

رہیافت تطبیقی بہ منابع معرفتی از مکتب حلہ (ابن ابی جمهور احسائی) تا مکتب اصفہان (ملاصدرا)

رضا رضازادہ^۱، سمیہ منفرد^۲

چکیده

ابن ابی جمهور احسائی بہ قصد سازگاری میان کلام (معتزلی و اشعری)، فلسفہ (مشائی و اشراقی) و تصوف با تأثیر از متفکران مکتب کلام فلسفی حلہ «رہیافتی تطبیقی» را برگزید و بدین ترتیب، از منظر روش شناختی، راہی متمایز را ترسیم کرد کہ با فاصلہ حدود دو سده پس از این بہ مکتب حکمی اصفہان پیوست. هدف اصلی این جستار کندوکاو در برخی زمینہ‌ها در باب تطبیق دستاوردهای سہ منبع معرفتی عقل، کشف و وحی در متن و بطن جریانات اندیشہ عقلی شیعی از یکسو و سپس بسط دامنه آن تا مکتب اصفہان (و بطور مشخص حکمت صدرایی) از سوی دیگر است. برای دستیابی بہ این هدف، ابتدا میکوشیم تا بہ بررسی نقش وحی، قلب و عقل بعنوان سہ منبع مهم معرفتی در معرفت‌شناسی احسائی پردازیم و در انتها ہمین نقش را بطور اجمالی و مقایسه‌یی در حکمت صدرایی بررسی نماییم.

۴۱ **کلیدواژه‌ها:** ابن ابی جمهور احسائی، ملاصدرا، رہیافت تطبیقی، مکتب حلہ، مکتب اصفہان

* * *

۱. استادیار گروه فلسفہ و کلام اسلامی دانشگاه ایلام (نویسنده مسئول)؛ rezakashany@gmail.com

۲. دانشجوی دکتری فلسفہ و کلام اسلامی دانشگاه ایلام؛ somayehmonfared23@gmail.com

تاریخ دریافت: ۹۵/۱۲/۲۵ تاریخ تأیید: ۹۵/۳/۱۱

سال هشتم، شماره اول

تابستان ۱۳۹۶

صفحات ۴۱-۶۲



مقدمه

ابن‌ابی‌جمهور احسایی (۹۰۶-۸۳۸ ه. ق.)، متکلم صوفی مشرب شیعی، به قصد تطبیق، سازگاری و مزج میان کلام (معتزلی و اشعری)، فلسفه (مشائی و اشراقی) و تصوّف جدّ و جهد بلیغی ورزید. این مدافع پرتلاش در حفظ و حراست از آموزه‌های شیعی، همزمان با شکوفایی مکتب کلام فلسفی حلّه به روش و شیوه‌ی در اندیشه و نگارش سوق پیدا کرد که تطبیق و تألیف میان منابع سه‌گانه معرفتی را ضروری و حتی در عصر خود «بی‌بدیل» یافت. احسایی به افتخار سیدحیدر آملی (ت. ۷۲۰ ه. ق.) بدین باور رسید که «شریعت، طریقت و حقیقت» نامهایی هم‌معنید که بر حقیقتی واحد، یعنی همان شرع محمدی صدق میکنند.^(۱)

شاید بسختی بتوان فضل تقدّم را در نظریه پیشگفته منحصر به احسایی دانست. با این حال، چالش اندیشگی او در دل تطوّرات مختلفی صورت گرفت که تا دو قرن پس از او نیز تداوم یافت و در حوزه تفکر عقلی و دینی و عرفانی شیعی ایران دوره صفوی و بطور خاص در مکتب حکمی اصفهان، منشأ اثر گردید و ماندگار شد.

سنتهای فلسفی و کلامی در قرون اولیه تمدن اسلامی هرچند مستقل از منابع دینی (قرآن و حدیث) پدید آمدند و بالیدند، اما به حکم شواهد تاریخی معتبر و متعدد در ادامه، ناگزیر از تلاقی با همدیگر شدند. به همین دلیل، دیری نپایید که چالشهای جدّی و مستمری که ریشه در پیدایش فرق و مشربهای گوناگون فکری داشت، رفته رفته جوانه زد و در متن این جریانات به گفتگویی درونی و بحث‌برانگیز بدل شد. احسایی در این وادی چاره را بجای تفریق و تفرید، در جمع و تطبیق دید و در واقع، بیشتر به الگوی تلفیق و تطبیق مشربها روی آورد تا حذف یک مشرب بنفع مشرب دیگر. بسط پیامدها یا ثمرات این الگو را بشکل برجسته‌تر ۴۲ و کاملتر در نظام اندیشه فیلسوفان مکتب اصفهان و بویژه نظام حکمت صدرالمتألهین شیرازی (۹۷۹-۱۰۵۰ ه. ق.)، حکیم برجسته این مکتب میتوان دید.

نگارندگان پیشتر در جستاری جداگانه اعتبار و نقش منابع معرفتی در اندیشه ملاصدرا و ابن‌عربی را مورد بحث و فحش قرار داده‌اند^(۲)، اما در این جستار بطور مشخص کندوکاو در مفاد نظریه احسایی در باب تطبیق سه منبع معرفتی عقل،

کشف و وحی و سپس بسط دامنه آن تا مکتب اصفهان (و بطور مشخص حکمت صدرایی) از نظر تاریخی مدنظر است. برای دستیابی به این هدف، ابتدا میکوشیم تا نقش وحی، قلب و عقل را بعنوان سه منبع مهم معرفتی در معرفت‌شناسی احساسی بشناسیم و سپس انعکاس آن را بمثابه رهیافتی اندیشیده شده و تحقق یافته در برخی آثار متأخر وی بررسی نماییم و امتداد تاریخی آن را تا شکلگیری حکمت صدرایی در متن مکتب حکمی اصفهان بطور اجمال مورد تأمل قرار دهیم.

زمینه و زمانه تکوین فکری احساسی

ایران فکری - فرهنگی که سرزمین حکیم احساسی، بحرین^(۳) قدیم را نیز دربرداشت، اساساً سرزمین حکمت و وادی جمع و گردآمدن و درآمیختن اندیشه‌ها بود. احساسی با مکتبها و جریانهای مذهبی شرق جهان اسلام از زمان حمله مغول بی‌بعد کاملاً آشنا بود؛ این را با توجه به سرگذشت زندگی و تحولات فکری و سخنان متعددی که از نگاشته‌های نمایندگان اصلی این جریانات نقل میکند، میتوان دریافت. وی با تفسیر و تحلیل این اندیشه‌ها و خوشه‌چینی از خرمن هریک و تلفیق آنها نشان داد که ناقل صرف اندوخته‌های گذشتگان نبوده، بلکه نماینده برجسته زمان و مکان خویش است. حال باید پرسید که نسبت احساسی با جریانات تفکر شیعی چه بوده و در کدامین متن تاریخی از مراحل تکوین اندیشه شیعی ایفای نقش کرده است؟

پژوهشگران معاصر، تکوین و تطوّر تاریخی اندیشه شیعی در ایران زمین را به دوره‌های مختلف و متعددی تقسیم کرده‌اند. هانری کرین (۱۹۰۳-۱۹۷۸ م.) تاریخ تفکر تشیع دوازده امامی را در چهار دوره اصلی ترسیم نموده است:

دوره نخست، دوره امامان (ع) است؛ این دوره با امام اول شیعیان آغاز شد و تا غیبت کبری امام دوازدهم (۳۲۹ هـ. ق.) بطول انجامید. دوره دوم از کلینی تا متفکر بزرگ شیعه دوازده امامی، خواجه نصیرالدین طوسی (۶۵۳-۵۷۲ ق.) ادامه یافت. تدوین و تألیف جوامع بزرگ حدیث شیعه، آثار مربوط به موضوعات خاص، تفاسیر عظیم شیعی بر قرآن کریم، از ویژگیهای این دوره است. دوره سوم از زمان خواجه طوسی، یعنی از زمان حمله مغولان تا نوزایی دوران صفویه (آغاز سده دهم

۴۳



رضا رضازاده، سمیه منفرد؛ رهیافت تطبیقی به منابع معرفتی...

