

نقد تفکیکی انگاری ملاصدرا

جنان ایزدی*

احد فرامرز قراملکی**

چکیده

بر اساس یکی از دیدگاه‌های طرح‌شده، روش‌شناسی ملاصدرا در حکمت متعالیه تفکیکی است. مدعای این نظرگاه این است که ملاصدرا در سیر تحول روشی خود از رویکرد فلسفی - عرفانی و تأویلی نخستین خویش به رهیافتی و حیانی دست می‌یابد. مستند تفکیک‌انگاری مطالعه‌ای موردپژوهانه بر رویکرد ملاصدرا در مسأله معاد جسمانی است. اگر چه نگاه تحولی به حکمت متعالیه و سنجش عینی تفکر صدرایی از مزایای این طرح پژوهشی است، ضعف‌هایی چون: نگاه حصرگرایانه به تحول، ایهام ملازمت تلفیق و تأویل، عدم کفایت ادله، و خلط ایستار فلسفی و ایستار و حیانی این نظریه را با چالش جدی مواجه می‌سازد.

کلیدواژه‌ها: روش‌شناسی، ملاصدرا، تفکیک، معاد جسمانی

۱. مقدمه

چالش در روش‌شناسی ملاصدرا، به معنای بررسی روی‌آورد و روش مطالعات فلسفی وی و تحلیل مبانی معرفتی آنها، و بررسی الگوی پژوهشی ملاصدرا در به کار گرفتن ابزارها و روی‌آوردها، از مسائل مهم پژوهشی معاصر است. این مسأله ارتباط وثیقی با مسأله تعیین معرفتی فلسفه صدرا دارد. در پاسخ به مسأله روش ملاصدرا دیدگاه‌های متخالف و فراوانی ارایه شده است. در یک طبقه‌بندی می‌توان آنها را به هشت نظریه عمده تقسیم کرد: التقاط

* دانش آموخته دکتری فلسفه اسلامی دانشگاه تهران jananzadi@gmail.com

** استاد فلسفه و حکمت اسلامی دانشگاه تهران.

تاریخ دریافت: ۸۹/۱۱/۱۲، تاریخ پذیرش: ۸۹/۱۲/۳

روشها، فلسفه‌ مشایی با صبغه عرفانی به سبک ابن‌عربی، تنوع ابزار در مقام داوری و مقام گردآوری، تفکر کلامی - فلسفی، برخورداری از زبان برتر، تفکیکی‌انگاری ملاصدرا، و رویکرد میان‌رشته‌ای (فرامرز قراملکی، ۱۳۸۰: ۳۳۷ - ۳۴۷). ارائه نظریه در زمینه روش‌شناسی ملاصدرا مستلزم شناخت و بررسی این نظریات است که یکی از آنها تفکیکی‌انگاری ملاصدرا است. این نظریه، همان‌گونه که از عنوان هویدا است، از سوی برخی پیروان مکتب تفکیک‌ارایه شده است.

فلسفه صدررا برای مکتب تفکیک اهمیت خاصی دارد؛ زیرا ملاصدرا به عنوان سخنگو و یا قهرمان نظریه «وحدت قرآن، برهان و عرفان» شناخته می‌شود؛ امری که تفکیکی‌ها در مخالفت با آن تأکید دارند و آن را نافی خلوص دینی می‌انگارند. بر مبنای آموزه‌های ملاصدرا یافته‌های فلسفی با آموزه‌های دینی سازگارند. همچنین ملاصدرا به تأویل نصوص دینی متهم است، که در نگاه تفکیکی از آسیب‌های فهم فلسفی و عرفانی از دینی به شمار می‌رود. به همین دلیل مسأله روش‌شناسی فلسفه صدررا و تعیین معرفتی آن برای نظریه‌پردازان مکتب تفکیک اهمیت پیدا می‌کند؛ همان‌گونه که دیدگاه مکتب تفکیک در این مسأله برای صدراشناسان اهمیت فراوان دارد.

جریان فکری تفکیکی، که ارکان عمده^۱ و دانشمندان پیرو و شارح آن آثار فراوانی را در ترویج این مکتب نوشته‌اند (حکیمی، ۱۳۸۶: ۴۵)، از تحول و گوناگونی برخوردار است؛ برای مثال مقایسه آثار میرزا مهدی اصفهانی، مانند ابواب‌الهدی، با آثار حکیمی نشان از این گوناگونی و تحول دارد؛ به همین دلیل نقد دیدگاه‌های تفکیکی نیز تنوع دارد.^۲ مکتب تفکیکی، چالش آن با فلسفه‌ورزی، و نیز نقد و ردنویسی بر مکتب تفکیک بخش مهمی از ادبیات فلسفی معاصر است. تأثیر این مکتب به حدی است که عده‌ای با الگوی آن به قرائت از فیلسوفان سلف پرداخته‌اند.^۳

استاد محمدرضا حکیمی، از سخنگویان و نظریه‌پردازان مؤثر تفکر تفکیکی، که در غالب آثارش، به ویژه در «مکتب تفکیک»، ملاصدرا را به مزج اندیشه‌ها و تأویل نصوص دینی متهم ساخته است، در کتاب «معاد جسمانی در حکمت متعالیه» روش صدرالمتألهین را در این مسأله تفکیکی می‌داند.^۴ تفکیکی دانستن ملاصدرا چنان بعید و به ظاهر بی‌دلیل می‌نماید که راه را برای حکم به قرائت تحویلی‌نگر نویسنده از اندیشه صدرایی باز می‌کند؛ به همین دلیل منتقدان وی او را به قرائت تفکیکی‌گرایانه از ملاصدرا متهم ساخته‌اند. (نک: ارشادی نیا، ۱۳۸۵: ۱۱۱ - ۱۲۴) هم تلاش ملاصدرا در وحدت قرآن، فلسفه و عرفان و هم

تأویل فراوان در آثارش، که حکیمی موارد زیادی از آن را در کتاب مکتب تفکیک آورده است، ملاصدرا را در مقابل جریان تفکیکی نشان می‌دهد. رهیافت حکیمی در تفکیکی دانستن ملاصدرا، نگاه تحولی به اندیشه او است و از این طریق تعارض ظاهری بین دو قول یاد شده را رفع می‌کند.

