم. شاید بشود گفت که ملاصدرا روشش را از حدیث تقلین گرفته است. در حدیث آمده است: «إِنَّ لِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حُجَّتَيْنِ حُجَّةَ ظَاهِرَةٍ وَ حُجَّةَ بَاطِنَةٍ فَأَمَّا الظَّاهِرَةُ فَالرُّسُلُ وَالنَّبِيُّاءُ وَالْأَئِمَّةُ وَأَمَّا الْبَاطِنَةُ فَالْعُقُولُ» (کلینی، ۱/۱۶/۱۲). در این حدیث به دو روش عقلی و نقلی معتبر تصریح شده است.

پیامبر می‌فرماید: «اسْتَفْتِ قَلْبُكَ وَإِنْ افْتَاكَ الْمُفْتُونَ» (متقی، ج ۱، ص ۷۳۱۲)؛ نیکی و بدی چیزها را از دل خویش بپرس، دیگران هرچه می‌خواهند بگویند. این روایت می‌تواند

ملاصدرا بسیار متنوع و فراوان‌اند؛ ۲. ملاصدرا به رهیافت‌های گوناگون اقبال می‌کند؛ ۳. ملاصدرا به معنای سنتی کلمه، ذوفنون نیست؛ ۴. تنوع رهیافت‌ها در آثار ملاصدرا تابع تنوع مسئله نیست؛ ۵. ملاصدرا به آسیب‌حصرگرایی روش‌شناختی (تحویلی‌نگری) واقف است؛ ۶. ملاصدرا در مورد برخی فرقه‌ها موضع رد و انکار دارد.

به روش شهودی اشاره کند. در قرآن کریم هم وقتی می‌فرماید «إِنْ تَتَّقُوا اللَّهَ يَجْعَلْ لَكُمْ فُرْقَانًا» (انفال/ ۲۹) فرقان می‌تواند عقلی، قلبی، نقلی و حتی تجربی باشد. ضمن آن‌که قرآن با تعبیر شیوا و بلند «أَوْحَيْنَا إِلَيْهِمْ فِعْلَ الْخَيْرَاتِ» (انبیاء/ ۷۳) بین وحی تشریعی و فعلی تفاوت می‌گذارد و وحی فعلی به غیر معصوم، همچون مادر حضرت موسی Φ را تأیید می‌کند.

به تعبیر دیگر، اینان نقطه جمع‌اند و در همه حال با هم هستند: «عَالِ فِي دَنُوهِ وَ دَانِ فِي عُلُوهِ». علامه جوادی آملی در این زمینه بر این باور است که حکمت متعالیه هم متعالیه است و هم متدانیه؛ هم می‌تواند متدانیه را با سفر «من الخلق الى الحق» متعالیه کند و هم می‌تواند متعالیه را با سفر «من الحق الى الخلق» متدانیه کند. ایشان در ادامه در پاسخ به این نکته که گفته می‌شود حکمت متعالیه قداست دارد، ولی ما در اداره مردم و کشورداری به حکمت متدانیه محتاجیم و حکمت متعالیه برای آن برنامه‌ها کارایی ندارد، می‌گوید: «آن‌ها از این مطلب غافل شده‌اند که حکمت متعالیه اهداف عالی، میانی و نازل دارد و برای تشبیه به اخلاق و اسمای حسناى الهی است» (لک‌زایی، ۱۳۸۷، ص ۱۰۷).

۵. تصور و تصدیق به عنوان دو مؤلفه اصلی شناخت

ملاصدرا از کسانی است که مسئله تصور و تصدیق را به دقت مورد تحلیل قرار داده و رساله مستقلی در این باره تدوین کرده است. او قبل از پرداختن به این مسئله، مطالبی را به عنوان مقدمه یادآور می‌شود و در این مقدمه، پس از تعریف علم حصولی به «حضور صور اشیاء در ذهن» و بیان رابطه علم با معلوم،^۴ به تفاوت میان علم حصولی و حضوری اشاره می‌کند و بر این باور است که اگر هستی شناخت و علم با هستی شناخته شده و معلوم یکی باشد، این شناخت، از نوع شناخت حضوری به شمار می‌رود؛ مانند علم مجردات به ذوات خویش و علم آن‌ها به صفاتی که در ذواتشان استوار است و همچنین علم آنان به افعال خود. اما، اگر هستی شناخت با هستی شناخته شده، دو گونه از هستی به شمار آید و یکی، هستی عینی و دیگری، هستی علمی را تشکیل دهد، این علم را علم حصولی و انفعالی^۵

۴. صدرالمتألهین رابطه علم با معلوم را رابطه اتحادی می‌داند و تفاوت آن‌ها را یک امر اعتباری قلمداد می‌کند (ملاصدرا، ۱۳۴۶، ص ۴۶).