سال هشتم، شماره اول

تابستان ۱۳۹۶

صفحات ۴۱-۶۲

هجری) تداوم داشت. با خواجه طوسی، فلسفه شیعی صورتی کامل به خود گرفت. بسط و گسترش مکتب خواجه از سوی کسانی نظیر علامه حلی، فخر المحققین، افضل الدین کاشانی و غیره رخ داد و در سوی دیگر، شاهد یک همگرایی فوق‌العاده بودیم. در یک جانب، ابن‌عربی و اندیشه او از اندلس به شرق هجرت کرد و در جانب دیگر، نجم‌الدین کبری و شاگردان وی از خوارزم به ایران و آناتولی کوچ نمودند و این دو جریان با یکدیگر تلاقی کردند. در همین دوره بود که عرفان و حکمت شیعی توسط کسانی نظیر سید حیدر آملی، ابن‌ابی‌جمهور احسایی، ابن‌ترکه اصفهانی (ت. ۸۳۶ ه. ق.) و شمس‌الدین لاهیجی (قرن دهم) شکوفا گشت. دوره چهارم از دوره صفویه و همزمان با مکتب اصفهان آغاز شده و دوران قاجار و معتقدان و مروّجان این سنت در روزگار ما را دربرمیگیرد.^(۴)

حسن انصاری، پژوهشگر تاریخ تطوّر فکر اسلامی، در دوره‌بندی دیگری به سه جریان عمده در فلسفه و کلام شیعی ماقبل عصر صفوی اشاره میکند و بر آن است که تکوین و تطوّر تفکر عقلی و عرفانی شیعی وامدار سه جریان عمده است: الف) جریان کلام فلسفی مکتب علامه حلی که بیشتر در عراق تداوم داشت. ب) شاگردان شیعی مکتب شیراز که در میان آنها علاوه بر دشتکیها که تشیعیشان ظهور کاملی نداشت، باید از محمود نیریزی و الهی اردبیلی (م. ۹۵۰ ه. ق.) و بعد، نسل شاگردان آنها نام برد که فلسفه را به عصر میرداماد و ملاصدرا متصل کرده‌اند. ج) جریان ابن‌ابی‌جمهور احسایی که به نوعی ترکیب میان کلام و فلسفه اشراقی و مکتب عرفانی - فلسفی ابن‌عربی تمایل داشت و بطور مستقل باید آن را یک جریان به حساب آورد. او بیشتر از مکتب شیراز به مکتب شیخ‌اشراق گرایش داشت و در عین حال، متأثر از جریان کلام فلسفی مکتب علامه حلی هم نیز بود. با وجود آنکه علامه حلی آثاری مشخص در فلسفه سینیوی و شرح آثار فلسفی دارد، اما فلسفه ۴۴ عملاً تا دوران احسایی بطور جدی و عمیق وارد حوزه‌های امامیه نشد و در حاشیه ماند و حتی با آن مخالفت هم شد. از این دوران ببعد در میان امامیه همزمان هم به کتاب *تجربیدالاعتقاد* خواجه نصیر و هم به فلسفه سینیوی اقبال بیشتری شد.^(۵)

گذشته از جزئیات دو دسته‌بندی تاریخی پیشگفته که تحوّل فکر شیعی را باز مینماید (جدول الف)،^(۶) احسایی بعنوان جریانی مستقل در دوره سوم قرار میگیرد. با

اوست که در کلام و فلسفه و عرفان نظری از دوره‌یی که سرآغاز آن خواجه طوسی است، جریان فکری معطوف به سازگاری منابع سه‌گانه شکل میگیرد. شاخصه این دوره که تا ظهور صفویه امتداد یافت، هضم و جذب اندیشه ابن عربی در اندیشه شیعی دانسته شده است. در طلیعه این جریان بود که احساسی با تکیه بر میراث تفکر عقلانی و عرفانی شیعی به تطبیق مشربهای فلسفی، عرفانی و کلامی روی آورد. سؤال این است که مفاد نظریه احساسی در رهیافت تطبیقی به منابع معرفتی چیست و باجمال چه وجوه اشتراک و اختلافی با نظریه صدرایی دارد؟ در ادامه با نگاهی اجمالی به آثار احساسی و دیگر منابع مطالعاتی میکوشیم به این سؤال پاسخ دهیم.

احساسی و طرح نظریه تطبیق شرع و عقل و کشف

از شواهد متنی آثار^(۷) اولیه احساسی در کلام بخصوص کشف البراهین و معین المعین فی أصول الدین برمی آید که وی تا حدود ۸۷۸ هـ.ق در اکثر مسائل پیرو کلام سنتی معتزلی بوده و معمولاً نظریات ابوالحسن بصری و پیروانش را پذیرفته و آزادانه آنها را با مفاهیم فلسفی درآمیخته است. در واقع، در این دوران او بیشتر بدنبال تطبیق نظریات اشاعره با معتزله بوده است.

از سوی دیگر بنظر میرسد که ابن ابی‌جمهور تا این زمان با فلسفه اشراق آشنا نبوده یا دست‌کم انگیزه‌یی برای تعریض به آراء اشراقی نداشته است. او در ابتدای کتاب *المجلی مرآة المنجی فی الکلام و الحکمتین و التصوف* پس از ذکر انگیزه و هدفش در نگارش دو کتاب پیشین که سنگ‌بنای *مُجلی* هستند، یعنی *مسلك الأفهام فی علم الکلام و النور المنجی من الظلام فی شرح مسلك الأفهام*، به سفر زیارتی خود به عراق و عتبات عالیات اشاره میکند. او ابتدا دغدغه و مشکلات تعدادی از ۴۵ طالبان برجسته معرفت (من اعیان الطلبة) درباب دشواریها و پیچیدگیهای این دو کتاب را بازگو میکند. احساسی در اثنای چنین فضا و فرصتی راه چاره را در نگارش کتابی به قصد روشنگری بیشتر و ساختاری متمایز در نگارش داشته و از اینرو به تألیف کتاب *مُجلی* اقدام میکند.^(۸) روشن است که احساسی در این کتاب به روش تقلیدی کلام قدیم پایبند نبوده و از آن فراتر رفته و آشکارا از آراء فلاسفه



رضا رضازاده، سمیه منفرد؛ رهیافت تطبیقی به منابع معرفتی...

سال هشتم، شماره اول

تابستان ۱۳۹۶

صفحات ۴۱-۶۲

بخصوص ابن‌سینا و شیخ‌اشراق در برخی از مسائل دفاع میکند. مطابق نظر او «ادعای فلسفه در این موارد بر مبنای براهین عقلی قطعی از استحکام و قوت بیشتری نسبت به علم کلام برخوردار است».^(۹)

بعلاوه نکته درخور توجه این است که با اینکه ضرورت ابتدای معرفت را بر تأمل عقلی میدانند اما از حقایقی نیز سخن به میان می‌آورد که جز با اشراق و کشف محقق نمیشود. در واقع، یقین حاصل از کشف و اشراق را تأیید میکند و هرکجا آراء مکتب اشراقی یا عرفا با نظریات مکتب مشائی تعارض پیدا میکند، نظریات مکتب اشراقی و عرفا را ترجیح میدهد.^(۱۰)

احسایی محتوای کتاب مسلک و شرح آن را مبتنی بر طرح مسائل با هدف «تطبیق میان کلام و حکمت» معرفی میکند. او در ابتدای این کتاب مینویسد:

قد جمعیت فی اکثر مسائلها و مسالك مباحثها بین فنی الکلام و الحکمه و طبقتُ بینهما أحسن تطبیق و حَقَّقْتُ مقاصد الفریقین غایه تحقیق. ثم فی کثیر من المواضع و جمله من المطالب أشیر بالإشارات القریبه إلى الأذهان و الدلائل الظاهره لطالب الحق و الإیقان إلى التطبيق بین مذهب المعتزلی و طریق الأشاعره و أخرجتهما بحسن التقرب عن المشاققه و المنافره بل و قد أومأت فیها بالإیماءات الرصینه و أملاّت خزائنها من اللالی الثمینه المتعلقه بمباحث التوحید و أسرار حقائق التفرید علی طریق الإشراقیین من الحکماء و أهل الله من صوفیه العلماء حتی صارت كأنها روضه قد امتلأت بالأزهار.^(۱۱)

احسایی در این فقره بروشنی بیان میکند که ساختار محتوای اثر خود را با تکیه بر تطبیق کلام و حکمت و در ادامه استفاده از مشرب اشراقیون و عرفا بنا نهاده است. پس میتوان نتیجه گرفت که سیر آثار احسایی بسمتی میل نموده که رفته رفته به «جمع/تطبیق» میان منابع معرفتی با روی باز چشم گشوده است و آن را بعنوان مبنایی استوار در نگارشهای واپسین خود لحاظ کرده است. بجز این، برخی از پژوهشگران معاصر که درباره احسایی و آثار و اندیشه او به تحقیق پرداخته‌اند، شواهد متعددی را مبنی بر نقش وی در تأسیس رهیافتی نو در سیر تفکر کلامی و فلسفی و عرفانی شیعی ارائه کرده‌اند.