در بررسی نظریه تفکیک‌انگاری ملاصدرا باید دید آیا ادله اقامه شده برای توجیه نظریه کافی و قابل قبولند؟ این نظریه تا چه اندازه در کشف روش‌شناسی ملاصدرا موفق است؟ آیا اخذ و اقتباس‌های فراوان ملاصدرا از مکاتب معرفتی پیشین در این نظریه قابل تبیین است؟ نوآوری‌های فلسفی ملاصدرا در این نظریه چگونه تبیین می‌شوند؟ آیا این نظریه دارای سازگاری درونی است؟ مبانی و لوازم منطقی و روش‌شناختی این نظریه کدام‌اند؟ نقاط قوت و ضعف این نظریه چیست؟ این نظریه نسبت به سایر نظرات ارایه شده در باب روش‌شناسی ملاصدرا چه موضعی اتخاذ کرده است؟

۲. موضع مکتب تفکیک نسبت به تفکر فلسفی

مکتب تفکیک به تعریف استاد حکیمی «جداسازی سه راه و روش معرفت و سه مکتب شناختی در تاریخ شناختها، تأملات و تفکرات انسانی است؛ یعنی راه و روش قرآن، و راه و روش فلسفه، و راه و روش عرفان». (حکیمی، ۱۳۸۶: ۴۷) مکتب تفکیک خود را پیشگام استقلال معرفت‌شناسی دین (همان: ۴۱) می‌داند. این مکتب با فلسفه به نحو مستقل نزاع ندارد، بلکه با یکسان‌انگاری و درآمیختن فلسفه و نیز عرفان با اندیشه دینی مخالف است. از نظر آنان وحدت بین سه طریق لزوماً به وسیله تأویل نصوص دینی و آموزه‌های قرآنی و روایی به اندیشه‌های فلسفی و عرفانی حاصل می‌آید و این نیز با خلوص دینی و تفکر ناب دینی ناسازگار است.

در خصوص نسبت بین یافته‌های فیلسوفان و ره‌آورد وحی دو دیدگاه متخالف در تاریخ علوم و فرهنگ اسلامی وجود داشته است: غالب فیلسوفان مانند فارابی، ابن‌سینا، و سهروردی به وحدت حقیقت فلسفی و حقایق نبوی معتقدند و گروهی (از سلفی‌ها تا تفکیکی‌ها) به دوگانگی بین آنچه حقیقت فلسفی انگاشته می‌شود با حقایق و حیانی باور دارند. (برای تحقیق این دو دیدگاه در خصوص نبوت نک: فرامرز قراملکی، ۱۳۷۹) حکیمی ضمن گزارش سخن علامه طباطبایی از المیزان (طباطبایی، ۱۳۹۳: ج ۵/ ۳۰۵) تأکید می‌کند: «جمع بین قرآن و فلسفه و عرفان از محالات است؛ مانند محالات ریاضی».

(حکیمی، ۱۳۸۱: ۳۰۱) هدف مکتب تفکیک «ناب‌سازی و خالص‌مانی شناخت‌های قرآن و سره‌فهمی این شناخت‌ها و معارف است؛ به دور از تأویل و مزج با افکار و نحله‌ها، و برکنار از تفسیر به رأی و تطبیق تا حقایق وحی و اصول علم صحیح مصون ماند و با داده‌های فکر انسانی و ذوق بشری درنیامیزد و مشوب نگردد». (حکیمی، ۱۳۸۶: ۴۶)

مسئله تأویل از عمده‌ترین مسائلی است که تفکیکی‌ها آن را به منزله آسیب در تفکر فلسفی و عرفانی مورد بحث قرار می‌دهند. مراد از تأویل در اینجا آن است که فیلسوف، متکلم، و یا عارفی یافته‌ها و دیدگاه‌های خود را اصل قرار دهد و آیات قرآنی و احادیث معصومین (ع) را چنان قرائت کند که با آنها سازگار و منطبق افتد. تأویل در واقع، تحویل حقایق قرآنی به آراء فلسفی، عرفانی و یا کلامی است و مصداقی از تحویلی‌نگری (reductionism) و «نوعی تحریف است؛ تحریف معنوی در کلام هر کس که اعمال گردد». (حکیمی، ۱۳۸۶: ۷۰؛ پاورقی ۲) از نظر مکتب تفکیک، ایجاد وحدت بین فلسفه، عرفان، و قرآن لزوماً بر تأویل و تحریف استوار است. استاد حکیمی، به همین دلیل، در نقد تأویل‌های عرفا و فلاسفه به تفصیل بحث می‌کند و چالش خود را با آنان با نقد استاد مطهری از تأویل‌گروی برخی از فیلسوفان هم‌داستان می‌یابد.^۵

