

УДК 1 (091); 297.
КВТ 87.3; 86.4.
DOI 0.33864/MTFZK.2019.29

ابوالفضل کبیرکیمی*
(ایران)

دانشیار دانشگاه امیرکبیر

تأثیر متقابل عرفان و فلسفه در حکمت متعالیه

چکیده

فلسفه اسلامی از آغاز شکل‌گیری تا مرحله کمال امروزی‌اش مراحل مختلفی را طی کرده است: از فلسفه مشاء تا حکمت اشراق و تا حکمت متعالیه. در خلال این حرکت تکاملی تأثیر آموزه‌های عرفانی بسیار چشمگیر است. البته در این روند عرفان نیز به نوبه خود از فلسفه متأثر شده است. در این مقاله سعی شده است تا جزئیات این تأثیر در مهمترین مباحث فلسفی یعنی هستی‌شناسی، معرفت‌شناسی، جهان‌شناسی، انسان‌شناسی، خداشناسی و ارزش‌شناسی مورد بررسی قرار گیرد.

حکمت متعالیه صدرایی نتیجه تلفیق سازوار حکمت عقلی (مشایی)، حکمت ذوقی (اشراق) و شهود عرفانی (مکتب محی‌الدین) می‌باشد. و لذا آموزه‌های کشفی شهودی عرفانی از عناصر اساسی و مهم مکتب صدر است که به ویژه در شارحان متأخر حکمت متعالیه، خاصه از زمان آقا محمدرضا قمشه‌ای به بعد تا آثار حکمی و عرفانی امام خمینی (ره) برجسته شده است. البته همراهی و همکاری روش عقلی با روش شهودی تنها باعث کمال فلسفه عقلی نشد بلکه سبب کمال‌یابی عرفان نیز شد، و در حقیقت حکمت متعالیه سپهری است که هم فلسفه و هم عرفان در آنجا به کمال خویش نایل آمده‌اند. نتیجه این که همکاری عرفان و فلسفه موجب پیدایش حکمت متعالیه شده است که به کمک سنت فلسفی- عرفانی توانسته است به مهمترین مسایل فلسفه پاسخهای شایسته و درخوری بدهد.

کلیدواژه‌ها: عرفان، فلسفه، حکمت‌متعالیه، هستی‌شناسی، معرفت‌شناسی، جهان‌شناسی، انسان‌شناسی، خداشناسی، ارزش‌شناسی.

مقدمه

آدمی از دیر زمان دغدغه کشف حقیقت داشته و از تمامی قوای خویش در این راه بهره جسته است. گواه این دعوی دستاوردهای شگرف و گسترده در حوزه‌های مختلف علمی، فکری و معرفتی است. فلسفه نیز تا حدودی همزاد همین میل و شوق فطری بشر برای کشف حقیقت بوده است. فیلسوفان پی‌برده بودند که حواس و دانش برآمده از آن بسیار محدود بوده و پیشینه پرسش‌های ژرف‌کاوانه آدمی را بی‌پاسخ می‌نهند، به همین دلیل راه‌حل را در عقل و توانش‌های عقلی دیدند و با کشف قوانین صوری منطق و نیز شناخت‌های بدیهی عقل و دستیابی به روش قیاسی-برهانی کوشیدند تا به بنیادترین پرسشهای آدمی در باب حقیقت پاسخ درخوری دهند. اما تاریخ فلسفه و تناقضات و تحولات عارض بر دیدگاه‌های فلسفی گواهی داد که روش بحثی صرف نیز خالی از نارسایی و محدودیت نیست.¹ پس باید برای رفع این کاستی چاره‌ای اندیشید، در فلسفه‌ی غرب و بویژه پس از کانت عملاً نقیصه‌ی روش عقلی محض، باعث شد تا با ناامیدی تمام دست از فلسفه و تفکر فلسفی صرف برداشته و به سوی روش‌های علمی-تجربی روی آورند،² اما در تفکر اسلامی برای رفع مشکل فلسفه بحثی راهی دیگر مطرح شد که شاید حکیم بزرگ اشراقی، سهروردی شهید از پیشروان این راه بشمار آید. این راه چیزی جز ضمیمه کردن شناخت شهودی به معرفت بحثی عقلی نبوده است و به تعبیر شیخ اشراق توجه به حکمت ذوقی در کنار حکمت بحثی.³ حکمت اشراق شاید نخستین ثمره این ازدواج و تلفیق بین روش بحثی و روش شهودی ذوقی باشد، اما راهی که شیخ اشراق در آغاز آن بود، به وسیله حکیم بزرگ و نامور ملاصدرای شیرازی هموار و به کمال خود رسید، حکمت متعالیه صدرایی نتیجه تلفیق سازوار حکمت عقلی(مشایی)، حکمت ذوقی(اشراق) و شهود عرفانی(مکتب محی‌الدین) می‌باشد. و لذا آموزه‌های کشفی شهودی عرفانی از عناصر اساسی و مهم مکتب صدراست که بویژه در شارحان متأخر حکمت متعالیه، خاصه از زمان آقا محمد رضا قمشه‌ای به بعد تا آثار حکمی و عرفانی امام خمینی(ره) برجسته شده است.⁴ البته همراهی و همکاری روش عقلی با روش شهودی تنها باعث کمال فلسفه عقلی نشد بلکه سبب کمال یابی عرفان نیز شد، و در حقیقت حکمت متعالیه سپهری است که هم فلسفه و هم عرفان در آنجا به کمال خویش نایل آمده‌اند، زیرا فلسفه عقلی پیش از حکمت متعالیه به دلیل بهره‌مند نبودن از دریافت‌های شهودی نابینا بود و حقیقت را آنگونه که شایسته بود نمی‌دید و عرفان محض نیز قبل از حکمت متعالیه ناگویا و تبیین نشده بود اما در حکمت متعالیه، فلسفه عقلی به برکت شهود عرفانی به بینایی رسید و عرفان محض نیز به برکت برهان‌های

¹ محمد بن حمزه فناری، 1374، ص 9

² Immanuel Kant, *Prolegomena to any future metaphysics*, chapter II, Manchester University Press, 1971, p.107

³ شهاب‌الدین یحیی سهروردی، 1373، ص 5 و 11

⁴ صدرالدین محمد شیرازی، 1386، مقدمه محقق

فلسفی گویا گشته و به بیان و تبیین در آمد.¹ به هر روی داد و ستد و تعامل فلسفه و عرفان در حکمت متعالیه را می‌توان در چند محور اصلی تأمل فلسفی جویا شد و نمایان دید. این محورها عبارتند از:

1. معرفت‌شناسی
2. هستی‌شناسی
3. جهان‌شناسی
4. خداشناسی
5. انسان‌شناسی
6. ارزش‌شناسی (و اخلاق)

نگارنده می‌کوشد در این نوشتار به اختصار مهمترین ترابط‌های فلسفه و عرفان را در محورهای مذکور مورد مذاقه قرار دهد.²