ویلفرد مادلونگ (م. ۱۹۳۰)، اسلام‌پژوه آلمانی، در فصل یازدهم از کتاب خود با

عنوان مکتبها و فرقه‌های اسلامی در سده‌های میانه از احساسی بعنوان هماهنگ‌کننده بین فلسفه، کلام و عرفان یاد میکند و بر آن است که او در اکثر مسائل نه تنها در رفع تضاد و تنافر میان آراء معتزله و اشاعره کوشیده، بلکه بین قواعد کلامی با فلسفه نیز جمع کرده است.^(۱۲)

به باور کرین با ابن ابی‌جمهور و کتاب مهم او *مُجلی* پیوند کامل میان حکمت اشراق سهروردی، حکمت ابن‌عربی و سنت شیعی تثبیت شد و مقدمه جهش مکتب اصفهان را فراهم ساخت. از دیدگاه وی، عرفان ابن‌عربی با الهیات تصوف و تعلیمات امامان شیعه که از راه روایات رسیده بود، بوسیله سید حیدر آملی و ابن ابی‌جمهور در قرن هشتم و نهم درهم آویخت. مجموعه این افکار در مکتب اصفهان از آغاز تجدد فرهنگی دوره صفویه در آثار عظیم میرداماد و ملاصدرا و قاضی سعید قمی و نیز شاگردان شاگردانشان شکفته شد.^(۱۳)

سید حسین نصر، شهرت احساسی را بیشتر بدلیل کتاب *مجلی*، اثر ترکیبی عظیمش، میداند و بر آن است که او در این اثر در قالب شرحی بر کتاب دیگر خود، *مسلك الافهام فی علم الکلام* همچون ابن‌ترکه، کلام و فلسفه مشاء و اشراق و تصوف ابن‌عربی را گرد آورده و در قالب امام‌شناسی شیعی گنجانده است. با اینکه معلوم نیست این اثر تا چه اندازه بر حکمای عصر صفوی تأثیر داشته است، اما حکایت از جایگاه مهم دیگری در مسیر ادغام شاخه‌های مختلف نظری در پرتو تعالیم امامیه دارد که به کار ملاصدرا انجامید.^(۱۴)

به هر روی، از مجموع بررسیهای این پژوهشگران بدست می‌آید که رهیافت تطبیقی احساسی و بویژه کتاب *مُجلی* در استفاده از منابع معرفتی سه‌گانه بر آثار فیلسوفان مکتب اصفهان در قرن بعد (قرن دهم هجری) که در واقع کوشیدند ترکیب واحدی از سنتهای همان مکتب بعمل آورند، فضل تقدّم دارد.

ارتباط متقابل معرفت شرعی، عقلی و قلبی

در اندیشه احساسی، ربط و پیوند عمیقی میان شرع و عقل وجود دارد. شریعت معاضد عقل است و عقل معاضد شرع. عقل بدون شرع، قابلیت هدایت ندارد و



شرع نیز بدون عقل، اثبات نمیشود. بنابراین عقل اساس و شرع، بناست و بنا بدون اساس ثابت نمیشود و اساس بدون بنا قابل انتفاع و بهره‌وری نیست. در اینباره تمثیل احساسی جالب توجه است. که میگوید:

عقل مانند چشم است و شرع شعاع آن، شعاع بدون چشم قوام ندارد و چشم بدون شعاع مفید نمیباشد و درحقیقت شرع، عقل خارجی و عقل، شرع داخلی است. پس آن دو معاضد و معاون همدیگر بلکه با هم متحدند.^(۱۵)

همچنین وی در جایی دیگر وحدت و یگانگی شرع و عقل را بر مبنای تفسیر خاص خود، منطبق بر آیات قرآن دانسته و میگوید:

میتوان گفت شرع همان عقل است. شاهد اینکه خدای تعالی اسم عقل را از کفار در مواضعی از قرآن سلب میکند، از جمله «صم بکم عمی فهم لا یعقلون» (بقره/۱۷۱). همچنین عقل همان شرع است. گواه این ادعا آن است که خداوند میفرماید: «فطرة الله التي فطر الناس عليها لا تبديل لخلق الله ذلك الدين القيم» (روم/۳۰). در اینجا عقل، دین نامیده شده است. در مورد اتحاد آنها نیز خدای تعالی میفرماید: «نور علی نور» (نور/۳۵)؛ یعنی نور عقل و نور شرع و در آنجا که میفرماید: «یهدی الله لنوره من یشاء» (نور/۳۵)؛ یعنی آن دو را نور واحدی تلقی میکند.^(۱۶)

براساس این فقره، شرع بدون عقل، عاجز از بسیاری امور است، مانند عجز چشم به هنگام فقدان نور. همچنین عقل بدون شرع از شناخت حقایق مقربات و مصلحات دنیوی و اخروی عاجز است. بنابراین، منفعت عقل بدون روشنایی با نور شریعت اندک است. زیرا به کلیات امور بدون جزئیات آن دست مییابد. شرع بر کلیات و جزئیات حکم میکند و هر آنچه را به شیء اختصاص پیدا میکند تبیین مینماید و شناخت حرمت بسیاری از جزئیات یا حلال بودن آن، برای عقل بدون شرع ممکن نیست. مانند بسیاری از جزئیات که از راه شرع معلوم میشود و عقل عاجز از درک آن است.^(۱۷)

گذشته از این، مطابق اندیشه کلامی احساسی، عقل، سابق بر شریعت و از نوع سبق علت بر معلول است.^(۱۸) چون بسیاری از عقاید دینی و شرعی نیازمند تأیید عقلی است و بر هر عاقلی واجب است که علم به اصول دین داشته باشد تا از این طریق مؤمن گردد. زیرا شرط ایمان، اعتقاد مطابق جازم ثابت است نسبت به معارف

الهی و آنچه بدنبال آن می‌آید و این حاصل نمیشود مگر با استدلال.^(۱۹)

شاهد دیگر بر تقدّم عقل بر نقل از نگاه احساسی، وجوب حمل بعضی از ظواهر سمعی بر تأویل برای توفیق بین آنچه عقل بر آن دلالت میکند و صحت نقل در آن است. احساسی عمل به بعضی ظواهر نقل را بمنزله کفر صریح و خروج از ملت اسلامی میدانند و بر این باور است که عقل با آوردن برهان، ما را از عمل به ظواهر آنها منع مینماید؛^(۲۰) بنابراین، هرگاه بین آنچه عقل حکم میکند و بین ظاهر نقل تعارض باشد، اولویت با حکم عقل است. زیرا عقل، اصل نقل است و طرد عقل، طرد نقل را که فرع آن است را بدنبال دارد.^(۲۱)

با وجود این، ابن ابی‌جمهور همانند ابن‌عربی، ضعف و محدودیتهایی را برای عقل قائل است و بصورت مطلق از عقل دفاع نمیکند و همه دستاوردهای آن را یقینی نمیدانند.^(۲۲) در واقع، در صورتی که عقل با حجاب شهوت و غضب پوشیده شود، در مادیات فرو میرود و توجه به طبیعت، آن را از درک ماوراء ماده و بخصوص معرفت حق تعالی و درک احوال معاد ناتوان میسازد. بدلیل اینکه با گرایش بسمت مادیات و تمایل به طبیعت، تعقل انسان مشوب به شک و وهم میشود و اعتقاد جزمی نسبت به امور حقیقی بدست نمی‌آید. بنابراین، شرط دستیابی عقل به حقیقت را مبرابردن از حجاب شهوت و غضب میدانند.