اگر بنیان‌گذار یک مکتب فلسفی مکتب نخواهد (یا نتواند) مکتبی کاملاً مستقل عرضه کند، و بالطبع به آراء دیگران نیز نظر داشته باشد، نه تنها به تأویل آیات و روایات، بلکه به تأویل آراء فلسفی و عرفانی دیگران نیز نیازمند می‌گردد؛ چنانکه در متون فلسفی به مواردی از این گونه نیز برمی‌خوریم. او این گونه تأویلها را فاقد جنبه علمی می‌داند و معتقد است تحقیق علمی حکم می‌کند که به سخن هر متفکر همان‌گونه که هست، رسیدگی شود، نه اینکه تأویل شود و فرد سخن خود را در دهان دیگران بگذارد. (همان: ۶۹، پاورقی ۱)

حکیمی تصریح می‌کند امتزاجی که از نحله‌ها و مشرب‌های گوناگون انجام پذیرفته «و سرانجام تمام این مشارب فکری، توأم با مکتب عرفانی، مخصوصاً به طریق ابن‌عربی، در دامن تشیع با یکدیگر به تدریج امتزاج یافته است...»، بی‌گمان استفاده از تأویل را ناگزیر می‌ساخته است. از نگاه وی تأویلات کسانی چون ملا عبدالرزاق کاشانی، محیی‌الدین بن عربی، شیخ روزبهان بقلی شیرازی در «عرائس البیان»، ابن‌سینا در نمط سوم «اشارات» در تأویل آیه نور، و نمونه‌های فراوان تأویل‌های ملاصدرا در کتاب «اسفار» (صدرالمتألهین شیرازی، ۱۴۲۳ ق: ج ۸/ ۲۴۱ به بعد؛ ج ۶/ ۱۸۲ - ۱۸۴)، به ویژه در مباحث «نفس» و «حرکت» و «معاد»، و همچنین تأویل‌های او در مورد آراء و نظریات برخی از

فیلسوفان یا عارفان مخالف، همه با هدف صبغه اسلامی دادن به آراء فلسفی و عرفانی صورت گرفته است. (همان، ج ۶/ ۶۹ و ۷۰)

۳. سیر تحول روشی ملاصدرا از نگاه تفکیک‌انگاران

در نگاه تفکیک‌انگاران، فیلسوف شیراز دو ایستار اتخاذ می‌کند: ایستار نخست ایستار فلسفی - عرفانی است. در این ایستار تلاش بحثی و فلسفی و عرفانی فراوانی را عرضه داشت و آن کارمایه سترگ فنی را به سامان رساند و از فلسفه مشایی و اشراقی بسی پیش‌تر آمد. در ایستار دوم - ایستار وحیانی - به آستانه معالم قرآنی، علم صحیح و حیانی، و تعالیم فیاض نبوی و وکوی روی آورد. (حکیمی، ۱۳۸۱: ۲۴۰ - ۲۴۱) حکیمی اعراض ملاصدرا از ایستار اول و اخذ ایستار دوم را در مباحث معاد چنین بیان می‌کند: «فیلسوف بزرگ به عظمت آفاق قرآنی معاد جسمانی و احادیث تبیینی آنها به خوبی توجه کرده و دریافت که این معاد [در ایستار فلسفی] جز معاد عنصری نمی‌تواند باشد.» (حکیمی، ۱۳۸۱: ۲۳۸) نتیجه شگفت‌انگیز این تحلیل، تفکیکی دانستن مؤسس حکمت متعالیه است.

حکیمی در نشان دادن تحول ملاصدرا از ایستار فلسفی - عرفانی به موضع وحیانی، ابتدا نقد ملاصدرا را بر فلاسفه و متفکران پیشین در بحث معاد گزارش می‌کند، آنگاه تلاش وی را در اثبات برهانی تحلیل عرفانی از معاد نشان می‌دهد، و سپس با گزارش نقدهای فراوان متأخران بر نظریه معاد ملاصدرا، توضیح می‌دهد که وی بر همه این رخنه‌ها وقوف داشت و به همین دلیل راه را در تمسک به نصوص دینی یافت.

۱.۳ چالش ملاصدرا با فلاسفه پیشین در معاد

حکیمی نقد و ارزیابی ملاصدرا را از تلاش علمی و پژوهش فلاسفه پیشین در خصوص معاد چنین گزارش می‌کند: صدرالمتألهین شیرازی اثبات معاد روحانی به وسیله فارابی، ابن‌سینا و سهروردی را اثبات معاد نمی‌شمارد. ملاصدرا آنان را در نیل به حقیقت معاد مصاب نمی‌داند. «این (اثبات معاد روحانی) نهایت مرتبه‌ای است که افکار فیلسوفان مسلمان، یعنی صاحب شفا و فارابی و کسانی که در ردیف آنان بوده‌اند و راه آنان را پیموده‌اند، بدان رسیده است. و این مرتبه از اثبات معاد، از درجه تحقیق به دور است و نتیجه‌ای نیز ندارد، بلکه در حد خود سخن باطلی است و تو به همین زودی، یعنی هنگامی که در آینده ما اثبات معاد

نفوس ناقصه و نفوس غیر واصله به درجه علیین را مطرح می‌کنیم، جان سخن و مغز مطلب را خواهی دانست.» (صدرالمتألهین شیرازی، ۱۴۲۳ق: ج ۹/ ۱۵۱)

ملاصدرا در مبدأ و معاد شیوه تأویل فلاسفه پیشین را نیز مورد نقد قرار می‌دهد: «بیشتر فیلسوفان تنها به معاد روحانی عقیده دارند، نه معاد جسمانی و آنان بهشت را با انواع نعمت‌ها، زیورها، جامه‌ها، زنجیل و سلسبیل را [تأویل کنان] کنایه از ادراک معقولات و رسیدن به حقایق علمی می‌انگارند.» (صدرالمتألهین شیرازی، ۱۳۴۶: ۴۳۰) حکیمی از چالش‌های ملاصدرا بر معادپژوهشی پیشینیان بر دو نقد عمده تأکید می‌کند:

یک) نقد شیوه تأویل گرایانه و تحویلی‌نگر آنان نسبت به آموزه‌های دینی، قرآن و سنت؛ دو) نقد نتیجه پژوهش و عدم انطباق آنچه آنان به منزله معاد اثبات می‌کنند، با تصویر قرآنی از معاد.