۵. علم به یک تقسیم به سه قسم تقسیم می‌شود: ۱- علم فعلی؛ ۲- علم انفعالی؛ ۳- علمی که نه فعلی است

می‌نامند. او سپس یادآور می‌شود که مقسم تصور و تصدیق، فقط علم حصولی انفعالی است، نه علم حضوری و فعلی. ملاصدرا معتقد است علم حصولی انفعالی تنها از حیث مفهوم به تصور و تصدیق تقسیم می‌شود و این دو نوع، از جمله معقولات ثانی منطقی به‌شمار می‌رود. به همین سبب است که تعریف تصور و تصدیق امکان‌پذیر است، اما علم از حیث وجود، گونه‌ای از وجود است و اساساً تعریف‌پذیر نیست، زیرا وجود مشخص بالذات است و در هیچ مقوله‌ای داخل نیست (شیرازی، ۱۳۴۶، ص ۴۷، ۵۲-۶۷).^۶

و نه انفعالی. علم فعلی علمی است که معلوم‌آفرین است و براساس آن، معلومات آفریده می‌شوند؛ مثل مهندسی که نقشه کامل یک ساختمان را در اختیار دارد و براساس آن به ایجاد ساختمان می‌پردازد. مثال کامل آگاهی فعلی عبارت است از علم حق تعالی به مخلوقات خود پیش از خلقت آن‌ها که علمی فعلی است و براساس آن، مخلوقات را آفریده است. اما علم انفعالی علمی است که همواره تابع معلوم است؛ یعنی ابتدا معلوم و متعلق در خارج موجود است و نفس انسان با تأثر و اثرپذیری از آن، بدان علم می‌یابد؛ مثل علم انسان به اشیای خارج از خود از قبیل درخت، دریا و... اما علمی که نه فعلی است و نه انفعالی عبارت است از علم موجودات عاقل به ذات خود؛ این علم، چون متأثر از خارج نیست، پس علم انفعالی به‌شمار نمی‌آید. از طرف دیگر، چون معلوم‌آفرین نیست، پس علم فعلی نیز به‌شمار نمی‌رود (ملاصدرا، ۱۳۴۶، ص ۳۸۳). بی‌تردید، علم انفعالی، علم حصولی است و علمی که نه فعلی است و نه انفعالی؛ یعنی علم عاقل به ذات خود، علم حضوری است. اما این‌که علم فعلی از سنخ علم حصولی است یا حضوری، محل بحث و گفت‌وگوست. مشائیان اسلامی علم حضوری را به علم عالم به ذات خویش منحصر کرده و سایر علوم را علم حصولی به‌شمار آورده‌اند. براساس همین مبناست که علم خداوند به ممکنات قبل از ایجاد را علم حصولی ارتسامی دانسته‌اند؛ بدین معنا که واجب تعالی با علم به صوری که لازمه ذات اوست، از موجود خارجی آگاهی دارد (ابن سینا، ۱۳۶۳، ص ۳۶۴-۳۶۶). طبق این دیدگاه، علم فعلی، علم حصولی به‌شمار می‌آید، اما براساس دیدگاه صدرالمتهلین که علم علت به معلول را علم حضوری می‌داند، علم فعلی، علم حضوری خواهد بود.

۶. صدرالمتهلین با توجه به مبنای اصالت وجودی خود، هر کمالی از جمله علم را به واسطه وجود به‌شمار می‌آورد. وی درباره علم معتقد است انسان خود صورتی از جنس قوای نفسانی خودش را در ذهنش می‌سازد و این‌گونه نیست که صورتی را متفعلاً از خارج بپذیرد. در واقع، ملاصدرا علم را امری وجودی می‌داند؛ البته نه هر وجودی، بلکه وجود بالفعل ناب یا خالص و بی‌هیچ ترکیبی با عدم. از دیدگاه وی، نه تنها علم انسان به خود حضوری است، بلکه علم او به سایر اشیاء نیز از طریق علم حضوری امکان‌پذیر و محقق است. بدین ترتیب، صدرالمتهلین بر این باور است که علم در تمام مراتبش حضوری است؛ چه علم عقلی و چه علم حسی (باقرزاده مشکى‌باف، عابدی، ۱۴۰۱، ص ۱۳۱-۱۳۲).