(1) معرفت‌شناسی حکمت متعالیه

یکی از زیرشاخه‌های فلسفه امروزه مباحث معرفت‌شناسی (epistemology) است. واز مهمترین مسائل معرفت‌شناسی می‌توان روش‌شناسی (methodology) و منابع شناخت (sources) را دانست. و معرفت‌شناسی حکمت متعالیه در این هر دو زمینه از عرفان بهره جسته است.³ برای روشن شدن این مطلب ناگزیر باید نیم‌نگاهی به ساختار معرفت فلسفی پیش از صدرا داشته باشیم. در فلسفه‌ی بوعلی که نخستین نظام فلسفی (و در واقع تکامل فلسفه اسلامی که کندی و فارابی آن را بنیان نهاده بودند) در دوره‌ی تفکر اسلامی است شناخت گر چه شامل هم شناخت حصولی و هم شناخت حضوری است اما شناخت حضوری در انسان منحصر به آگاهی نفس به خویشتن و حالات خویشتن است، در نتیجه نمی‌توان به حقایق بیرون از نفس یعنی حقایق عینی هستی شناخت حضوری داشت، و بنابراین تنها راه شناخت حقایق عینی معرفت حصولی است که خود به دو قسم تصور و تصدیق تقسیم می‌شود.⁴ نظر به این که تصدیق یا معرفت گزاره‌ای نسبت به اعیان خارجی متوقف بر تصور آنهاست، خاستگاه اصلی معارف عینی را تصورات شکل می‌دهند، اما تصورات خود به دو بخش کلی و جزئی تقسیم می‌شوند که مُدرک کلیات، عقل آدمی و مُدرک جزئیات حواس او است و با توجه به اینکه کلیات محصول عملیات تجرید عقل بر روی ادراکات جزئی است،⁵ در نهایت شناخت

¹ مقایسه کتاب‌های تخصصی عرفان نظری مثل مصباح الانس و تمهید القواعد با کتب تخصصی حکمت متعالیه همچون اسفار اربعه به خوبی برتری مکتب صدرا در تبیین عقلی یافته‌های عرفانی را بر مسلک عرفان نشان می‌دهد.

² تعامل عرفان و فلسفه در مواردی که مورد توجه مقاله است خلاصه نمی‌شود و نگارنده ناگزیر از گزینش بوده است.

³ همان

⁴ بهمنیار بن المرزبان، التحصیل، 1349، ص 808 و بعد

⁵ سید محمد حسین طباطبایی، 1367، ج 2، ص 217 و بعد

حصولی که تنها راه شناخت اشیاء و حقایق عینی است به ادراکات حسی منتهی می‌شود که بوعلی به پیروی از ارسطو در کتاب برهان این واقعیت را با این عبارت بیان کرده است که: (من فقد حساً فقد علماً) آن که حسی از حواس را از دست دهد، علم ناشی از آن را نیز از دست می‌دهد که مقصود از علم در این عبارت شناخت‌های کلی است.¹

بدین‌سان تنها دریچه ارتباط ذهن آدمی با جهان خارج در معرفت‌شناسی سنیوی حواس آدمی است.² و معرفت عقلی و فلسفه تنها بر پایه داده‌های حسی و تحلیل و تجرید آنها حاصل می‌شود، که معرفتی باواسطه مفاهیم انتزاعی خواهد بود.

اما این معرفت‌شناسی حتی اگر در طبیعیات و فلسفه طبیعی که در دسترس حواس آدمی است توفیقی داشته باشد (که به اعتراف خود بوعلی حتی در این سطح در کشف حقایق و ذوات ناموفق است).³ در الهیات و حوزه حقایق مشاهده‌ناپذیر و نامحسوس و به تعبیر قرآن جهان غیب و غیب جهان قطعاً نارسا خواهد بود و از همین جاست که صدرا خود و پیروانش بر ضعف و ناتوانی الهیات و مابعدالطبیعه سنیوی تأکید بلیغ دارند.

حقایقی که حکمت صدرا درباره الهیات و مابعدالطبیعه یافته است به هیچ روی از طریق معرفت‌شناسی سنیوی قابل حصول نیست، که در ادامه مقاله به برخی از آنها اشاره خواهد شد.

بوعلی هر چند در نمط‌های آخر کتاب اشارات و تنبیهات به معرفت‌شهودی و عرفانی توجه نموده است ولی هرگز از این منبع معرفتی در نظام معرفتی و فلسفی‌اش بهره نجست، و ساختار فلسفه او فاقد مؤلفه معرفت‌شهودی است. در مقابل می‌بینیم که صدرا به تبع سهروردی شناخت حضوری آدمی را منحصر به معرفت خود ندانسته و بر آنست که می‌توان نسبت به حقایق عینی نیز شناخت حضوری و شهودی داشت، که از مهمترین این قبیل شناخت‌ها معرفت‌شهودی «وجود» است که حقیقت آن به بیان صدرا نه با حس و نه با عقل و تجرید عقلی قابل شناخت نیست و تنها راه معرفت به آن شهود حضوری مستقیم است.⁴ و بر این پایه هستی‌شناسی بوعلی نیز در بهترین حالت ماهیت‌شناسی خواهد بود و نه وجودشناسی. به هر روی صدرا بر خلاف بوعلی بر آنست که شناخت اساساً از جنس حضور است نه «تصویر» و در مقابل نگرش تصویری بوعلی به شناخت، معرفت را حضور امر مجرد (معلوم) نزد امر مجرد (عالم) می‌داند، و بدین‌سان معرفت‌تصویری و حصولی نزد صدرا فرع و سایه معرفت حضوری قرار می‌گیرد.⁵ و این یعنی وجود دریچه‌ای غیر از حواس به روی جهان عینی که همان دریچه شهود و ارتباط مستقیم با حقایق نادیدنی عینی است. و از همین جاست که نزد صدرا معارف و شناخت‌های عقلی نتیجه تجرید محسوسات نبوده، بلکه حاصل مشاهده (وشهود) حقایق عقلی در ظرف و وعاء غیرمادی هستی است. محسوسات حاصل مشاهده‌اند و

¹ ابوعلی بن‌سینا، 1404ق، ص220

² البته بوعلی در مواردی همچون نمط نهم کتاب اشارات به شناخت‌شهودی عرفانی توجه داشته است، اما بین این معرفت و معرفت برهانی پیوندی ندیده است.

³ صدرالدین محمد شیرازی، 1386، ص16

⁴ همان، ص134

⁵ سید محمد حسین طباطبایی، 1367، ج2، ص196 و صدرالدین محمد شیرازی، 1404ق، ج3، ص284

معقولات حاصل شهود و حکیم حقیقی که عارف به معارف عقلی است صاحب شأن شهود این حقایق معقول، اگر هم فیلسوف خود صاحب این شهودها نباشد، باید که از شهودهای عرفانی بهره گیرد زیرا به بیان صدرا، گزارش‌های عارفان از شهودهای خویش همچون گزارش‌های رصد کنندگان از مشاهدان حرکات اجرام آسمانی است¹ و همانطور که تصویر عقلانی آسمان باید مبتنی بر رصد ستارگان و سیارات باشد، تصویر عقلانی عوالم وجود نیز باید بر پایه رصدهای معنوی برآمده از شهود عرفانی باشد، بنابراین فرایند مفهوم‌سازی و تجزیه و تحلیل عقلی همان سان که در مورد محسوسات و داده‌های مشاهده‌ای اعمال می‌شود، بر شهودات و یافته‌های شهودی نیز قابل تطبیق است و با این روش حقایق الهی و نامحسوس پس از دریافت شهودی، در قالب مفاهیم و گزاره‌های فلسفی و عقلی تجلی و ظهور یافته و بیان و تبیین می‌شوند. در نتیجه هم معرفت فلسفی به برکت شهود عرفانی به کمال خود خاصه در حوزه الهیات و مابعدالطبیعه می‌رسد، و هم شهود عرفانی به یمن مفاهیم و نسبت‌های عقلی- برهانی به لباس ظهور و بیان درمی‌آید. پس حکیم حقیقی کسی است که هم به خوبی از هوش استدلالی برهانی بهره می‌جوید و هم از طریق تطهیر، تزکیه و تصفیه نفس خویش زمینه ارتباط شهودی با عوالم غیر مادی و نامحسوس را فراهم می‌آورد.²