احساسی تکالیف شرعی را وسیله‌ی برای غلبه عقل بر سایر قوای نفس (شهوت، غضب و خیال) میدانند. تکالیف از طریق ریاضت نفس و آماده کردن آن برای طاعت و پیروی از مولایش و نهی از هواهای نفسانی، باعث تداوم نظر و فکر در امور عقلی و مفارقات و امور غیر مادی میشود که این مستلزم وجوب امر و نهی برای منع قوه حیوانی (مبدأ ادراکات و افعال بهیمی) است. اگر این حالت برای نفس ایجاد نشود، نمیتواند ۴۹ بسبب فکر متوجه جناب حق گردد. از اینرو، احساسی وجه احتیاج به نبی را برطرف کردن موانع شهوت و غضب از سر راه عقل و تکمیل نوع انسانی و پاک کردن نفس از پستی ماده و حجاب طبیعت و رساندن آن به سعادت ابدی میدانند.^(۲۳)

از عبارات مذکور میتوان چنین برداشت کرد که ادراک عقلی و رسیدن به حقایق از طریق عقل و دریافتهای عقلانی مقصود بالذات است و وجود تکالیف شرعی



رضا رضازاده، سمیه منفرد؛ رهیافت تطبیقی به منابع معرفتی...

سال هشتم، شماره اول

تابستان ۱۳۹۶

صفحات ۴۱-۶۲

برای تقویت قوه عاقله ضرورت دارد. اما ادراک عقلی از دیدگاه احساسی دارای سیطره وسیعی می‌باشد و مراتبی از قبیل عقل هیولانی، عقل بالملکه، عقل بالفعل، عقل مستفاد و عقل مدرک را شامل می‌شود.^(۲۴)

ابن ابی‌جمهور همانند ابن‌عربی، ضمن اینکه عقل را ذومراتب میدانند، مرتبه‌یی برای آن قائل است که در آن مرتبه، عقل آمادگی دریافت فیوضات الهی از راه اتصال به مبدأ فیض (عقل فعال) را پیدا می‌کند.^(۲۵)

این مرتبه نزد احساسی، عقل مستفاد خوانده می‌شود. ایشان کارکرد مستقل عقل را در مقام اثبات وجود و وحدت مبدأ الهی می‌پذیرد و روش حکما و متکلمان را برای اثبات وجود خداوند راهگشا میدانند^(۲۶)، اما معتقد است که شناخت حقیقت خداوند با فکر و نظر ممکن نیست؛ چنانکه در روایت آمده است: «یا من لایعلم ما هو الا هو»^(۲۷) در واقع، اکتساب معارف گسترده‌تر در اینباره جز از راه آمادگی عقل برای قبول معرفتی که از جانب خدای تعالی اعطاء می‌شود، ممکن نیست (علم وهبی). از اینرو، عقل بدلیل کم بودن نیرو و لشکریانش از مقاومت در برابر لشکریان قوای حسی ضعیف و ناتوان است، به همین دلیل دائماً مقهور و مجبوس و در غل و زنجیر علایق مادی می‌باشد و بدلیل ضعف عقل از غلبه بر آنها، نفس متمایل به ماده و مصاحب با شهوت و غضب می‌شود و از افکار منوط به عقل و التفات به ملزومات آن و اتصال به انوار درخشان و فیض از مبادی عالی غافل می‌گردد و علوم حقیقی و مکاشفات فیضی برایش حاصل نمی‌شود.^(۲۸) به همین جهت، در این مرحله تصفیه باطن و تزکیه نفس انسان نقشی مضاعف می‌یابد تا استعداد مشاهده و ادراک اشرفات و اهب‌الصور را پیدا کند.

همانطور که ابن‌عربی، عقل را حقیقتی واحد با دو چهره و دو حیثیت میدانند - یکی حیث تفکر و دیگری حیث قبول^(۲۹) - احساسی نیز با تقسیم علم به کسبی و وهبی به این دو حیثیت عقل نظر دارد. آنگاه که برای عقل محدودیت قائل می‌شود و از غلبه دواعی حس بر دواعی عقل سخن می‌گوید، به عقل از حیث تفکر نظر دارد (عقل هیولانی، عقل بالملکه و عقل بالفعل) و آنگاه که رسیدن به حقایق را از طریق عقل و دریافتهای عقلانی ممکن میدانند، به جنبه قبول عقل مینگرد (عقل مستفاد).^(۳۰)

جدای از شرع و عقل، «قلب» نیز جایگاهی ممتاز و نقشی محوری در معرفت‌شناسی احساسی دارد. وی همانند عرفا معتقد است که از حیث صورت، در انسان عضوی شریفتر

از قلب وجود ندارد و به روایتی از پیامبر(ص) استناد میکند که میفرماید: «همانا در جسم فرزند آدم تکه گوشتی (مضغه) است که اگر اصلاح شود کل بدن اصلاح میشود و اگر فاسد شود کل بدن فاسد میشود. آن همانا قلب است.»^(۳۱)

همچنین از حیث معنی نیز سرّی عظیمتر از سرّ قلب وجود ندارد. احساسی به دو روایت در این زمینه استناد میکند: «نه زمینم و نه آسمانم گنجایش مرا ندارند، اما قلب بنده مؤمنم وسعت پذیرش مرا دارد» یا اینکه «قلب مؤمن بین دو انگشت از انگشتان رحمان است.»^(۳۲) اینها از دید او اسراری است که افشای آن جز برای اهلش جایز نیست. زیرا در اینکه خداوند وجود مطلق است و قلب انسان مقیدی از مقیدات ممکن میباشد و وسعت مطلق را دارد، سرّی شریف و رمزی لطیف نهفته است و جز کَمَل از اقطاب از آن مطلع نمیشد.^(۳۳)

ابن ابی‌جمهور در جای جای کتاب مُجلی، مسائل حکمی را علاوه بر بحث و نظر، مستند به کشف و ذوق به اصطلاح اهل تحقیق مینماید. وی در عین حال که معرفت را به ضرورت مبتنی بر تأمل عقلی میداند، از حقایقی سخن بمیان می‌آورد که جز با اشراق و کشف محقق نمیشود. همه علوم از طریق مقال حاصل نمیشود بلکه برخی از علوم تنها از طریق تلطیف سرّ و حدس حاصل میگردد و در اینباره به کلام ابن‌سینا در اشارات و تنبیهات استشهاد میکند.^(۳۴) وی در کتاب مُجلی آنجا که در مورد اعیان ثابته از دیدگاه اشراقیون و اهل کشف سخن میگوید، مینویسد: «در این مسئله، مباحث دقیقی وجود دارد که وصول به آن از طریق بحث صرف ممکن نیست، بلکه احتیاج به تحدس و تهذیب نفس دارد تا نور قدسی حاصل شود و همراه آن نور، معرفت این مباحث محقق گردد.»^(۳۵)

از جمله دلایلی که وی برای برتر دانستن علم حاصل از طریق کشف و الهام بر علوم کسبی عقلی ارائه میدهد عبارت است از:

از آنجایی که علوم ظاهری از طریق حواس دهگانه حاصل میشود، با تعطیلی و از بین رفتن هرکدام از حواس، آن علم هم از بین میرود و بلکه سبب وبال و عذاب او میگردد. اما علمی که از قلب انسان سرچشمه میگردد، هیچ زوالی ندارد و موجب رشد و شکوفایی و حیات ابدی او میگردد. عالم به علوم



رضا رضازاده، سمیه منفرد؛ رهیافت تطبیقی به منابع معرفتی...

سال هشتم، شماره اول

تابستان ۱۳۹۶

صفحات ۴۱-۶۲

ظاهری، هرگاه حواس او با مرگ طبیعی از بین برود، عاری از علوم نافع و خالی از معارف حقیقی یقینی و موصوف به صفات زشت و متّصف به ملکات پست به عالم آخرت می‌رود، اما در مقابل کسی که پی به گنجینه‌های نهفته در وجود خویش برده، در دنیا دائماً در حال فرح و نشاط و سرور است و آن را برای فرزندانش به ارث می‌گذارد و در آخرت نیز در بهشت صوری و معنوی و حیات ابدی خواهد بود و به حضرت الهی واصل می‌شود.^(۳۶)

با نظر به این فقره میتوان نتیجه گرفت که براساس دیدگاه احساسی نسبت میان مراتب مختلف معرفت در انسان، ماندگارترین و عمیقترین معرفت همان معرفت یقینی قلبی است.

اگر نظریه احساسی در رویکرد تطبیقی به منابع معرفتی را بمتابۀ میراثی اثربخش در تکوین و تداوم خط سیر تفکر شیعی در نظر بگیریم، فهم و تحلیل مقایسه‌ی آن میتواند نشانگر پویایی و خلاقیت متفکرانی چون او در برون شدِ روشمند از مناقشات جدی در حوزه اندیشگی شیعی باشد. طبیعی است که با تحقیق تاریخی و تطبیقی میتوان بر سیر نظریه او پرتو افکند و زوایای مختلف نفوذ آثار و آراء وی را متناسب با ظرفیت و شاخصهای متفاوت نظامها یا مکاتب فکری دوره‌های بعد از جمله مکتب حکمی اصفهان به بحث و مذاقه گذاشت.