مؤسس حکمت متعالیه، تقسیم علم به تصور و تصدیق را از سنخ تقسیم جنس به انواع دانسته است. وی تصور و تصدیق را دو نوع از علم و این دو نوع را از انواع بسیطه دانسته است. به نظر وی، این دو در خارج از ماده و صورت مرکب نیست، بلکه تنها جنس و فصل ذهنی دارد.^۷ ملاصدرا پس از بیان مطالب یاد شده، قول عده‌ای را در این باب باطل دانسته و خود، تعریف ماهیت تصور و تصدیق و قول حق را در این مسئله ابراز داشته است. برای روشن شدن تعریف تصور و تصدیق یادآوری می‌شود که علم حصولی به معنای حضور صورت شیء در ذهن یا صورت حاصله در ذهن، با تصور به معنای عام مساوی است (شیرازی، ۱۳۱۶، ص ۵۶). اگر نسبت این علم به حکم را در نظر بگیریم، چهار صورت امکان‌پذیر است: لا به شرط مقسمی که از هرگونه قیدی مبرا است؛ لا به شرط قسمی که به لا به شرطیت مقید است؛ به شرط شیء (به شرط حکم)؛ به شرط لا (به شرط عدم حکم). علم مزبور در صورت نخست، جنس تصور و تصدیق است و مقسم آن دو به‌شمار می‌آید. در صورت دوم، تصور به‌شمار آمده و قسم تصدیق خواهد بود و در صورت سوم، تصدیق و در مقابل تصور قرار دارد؛ صورت چهارم از دیدگاه ملاصدرا، حکم خاصی در این باب ندارد، اما براساس نظریه برخی دیگر، مانند کاتبی قزوینی همان‌گونه که گذشت، این صورت حاصله، تصویری است که قسم تصدیق به‌شمار می‌آید (رازی، بی‌تا، ص ۴). با توجه به مطالب یاد شده، تعریف تصور و تصدیق را می‌توان بدین صورت بیان کرد که تصور عبارت است از «صورت حاصله‌ای که مقید است به لا به شرطیت از حکم» و تصدیق عبارت است از «صورت حاصله‌ای که مقید و مشروط است به حکم». دیدگاه ملاصدرا نسبت به معنای تصور روشن است و ابهامی در آن نیست، زیرا تصور از نظر وی، همان صورت حاصله‌ای است که لا به شرط از حکم است و این لا به شرطیت، از قیود آن

۷. شایان ذکر است که صدرالمتألهین تمام ماهیات نوعی را بسیطه می‌داند. وی معتقد است جنس و فصل از اجزای حلی به‌شمار می‌آید، نه اجزای محدود و نوع؛ یعنی ذهن هرگاه بخواهد یک مفهوم نوعی را توضیح دهد، چاره‌ای ندارد جز این‌که از خود، دو مفهوم بسازد که با مفهوم نوعی مورد نظر مطابق باشد و این دو مفهوم را معرف حلی برای آن مفهوم نوعی قرار دهد؛ بنابراین، ماهیت نوعی دارای اجزا نیست، بلکه مفهوم حلی آن دارای اجزاست. از این‌که حد از اجزاء تشکیل شده است، لازم نمی‌آید که محدود نیز مشتمل بر اجزاء باشد؛ هرچند که حد و محدود هر دو از یک چیز حکایت دارد (شیرازی، ۱۳۷۸، ج ۲، ص ۲۸-۲۹).

به‌شمار می‌رود. اما نظر او نسبت به معنای تصدیق، خالی از ابهام نیست؛ زیرا چندان واضح نیست که از نظر او، تصدیق عین حکم است یا تصویری مقارن با حکم؟ ملاصدرا در یک‌جا می‌گوید: «تصدیق تصویری است که به یک معنا عین حکم و به معنای دیگر، مستلزم حکم است». عبارت وی در این باره چنین است: «إن حصول صوری الشیء فی العقل الذی هو العلم؛ إما تصور لیس بحکم و إما تصور هو بعینه حکم أو مستلزم للحکم بمعنی آخر، و التصور الثانی یسمى باسم التصدیق و الأول لایسمى باسم غیر التصور».

و در جای دیگر می‌گوید: «تصدیق به یک اعتبار، تصویری است عین حکم و به اعتبار دیگر، تصویری است ملزوم حکم»؛ آنجا که می‌گوید: «التصور الذی لاینفک عن الحکم، بل یستلزمه و هذا هو التصدیق المقابل للتصور القسم له، من حیث هو تصور لا بشرط أن یكون حکماً أو معه حکم و هو لأنه نفس الحکم باعتبار و ملزوم له باعتبار یكون مستفاداً من الحجی إذا کان کسبياً» (شیرازی، ۱۳۱۶، ص ۵۶-۶۰، ۸۹-۹۱). حال، باید دید که چه تفسیرهایی برای کلام وی در این باره ارائه شده است؟ آیا تفسیرهای مطرح از کلام او، بیانگر نظریه وی در این مسئله است؟ تاکنون سه تفسیر از دیدگاه ملاصدرا در باب تصدیق براساس استقصا ذکر شده است. اگر تصورات ثلاثه (موضوع، محمول و نسبت) حکم را در پی داشته باشد، ناگزیر باید با حجت و برهان اثبات شود. به همین اعتبار که این تصورات با حجت و برهان به‌دست می‌آید، عین تصدیق به‌شمار می‌آید، اما با قطع نظر از دلیل اثباتش، تصویری است مستلزم حکم.