هر دو انتقاد در واقع چالش مبنایی تفکیکی‌ها با فلاسفه مسلمان است، که به انطباق یافته‌های فلسفی با ره‌آورد وحی معتقدند.

۲.۳ رهیافت فلسفی - عرفانی ملاصدرا به معاد

از نظر استاد حکیمی، ملاصدرا پس از نقد و چالش دیدگاه فلاسفه پیشین، به پژوهش در معاد جسمانی می‌پردازد و می‌خواهد تصویر جامع‌نگر خود از معاد را اثبات کند. بر اساس تصویر ملاصدرا، «حق این است که آنچه در معاد باز می‌گردد، عیناً همین بدن مشخص انسانی است که مرده است، با همین اجزا (ی عنصری)؛ نه مانند آن، به گونه‌ای که هر کس او را ببیند، می‌گوید: این همان کسی است که در دنیا می‌زیست. هر کس منکر این گونه معاد باشد، منکر شریعت است و منکر شریعت از نظر عقل و شرع کافر است. و هر کس بگوید بدنی مانند بدن نخست، لیکن با اجزایی دیگر، بازخواهد گشت نیز در حقیقت معاد را انکار کرده است؛ چنین کسی شماری از نصوص قرآنی را نیز باید انکار کند.» (صدرالمتألهین شیرازی، ۱۳۴۶: ۳۷۶)

حکیمی این تلاش ملاصدرا را ایستار نخست می‌داند، که با فرانهی اصول یازده‌گانه سامان می‌یابد. وی بر اساس اصول یازده‌گانه (اصالت وجود، تشخیص وجود خاص، تشکیک در وجود، حرکت جوهری، تحقق شیئیت، وحدت نفس با قوای خود، تشخیص بدن به نفس، تجرد خیال، قیام صدور صور خیالی و ادراکی به نفس، تحقق صور مقداری بدون نیاز به بدن، و اشتغال نفس ناطقه بر عوالم سه‌گانه) در مقام اثبات معاد جسمانی برمی‌آید. ملاصدرا در رساله‌الحشر سعی می‌کند تا حشر همه امور و همه عوالم (عقول

خالصه، نفوس ناطقه، نفوس حیوانی، نیروهای نباتی، جمادات و عناصر، امور حسی و طبیعی دارای کون و فساد، هیولای نخستین) را اثبات کند.

حکیمی نظریه معاد جسمانی ملاصدرا را در رهیافت فلسفی - عرفانی، در گزارش علامه رفیعی قزوینی، چنین تلخیص می‌کند: «نفس بعد از مفارقت از بدن عنصری، همیشه خیال بدن دنیوی خود را می‌نماید؛ چون قوه خیال در نفس بعد از موت باقی است. و همین که خیال بدن خود را نمود، بدنی مطابق بدن دنیوی از نفس صادر می‌شود، و نفس با چنین بدنی که از قدرت خیال بر اختراع بدن فراهم شده است، در معاد محشور خواهد شد، و ثواب و عقاب او همین بدن است. در حقیقت در نزد این مرد بزرگ، بدن اخروی به منزله سایه و پرتوی است از نفس». (رفیعی قزوینی، ۱۳۶۷: ۸۳)

۳.۳ رهیافت و حیانی ملاصدرا به معاد

استاد حکیمی با گزارش ارزیابی فیلسوفان پس از ملاصدرا و نقد آنان از دیدگاه فلسفی وی در معاد، و نیز گزارش تکفیر ملاصدرا توسط برخی از بزرگان فلسفه، عرفان، دین، و قرآن در خصوص نظریه معاد، مدعی است که نظریه معاد ملاصدرا با آنچه قرآن درباره معاد می‌گوید، متمایز و غیرمنطبق بر آن است و ملاصدرا بهتر از منتقدان خود بر این مطلب وقوف داشت؛ به همین دلیل برای «طرح و حیانی معاد جسمانی به استفاده از آبخور لایزال حقایق علم منصوب سر می‌نهد». (حکیمی، ۱۳۸۱: ۲۴۱)

حکیمی به عبارت ملاصدرا در اسفار ارجاع می‌دهد: «بیشتر فیلسوفان، با اینکه درباره مبدأشناسی، یعنی توحید و منزّه دانستن ذات و صفات مبدأ و نفی هرگونه نقص و تغییری در افعال و آثار او، تا حد امکان کوشیده و بحث کرده‌اند، لیکن فکر آنان به فهم منازل معاد و موقف‌های قیامت نرسیده است. چرا؟ زیرا آنان انوار حکمت را از مشکات نبوت پیامبر خاتم نگرفته‌اند - که بر او و آل او بزرگ‌ترین درود الهی و تشریف و تقدیس نامتناهی نثار باد». (صدرالمتألهین شیرازی، ۱۴۲۳ ق: ج ۹/ ۱۷۹)