«نظریه تطبیق»: از مکتب کلام فلسفی حله تا مکتب حکمی اصفهان^(۳۷)

اصفهان عصر صفوی در زمان شاه عباس اول، بلحاظ شرایط تاریخی، اجتماعی و فرهنگی، فضای مناسبی برای رشد و شکوفایی نبوغها و استعدادهای علمی و فلسفی پیدا کرد. خصیصه اصلی حکمت در دوره اصفهان که آن را از مکتبهای فلسفی دوره‌های قبل متمایز می‌سازد، مراجعه به قرآن و متون دینی است که رگه‌هایی روشن از این رویکرد را در مکتب کلام فلسفی حله و در ادامه، مکتب شیراز میتوان دید. با اینکه برخی از محققان معاصر مانند نصر در اینکه احساسی تا چه اندازه بر حکمای عصر صفوی تأثیر داشته است، تردید دارند و یا دست کم آن را چندان واضح نمی‌انگارند، اما در اینکه به سهم خود نقش مهمی در مسیر ادغام شاخه‌های مختلف نظری در سایه تعالیم امامیه داشته و از این منظر به نشو و نمای حکمت صدرایی انجامیده، تردیدی ندارند.^(۳۸)

۵۲



اگرچه فارابی، ابن‌سینا، شیخ‌اشراق و پیروانش، بویژه شمس‌الدین محمد شهرزوری (قرن هشتم هجری)، به آیات و احادیث استناد کرده‌اند و یا در مکتب کلام فلسفی حله و مکتب کلامی - فلسفی شیراز که بلحاظ تاریخی قبل از حوزه اصفهانند، به آیات و روایات نظر داشته‌اند، اما وجه تمایز مکتب اخیر، رجوع نظام‌مند و روشمند به متون دینی و بخصوص متون شیعی بوده است. این تأثیر از حوزه فکری میرداماد، سر خط و بنیانگذار مکتب فلسفی اصفهان که جوابی بود به مقتضیات تاریخی و فرهنگی عصر صفوی پی‌ریزی شد تا ملاصدرا و شاگردانش، با لحاظ تفاوت‌هایی که به همدیگر دارند.^(۳۹) وجه دیگر این ماجرای فکری به نقش و فراز و فرود دانش کلام باز میگردد.

پیش از مکتب اصفهان، درعین حال که علم کلام، نقطه مرکزی مکتب شیراز نبود، اما قابل انکار نیست که یکی از ارکان اصلی آن بشمار می‌آید. این محوریت به دوره مکتب کلام فلسفی حله برمیگردد. تألیف کتب متعدد کلامی از جمله *مواقف قاضی عضدالدین ایجی* (قرن هشتم هجری)، تألیف *شروح دوانی و دشتکیها* (قرن نهم هجری) بر *تجرید الاعتقاد* خواجه نصیرالدین طوسی (قرن هفتم هجری)، شرح *مواقف میر سید شریف جرجانی* (قرن هشتم و نهم هجری) همه بیانگر این است که کلام بعنوان علمی که اصالتاً عهده‌دار دفاع عقلانی از دین بود، جایگاهش محفوظ و حتی تقویت شد. با این حال، در مکتب فلسفی اصفهان و بویژه در شاخه صدرایی آن با کلامی روبرویم که وجودشناسی در سرتاسر آن موج میزند. وجودشناسی در مکتب فلسفی اصفهان (حوزه میرداماد و ملاصدرا) آنچنان وسعت و گستردگی پیدا کرد که میتوانست در حقیقت وجه عقلانی تمام گستره شریعت و دین باشد^(۴۰) و ناگفته پیداست که این تغییر از کلام به فلسفه و عرفان به نفوذ جدی فلسفه باز میگردد.

۵۳

بنظر میرسد از لحاظ سیر تاریخی هرچه از مکتب حله بسوی مکتب اصفهان پیش می‌رویم از یکسو، رفته رفته از نفوذ کلام کاسته میشود و به قدرت و نفوذ فلسفه و عرفان و معارف و مآثورات دینی و روایی افزوده میگردد و از سوی دیگر تلاشی مضاعف برای تطبیق یا سازگاری میان هریک شکل میگیرد. در سطور فوق به بیان نظریه احساسی درباب نقش شرع و عقل و قلب پرداخته



رضا رضازاده، سمیه منفرد؛ رهیافت تطبیقی به منابع معرفتی...

سال هشتم، شماره اول

تابستان ۱۳۹۶

صفحات ۴۱-۶۲

شد و بنظر میرسد مقایسه میان رهیافت تطبیقی و جمع‌گرایانه احساسی و ملاصدرا، نمونه خوبی از توجه هر دو متفکر در دو مقطع تاریخی متفاوت بتواند جایگاه و نقش منابع معرفتی و کاربرست آن برای طراحی نظامی تألیفی و مبتنی بر تطبیق پیش چشم ترسیم نماید.

ملاصدرا و سازگاری معرفت شرعی، عقلی و قلبی

در مکتب صدرالمتهلین شیرازی، شرع و عقل و قلب (شهود) بمثابة سه منبع و ابزار شناختند که گرچه هر کدام حوزه‌ی معین را شامل میشوند، اما استنباط و نتیجه‌گیری‌هایی که از این سه راه بدست می‌آید، با یکدیگر سازگاری دارند. در واقع از این زاویه، تعارضهای موجود، حقیقی نیستند، بلکه تعارض‌نما هستند و امکان و شرایط رفع آنها را میتوان فراهم نمود. بدین ترتیب، معارف دینی به هیچ وجه با دستاوردهای قطعی عقل سلیم و شهود قلب مهذب مغایرتی ندارند و همچنین بین معرفت عقلی و قلبی تعامل حداکثری برقرار است.^(۴۱)

هماهنگی شرع و عقل از دیدگاه ملاصدرا، امری معتبر و موجه و قطعی است و وی در تطبیق مبانی و قوانین شرع با براهین عقلی کار قابل توجه و شایانی انجام داده است. او در شرح اصول کافی، مفاتیح الغیب، أسرار الآیات و تفسیر قرآن، آیات و اخبار مربوط به مبدأ و معاد و معارف حقه را بنحو اعلی و اتم با براهین و مبانی عقلی وفق داده، مضامین حقایق نازل از طریق وحی را بصورت برهان درآورده و بلکه از تدبر و مراجعه به آیات و اخبار وارد از طریق ائمه (ع) مطالب زیادی را استفاده نموده است. وی در رساله سه اصل میگوید:

عقل تا به نور شرع منور نگردد، راه به مطلوب اصلی نمیرد و همچنانکه حواس از ادراک مدرکات نظر عاجزند، عقل نظری از ادراک اولیات امور اخروی عاجز است ... و جز نور متابعت وحی سید عربی و اهل بیت نبوت و ولایتش ادراک نمیتوان کرد و اهل حکمت و کلام را از آن نصیبی چندان نمیباشد.^(۴۲)

در نظر ملاصدرا میان فلسفه و دین منافاتی وجود ندارد؛ چنانکه میگوید:

و ليعلم أن مقتضى العقل الصريح لا ينافى الشرع الصحيح.^(۴۳)



بعقیده او هرگز چنین نیست که احکام دین نورانی خداوند با معارف یقینی و ضروری ناسازگار باشد. در جایی هماهنگی و همگامی عقل و شرع را با این مضمون بیان میکند که کسانی که تنها به عقل و فلسفه بسنده کرده و از مشکلات نبوت و انوار ولایت بهره نبرده‌اند، یا بتعبیر او در اثبات فلک میکوشند و ملک را نمیبینند، معقول را میپذیرند و منقول را انکار میکنند، مانند یک چشم فریبکارند (کال‌اعور الدجال) که حقایق را با دو دیده نمینگرد؛ چراکه شرع، عقل ظاهر است و عقل، شرع باطن.^(۴۴)