تصدیق، در واقع، یک واحد بسیط حقیقی است، ولی هر واحد بسیطی را هر اندازه هم که بساطت و وحدت کامل داشته باشد، می‌توانیم در تحلیل عقلانی به مابه‌الامتیاز و مابه‌الاشتراک تحلیل کنیم و سپس این اجزای تحلیلی را همچون جنس و فصل مرکبات، لازم و ملزوم یکدیگر قرار دهیم. بنابراین، «لزوم» در اینجا به معنای تأثیر علیت نیست، بلکه به معنای نوعی استنتاج و انتزاع است که آن را لزوم ذهنی یا عقلی گویند.

هرچند تعریف تصور و تصدیق به اعتبار مفهوم آن دو است، اما بیان مفهوم در تعریف آن‌ها گاهی به وجود ناظر است و گاهی نه. در صورتی که به وجود ناظر باشد، علم به دو تصور تقسیم می‌شود؛ تصویری که لا به شرط از حکم و عدم حکم است و تصویری که به

عینه حکم است. دومی، تصدیق و اولی، تصویری است که قسیم تصدیق به‌شمار می‌رود. همچنین اگر بیان مفهوم به وجود ناظر نباشد، علم به دو تصور تقسیم می‌شود؛ تصویری که لا به شرط از اقتران و عدم اقتران با حکم است و تصویری که مستلزم حکم است. در این حالت، دومی، تصدیق و اولی، تصویری است مقابل تصدیق. براساس این تفسیر، اگر بیان مفهوم تصدیق به وجود ناظر باشد، تصدیق، تصویری است که به عینه حکم است، اما اگر بیان مفهوم آن به وجود ناظر نباشد، تصدیق، تصویری است که مستلزم حکم خواهد بود (شیرازی، ۱۳۱۶، ص ۲۵-۲۶). هر یک از تفسیرهای مزبور ممکن است برخی از ابعاد نظریه شناخت از منظر صدرالمতألهین را توجیه و تفسیر کند، ولی هیچ‌یک نظریه او را در این باب به‌طور کامل تبیین نمی‌کند؛ بنابراین، توضیح و تبیین دیدگاه او را باید از راه دیگر به‌دست آورد.

۷. منشأ پیدایش تصور و تصدیق و ادراکات اولیه بشر

تصور و تصدیق هر کدام به دو قسم بدیهی و نظری تقسیم می‌شود. تصورات و تصدیقات بدیهی، خود، پیدا و از دلیل بی‌نیاز است. منشأ پیدایش تصورات، نظریه قول شارح یا معرف است که به حد و رسم تقسیم می‌شود و هر کدام نیز دارای اقسامی است، اما پیدایش تصدیقات نظری تنها از راه حجت امکان‌پذیر است و حجت نیز اقسامی دارد که عبارت‌اند از برهان، خطابه، جدل، شعر و مغالطه. این امور، اقسام حجت را از لحاظ ماده تشکیل می‌دهد، اما قیاس، تمثیل و استقرا بیانگر اقسام حجت از لحاظ صورت‌اند.

پرسشی که در اینجا مطرح می‌شود، این است که معرف تنها بیانگر تصورات کلی است، اما تصورات جزئی و همچنین خود معرف، از کجا به‌دست می‌آید؟ پرسش اساسی‌تری که ریشه معرفت‌شناسی را تشکیل می‌دهد، چیستی منشأ پیدایش تصورات اولیه و ادراکات ابتدایی بشر است. عناصر بسیطه ادراکات که سرمایه اصلی فکر بشر به‌شمار می‌رود، از چه راهی پدید می‌آید؟ مسلم است که این مطلب از قدیم تاکنون همواره مورد توجه بشر بوده و اختلاف‌نظرها درباره آن وجود داشته است. افلاطون، از دانشمندان بزرگ یونان باستان، معتقد است که معرفت حقیقی تنها درک مثل است، نه ادراک محسوسات و این معرفت، از سنخ یادآوری است، نه یادگیری؛ زیرا روح انسان، قبل از این‌که به این عالم بیاید، مثل را

مشاهده کرده و بعداً در اثر مجاورت با بدن، همه را از یاد برده است، ولی از آنجایی که آنچه در این عالم است، نمونه‌ای از آن حقایق است، روح انسان با احساس آن نمونه‌ها، گذشته‌ها را به یاد می‌آورد (افلاطون، ۱۳۸۰، ج ۱، ص ۳۷۹).