(ب) هستی‌شناسی حکمت متعالیه

تعامل فلسفه بحثی و عقلی با عرفان شهودی و قلبی در قلمرو معرفت‌شناسی به شرحی که گذشت موجب دگرگونی دیدگاه‌های فلسفی در حکمت متعالیه نیز گشت، به گونه‌ای که تمامی حوزه‌های مباحث فلسفی تحت تأثیر این دگرگونی قرار گرفت. و می‌دانیم هستی‌شناسی (ontology) یکی از مهمترین زمینه‌های تأملات فلسفی از آغازین فلاسفه تاریخ بوده است که در تفکر فلسفی اسلامی نیز جایگاه ویژه‌ای به آن اختصاص داده شده است. کشف واقعیت (reality) اصیل و عمیق ترین لایه‌های موجودات هستی هنوز نیز از دغدغه‌های اساسی بسیاری از فیلسوفان است. اما در فلسفه‌ی اسلامی از زمان بوعلی تا عهد ملاصدرا، که مهمترین نگرش‌های فلسفه‌ی اسلامی در همین دوره رخ نموده است، تحولات چشمگیری در مسئله هستی و مباحث هستی‌شناسی ظهور یافته است که یافته‌های عرفانی مهمترین نقش را در این تغییر نگرش‌ها داشته است. برای روشن شدن مطلب نگارنده از میان مباحث هستی‌شناسی تنها به دو مورد بسیار مهم و اساسی اشاره می‌کند که تحت تأثیر شهودهای عرفانی، نگرش فلسفی درباره‌ی آنها از بوعلی تا صدرا دچار تحول عمیق شده است. این دو مورد عبارتند از نخست مسئله اصالت وجود، و دوم مسئله وحدت و کثرت در وجود یا همان مبحث تشکیک در وجود.

اما در باب مسئله نخست باید گفت هر چند اصطلاح «وجود» پیش از حکمت متعالیه نیز

¹ صدرالدین محمد شیرازی، شرح الهدایه، چاپ سنگی، ص 214 و 377

² صدرالدین محمد شیرازی، 1386، ص 413 و 418

کلیدی ترین واژه در تأملات فلسفی فیلسوفان بوده است، ولی درنگ و ژرف کاوی در آثار حکمای بزرگی همچون بوعلی و سهروردی نشان می‌دهد که آنچه در پس این واژه مورد نظر و توجه آنان بوده و آنچه بعدها در حکمت متعالیه مقصود و مراد است تفاوت در خوری دارد.

به نظر می‌رسد در نظام فلسفی بوعلی آنچه بیش از هر چیز دیگر از کلمه‌ی «وجود» اراده می‌شود مفهوم مصدری و معنای محمولی آن است که در فارسی از آن به «بودن» یا «تحقق داشتن» تعبیر می‌شود مثلاً گزاره «علی موجود است» یا «علی وجود دارد» یعنی «علی هست» و «علی تحقق دارد»، در واقع آنچه برای حس و یا حتی عقل درباره وجود قابل شناخت است چیزی بیش از این نخواهد بود، تعبیر بوعلی در عنوان نمط چهارم کتاب اشارات در آغاز مباحث ما بعدالطبیعه و در حقیقت وجود شناسی، به صورت «النمط الرابع: فی الوجود و علله» و شرح خواجه نصیرالدین طوسی بر این عبارت گواه محکمی است بر آنچه بیان شد.¹ زیرا خواجه با استناد به تعبیر «علله» توضیح می‌دهد که مقصود از «وجود» در کلام شیخ امری عرضی است که بر موجودات و خاصه ممکنات عارض می‌شود و به همین دلیل نیازمند علت است. این بیان در مورد مفهوم محمولی وجود صادق است و نه حقیقت عینی وجود که در آثار صدرا مورد عنایت قرار می‌گیرد. بنابراین در فلسفه بوعلی «وجود» همواره یعنی «وجود چیزی» یا «تحقق داشتن چیزی» نه این که خود امری محقق و تحقق یافته باشد، و این تلقی از وجود حتی در نگرش حکیم سهروردی نیز که با فلسفه بوعلی سر ناسازگاری دارد ادامه می‌یابد و به همین دلیل او بر اعتباری بودن وجود فتوا می‌دهد.² این تفسیر از وجود پس از شیخ اشراق نیز ادامه می‌یابد و آثار متفکرانی همچون محقق دوانی در نظریه ذوق‌التأله و سید سند میرصدردشتکی و غیاث‌الدین منصور دشتکی گواه بر این است.³

از سوی دیگر ردیابی واژه «وجود» و کاربرد آن در نوشته‌های عرفانی عارفان بزرگ مکتب محی‌الدین همچون قونوی، فرغانی، جندی؛ کاشانی و قیصری و نیز در آثار عارف نامور شیخ سید حیدر آملی نشان از آن دارد که مقصود آنان از وجود عمدتاً حقیقت عینی وجود است که عین تحقق و حاق واقع است به نحوی که هر آنچه متصف به تحقق و بودن می‌شود در پرتو ارتباط با حقیقت عینی وجود، چنین وصفی می‌یابد، نمونه‌ای از این تعابیر، عنوان فصل اول مقدمه قیصری بر شرح فصوص الحکم است، قیصری عنوان این فصل را چنین آورده، «فی الوجود و أنه الحق»، یعنی بحث درباره وجود و این که وجود همان حق است،⁴ مقصود از حق بودن وجود عین تحقق و متن و حاق واقع بودن آن است. و این معنای کلمه وجود یعنی حقیقت عینی آن و نه مفهوم مصدری محمولی و ذهنی آن است که مورد نظر صدرا در حکمت متعالیه است و به همین دلیل او به اصالت آن حکم می‌نماید، و نیز بر آن است که این حقیقت عینی را نه از راه شناخت حصولی حسی یا عقلی بلکه از

¹ ابوعلی بن سینا، 1379، ص 1 و بعد

² شهاب‌الدین یحیی سهروردی، 1373، ص 64 و همو، التلویحات، ص 22

³ صدرالدین محمد شیرازی، 1386، ص 173 و 521

⁴ سید جلال‌الدین آشتیانی، 1365، صفحه 111 و بعد

طریق شناخت شهودی حضوری می‌توان دریافت.¹

به علاوه در مسئله جعل و تکوین موجودات دیدگاه فلسفه مشائی سینوی بر نظریه صیوروت قرار گرفته که مستلزم صیوروت ماهیت شیء از عدم به وجود و تحقق است و در نهایت ماهیات موجودات در اثر جعل علت و جاعل از حالت لیسیت به حالت آپسیت و تحقق در می‌آیند. اما بنا بر دیدگاه صدرا به پیروی و همپای دیدگاه عارفان نامور ماهیات اموری اعتباری و محصول تحلیل عقلی و ذهنی آدمی هستند که حقیقتاً تحقق عینی ندارند بلکه تنها تصاویری از اطوار و تعینات وجود هستند.² آنچه در زبان عارفان به صورت عبارت «الأعیان الثابتة ما شمت رائحة الوجود» بیان شده است. اعیان ثابتة که تعبیر عرفانی ماهیات کائنات است هرگز بوی وجود را هم استشمام نکرده‌اند و تنها احکام آنهاست که در آینه وجود نمایان می‌شود، ولی حاق صفحه واقع تنها از وجود شکل یافته است.³