وی در فصلی با عنوان «فی طریق التوفیق بین الشریعه و الحکمه فی دوام فیض الباری و حدوث العالم» مقصود فلسفه و شرایع حقّه الهی را شناخت خدای سبحان و صفات و افعال او میداند و معتقد است که این معرفت و شناخت گاهی از راه وحی و پیامبری بدست می‌آید که نبوت نامیده میشود و زمانی به شیوه سلوک و سبک عرفانی و عقلی حاصل میگردد که حکمت یا ولایت نام میگردد. بدین ترتیب به باور او تنها کسانی به تضاد و اختلاف غایت دین و فلسفه قائل هستند که معرفت تطبیق خطابات شرعی را بر براهین فلسفی ندارند.^(۴۵)

ملاصدرا از طریقی کاملاً فلسفی / تعقلی به این نتیجه میرسد که راه عقل در وصول به حقیقت و کسب سعادت نهایی، ناقص و نیازمند اکمال است؛ چراکه بنظر او پاره‌یی از اسرار دین و عرصه‌های شریعت که مرتبط با سعادت انسان نیز هستند، از قلمرو عقل و اندیشه بیرونند و تنها راه شناخت آنها، ولایت و نبوت است.^(۴۶)

اگرچه ملاصدرا و ابن‌ابی‌جمهور هر دو در معرفت‌شناسی خود عقل و وحی را معاضد یکدیگر میدانند، اما ملاصدرا کوشیده تا تعالیم و حیانی را حتی‌الامکان برهانی سازد و از این طریق سازگاری و معاضدت عقل و وحی را به اثبات برساند، در حالی که ابن‌ابی‌جمهور به اندازه ملاصدرا جدّ و جهدی در برهانی کردن تعالیم و حیانی نداشته بلکه وحی را بعنوان منبعی در عرض عقل میپذیرد.

مهمترین ویژگی حکمت متعالیه که موجب تمایز آن از حکمت مشائی و نزدیکی به عرفان و تصوف میشود، توجه و اهتمام به نقش تجلیات و اشراقاتی است که پس از تزکیه و طهارت باطنی بر قلب و جان آدمی میتابد و ضمیر او را

روشن میسازد. اهمیت این نور تا آنجاست که ملاصدرا در مقدمه *الأسفار الأربعة*، کشف حقایق و رموز کتاب خویش را تنها از آن کسی میدانند که علاوه بر مجاهدات و کوششهای عقلی، با پرداختن به ریاضتهای دینی، عقل جزئی خود را به مرتبه عقل مؤید به نور الهی برساند. بعلاوه، در جای جای *الأسفار الأربعة*، مسائل حکمی به جز بحث و نظر، مستند به کشف و ذوق به اصطلاح اهل تحقیق شده است. وی در مواردی که مطلب را به عناوینی چون مشرقیات و عرشیات که بلحاظ بحث و نظر از نوآوریهای افکار اوست، تعبیر میکند، سخن از تنور قلب و طهارت سر و التجاء به ملکوت و نظایر اینگونه عبارات به میان می آورد که اشاره به «کشف و ذوق» دارند.

از سوی دیگر، ملاصدرا بر این عقیده خود سخت راسخ است که برهان حقیقی با شهود کشفی مخالفت ندارد و مکاشفات اکابر عرفا همه برهانی است و حتی مرتبه مکاشفه آنان در افاده یقین، فوق مرتبه براهین است و برهان و کشف، معاضد یکدیگرند. بدین ترتیب وی با تلفیق نظریه اتحاد عاقل و معقول با اشتداد وجودشناختی نفس در فرایند حرکت جوهری، مدعی وجود تعامل حداکثری بین معرفت عقلی و شهودی است. از این نظر، برخی قائلند که استفاده ملاصدرا از براهین عقلی و آیات و روایاتی که برای تحکیم سخن خویش آورده، سبب شده است که از ایرادات جدیدی که متوجه فلاسفه عقل گرایی چون ابن رشد شده، دور بماند.^(۴۷)

تفاوت مهم ملاصدرا با ابن ابی جمهور در این است که هرچند ملاصدرا امتهات مسائل فلسفی خویش را الهامی و مسبوق به شهود دانسته، اما تصریح میکند در مسائلی که از طریق الهام و کشف و شهود حقایقی را دریافته است، هرگز از روش معهود فلسفه، یعنی برهان و استدلال تخطی نکرده و خود را ملزم به رعایت آن میدانند و جالب اینکه وی اساساً هنر خود و رسالت حکمت متعالیه را ایجاد مطابقت میان مکاشفات ذوقی با قوانین برهانی میدانند.^(۴۸) در حقیقت ملاصدرا محتوای کشف خود یا دیگری را به زبان عقل و به روش برهانی بیان میکند و بتعبیر او زره برهان را به تن حقایق کشفی میکند و همه اینها به این معناست که آنها را در غیر مقام داوری دخیل میدانند و معتقد است که در طول عقل و مددکار آن است، خواه از طریق طرح مسئله برای عقل و خواه از طریق الهام یا پیشنهاد یا القاء برهان به عقل یا از طریق الهام یا پیشنهاد یا القاء نقض عقلی و خواه از همه مهمتر، از طریق هدایت عقل به اقامه برهان صحیح بر واقعیت مکشوف برای فیلسوف. در صورتی

که ابن‌ابی‌جمهور خود را ملزم به برهانی کردن همه مسائل شهودی نمیداند و کشف را در عرض عقل و رقیب آن دانسته و بمنزله روش دیگری برای داوری دربارهٔ صدق و کذب گزاره‌های فلسفی معتبر میداند.

نتیجه‌گیری

- با توجه به مطالب مطروح در این جستار، نتایج نوشتار حاضر عبارتند از:
۱. طرح و بسط رهیافت تطبیقی به منابع معرفتی شرع، عقل و قلب به اقتضائات مختلف در حوزهٔ معرفت و در داد و ستد میان مکاتب مختلف کلامی، فلسفی و عرفانی بازمیگردد و این البته از هاضمهٔ وسیع و افق گسترده تفکر عقلانی شیعی حکایت دارد.
 ۲. در نظام فکری احساسی و ملاصدرا بترتیب اگر چه تحصیل معرفت از خلال روشهای سه‌گانه معرفتی (کلامی، فلسفی و عرفانی) ممکن میشود، اما بلحاظ اعتبار و ارزش معرفتی دارای سلسله مراتب معینند.
 ۳. در نگرش احساسی و ملاصدرا نسبت به هرکدام از منابع سه‌گانه معرفتی، شرع بدون عقل در شناخت بسیاری از امور عاجز است مانند عجز چشم در فقدان نور. همچنین عقل بدون شرع از شناخت حقایق مقرّبات و مصلحات دنیوی و اخروی عاجز است. بنابراین، منفعت عقل بدون روشنایی نور شریعت اندک است.
 ۴. اگر معرفت عقلی در پله‌ی بالاتر به شهود قلبی و روشنای باطنی ره نسپرد، از دام دیرین شواغل محدودیتهای طبیعی عقل آزاد نخواهد شد. بنابراین، از وجهی دیگر، ضروری است تا معرفت عقلی با معرفت قلبی تعاملی دوسویه برقرار کند تا مراتب معرفت در حوزهٔ نظر و عمل به بیشترین نفع آدمی بینجامد.
 ۵. بنظر میرسد ابن‌ابی‌جمهور احساسی را بتوان نقطهٔ عطف و آغازگر جریان‌های دانست که حدود دو قرن بعد طی شد اما جریان و رهیافتی که شروع شد، رفته رفته نضج یافت و در نظام حکمت صدرایی بسط و تعین بیشتری یافت.
 ۶. ملاصدرا کوشید تا تعالیم و حیانی را حتی‌الامکان برهانی سازد و از این طریق، سازگاری و معاضدت عقل و وحی را به اثبات برساند، در حالی که ابن‌ابی‌جمهور به اندازه ملاصدرا جدّ و جهدی در برهانی کردن تعالیم و حیانی

۵۷



رضا رضازاده، سمیه منفرد؛ رهیافت تطبیقی به منابع معرفتی...

سال هشتم، شماره اول

تابستان ۱۳۹۶

صفحات ۴۱-۶۲

نداشته بلکه وحی را بعنوان منبعی در عرض عقل میپذیرد.