در مقابل، ارسطو معتقد است که تمام آگاهی‌های انسان یادگیری است، نه یادآوری؛ یعنی ذهن انسان روز نخست فاقد هرگونه آگاهی است و تمام علوم برای وی در همین جهان حاصل می‌شود. در مقام حصول آگاهی، ادراک جزئیات از طریق حس، مقدم بر ادراک کلیات است؛ زیرا ذهن انسان پس از درک جزئیات به وسیله قوه عاقله، به تجرید و تعمیم پرداخته، معانی کلی را انتزاع می‌کند (کاپلستون، ۱۳۶۸، ج ۱، ص ۳۸۷).

در این میان، حکمای اسلامی به‌ویژه صدرالمتهلین، درعین‌حالی که مثل افلاطونی و رب‌النوع را تا حدودی پذیرفته‌اند (ملاصدرا، ۱۳۷۸، ج ۲، ص ۴۶-۷۹)، از نظریه ارسطو در باب معرفت استقبال می‌کنند. ملاصدرا معتقد است روح انسان، در آغاز، لوح بی‌نقشی است که تنها استعداد پذیرفتن ادراکات اولیه را دارد (شیرازی، ۱۳۶۰، ص ۲۰۲). در این نظریه، ادراکات حسی جزئی بر ادراکات عقلی کلی تقدم دارد. اگر ادراکات حسی جزئی در کار نباشد، عقل به درک کلیات، اعم از تصویری و تصدیقی، و بدیهی و نظری قادر نخواهد بود. ملاصدرا در این باره می‌گوید: «فأول ما يحدث فيها من رسوم المحسوسات التي هي معقولات بالقوه و كانت محفوظة في خزائن المتخيلة، هي أوائل المعقولات التي اشرت فيها جميع الناس من الأوليات و التجريبات و المتواترات و المقبولات و غيرها» (ملاصدرا، ۱۳۷۸، ج ۲، ص ۲۰۵). طبق این دیدگاه، بدیهیات نخستین چیزی است که از آثار محسوسات گرد آمده در حافظه پدید می‌آید؛ پس بدون ادراک محسوسات، تحقق بدیهیات نیز امکان‌پذیر نیست. مثال صدرالمتهلین در این زمینه آن است که حواس مختلف انسان، مانند جاسوسان گوناگون هستند که از نقاط مختلف گزارشی می‌آورند و به نفس کمک می‌کنند که مفاهیم کلی مجرد را درک کند و او را برای آگاهی از تصورات و تصدیقات بدیهی آماده می‌سازند. آن‌گاه در سایه آمیختن این دو با هم، نفس بر کسب تصورات و تصدیقات نظری توانا می‌شود.^۸

۸. فإن الحواس المختلفة الآلات كالجواسيس المختلفي الأخبار عن النواحي، يعدّ النفس للاطلاع بتلك الصوري العقلية المجردة و الإحساسات الجزئية، إنّما تتكثّر بسبب اختلاف حركات البدن لجلب المنافع و

براساس این دیدگاه، تمام تصورات بدیهیه عقلیه، امور انتزاعی به شمار می‌روند که عقل آن‌ها را از معانی حسیه انتزاع کرده است، لکن بین انتزاع مفاهیم کلی - مانند انسان، درخت و امثال آن - که منطبق با محسوسات است و بین انتزاع بدیهیات اولیه و مفاهیم عامه، از قبیل مفهوم وجود، عدم، وحدت، کثرت، ضرورت، امکان و امتناع، فرق وجود دارد و آن این‌که دسته نخست، مستقیماً از راه تجرید و تعمیم جزئیات محسوس برای عقل حاصل می‌گردد، و دسته دوم از دسته نخست به گونه دیگری انتزاع می‌شود؛ بنابراین دسته نخست، معقولات اولیه و دسته دوم، معقولات ثانویه خوانده می‌شود. حاصل آن‌که از دیدگاه صدرالمتألهین، آگاهی حسی و ادراک محسوسات، منشأ پیدایش تصورات اولیه و ادراکات ابتدایی بشر است. شایان یادآوری است که ادراک هر کس نسبت به خودش، بر همه ادراکات مقدم است، ولی این ادراک، ادراک حضوری و از محل بحث خارج است.