اما مسئله دوم هستی‌شناختی که تحت تأثیر نگرش عرفانی در حکمت متعالیه دچار تحول شده است، ساختار هستی است از جهت وحدت و کثرت. بنابر دیدگاه بوعلی و پیروان فلسفه او مفهوم وجود مفهومی است واحد و مشترک به اشتراک معنوی بین موجودات، اما مصداق این مفهوم واحد در موجودات مختلف متباین به تمام ذات است، و این یعنی حاق و متن واقع از واقعیت‌های متباین تشکیل شده است و به تعبیری ساختار هستی اصالتاً کثیر و متکثر است، در نتیجه وحدت وجود امری، مفهومی و اعتباری و کثرت آن امری حقیقی و عینی است، از این دیدگاه گاهی به تشکیک عامی تعبیر می‌شود، اما بنا بر دیدگاه عارفان وحدت وجود، حقیقی و عینی است و کثرت آن امری اعتباری است به این معنا که کثرات چیزی جز مظاهر و تجلیات حقیقت شخصی وجود نیستند، از این دیدگاه به تشکیک خاص خاصی و نیز توحید خاص خاصی تعبیر می‌شود. اما توجه و تأمل در آثار ملاصدرا حاکی از آن است که ملاصدرا تباین و تکثر وجود را که مورد توجه فلسفه سینوی بوده نپذیرفته و به تدریج، با عبور از تشکیک خاصی وجود (که حقیقت وجود را واحد به وحدت سخی دانسته و کثرت آن را کثرت حقیقی مراتبی می‌انگارد و در نتیجه به نحوی هم وحدت و هم کثرت حقیقی خواهد بود) به تشکیک خاص خاصی عرفا و وحدت شخصی حقیقی وجود و کثرت اعتباری مظاهری آن راه می‌یابد که همان دیدگاه عارفان است.⁴

ج) جهان‌شناسی حکمت متعالیه

یکی از مباحثی که همواره مورد توجه هم فیلسوفان و هم ادیان بوده است ساختار جهان هستی است، این که جهان از چه بخش‌های اصلی و کلی شکل یافته و نسبت و چینش بین این بخش‌ها

¹ صدرالدین محمد شیرازی، 1386، ص 138 و 188

² همان، ص 191

³ همان، ص 495 و سید جلال‌الدین آشتیانی، 1365، ص 333

⁴ سید جلال‌الدین آشتیانی، 1365، ص 190

چگونه نسبتی است؟ و از میان مدل‌های مختلفی که برای این ساختار ارائه شده، همواره مدل افلاطون از سویی و ارسطو از سوی دیگر توجه فلاسفه را به خود جلب کرده است. فیلسوفان مسلمان نیز به جد و تفصیل به این مسئله پرداخته و کوشیده اند برای آن پاسخ مناسبی به دست دهند، البته عارفان مسلمان نیز شرح مبسوطی در این باره داده‌اند. به نظر می‌رسد حکمت متعالیه در این بحث نیز همچون بسیاری از مباحث دیگر از عرفان و نگرش عرفانی اثر پذیرفته است، این حقیقت با تأمل در دیدگاه فلسفه سینیوی و مقایسه آن با دیدگاه‌های عرفانی و صدرایی روشن می‌شود.

در جهان‌شناسی سینیوی موجودات در یک تقسیم‌بندی به دو قسم واجب‌الوجود و ممکن‌الوجود تقسیم می‌شوند که بنا بر ادله توحید قسم نخست تنها یک مصداق دارد و سایر موجودات که عالم یا جهان آفرینش را تشکیل می‌دهند، همه ممکن‌الوجود هستند. موجودات ممکن نیز خود به دو دسته کلی تقسیم می‌شوند، نخست موجودات مجرد و غیر مادی که فاقد ماده، زمان و مکان هستند و گاهی از آنها به عالم عقول، یا جهان عقول تعبیر می‌شود، و دوم موجودات مادی که دارای مختصات مکانی و زمانی هستند و از آنها به جهان محسوس یاد می‌شود، رابطه این دو بخش یعنی عالم عقول و عالم ماده مبتنی بر نسبت علیت است، به این صورت که موجودات مادی نتیجه علیت ایجاد و تولیدی عقول هستند، عقل اول علت پیدایش عقل دوم و فلک اول، و عقل دوم علت پیدایش عقل سوم و فلک دوم و به همین ترتیب تا عقل دهم یا عقل فعال که علت پیدایش موجودات زمینی و پدیده‌های مادون قمر می‌باشد. بوعلی هر چند برای افلاک، نفوس کلی فلکی را می‌پذیرد و به این وجه صورت‌های خیالی در آنها نقش می‌بندد، ولی از آنجایی که او خیال و صورت‌های خیالی را مطلقاً چه در نفوس فلکی و چه در نفوس ارضی مادی می‌داند نمی‌توان از دیدگاه او عالم یا جهان سومی غیر از عالم عقول و اجسام را پذیرفت. بدین سان جهان از منظر فلسفه سینیوی جهان دو بخشی است.¹

اما عارفان بر پایه مشاهدات و مکاشفات قلبی خویش علاوه بر جهان عقلی و جهان حسی معتقد به جهان سومی که واسطه بین دو جهان مذکور است می‌باشند که از آن به جهان مثالی، ملکوت یا برزخ یاد می‌کنند. عارفان در بحث از کلیات مراتب و حضرات وجود به پنج مرتبه و حضرت اشاره می‌کنند، که چهار مرتبه آنها به حوزه جهان‌شناسی مربوط می‌شود، این مراتب عبارتند از: لاهوت، جبروت، ملکوت، ناسوت که مرتبه لاهوت به حوزه خداشناسی مربوط بوده و سه مرتبه دیگر ناظر به جهان آفرینش می‌باشد. از تعبیرات عرفانی به دست می‌آید که عالم جبروت قابل تطبیق بر عالم عقول و عالم ناسوت منطبق بر عالم طبیعت، ماده و محسوس است، و عالم یا جهان سوم یعنی ملکوت واسطه بین دو عالم مذکور بوده که ناظر به موجودات مثالی است.

حکیم سهروردی نیز که از ذوقیات و مکاشفات در کنار تأملات برهانی در کشف حقایق هستی بهره می‌گیرد به این جهان واسطه و عالم مثال باورمند و معتقد است و از این رو در کنار عارفان قرار دارد.² نکته دیگر اینکه بنابر مشرب اهل عرفان نسبت بین عوالم مذکور نسبت علی-ایجاد و تولیدی نیست بلکه نسبت و رابطه میان آنها بر پایه نسبت تجلی و ظهور و نسبتی از جنس بطون و

¹ ابوعلی بن سینا، 1379، ج3، ص150

² سید جلال الدین آشتیانی، 1365، ص447 و ابوعلی بن سینا، 1379، ج3، ص483

ظهور است. در حقیقت جهان ناسوت نمود و ظهور جهان ملکوت و آن نیز تجلی جهان جبروت است، و این عوالم همگی تجلیات و مظاهر اسماء و صفات الهی هستند.