استاد حکیمی نمونه‌هایی از رهیافت و حیانی ملاصدرا به بحث معاد را در سایر آثار وی نیز نشان می‌دهد (حکیمی، ۱۳۸۱: ۲۶۶ - ۲۴۶)؛ شرح هدایه اثیری (۱۴۲۲ ق: ۳۸۱ به بعد)؛ تفسیر سوره بقره (۱۳۶۱ ج: ۱۶۰/۳ - ۱۶۲)؛ تفسیر سوره سجده (۱۳۶۱ ج: ۶۳، ۶۴، ۶۹)؛ تفسیر سوره یس (۱۳۶۱ ج: ۱۵۱/۵)؛ مبدا و معاد (۱۳۵۴: ۴۱۳ - ۴۱۴، ۴۲۶، ۳۷۶، ۳۹۶ - ۳۹۵)؛ مفاتیح الغیب (۱۳۶۲: ۶۱۳ و ۳۳۳) و اسرار الآیات (۱۳۶۰: ۲۳۰).

در گزارش مفصل حکیمی از عبارت‌های ملاصدرا با مواردی روبرو هستیم که صدرالمتألهین شیرازی تأویل آیات قرآنی و تحویل‌نگری را قاطعانه طرد می‌کند. (صدرالمتألهین شیرازی، ۱۳۴۶: ۳۸۰، ۴۰۷) از نظر وی آیات فراوانی از قرآن، و احادیث فراوان و متوافری از پیامبر اکرم (ص) بر این ناکید می‌کنند؛ به گونه‌ای که جایی برای تأویل نمی‌گذارند و راه هرگونه برگرداندن از ظاهر و تحویل را می‌بندند. (صدرالمتألهین شیرازی، ۱۳۴۶: ۴۱۴)

وی همچنین در واردات قلیبه (۱۳۵۸: ۹۷-۹۸)، شرح اصول کافی (۱۳۶۶: ج ۱/ مقدمه، ۱۸۲)، عرشیه (۱۳۴۱: ۲۳۴-۲۳۵) و اسرارالآیات (۱۳۶۰: ۱۳۳) نیاز به وحی و علم و حیانی را در گشودن بسیاری از مسائل فلسفی، از جمله مبداءشناسی، نفس‌شناسی و معادشناسی، نیازی «بی‌بدیل» می‌داند.

استاد حکیمی اندیشه‌های ملاصدرا را در بحث معاد در ایستار و حیانی چنین تلخیص می‌کند (حکیمی، ۱۳۸۱: ۲۸۸-۲۸۶):

۱. مفهوم متعارف معاد (معاد جسمانی عنصری)، که توده‌های مسلمان از ظواهر آیات و احادیث می‌فهمند و بدان معتقدند، و اعتقادی که به وجود خارجی بهشت و دوزخ و دیگر احوال آخرت دارند، همه مطابق واقع، درست، و حق است (صدرالمتألهین شیرازی، ۱۳۵۴: ۴۱۴)؛

۲. فراوانی آیات و احادیث درباره معاد دلیل اهمیت این موضوع حیاتی در اعتقادات و ابدیت است و نشانی است از اینکه سخن درباره امری عظیم است و باز هم عظیم...؛ (صدرالمتألهین شیرازی، ۱۳۶۱: ۶۳)

۳. آیات قرآن کریم در صدد رد هرگونه انکار و استبعاد است؛ آن هم از راه‌های گوناگون و با بیان‌ها و دلیل‌ها و یادآوری‌های متفاوت، و با تحریر و تقریری مؤکد؛ بیش از هر موضوع دیگر قرآنی؛ (صدرالمتألهین شیرازی، ۱۳۶۱: ۶۳)

۴. نظر فیلسوفانی که معاد را به معاد روحانی و لذا ید عقلی منحصر کرده‌اند، مردود است؛ (صدرالمتألهین شیرازی، ۱۳۴۶: ۴۰۲)

۵. تأویل آیات و اخبار معاد جسمانی یا جهل است یا تجاهل؛ زیرا معاد عنصری مستلزم هیچ امر محالی نیست؛ (صدرالمتألهین شیرازی، ۱۳۴۶: ۴۱۳، ۴۰۷)

۶. نفوسی که به امور کاذبه و علوم باطله اعتقاد داشته باشند، همواره معذب می‌گردند؛ (صدرالمتألهین شیرازی، ۱۳۴۶: ۴۱۳-۴۱۴)

۷. مفاهیم و مرادات ظاهری آیات و اخبار حجّت است؛ و گرنه همه ارشادهای قرآنی - معاذ الله - به صورت اضلال درمی آید، و اخبار پیامبران و اوصیا (ع) دروغ خواهد بود؛ (همان)

۸. صالحان و متقیانی که به ظواهر آیات و اخبار ایمان آورده‌اند، و کلمه‌ای از بحث‌های نظری و فلسفی نمی‌دانسته‌اند، چون به حقایق صادقانه ایمان داشتند، اهل سعادت‌اند و تا جاودان جای در بهشت دارند؛ (همان)

۹. منکر آنچه گفته شد گمراه است و پوینده راه انحراف و تباهی، و در سراشیب خروج از هنجار علمی؛ (صدر المتألهین شیرازی، ۱۳۴۶: ۴۱۴)