۷. تفاوت مهم ملاصدرا با ابن‌ابی‌جمهور در این است که هرچند ملاصدرا امّات مسائل فلسفی خویش را الهامی و مسبوق به شهود دانسته، اما تصریح میکند در مسائلی که از طریق شهود، حقایقی را دریافته هرگز از روش برهان تخطی نکرده و خود را ملزم به رعایت آن میدانند و اساساً هنر خود و رسالت حکمت متعالیه را ایجاد مطابقت میان مکاشفات ذوقی با قوانین برهانی میدانند. در صورتی که ابن‌ابی‌جمهور خود را ملزم به برهانی کردن همه مسائل شهودی نمیداند و کشف را در عرض عقل و رقیب آن دانسته و بمنزله روش دیگری برای داوری درباره صدق و کذب گزاره‌های فلسفی معتبر می‌شمرد.

۸. بنظر میرسد «رهیافت تطبیقی به منابع معرفتی شرع و عقل و قلب» در افق فکری ابن‌ابی‌جمهور احساسی متعلق به مکتب کلام فلسفی حله به نظریه‌ی تبدیلی شد که پس از حدود دو قرن در مکتب حکمی اصفهان و بطور خاص، ملاصدرا، به تعیین و تثبیت رسید.

پی‌نوشتها:

۱. احساسی، ابن‌ابی‌جمهور، *المجلی مرآة المنجی فی الکلام و الحکمتین و التصوف*، تحقیق و تصحیح رضا یحیی‌پور فارمد، ج ۱، ص ۱۳۴ و ۱۳۵.
۲. رضازاده، رضا؛ منفرد، سمیه، «جستاری تطبیقی درباره اعتبار و نقش منابع معرفتی در اندیشه ملاصدرا و ابن‌عربی»، *آموزه‌های فلسفه اسلامی*، ش ۱۴، ص ۳۷-۵۶.
۳. بحرین هم بلحاظ فرهنگی و هم بلحاظ جغرافیایی مدتهای مدیدی، بخصوص در ادوار قبل از اسلام، جزء ایران بوده است. در زمان ظهور اسلام، بحرین جزء امپراتوری ساسانی بود و اکثر مردم آن زرتشتی بودند و منذر بن ساوی به نیابت از پادشاه ایران در آنجا حکومت میکرد. وی به دعوت پیامبر(ص) اسلام آورد. پس از اسلام نیز بحرین در طول زمان یک مرکز شیعی (اعم از فرق مختلف شیعه) باقی ماند و اکنون شیعه دوازده امامی در آنجا اکثریت دارد.
۴. کرین، هانری، *چشم‌اندازهای معنوی و فلسفی اسلام ایرانی*، ص ۱۲۱ و ۱۲۲.
۵. انصاری، حسن، ۱۳۹۵؛ www.cgie.org.ir/fa/news/154412
۶. جدول الف) جریان‌شناسی دوره‌های تکوین و تطور تفکر شیعی

پژوهشگران/دوره	دوره اول	دوره دوم	دوره سوم	دوره چهارم
هانری کربن	دوره امامان (از امام اول تا غیبت کبری امام دوازدهم، سال ۳۲۹ هـ. ق)	از کلینی تا خواجه طوسی	از زمان خواجه طوسی (حمله مغول) تا نوزایی دوران صفویه (آغاز سده دهم هجری)	از دوره صفویه (مکتب اصفهان) تا روزگار ما
حسن انصاری	جریان کلام فلسفی مکتب علامه حلّی	شاگردان شیعی مکتب شیراز که فلسفه را به عصر میرداماد و ملاصدرا وصل کردند.	جریان ابن‌ابی‌جمهور احساسی که به نوعی به ترکیب میان کلام و فلسفه اشرافی و مکتب فلسفی ابن‌عربی تمایل داشت.	---

۷. برای اطلاع بیشتر از آثار ابن‌ابی‌جمهور احساسی ر.ک: فهرست مصنفات ابن‌ابی‌جمهور احساسی، تألیف عبدالله غفرانی.

ردیف	عنوان اثر	محل نگارش و سال
۱	زاد المسافرین فی اصول الدین	(مشهد - ۸۷۸ هـ. ق)
۲	کشف البراهین فی شرح زاد المسافرین	(مشهد - ۸۷۸ هـ. ق)
۳	قبسی الإقتداء	(احساء - ۸۸۶ هـ. ق)
۴	مسلك الأفهام فی علم الکلام	(قطیف - ۸۸۶ هـ. ق)
۵	البوارق المحسنیه	(بحرین - ۸۸۸ هـ. ق)
۶	کاشفة الحال عن أحوال الاستدلال فی الاجتهاد	(مشهد - ۸۸۸ هـ. ق)
۷	العقاید (أقل ما يجب علی المکلفین)	(مشهد - ۸۸۹ هـ. ق)
۸	فی النیة	(مشهد - ۸۸۹ هـ. ق)
۹	النور المنجی من الظلام فی شرح مسلك الأفهام	(احساء - ۸۹۳ هـ. ق)
۱۰	المسالك الجامعية فی شرح الرسالة الالفیه	(نجف - ۸۹۵ هـ. ق)
۱۱	المجلی مرآة المنجی (جمع الجمع/جامع الجامع فی الکلمتین و حکمتین و التصوف)	(مشهد - ۸۹۶ هـ. ق)
۱۲	عوالی اللآلی	(مشهد - ۸۹۷ هـ. ق)
۱۳	التحفة الکلامیه	(استرآباد - ۹۰۱ هـ. ق)
۱۴	درر اللآلی العمادیة	(استرآباد - ۹۰۱ هـ. ق)
۱۵	شرح الباب الحادی عشر	(مدینه - ۹۰۴ هـ. ق)

۵۹

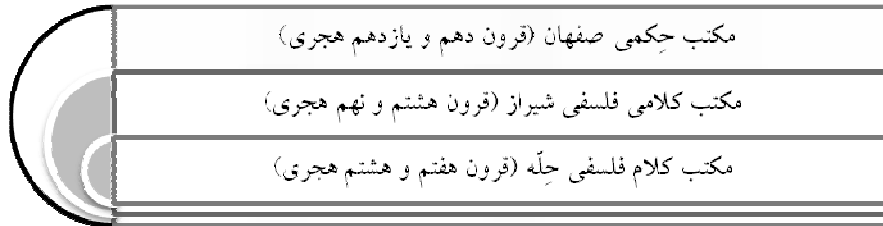
سال هشتم، شماره اول
تابستان ۱۳۹۶
صفحات ۴۱-۶۲



رضا رضازاده، سمیه منفرد؛ رهیافت تطبیقی به منابع معرفتی...

۸. المجلی مرآة المنجی فی الکلام و الحکمتین و التصوف، ج ۱، ص ۱۳۳ ببعده.
۹. همانجا.
۱۰. رشیدیان، غلامرضا، الآراء الکلامیه لابن ابی جمهور احسائی، ترجمه حسن علی مطر و عماد الهالالی، ص ۱۶-۱۸.
۱۱. المجلی مرآة المنجی فی الکلام و الحکمتین و التصوف، ج ۱، ص ۱۳۴ و ۱۳۵.
۱۲. مادلونگ، ویلفرد، مکتبها و فرقه‌های اسلامی در سده‌های میانه، ترجمه جواد قاسمی، ص ۲۸.
۱۳. کرین، هانری، تاریخ فلسفه اسلامی، ترجمه اسدالله مبشری، ص ۵۴، ۱۴۱، ۲۰۹.
۱۴. نصر، سیدحسین؛ لیمان، البور، تاریخ فلسفه اسلامی، ج ۳، ص ۱۰۹ و ۱۱۰.
۱۵. المجلی مرآة المنجی فی الکلام و الحکمتین و التصوف، ج ۳، ص ۹۳۵.
۱۶. همان، ج ۳، ص ۹۳۵ و ۹۳۶.
۱۷. همانجا.
۱۸. همان، ج ۳، ص ۹۳۴.
۱۹. احسائی، ابن ابی جمهور، رسائل کلامیه و فلسفیه، تحقیق و تصحیح رضا یحیی پور فارمد، ج ۱، ص ۳۶۷.
۲۰. رک: سوره طه، آیه ۵، سوره قمر، آیه ۱۴؛ سوره فجر، آیه ۲۲؛ سوره معارج، آیه ۴.
۲۱. احسائی، ابن ابی جمهور، النور المنجی من الظلام (حاشیه مسلک الافهام)، تحقیق و تصحیح رضا یحیی پور فارمد، ج ۱، ص ۳۲۳.
۲۲. ابن عربی، محیی الدین، الفتوحات المکیه، تصحیح عثمان یحیی، ج ۱، ص ۴۶، ۶۸، ۴۳۸؛ «جستاری تطبیقی درباره اعتبار و نقش منابع معرفتی در اندیشه ملاصدرا و ابن عربی»، آموزه‌های فلسفه دینی، ش ۱۴، ص ۳۷-۵۶.
۲۳. احسائی، ابن ابی جمهور، النور المنجی من الظلام (حاشیه مسلک الافهام)، تحقیق و تصحیح رضا یحیی پور فارمد، ج ۲، ص ۳۹۴، ۴۱۳.
۲۴. رسائل کلامیه و فلسفیه، ج ۲، ص ۴۳۰.
۲۵. الفتوحات المکیه، ج ۱، ص ۴۳۶ و ۴۳۷.
۲۶. رسائل کلامیه و فلسفیه، ج ۱، ص ۹۸-۱۰۱.
۲۷. احسائی، ابن ابی جمهور، عوالی اللالی العزیزیه فی الحدیث الدینی، ج ۴، ص ۱۳۲.
۲۸. النور المنجی من الظلام (حاشیه مسلک الافهام)، ج ۲، ص ۴۱۴.
۲۹. ابن عربی، محیی الدین، المسائل، ص ۲.
۳۰. رسائل کلامیه و فلسفیه، ج ۲، ص ۴۳۰.
۳۱. عوالی اللالی العزیزیه فی الاحادیث الدینی، ج ۴، ص ۷.
۳۲. همانجا؛ ج ۱، ص ۴۸.
۳۳. المجلی مرآة المنجی فی الکلام و الحکمتین و التصوف، ج ۵، ص ۱۷۲۵ و ۱۷۲۶.
۳۴. رسائل کلامیه و فلسفیه، ج ۲، ص ۴۲۰ و ۴۲۱.