دیدگاهی که صدر المتألهین درباره ساختار جهان، بخش‌های آن و نسبت بین این بخش‌ها اظهار می‌دارد در اساسی‌ترین ویژگی‌ها همانند دیدگاه عارفان است، نزد این حکیم بزرگ و فیلسوف فرزانه، وجود که همه جهان هستی را پر کرده است از دو مرتبه مستقل (غنی) و غیر مستقل (فقیر) تشکیل شده است که مرتبه مستقل همان واجب الوجود و خداست و مرتبه غیر مستقل بخشی است که به جهان مخلوقات و آفرینش معروف است؛ که این بخش غیر مستقل خود دارای سه مرتبه کلی است که در قوس نزول به ترتیب عبارتند از: مرتبه جواهر عقلیه و عالم عقول و معقولات، مرتبه جواهر مثالیه و عالم مثال و ملکوت؛ و مرتبه جواهر مادیه محسوسه و عالم ملک¹. اصحاب حکمت متعالیه علاوه بر اقامه برهان‌های عقلی فلسفی بر وجود این عوالم، به وفور به یافته‌ها و مکاشفات عرفانی عارفان بزرگ نیز استناد می‌کنند². به علاوه او نیز همچون عارفان رابطه و نسبت بین این عوالم را نه از نوع علیت تولیدی تبیینی سینیوی که از جنس علیت تشائی و تطوری مبتنی بر تجلی و ظهور مرتبه عالی در مرتبه دانی دانسته و با ارجاع رابطه علیت فلسفی به تطور و تشأن عرفانی از این جهت نیز از نگرش عرفانی تأثیر می‌پذیرد، و بر وفق دیدگاه عارفان نظام وجود را دارای دو قوس نزول و صعود دانسته که هر یک از این دو مشتمل بر سه مرتبه کلی مذکور می‌باشند.

صدرا حتی در مورد نخستین تجلی وجود حق رأی عارفان را بر نظر فیلسوفان پیشین ترجیح می‌دهد، و بنابراین بر آن است که صادر نخستین حق، وجود منبسط لایشرط (به لایشرطیت قسمی) است که عارفان از آن به فیض مقدس یاد می‌کنند، نه عقل اول که مورد تأکید فیلسوفان خاصه سینیوی مشربان بوده است³.

د) خدانشناسی حکمت متعالیه

یکی از مهمترین بحث‌های فلسفی در باب دین که امروزه در شاخه فلسفه دین مورد توجه فیلسوفان دین نیز قرار دارد در کنار بحث از وجود خدا (the existence of god) مسئله تصور خدا (the concept of god) است. اندیشمندان مسلمان از متکلمان، فیلسوفان و عارفان که همه قائل به وجود خدا هستند در مسئله تصور خدا دیدگاه‌هایی دارند که گاه تفاوت در خوری بین آنها دیده می‌شود، این تفاوت‌ها گاه در تصویر ذات خدا ظاهر شده و گاه در تصویر صفات خدا، مثلاً در مورد ذات خدا، اغلب در نگرش‌های کلامی برای خدا نیز ماهیت در نظر می‌آورند همچون مخلوقات؛ با این تفاوت که ماهیت خدا مستلزم وجود حضرتش بوده و قدیم است و ماهیات سایر موجودات چنین نیستند

¹ سید محمد حسین طباطبایی، 1367، ج 2، ص 376

² سید جلال‌الدین آشتیانی، 1365، ص 484

³ صدرالدین محمد شیرازی، 1386، ص 188

و از این رو حادث هستند.¹ ولی فلاسفه عموماً برآنند که خداوند فاقد ماهیت به معنای متمایز از هستی و وجود بوده، و حقیقتش عین وجودش می‌باشد (الواجب ماهیته اینته) بنابر این مخلوقات و آفریدگان مرکب از دو جزء ماهیت و وجود هستند، اما آفریدگار و خدا بسیط بوده و هویتش عبارت است از وجود بدون ماهیت، به بیان بوعلی در الهیات شفاء «کل ممکن زوج ترکیبی من الوجود و الماهیه». بر طبق دیدگاه بوعلی تمایز خداوند از آفریدگانش آنگونه که متکلمان بیان داشته اند در قدیم و حادث بودن نیست بلکه در وجوب و امکان است یعنی خداوند فاقد علت است و مخلوقات همه دارای علت هستند، بنابراین فقدان علت مهمترین وجه تمایز خداوند از آفریدگانش می‌باشد، پس از بوعلی نیز فیلسوفان مطلب جدیدی بر این تلقی نیفزودند.²

اما تصویر عارفان و همپای ایشان صدر المتألهین از خداوند داستان دیگری دارد، صدرا از آنجا که بنابر اصالت وجود، متن و حاق واقع را صرف وجود می‌داند، و تمایز موجودات را نه از جنس تمایز تباینی و ببنونی که تمایز مراتبی و مظاهری و وصفی می‌داند، خداوند را وجودی در بالاترین مرتبه شدت و قوت دانسته و تفاوت او را از مخلوقاتش در تأکید و تمامیت وجود می‌بیند. وجودی در کمال تمامیت در عین بساطت محض که تمامی آنچه در مراتب ضعیف‌تر قرار دارد به نحوی کامل و تمام در آن مرتبه مندمج و مندرج است.

بر این پایه صدرا با ارجاع علیت به تشان، به این نتیجه می‌رسد که حاق واقع چیزی جز وجود شخصی یگانه که در مظاهر و مجالی خویش ظهور می‌نماید نیست. و این وجود شخصی یکتا همان خداست که کمالات نامتناهی مندمج در بساطت تام خویش را در لباس موجودات به تفصیل به نمایش می‌گذارد، به تعبیر عارفان: «کننت کزناً مخفياً فأحببت أن أعرف فخلقت الخلق لكي أعرف».

بدین‌سان تلقی صدرا از خداوند در نهایت به دیدگاه عارفان درباره خدا نزدیک می‌شود، و در پی آن تصور و تلقی او از توحید خداوند نیز به توحید عارفان می‌پیوندد، در حکمت متعالیه برای تمایز نهادن بین تفسیر کلامی، فلسفی و عرفانی از توحید، گاهی از توحید مورد نظر متکلمان به توحید عامی و از توحید فلاسفه سینوی به توحید خاصی و از توحید مورد نظر عارفان و حکیمان حکمت متعالیه به توحید خاص الخاصی تعبیر می‌شود.³

در بحث صفات و افعال خدا نیز همچون بحث ذات و توحید، دیدگاههای صدرا فاصله در خوری از تلقی فلاسفه پیش از او دارد و در این عرصه نیز نظریات او به یافته‌های اهل عرفان نزدیک می‌شود. از جمله در نسبت بین ذات و صفات، صدرا صفات کمالی را به وجود بازگردانده و بر طبق قاعده بسیط‌الحقیقه اظهار می‌دارد که وجود حق که صرف و بحت و عاری از عدمیات و نقایص است در عین بساطت مشتمل بر همه صفات کمالی در بالاترین درجه شدت و تمامیت است، که این خود تعبیری از مقام احدیت ذاتی نزد عارفان است، در بحث صفات ذاتی از جمله علم ذاتی به

¹ خواجه نصیرالدین طوسی، 1359، ص257

² ابوعلی بن‌سینا، 1404 ق، الفصل الرابع من مقاله الثامن، و سید محمد حسین طباطبایی، 1367، ج1، ص