۱۰. جزای کامل در آخرت (که مقتضای وفای به وعد و وعید، حکمت آفرینش، و نیز تابعی مهم از سیر کمالی انسان و طبایع به سوی غایات خود است)، به این است که بدن دنیوی (صورت و ماده) بازگردد، تا هم «عود کل» و کامل تحقق یابد (همان) و هم این همه آیات و اخبار نبوی و ولّوی - که هیچ گونه داعی و دلیلی نیز بر «تأویل» آنها وجود ندارد - از کاری نابه‌جا (از نظر علمی و شرعی) یعنی تأویل و تحویل، مصون ماند. (صدر المتألهین شیرازی، ۱۳۴۶: ۴۰۷)

حکیمی، همان‌گونه که معادپژوهی ملاصدرا در ایستار فلسفی - عرفانی را یازده اصل استوار می‌داند، معادشناسی او در ایستار و حیانی را نیز بر هفت اصل مبتنی می‌داند:

اصل نخست) حجّیت ظواهر آیات و اخبار، به ویژه آیات و اخبار معادی؛

اصل دوم) عدم داعی و دلیل بر تأویل آیات و اخبار معادی؛

اصل سوم) عدم تلازم میان قبول ظواهر آیات و اخبار، با ترک عقل‌گرایی (تعقل به معنای عام و نه تفلسّف)؛

اصل چهارم) عدم تلازم میان قبول ظواهر آیات و اخبار (در فهمی درایی و تعقلی) با مشرب اخباری‌گری؛

اصل پنجم) عدم اشتغال معاد عنصری بر امری محال؛

اصل ششم) غائیت در کائنات و ضرورت جزای کامل از راه عود کامل؛

اصل هفتم) اصالت و ضرورت قطعی رجوع به معارف و حیانی. (حکیمی، ۱۳۸۱: ۲۸۸ - ۲۸۹)

۴. نقد دیدگاه تفکیکی‌انگاری ملاصدرا

تفسیر استاد حکیمی از روش‌شناسی و تعیین معرفتی فلسفه ملاصدرا هم از حیث مبانی و اصول مکتب تفکیک، و هم از حیث قرائت تفکیک‌گرایانه از صدر المتألهین شیرازی قابل نقد و بررسی است. عده‌ای در رد و نقض اصول و مبانی تفکیک سخن گفته‌اند، اما مراد ما از نقد

در اینجا لزوماً و به طور انحصاری نقض و ردنویسی نیست. رهیافت علمی به نقد دیدگاه‌ها مستلزم بیان مواضع قوت و استحکام، و نیز مواضع رخنه و خلل آنها است.

۴.۱ مطالعه موردی پژوهانه (case study)

کتاب «معاد جسمانی در حکمت متعالیه»، متضمن طرحی مهم و ابتکاری در روش‌شناسی ملاصدرا است و اظهارنظرهای سطحی و نقدهای شتابزده مانع فهم اهمیت آن می‌گردد. این سخن به معنا و یا مستلزم موافقت با آراء نویسنده آن نیست، اما مخالفت با مدعا و ادله نویسنده در کتاب نباید چشم را به اهمیت طرح پژوهشی آن نابینا سازد؛ نکته‌ای که ناقدان حکیمی به آن کمتر توجه می‌کنند. رهیافت حکیمی، صرف‌نظر از صحت ادعا و اعتبار ادله وی، هوشیارانه و درس‌آموز است. این کتاب را می‌توان مطالعه موردی پژوهانه قابل‌تحسینی دانست که روش‌شناسی ملاصدرا را در یکی از مهم‌ترین و دشواریاب‌ترین مواضع اندیشه فلسفی‌اش سنجش و نقادی می‌کند تا عناصر اصلی دستگاه معرفتی او را رصد نماید.

چرا استاد حکیمی در مطالعه موردی پژوهانه معاد را مورد مطالعه و بررسی قرار می‌دهد؟ خلاصه پاسخ وی چنین است: «توان عقل بشری و عقل فلسفی در بحث معاد آزموده می‌شود» (حکیمی، ۱۳۸۱: ۱۰۲) «موضوع معاد یک نیمه از دو نیمه پیکره فلسفه الهی و اسلامی، و یکی از دو قطب پر جاذبه شناخت‌های بشری است» (حکیمی، ۱۳۸۱: ۱۰۴) «فلسوفان اسلامی، مسأله معاد را مهم دانسته‌اند. آنان غالباً معاد روحانی را با دلایل فلسفی اثبات می‌کنند، اما معاد جسمانی را از طریق شرع، نقل، و وحی ثابت می‌دانند». (حکیمی، ۱۳۸۱: ۱۰۲)

ملاصدرا در آثار خود به اهمیت مسأله معاد و سنجش روش پیشینیان در حل مسائل معاد توجه کرده است: «بدان که مسأله معاد رکنی بزرگ در اسلام و اصلی سترگ در حکمت است. از پیچیده‌ترین مسائل در ژرفا و از بالاترین آنها در والایی است. از میان فیلسوفان بزرگ اقدمین، کمتر کسی به آن راه یافته است». حکیمی عبارتی را بدون تحلیل از تفسیر ملاصدرا بر سوره جمعه نقل می‌کند (حکیمی، ۱۳۸۱: ۱۱۰): «کیف یجد الانسان الطريق إلی مثل هذا المطلب». (صدرالمتألهین شیرازی، ۱۳۶۱: ۶۳) این سخن آشکارا صعوبت روش پژوهش در معاد را نزد ملاصدرا نشان می‌دهد و از تأمل و درنگ وی در جستجوی روش اثربخش تحقیق در معاد حکایت می‌کند؛ همچنین گویای این است که ملاصدرا چارچوب نظری مکاتب فلسفی پیشین را در این مقام کارآمد نمی‌داند. بنابراین، انتخاب معاد در این مطالعه موردی پژوهانه بابصیرت و هوشیارانه بوده است.