۳۵. المجلی مرآة المنجی فی الکلام و الحکمتین و التصوف، ج ۱، ص ۴۴۸.
۳۶. همان، ج ۵، ص ۱۷۱۹ و ۱۷۲۰.
۳۷. ارتباط میان سه مکتب مذکور را بشکل نمادین بترتیب ذیل میتوان مصور کرد:



۳۸. تاریخ فلسفه اسلامی، ج ۳، ص ۱۰۹ و ۱۱۰.
۳۹. امامی جمعه، سیدمهدی، «بررسی تحلیلی دوره فلسفی اصفهان و دو مکتب فلسفی آن»، خردنامه صدرا، ش ۳۷، ص ۴۸.
۴۰. همان، ص ۵۳ ببعده.
۴۱. «جستاری تطبیقی درباره اعتبار و نقش منابع معرفتی در اندیشه ملاصدرا و ابن عربی»، آموزه‌های فلسفه اسلامی، ش ۱۴، ص ۵۵.
۴۲. ملاصدرا، رساله سه اصل، تصحیح سیدحسین نصر، ص ۷۱ و ۷۲.
۴۳. همو، المبدأ و المعاد، تصحیح، تحقیق و مقدمه محمد ذبیحی و جعفرشاه نظری؛ باشراف استاد سیدمحمد خامنه‌ای، ج ۱، ص ۲۷۳.
۴۴. همو، تفسیر القرآن الکریم، تصحیح محمد خواجوی، ج ۷، ص ۱۲۴.
۴۵. همو، الأسفار الأربعة، ج ۷، ص ۳۲۶ و ۳۲۷.
۴۶. همو، شرح الاصول الکافی، تصحیح محمد خواجوی، ج ۲، ص ۴۷۹.
۴۷. حقی، علی؛ حسینی، سیده سمیه، «کیفیت تعامل معرفت عقلی و عرفانی در معرفت‌شناسی ملاصدرا»، آموزه‌های فلسفه اسلامی، ش ۱۴، ص ۲۳-۳۶.
۴۸. الأسفار الأربعة، ج ۶، ص ۲۶۳.

منابع:

۱. ابن عربی، محیی‌الدین محمد، الفتوحات المکیه، تصحیح عثمان یحیی، قاهره، افست، ۱۴ ج، ۱۹۹۴ م.
۲. _____، المسائل، بیروت، دار احیاء التراث العربی، بی تا.
۳. احسائی، ابن‌ابی‌جمهور، رسائل کلامیه و فلسفیه، تحقیق و تصحیح رضا یحیی‌پور فارمد، بیروت، دارالمحججه البیضاء، ۱۴۳۵ ق.
۴. _____، المجلی مرآة المنجی فی الکلام و الحکمتین و التصوف، تحقیق و تصحیح، رضا یحیی‌پور فارمد، بیروت، دارالمحججه البیضاء، ۱۴۳۴ ق.
۵. _____، النور المنجی من الظلام (حاشیه مسلک الأفهام)، تحقیق و تصحیح رضا یحیی‌پور فارمد،

۶۱



رضا رضازاده، سمیه منفرد؛ رهیافت تطبیقی به منابع معرفتی...

سال هشتم، شماره اول
تابستان ۱۳۹۶
صفحات ۴۱-۶۲

- بیروت، دارالمحججه البيضاء، ۲۰۱۳ م.
۶. _____، *عوالي اللاکلی العزیزیه فی الاحادیث الدینیہ*، قم، منشورات سیدالشهداء، ۱۴۰۳ ق.
 ۷. امامی جمعه، سید مهدی، «بررسی تحلیلی دوره فلسفی اصفهان و دو مکتب فلسفی آن»، *خردنامه صدر*، ش ۳۷، ۱۳۸۳.
 ۸. انصاری، حسن، ۱۳۹۵ (www.cgie.org.ir/fa/news/154412)
 ۹. حقّی، علی؛ حسینی سیده سمیه، «کیفیت تعامل معرفت عقلی و عرفانی در معرفت‌شناسی ملاصدرا»، *آموزه‌های فلسفه اسلامی*، ش ۱۴، ص ۲۳-۳۶، ۱۳۹۳.
 ۱۰. رضازاده، رضا؛ منفرد، سمیه، «جستاری تطبیقی درباره اعتبار و نقش منابع معرفتی در اندیشه ملاصدرا و ابن عربی»، *آموزه‌های فلسفه اسلامی*، ش ۱۴، ۱۳۹۳.
 ۱۱. رشیدیان، غلامرضا، *الآراء الكلامیه لابن ابی جمهور الاحسایی*، ترجمه حسن علی مطر و عماد الهالالی، بیروت، دارالمحججه البيضاء، ۱۴۳۵ ق.
 ۱۲. غفرانی، عبدالله، *فهرس مصنفات الشیخ محمدبن علی بن ابی جمهور الأحسایی*، بیروت، جمعیه ابن‌ابی‌جمهور الأحسایی لإحياء التراث، ۱۴۳۴ ق.
 ۱۳. کربن، هانری، *چشم‌اندازهای معنوی و فلسفی اسلام ایرانی*، تهران، نشر سوفیا، ۱۳۹۱.
 ۱۴. _____، *تاریخ فلسفه اسلامی*، ترجمه اسدالله مبشری، تهران، امیرکبیر، ۱۳۷۰.
 ۱۵. مادلونگ، ویلفرد، *مکتبها و فرقه‌های اسلامی در سده‌های میانه*، ترجمه جواد قاسمی، مشهد، بنیاد پژوهش‌های اسلامی، چ ۳، ۱۳۹۳.
 ۱۶. ملاصدرا، *تفسیر القرآن الکریم*، تصحیح محمد خواجه‌جوی، قم، انتشارات بیدار، ۱۴۱۱ ق.
 ۱۷. _____، *الحکمه المتعالیه فی الأسفار العقلیه الأربعه*، بیروت، دار الإحياء التراث العربی، ۱۹۸۱ م.
 ۱۸. _____، *شرح اصول الکافی*، تصحیح محمد خواجه‌جوی، تهران، مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۶۶.
 ۱۹. _____، *رساله سه اصل*، تصحیح سید حسین نصر، تهران، نشر روزنه، ۱۳۷۷.
 ۲۰. _____، *المبدأ و المعاد*، تصحیح، تحقیق و مقدمه محمد ذیحی و جعفر شاه‌نظری؛ باشراف استاد سیدمحمد خامنه‌ای، چ ۲، ج ۱، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدر، ۱۳۸۱.
 ۲۱. نصر، سیدحسین؛ لیمین، الیور، *تاریخ فلسفه اسلامی*، ج ۳، تهران، انتشارات حکمت، ۱۳۸۶.