نتیجه

در این پژوهش از منابع معرفتی و ملاک مطلوبیت در آرا و آثار ملاصدرا پرسش شد و در آن به چهار منبع معرفتی عقل، وحی، شهود و تجربه اشاره و تصریح شد که حکمت متعالیه از نوعی تکثر معرفتی برخوردار و آن را در خود نهاده کرده است. از سویی این منابع می‌تواند با نگاه تشکیکی نیز مورد توجه قرار گیرد. در ادامه، امکان و حدود شناخت و مراتب و منابع شناخت بررسی و تأکید شد که در فلسفه صدرالمتألهین اصل و امکان شناخت ممکن است؛ ضمن این‌که منابع شناخت نیز دارای مراتب‌بند است. نگاه ملاصدرا به وحی نگاهی پیشرفته است و اختصاص به خود او دارد. براساس فلسفه وی، شناخت جز در پرتو وحی حاصل نمی‌شود و وحی در کنار عقل و حس از اهمیت وافر برخوردار است.

الخیرات و دفع الشرور و المضار. فبذلک یتنفع النفس بالحس ثم یعلمها ذلک لحصول تلک التصورات الأولی و التصدیقات الأولی ثم یتمزج بعضها ببعض و یتحصّل من هناک تصورات و تصدیقات مکتسبی (ملاصدرا، ۱۳۷۸، ج ۲، ص ۳۸۱).

۹. کلّ موجود یمکن أن یعقل بوجه... کالحال فی المعقولات بالقوی من الأجسام و غیره التی تحتاج فی معقولیّتها إلى نزع و تجرید مجرد یتنزعها و یجردها عن المادّی و عن غواشیها، حتّی تصیر معقولی بالفعل بعد ما کانت معقولی بالقوی (ملاصدرا، ۱۳۷۸، ج ۶، ص ۱۶۸).

طرح مباحث روش‌شناسی در فلسفه ملاصدرا به این پرسش می‌پردازد که فیلسوف متعالیه با توجه به منابع معرفتی متنوع، از چه شیوه‌ای برای بهره‌گیری از این منابع استفاده می‌کند. درحالی‌که وی همه شیوه‌های عقلی و برهانی، عرفانی و شهودی، قرآنی و وحیانی و همچنین حسی و تجربی را تأیید می‌کند، اما در این‌که آیا خود او نیز همه این روش‌ها را به‌کار گرفته است یا نه، جای بحث و بررسی وجود دارد؛ گرچه غالب آثارش را با اشاره به روش خود در تحلیل مسائل فلسفی آغاز کرده است. آنچه مسلم است این است که ملاصدرا به منبع وحی اهتمام ویژه‌ای داشته است و با استفاده از روش‌های عقلی، عرفانی و نقلی به این منبع نزدیک شده و آن را در آثار خود به‌کار برده است. به عبارتی می‌توان گفت، روش فهم و دریافت او از منابع وحیانی از طریق عقل صورت گرفته است. این روش حتی در مواردی که متفکر، اثر نقلی هم دارد، قابل ردیابی است و نگاه عقلی در آن غلبه دارد و مشخص است که نقل باید از زیر تیغ عقل بگذرد و در واقع، عقل باید درباره نقل داوری کند.

نکته‌ای که در شیوه و روش حکمت متعالیه به چشم می‌خورد و در واقع، در فلسفه ملاصدرا استفاده شده، درهم‌تنیدگی برهان و عرفان و قرآن است که براساس روش‌های سه‌گانه‌ای که هر یک از آن‌ها تولید می‌کنند، عدم وجود تعارض میان عقل و نقل و کشف آشکار می‌شود. درهرحال می‌توان گفت همه روش‌ها در یک روش خلاصه می‌شوند که این روش نیز صورت‌ها و مراتب مختلفی دارد. صدرالمألهین سعی کرده است که روش‌های مورد استفاده زمانه‌اش را به‌روز کند و خود را در مشرب خاص کلامی یا عرفانی یا فلسفی محصور نکند، بلکه با سعه صدر به استقبال آرای متخالف برود تا مواضع خطا و رخنه‌های نظام‌های معرفتی را به‌خوبی بشناسد و از آن‌ها مصون بماند. بدین ترتیب، روش‌شناسی حصرشکن ملاصدرا و بهره‌گیری او از سویه‌های مختلف روشی، انسان را یاری می‌کند تا در مسائل اجتماعی به‌گونه‌ای مثنی کند که مسائل مختلف را در نظر بگیرد و با نگاه جامع‌تر و بازتری به مسائل بنگرد. مهم‌ترین آسیب معرفتی حصرگرایی روش‌شناختی تحویلی‌نگری است که ملاصدرا با اخذ کثرت‌گرایی روش‌شناختی عملاً از آن پیشگیری کرده است. تصور و تصدیق دو مؤلفه اساسی معرفت‌شناختی و ادراکی‌اند که هر کدام به دو قسم