۴.۲ مزایای طرح پژوهشی

طرح پژوهش نویسنده این اثر، در مقایسه با کسانی که در روش‌شناسی و هویت معرفتی فلسفه صدررا سخن گفته‌اند، از دو مزیت برخوردار است: نگاه تحولی به ملاصدرا، و سنجش عینی تفکر صدرایی.

سایر دیدگاه‌هایی که درباره حکمت متعالیه ارایه شده است،^۶ بر این فرض بنا نمی‌شوند که ملاصدرا در عمر پژوهش خود می‌تواند تحول یابد و از موضعی به موضع دیگر و از رهیافت سابق به رهیافت نوین راه یابد، اما استاد حکیمی فلسفه ملاصدرا را فلسفه پویا می‌داند. (حکیمی، ۱۳۸۱: ۲۸) «وی نخست اصالت‌الماهیتی و مشائی بود، سپس به نوعی فلسفه عرفانی گرایید، اصالت وجود را مطرح کرد و در فلسفه خویش بنا را به جمع و مزج مشرب‌ها نهاد، و در نهایت به تفکیک حوزه معارف قرآن کریم از حوزه فلسفه یونانی، اشراقی و عرفانی رسید». (همان: ۲۴ - ۲۳)

وی سخنی را از واردات قلبیه ملاصدرا نقل می‌کند که گویی نشان‌دهنده تجربه‌ای از تطور اندیشه صدررا است که پس از غواصی در ره‌آوردهای کلامی، فلسفی، و عرفانی، با تشنگی، دست نیاز به زلال معارف قرآنی می‌برد: «ای دوست من! این چیزها را دور بریز! به اصل مطلب بازگرد، یعنی تدبر در کلام خدا و اخبار پیامبر خدا، با قلبی پاک و نگاهی تابناک». (صدرالمتألهین شیرازی: ۱۳۵۸: ۹۸ - ۹۷)

مراد از سنجش عینی، تحلیل بی‌طرفانه و مُصاب نیست، بلکه این مفهوم در برابر تحلیل انتزاعی به کار برده شده، و مراد از آن نقد روش ملاصدرا در مسأله‌ای است که او آن را مسأله‌ای مهم و غامض می‌داند، در در جای‌جای آثارش به آن می‌پردازد و میراث فلسفی پیشینیان را در تحلیل آن نقد می‌کند. استاد حکیمی به جای تحلیل انتزاعی و کلی‌گویانه از مبادی، عناصر، و روش‌شناسی حکمت متعالیه، به تحلیل روش این حکمت در مواجهه با مسأله معاد می‌پردازد. این پژوهش روشمند و ستودنی است، اگرچه نتایج آن از جهات گوناگونی قابل نقد و رد است.

۴.۳ تحویلی نگری روش شناختی، لازمه پنهان تفکیک

تمایز کلام اسلامی، فلسفه اسلامی و عرفان با معارف اسلامی، تمایز هوشمندانه‌ای است - البته تأکید بر این تمایز به معنا و یا مستلزم نفی ارتباط بین آنها نیست - استاد مطهری نیز هشیارانه به این نکته اشاره می‌کند: «حساب معارف قرآن و نهج‌البلاغه و قسمی دیگر از

مآخذ معارف اسلامی از حساب کلام جداست» (مطهری، ۱۳۸۲: ۲۳۴؛ برای تحلیل سخن استاد مطهری نک: فرامرز قراملکی، ۱۳۸۴: ۶۶-۶۸). فراتر از تمایز یاد شده، نکته مهم دیگری نیز قابل اشاره است: زبان متکلمان و فلاسفه مسلمان به تدریج از زبان نصوص دینی فاصله گرفته است. بیان یک مثال، اهمیت این مسأله را نشان می‌دهد: در معرفت به خدا و راه‌های شناخت باری تعالی، عبارت «عرفت الله بفسخ العزائم و حل العقود و نقض الهمم» که به صورت‌های مختلف در متون روایی شیعه آمده است. (نهج البلاغه: ۲۵۰) این رهیافت علی‌رغم درخشندگی و تأثیر عمیق در معرفت به خدا، در میان ادله کلاسیک اثبات صانع متکلمان و براهین اثبات واجب تعالی نزد فیلسوفان مورد توجه قرار نگرفته و بسیاری از شارحان کلام‌گرا و یا فیلسوف‌منش نهج البلاغه آن را، تحویلی‌نگرانه، به امثال برهان حدوث یا حرکت تأویل کرده‌اند.

توصیه در نیامیختن مرز علوم و معارف و نیز ترغیب به برگشت به نصوص دینی و بهره‌مندی از معارف اسلامی، به ویژه در مسائل مبدا و معاد، اهمیت راهبردی دارد؛ اما سخن اصحاب مکتب تفکیک و جریان‌های مشابه آن به این امر پایان نمی‌یابد. علی‌رغم تلاش استاد حکیمی در تعریف متداول از تفکیک، موضع آنان در قبال آنچه فلسفه اسلامی خوانده می‌شود، تفاوت مبنایی با موضع امثال غزالی ندارد. توضیح این ادعا در گرو تفکیک معتقدات و ملتزمات در مکتب تفکیک است. اگر لوازم سخن آنان با ابزار تحلیل منطقی نشان داده شود، می‌بینیم که آنان فراتر از موضع تفکیک سه روش شناخت، به اخذ حصرگرایی روش‌شناختی و نفی ره‌آوردهای کلامی، فلسفی، و عرفانی می‌انجامند.