117 و ج2، ص287)

³ صدرالدین محمد شیرازی، 1386، ص169

مخلوقات نیز دیدگاه صدرا مبنی بر علم اجمالی در عین کشف تفصیلی بهترین تفسیر از نظریه اعیان ثابته عرفانی است که لازمه احدیت و اسماء الهی هستند که به این حقیقت باز می‌گردد که بنا بر اصل تشکیک در وجود، بالاترین مرتبه هستی به نحوی کاملتر و قوی‌تر مشتمل بر هر آن چیزی است که در مراتب و درجات پایین تر وجود تحقق دارد، و آنچه در صفحه کائنات به دیده می‌آید تنها نمود و بازتاب ضعیف‌تری است از آنچه در مرتبه الوهیت به طور کامل نهفته است، در واقع این جهان آفرینش است که نسخه دوم علم الهی است، در حالی که در نظریه صور مرتسمه بوعلی، علم خداوند همچون علم آدمی از جنس علم حصولی است، که بر طبق آن صورت های علمی نسخه دوم حقایق ذوات موجودات اند.¹

همین‌طور در بحث از علم فعلی خداوند به موجودات که بازگشت به حضور احاطی و فراگیر خداوند در تمامی زوایای هستی می‌کند ردیای تجلیات صفاتی و افعالی حق در آینه موجودات نزد عارفان به چشم می‌آید.² به همین ترتیب در مسئله علیت حق نسبت به موجودات صدرا از فاعلیت بالعنایه نزد بوعلی و نیز از فاعلیت بالرضا نزد سهروردی به نظریه فاعلیت بالتجلی می‌رسد که تعبیری فلسفی - برهانی از نظریه ظهور و تجلی عارفان است. شرح ماجرا را باید از نوشته‌های صدرا جست.³

ه) انسان‌شناسی حکمت متعالیه

از دیگر مباحث مورد توجه فیلسوفان در طول تاریخ فلسفه مباحث مربوط به انسان و حوزه مطالعات انسان‌شناسی است. این مباحث امروزه بخش قابل توجهی از مطالعات فلسفی را به خود اختصاص داده است. فلاسفه اسلامی نیز هم تحت تأثیر منابع قرآنی و روایات و هم بر اثر مطالعه آثار فیلسوفانی همچون افلاطون و ارسطو توجه ویژه‌ای به مسائل انسان‌شناختی داشته‌اند. عمده مباحث انسان‌شناسی فلاسفه مسلمان در بخش «علم النفس» آثار ایشان صورت پذیرفته است. در این بحث نیز مقایسه دیدگاه‌های صدرا و پیروان مکتب فلسفی او با آراء فلاسفه پیشین از رابطه و نسبت انسان‌شناسی او با دیدگاه‌های عارفان در این مباحث حکایت می‌کند. گذشته از دیدگاه‌های خاصی که صدرا در مسائل نفس بیان می‌دارد، اساساً منظر و نگاه او به نفس تفاوت در خوری با منظر سینیوی در این بحث‌ها داشته و به سویه نگاه عارفان نزدیک‌تر است. بوعلی به پیروی از ارسطو نفس‌شناسی را مبتنی بر مباحث طبیعت‌شناسی یا طبیعیات سامان می‌دهد. در طبیعیات موضوع اصلی بحث مطالعه جسم از جهت حرکت و سکون است و نفس به عنوان منشأ حرکت در برخی اجسام مورد توجه قرار می‌گیرد. بنابر دیدگاه بوعلی منشأ درونی حرکات غیر یکنواخت را در برخی اجسام

¹ همان، ص 162 و ص 174

² همان

³ همان، ص 176 و ص 528

(گیاهان، حیوانات و انسان) نفس می‌نامند. در نتیجه نفس شناسی سبنوی منظری طبیعیاتی دارد و به همین دلیل عمده مباحث علم‌النفس در آثار بوعلی در قسمت طبیعیات رده‌بندی شده است.¹ اما بر خلاف بوعلی، صدرا نه نگاهی طبیعت‌شناختی که نگرش الهیاتی و مابعدالطبیعی به نفس دارد، و به همین دلیل است که او این مباحث را در حکمت متعالیه در بخش الهیات مطرح می‌کند.² صدرا هر چند در مباحث نفس از تحقیقات بوعلی به وفور بهره می‌گیرد اما دیدگاه‌های خاص او درباره حقیقت نفس، قوای آن، نسبتش با عوالم غیر مادی، و سعادت و شقاوت آن پس از مرگ تا حد زیادی بیانی فلسفی - برهانی است از آنچه عارفان درباره حقیقت انسان و ویژگی‌های او به شهود یافته‌اند.³

به هر روی از آنجا که بوعلی تنها قوه ناطقه و عقل آدمی را مجرد و غیر مادی می‌داند حقیقت نفس آدمی را در نهایت از جنس عقل و جوهر عقلی دانسته و سایر قوا و ادراکات جزئی را مرتبط با حقیقت نفس نمی‌داند و به همین دلیل نهایت سیر نفس نیز تشبیه یافتن به عقل دهم یا همان عقل فعال است. اما بر خلاف او، از منظر صدرا نفس آدمی نه از جنس ماهیات (جوهر یا عرض) که از سنخ وجود و هستی، است اما نه وجود متعین و شکل یافته بلکه وجود نامتعین که می‌تواند تعینات بی‌شماری را پذیرا باشد. از این جهت نفس آدمی شبیه وجود حق است زیرا وجود حق نیز وجودی نامتعین و به اصطلاح لابشرط به لابشرطیت مقسمی است که می‌تواند هر تعینی و ظهوری را بپذیرد، نفس آدمی نیز سایه و ظل لابشرطیت حق تعالی است و لذا با بی‌شمار شرط و تعینی قابل جمع است.⁴ از این رو نفس آدمی به نحوی تمامی مراتب و درجات وجود را بالقوه در خود داشته و در سلوک کمالی خویش می‌پیماید؛ از پایین‌ترین مراتب هستی (اسفل سافلین) تا بالاترین مراتب آن (اعلی علیین) از مقام طبع و طبایع مادی تا مقام الوهیت و فنای صفاتی و ذاتی در صفات و ذات احدی حق تعالی. در حقیقت نفس آدمی در ژرفای خویش حقیقتی نامتناهی است همچون حقیقت الوهی با این تفاوت که نفس نامتناهی بالقوه و نیاز مطلق است و حق نامتناهی بالفعل و غنای مطلق، پس نفس وجودی مطلق است همچون وجود اطلاق حق تعالی در حالی که سایر موجودات همه و همه حتی عقول و ملائکه الهی وجودات مقیده هستند.

از سوی دیگر علاوه بر تقارن اطلاق نفس و حق تعالی، نسبت نفس آدمی با مملکت انفسی‌اش همچون نسبت حق است با مملکت آفاقی‌اش، وحدت اطلاق نفس نسبت به قوایش شبیه به وحدت اطلاق حق نسبت به مراتب موجودات است، و احاطه و حضور قیومی حق نسبت به عوالم وجود در احاطه قیومی نفس نسبت به مراتب قوا تمثّل یافته است، و نیز خلاقیت نفس در مرتبه قوای ادراکی‌اش خاصه در ظرف خیال نمونکی است از خلاقیت حق در نظام کون و تکوین، و در واقع نظیر مراتب نظام آفاقی، در نفس می‌توان مراتب متناظری را یافت.