بدیهی و نظری تقسیم می‌شود. تصورات و تصدیقات بدیهی، خود، پیدا و بی‌نیاز از دلیل‌اند. منشأ پیدایش تصورات، نظریه قول شارح یا معرف است و پیدایش تصدیقات نظری هم فقط از راه حجت امکان‌پذیر است. همچنین معرف فقط بیانگر تصورات کلی است، اما درباره منشأ پیدایش تصورات جزئی و همچنین خود معرف یا به عبارتی درباره چیستی منشأ پیدایش تصورات اولیه و ادراکات ابتدایی بشر، دو دیدگاه کلی وجود دارد که عبارت‌اند از نظریه مثل افلاطون و دیدگاه ارسطو. صدرالمتهین درعین‌حالی که مثل افلاطونی را تا حدودی می‌پذیرد، از نظریه ارسطو در باب معرفت استقبال می‌کند و معتقد است که آگاهی حسی و ادراک محسوسات، منشأ پیدایش تصورات اولیه و ادراکات ابتدایی بشر است.



منابع و مأخذ

- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۶۳). *الشفاء: الالهیات*. تهران، ناصر خسرو.
- افلاطون (۱۳۸۰). *دوره آثار افلاطون*، ترجمه محمدحسن لطفی، جلد ۱، تهران، نشر قصیده.
- باقرزاده، محسن، عابدی، مصطفی (۱۴۰۱). «تفسیر ایدئالیستی از معرفت‌شناسی حکمت متعالیه برپایه فاعلیت ذهن»، *تاریخ فلسفه اسلامی*، ۱(۳)، ۱۵۳-۱۲۵.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۷). *تفسیر تسنیم*، جلد ۱۳، قم، اسراء.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۵). *تفسیر موضوعی قرآن کریم: سیره پیامبران در قرآن*، جلد ۴، قم، اسراء.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۴). *چیستی فلسفه اسلامی*. قیسات، ۱۰(۳۵)، ۱۲-۷.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۹). *هندسه معرفتی عقل*، قم، اسراء.
- خمینی، روح‌الله (۱۳۷۹). *صحیفه امام*، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- رازی، قطب‌الدین (بی‌تا). *شرح الشمسیه*، تهران، علمیة اسلامیة.
- شیرازی، صدرالدین محمدبن ابراهیم (۱۳۶۳). *تفسیر سوره جمعه*، ترجمه تصحیح و تعلیق محمد خواجه‌ای، تهران، مولی.
- شیرازی، صدرالدین محمدبن ابراهیم (۱۳۷۸). *الحکمة المتعالیه فی اسفار العقلیه الاربعه*، ترجمه محمد خواجه‌ای، جلد ۲ و ۶، تهران، مولی.
- شیرازی، صدرالدین محمدبن ابراهیم (۱۳۱۶ق). *رساله التصور و التصدیق*، قم، مؤسسه اسماعیلیان.
- شیرازی، صدرالدین محمد بن ابراهیم (۱۳۴۶). *الشواهد الربوبیه*، تصحیح، تعلیق و مقدمه سیدجلال‌الدین آشتیانی، مشهد، دانشگاه فردوسی.
- شیرازی، صدرالدین محمدبن ابراهیم (۱۳۵۴). *المبدء و المعاد*، تهران، انجمن حکمت و فلسفه ایران.
- شیرازی، صدرالدین محمدبن ابراهیم (۱۳۶۰). *منطق نوین: مشتمل بر اللمعات المشرقیه فی الفنون المنطقیه*، ترجمه و شرح عبدالمحسن مشکوة‌الدینی، تهران، آگاه.
- صدرا، علیرضا (۱۳۸۹). *مفهوم‌شناسی حکمت متعالی سیاسی*، قم، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
- طباطبایی، سید محمدحسین (۱۳۷۲). *المیزان*، جلد ۱۹، تهران، دارالکتب الاسلامیه.
- فرامرز قراملکی، احد (۱۳۸۸). *روش‌شناسی فلسفه ملاصدر*، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا.