بدین‌سان نفس‌شناسی صدرا در اصلی‌ترین عناصر خود به نفس‌شناسی عارفان می‌ماند که

¹ ابوعلی بن‌سینا، 1379، ج 2، ص 289

² صدرالدین محمد شیرازی، 1404 ق، ج 8 و 9

³ همان، ج 8، ص 137

⁴ همان، ص 121 و 126 تا 129

انسان را کون جامع و آینه تمام‌نمای وجود حق دانسته و در مقایسه با نظام تکوین او را عالم صغیر که بلکه عالم اکبر می‌دانند.¹

(و) ارزش‌شناسی حکمت متعالیه (اخلاق)

بنابر تقسیم‌بندی رایج در بین فلاسفه پس از ارسطو، هر چند اخلاق و مباحث ارزش‌شناسی از زیر شاخه های حکمت عملی است، در کنار مباحث تدبیر منزل و سیاست مدن، اما بخشی از مباحث پایه اخلاقی که امروزه در فلسفه اخلاق به آنها پرداخته می‌شود، در بحث‌های علم‌النفس مطرح می‌شده است.

اینکه با توجه به قوای مختلف نظری و عملی نفس، کمال و خیر او چیست؟ شایسته و بایسته در حوزه معرفت و عمل برای نفس کدام است؟ و آدمی در زندگی فردی و اجتماعی خویش چگونه می‌تواند به این کمال و خیر و یا به تعبیری فضایل آراسته شود؟ و... همه بحث‌هایی هستند که پیرامون نفس‌شناسی مورد تأمل فلاسفه، خاصه فیلسوفان مسلمان بوده است.² اندیشمندان مسلمان همه بر آنند که خیر و کمال خاص انسان باید از جنسی متمایز از خیر و کمال سایر موجودات همچون حیوانات باشد. زیرا خیر و کمال هر موجودی نسبت مستقیم با قابلیت‌ها، ظرفیت‌ها، توانایی‌ها و نیازهای او دارد. بنابراین خیر و کمال آدمی نیز تابعی است از نیازها و توانایی‌های او؛ به همین دلیل بسته به اینکه عمده نیازها و توانایی‌های آدمی را چه بدانیم، خیر و کمال او نیز مشخص می‌شود، از این رو در فلسفه سنی که وجه تمایز آدمی از جانوران در قوه عاقله و ناطقه اوست خیر و کمال و فضایل انسان نیز به رشد و تعالی همین قوه مربوط می‌شود، بر این اساس کمال فرد و جامعه در کسب هر چه بیشتر معارف عقلی و وابسته به رشد عقلانیت آن است، و در نهایت تبدیل شدن آدمی به نمونه‌ای زمینی برای جوهر عقلی آسمانی که همان عقل دهم یا عقل فعال است.³

اما بنابر دیدگاه صدر که نفس را فاقد ماهیت متعین دانسته و آن را از جنس وجود عینی می‌داند، وجود نامتعینی که قابلیت هر تعینی را دارد، کمال و خیر نفس آدمی در اشتداد وجودی آن بر وفق صفات کمالی وجود است و از آنجا که مثل اعلا و نمونه کامل این صفات خداوند متعال است خیر نفس در تشبه جستن به صفات و اسماء الهی است، هم در حوزه معرفت و شناخت حقایق و هم در حوزه اراده و کنش، که بر این اساس خیر همه جانبه نفس مستلزم هم تعالی و رشد عقلانی او و هم تعالی و رشد سایر قوای نفسانی اوست که مشتمل بر سایر قوای ادراکی اش از جمله خیال و وهم و حتی ادراکات حسی او و نیز شامل رشد قوای رفتاری و تحریکی او یعنی قوای شهویه و غضبیه او است، و تحصیل چنین خیر وجودی و همه جانبه‌ای برای نفس تنها از طریق رشد عقل محض نظری بدون

¹ سید جلال‌الدین آشتیانی، 1365، ص 671 و صدرالدین محمد شیرازی، 1386، ص 405 تا 408

² صدرالدین محمد شیرازی، همان

³ ابوعلی ابن‌سینا، 1379، ج 3، ص 334

استمداد از یافته های شهودی عرفانی و نیز آموزه های متعالی و حیانی ناممکن خواهد بود.¹ به هر روی در نظام اخلاقی صدرا خیر نفس در تحول جوهری و اشتداد وجودی اوست که از طریق تحول وجودی قابل حصول است، و از مهمترین ابزار های دست یابی به این منظور در کنار تأملات و ریاضت های عقلی، تطهیر و تهذیب جان و دل است که در پی آن صفحه جان آدمی آماده دریافت حقایق و فضایل الهی و تخلق و تحقق به اسماء و صفات کمالی حضرت حق می شود. فرآیندی که یادآور دیدگاه های عارفان در عرفان عملی و منازل و مقامات سلوک و سالک است تا گام به گام سیر تعالی را پیموده و به معرفه النفس نایل گردد، و آماده معرفه الله و معرفت به اسماء الله شود.² شاهد این ادعا که حکمت متعالیه به تمام بیان کننده مراحل سلوک نفس آدمی است، اینکه صدرا در نامگذاری دو اثر از آثار مهم بلکه مهمترین آثار حکمی خویش از مصطلحات سلوکی عارفان استفاده کرده است، یعنی کتاب «الاسفار الأربعة العقلیه فی الحکمه المتعالیه» و «الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه» و در حقیقت حکمت متعالیه آن روی دیگر عرفان است، به این بیان، که عرفان اسلامی چه عرفان نظری و چه عرفان عملی بیانی شهودی و کشفی از حقیقت در ابعاد سه گانه آن (خدا، جهان و انسان) است و حکمت متعالیه بیانی برهانی و عقلی از حقیقت مذکور در ابعاد یاد شده. به عبارت دیگر حکمت حقیقی دارای بطون و ظهور است که بطون آن همان عرفان است و ظهور آن حکمت متعالیه. و از بخت نیک نگارنده است که در زمانی توفیق زندگی یافته که تجسم عینی این حکمت عالی، با هر دو لایه باطن و ظاهرش در عارفی کامل و حکیمی فرزانه، امام خمینی (ره) فضای فکری، فرهنگی، اجتماعی و سیاسی مسلمین را فضایی ملکوتی و ربانی ساخته است.

نتیجه گیری

از مباحث یاد شده به دست می آید که فلسفه اسلامی و عرفان هر چند در ابتدا سر ناسازگاری داشته اند و جنگ عقل و عشق در ادبیات عرفانی اسلامی گویای آن است، اما به تدریج به تفاهم و سازگاری گرویدند که این روند در حکمت متعالیه به کمال خویش رسید. و از این جهت حکمت متعالیه هم کمال فلسفه عقلی است به برکت عرفان و شهود عرفانی، و هم تعالی و کمال عرفان و شهود است، به یمن برهان عقلی و تبیین عقلانی مشهودات عارفان چه این که: «فلسفه عقلی و برهان بدون شهود و عرفان نابیناست؛ و شهود و عرفان بدون فلسفه عقلی و برهان ناگویا»، و در حکمت متعالیه هم برهان بینا شد و هم عرفان گویا.