- کاپلستون، فردریک (۱۳۶۸). *تاریخ فلسفه*. یونان و روم، ترجمه سید جلال‌الدین مجتبوی، جلد ۱، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی و سروش.
- کلینی، محمدبن یعقوب (۱۳۹۳). *الکافی*، ترجمه حسین استادولی، جلد ۱، تهران، دارالثقلین.
- لکزایی، رضا (۱۳۸۷ الف). «دفتر عقل و قلب؛ پرتوی از اندیشه‌های عرفانی و فلسفی امام خمینی (ع)»، *آئینه پژوهش*، ۱۹ (۱۱۴)، ۱-۱۵.
- لکزایی، شریف (۱۳۸۷ ب). *سیاست متعالیه از منظر حکمت متعالیه؛ دفتر اول: نشست‌ها و گفت‌وگوها*، قم، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
- لکزایی، شریف (۱۳۹۶). *فلسفه سیاسی صدرالمتهلین*، قم، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
- متقی، علی بن حسام‌الدین (۱۴۰۱ ق). *کنز العمال فی سنن الاقوال و الافعال*، جلد ۱، بیروت، موسسه الرساله.



References

- Baqrzadeh, M., & Abadi, M (1401). "Idealist Interpretation of Epistemology in Transcendent Philosophy Based on the Mind's Actuality", *Islamic Philosophy Journal*, 1(3), 125-153 (in Persian).
- Copleston, F (1368). *History of Philosophy: Greece and Rome* (S. J. Mojtouyi, Trans), Volume 1, Tehran, Scientific and Cultural Publishing Company and Soroush (in Persian).
- Ibn Sina (1363). *Al-Shifa: Theology*, Tehran, Naser Khosrow (in Arabic).
- Javadi Amoli, A (1384). *The Nature of Islamic Philosophy, Qabasat*, 10(35), 12 (in Persian).
- Javadi Amoli, A (1387). *Tafsir Tasnim* (Vol. 13). Qom, Isra (in Persian).
- Javadi Amoli, A (1389). *Cognitive Geometry of the Mind*, Qom, Isra (in Persian).
- Javadi Amoli, A (1385). *Thematic Interpretation of the Holy Quran: The Lives of the Prophets in the Quran* (Vol. 4), Qom, Isra (in Persian).
- Khomeini, R (1379). *Sahifeh Imam*, Tehran, Institute for Compilation and Publication of Imam Khomeini's Works (in Persian).
- Kulayni, M. ibn Y (1393). *Al-Kafi* (H. Estadvali, Trans., Vol. 1) Tehran, Dar al-Thaqalayn (in Arabic).
- Lakzaei, R. (1387a). *The Office of Intellect and Heart; a Ray of Imam Khomeini's Mystical and Philosophical Thoughts, Ayineh Pazhuhesh*, 15(1), 114(19) (in Persian).
- Lakzaei, S (1387b). *Political Wisdom in the View of Transcendent Wisdom; Volume 1: Sessions and Discussions*, Qom, Institute of Islamic Sciences and Culture (in Persian).
- Lakzaei, S, (1396). *Political Philosophy of the Transcendent Theophilosophers*, Qom, Institute of Islamic Sciences and Culture (in Persian).
- Quramalaki, A. (1388). *Methodology of Mulla Sadra's Philosophy*, Tehran, Islamic Philosophy Foundation of Sadra (in Persian).
- Razi, Q. al-Din. *Explanation of al-Shamsiyah*, Tehran, Alamiyyeh Islamiyyeh (in Arabic).
- Sadr, A (1389). *Conceptualization of Political Transcendent Wisdom*, Qom, Institute of Islamic Sciences and Culture (in Persian).
- Shirazi, S. al-D. M. ibn I (1316). *Risalah al-Tasawwur wa al-Tasdiq*, Qom, Ismailiyan Foundation (in Arabic).
- Shirazi, S. al-D. M. ibn I (1346). *Al-Shawahid al-Rububiyyah* (S. J. Ashtiani, Ed.), Mashhad, Ferdowsi University (in Arabic).
- Shirazi, S. al-D. M. ibn I (1354). *Al-Mabda' wa al-Ma'ad*, Tehran, Iranian Society of Wisdom and Philosophy (in Arabic).
- Shirazi, S. al-D. M. ibn I (1360). *Mantiq Nuwin: Mashmul bar al-Lum'at al-Mashriqiyah fi al-Funun al-Mantiqiyah* (A. M. al-Dini, Trans.), Tehran, Agah (in Arabic).
- Shirazi, S. al-D. M. ibn I (1363). *Interpretation of Surah al-Jumu'ah* (M. Khajavi, Trans.), Tehran, Mowla (in Arabic).
- Shirazi, S. al-D. M. ibn I (1378). *The Transcendent Wisdom in the Four Intellectual Journeys* (M. Khajavi, Trans., Vols. 2 and 6), Tehran, Mowla (in Arabic).
- Tabatabai, S. M. H (1372). *Al-Mizan*, Volume 19, Tehran: Dar al-Kutub al-Islamiyyah (in Arabic).