¹ صدرالدین محمد شیرازی، 1386، ص 249 و 333 و 390

² سید جلال الدین آشتیانی، 1365، ص 543

فهرست منابع

1. ابوعلی بن سینا، الاشارات و التنبيهات، الجزء الثالث، 1379.
2. ابوعلی بن سینا، الشفاء، الالهيات، 1404ق.
3. ابوعلی بن سینا، الشفاء، المنطق، ج 3، 1404ق.
4. بهمنیار بن المرزبان، التحصيل، تصحيح مرتضى مطهری، 1349.
5. خواجه نصیرالدین طوسی، تلخیص المحصل، 1359.
6. سید جلال الدین آشتیانی، شرح مقدمه قیصری، 1365.
7. سید محمد حسین طباطبایی، نهایه الحکمه، با تعلیقه محمد تقی مصباح یزدی، 1367، ج2.
8. شهاب الدین یحیی سهروردی، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، تصحيح هنری کرین، 1373.
9. صدر الدین محمد شیرازی، الحکمة المتعالیة فی الأسفار الأربعة العقلیة، 1404ق، ج8 و 9.
10. صدر الدین محمد شیرازی، شرح الهدایه الاثیریة، چاپ سنگی.
11. صدرالدین محمد شیرازی، الشواهد الربوبیة فی المناهج السلوکیة، تحقیق سید جلال الدین آشتیانی، 1386.
12. محمد بن حمزه فناری، مصباح الأنس، تصحيح محمد خواجهوی، 1374.
13. Immanuel Kant, Prolegomena to any future metaphysics, Manchester University Press, 1971.

Prof. Dr. Əbülfəzl Kiyəşimşəki

Fəlsəfə və irfanın transsendental fəlsəfədə qarşılıqlı təsiri (xülasə)

İslam fəlsəfəsi formalaşmağa başladığı gündən müasir inkişaf mərhələlərində peripatetizm, işraqilik və transsendental fəlsəfə kimi enişli yoxuşlu fərqli mərhələlər keçmişdir. Bu təkamülə yönələn hərəkət əsnasında irfani mərtəbə və biliklərin geniş miqyaslı təsirləri olmuşdur. Əlbəttə irfanın özünəndə fəlsəfi mövzulardan təsirlənməsi danılmaz faktdır.

Məqalədə bu əhəmiyyətli təsirləri ən aktual mövzularda, xüsusən ontologiyada, epistemologiyada, humanizmdə, teologiyada və aksiologiyada aydın şəkildə göstərməyə çalışmışıq. Sədrəddin Şirazinin transsendental fəlsəfəsi peripatetizm, işraqilik və İbn Ərəbi irfani məktəbinin uyğun birləşməsinin nəticəsidir. Məhz bunun üçün nəzəri irfanın şühud və kəşf məsələləri S.Şirazi cərəyanının mühüm dayaqlarını təşkil edir. Xüsusilə transsendental fəlsəfəni şərh edənlər əl-əlxüsus Məhəmməd Rza Qomşeyidən başlayaraq Seyyid Ruhullah Xumeyniyədək irfani mövzuların təhlillərini öz apogeyinə çatdırmışlar. Əlbəttə qeyd olunmalıdırki, irfan mövzusu və metodo-

logiyasının fəlsəfəyə birləşməsi, fəlsəfənin inkişafına təkan verməklə yanaşı, irfan elminin təkmilləşməsinə səbəb oldu. Həqiqətdə transsendental fəlsəfə məktəbi bir bulaqdır ki, həm fəlsəfə, həm də irfan o bulağın sayəsində inkişaf etmişlər. Nəticə göz qabağındadır. Yəni fəlsəfə ilə irfanın əməkdaşlığı transsendental fəlsəfənin tam bir məktəb kimi formalaşmasına səbəb olmuşdur. Transsendental fəlsəfə irfan və fəlsəfənin köməyi ilə ən problemlili və ağır mövzulara qənaətbəxş və dəqiq cavablar verməyi bacarmışdır.

Açar sözlər: İrfan, fəlsəfə, transsendental fəlsəfə, ontologiya, epistemologiya, kosmologiya, antropologiya, teologiya, aksiologiya

Prof. Dr. Abolfazl Kiashemshaki

Reciprocity of Philosophy and Irfan in Transcendental philosophy (abstract)

From the very beginning the Islamic philosophy was formed up to now the Peripatetic trend, Ishrakism and Transcendental Philosophy have passed through a way full of ups and downs in their development. This evolution movement has greatly influenced upon the schools of Irfan and Cognition. Undoubtedly, the influence of Irfan on philosophical theories is a matter of fact. So, in present article we've tried to clear up the main directions of this influence upon the most topical spheres - like ontology, epistemology, humanism, theology and axiology as well. The Sadraddin Shirasi's Transcendental Philosophy is a result of unity of peripatetic ideas, ishrakism, and Ibn Arabi school of Irfan. It is the theory of Irfan where the ideas of witnessing (Shuhud) and afflatus (Kashf), being the key notions in S. Shirasi's philosophy, are rooted in.

In particular, those who commented the Transcendental Philosophy, starting with Mohammad Risa Gomsheyi up to Seyyid Ruhulla Humeyni, have led the analysis of Irfan subject matter up to apogee. It should be nevertheless marked that the unification of the Irfan subject and methodology with philosophy has been resulted in development of philosophy and also in perfection of Irfan theory as it is. Indeed, the Transcendental Philosophy school is a spring where the Philosophy and Irfan had been feeding from. The result is obvious. It is in forming the Transcendental Philosophy as a completed school developed from collaboration of Philosophy and Irfan.

Keywords: Irfan, philosophy, Transcendental Philosophy, Ontology, Epistemology, Cosmology, Anthropology, Theology, Axiology.

Проф. Др. Абольфазл Кияшимшаки

Взаимовлияние философии и ирфана в трансцендентальной философии
(резюме)

С первых же шагов становления исламской философии вплоть до современного этапа перипатетизм, ишракизм и трансцендентальная философия прошли путь, полный подъемов и спадов в своем развитии. Это эволюционное движение оказало огромное влияние на школы ирфана и познания. Безусловно, влияние ирфана на философские теории - факт неоспоримый. В данной статье была сделана попытка обозначить аспекты влияния этого философского направления на такие важные сферы философской мысли, как онтология, эпистемология, гуманизм, теология и аксиология. Трансцендентальная философия Садраддина Ширази сочетает в себе черты перипатетизма, ишракизма и школы ирфана Ибн Араби. Именно под влиянием теории ирфана идеи свидетельствования (ишхуд) и озарения (кашф) стали важнейшими в философии С.Ширази. В частности, авторы, комментировавшие трансцендентальную философию, начиная с Мухаммеда Резы Гомшейи и кончая Сейидом Рухулла Хумейни, довели анализ иррациональной тематики ирфана до апогея. Следует, однако, отметить, что соединение предмета и методологии ирфана с философией привело и к развитию философии, и к совершенствованию самой теории ирфана. Поистине, трансцендентальная философская школа является родником, ставшим источником развития и философии, и ирфана. Результат очевиден: сотрудничество философии и ирфана привело к формированию трансцендентальной философии как законченной школы.

Ключевые слова: *ирфан, философия, трансцендентальная философия, онтология, эпистемология, космология, антропология, теология, аксиология.*

Məqalə redaksiya daxil olmuşdur: 31. 10. 2018.

Təkrar işləməyə göndərilmişdir: 26. 12. 2018

Çapa qəbul edilmişdir: 01. 03. 2019