اگر در تحلیل مسائل هستی‌شناختی (که اعم از انسان‌شناسی، جهان‌شناسی، و خداشناسی است) ره‌آوردهای کلامی، فلسفی و عرفانی را با معارف ناب اسلامی و آموزه‌های نصوص دینی درنیامیزیم، و نیز آموزه‌های نصوص دینی را هم با تأویل بر آنها منطبق ندانیم، به ظاهر راه تفکیک پیموده‌ایم؛ اما سخن در حقانیت این ره‌آوردها است. آیا تحلیل‌های متکلمان، فیلسوفان، و عرفا از مسائل هستی‌شناختی (صرف‌نظر از دینی‌انگاری آنها) برخوردار از حقیقت اس یا نه؟ بر اساس تلقی حداکثرگرایانه تفکیکی‌ها از آموزه‌های دینی، بسیاری از اندیشه‌های کلامی، فلسفی، و عرفانی با آموزه‌های دینی رقابت دارند؛ زیرا (بنا به فرض تفکیکی‌ها)، در مسأله‌ای واحد، پاسخ‌هایی متفاوت از پاسخ نصوص دینی، ارائه می‌دهند. تفکیکی‌ها قائل به کثرت‌گرایی معرفتی نیستند و همه نظام‌های معرفتی را مصاب نمی‌انگارند. لازمه منطقی این تحلیل تأکید حصرگرایانه بر فهم خویش از آموزه‌های

دینی، و نفی و انکار سایر دستگاه‌های معرفتی است، و این همان موضع امثال غزالی است که استاد حکیمی تلاش می‌کند موضع تفکیکی‌ها را متفاوت از آن نشان دهد. حاصل این تحلیل آن است که صرف تفکیک‌گرایی در پارادایم سنتی محال است و هرگونه تفکیک‌انگاری به حصرگرایی و انکار دستگاه‌های معرفتی رقیب می‌انجامد. تأکید فراوان حکیمی بر تعبیر «نیاز بی‌بدیل» در واقع تصریح به همین لازمه منطقی دیدگاه تفکیکی است.

۴.۴ ابهام ملازمت تلفیق و تأویل

یکی دیگر از مبانی قابل نقد مکتب تفکیک این است که هرگونه جریان وحدت‌گرا بین دستگاه‌های معرفتی را مبتنی بر تأویل دانسته‌اند. چنین فرض شده است که ره‌آوردهای کلامی، فلسفی، و عرفانی لزوماً مغایر با آموزه‌های دینی است و لذا هرگونه تلاش برای نشان دادن وحدت، سازگاری، و یکسان‌انگاری منحصرأ از طریق تأویل آموزه‌های دینی و تحویل دیدگاه دینی به دیدگاه‌های کلامی، فلسفی، و عرفانی است. این مبنا ادعایی بدون دلیل است و بر مبانی انسان‌شناختی و معرفت‌شناختی غیر قابل دفاعی استوار است. به نظر می‌رسد استاد حکیمی مبنای انسان‌شناختی دیدگاه خود را در کلام *جاودانه* تقریر می‌کند: «انسانها بر دو گونه‌اند: هادی و هابط». (حکیمی، ۱۳۷۰) انفصال یا هادی یا هابط به لحاظ منطقی قابل تأمل است: آیا مراد از «یا» در اینجا، منع خلو است یا موهم منع خلو؟ آیا مراد از آن منع جمع است یا موهم منع جمع؟ نقد مبانی انسان‌شناسی و معرفت‌شناسی مکتب تفکیک محتاج پژوهش مستقل دیگری است.

۴.۵ نگاه حصرگرایانه به تحول

علاوه بر مبانی مکتب تفکیک، انطباق آن بر حکمت متعالیه نیز قابل نقد است. پیش از این نیز نظریه تفکیکی‌انگاری ملاصدرا مورد نقد و چالش قرار گرفته است (ارشادی‌نیا، ۱۳۸۵: ج ۲/ ۱۲۴ - ۱۱۱)، و نوشتار حاضر در مقام تکرار و گزارش آنها نیست. مهم‌ترین نکته در نظریه استاد حکیمی، نگرش تحولی به اندیشه صدرایی است. این واقعیت که صدرالمتألهین، به عنوان طالب حقیقت، به طور مستمر اندیشه‌های فلسفی خود را بازسازی می‌کرد، اصل مهم در صدراشناسی است. بر اساس نگرش تحولی بسیاری از مواضع موهم تناقض تفسیر سازگار می‌یابد، و همچنین بر این اساس حضور منابع گوناگون در آثار ملاصدرا و نحوه استفاده وی از آثار بسیار متنوع پیشینیان تبیین می‌پذیرد.

در تحولی دیدن اندیشه‌های ملاصدرا باید دو گونه تحول فکری را متمایز دانست: تحول به معنای لُبس بعد از خلع، و تحول به معنای لبس پس از لبس. تحول به معنای نخست، فرو نهادن موضع اولیه و برگرفتن موضع جدید است. به عنوان مثال، ملاصدرا تصریح می‌کند که از تفکر اصالت ماهیتی دست شسته و از آن اعراض کرده، و به هدایت الهی، نظریه اصالت وجود را اخذ کرده است. در این تحول، مواضع نخست و دوم رقیب یکدیگرند و متفکر از نظریه‌ای به نظریه رقیب آن تغییر مشرب داده است.

تحول به معنای دوم، تعالی از یک نظریه به کمال آن نظریه است. گاهی دانشمند نظریه و یا حتی در مقیاس بزرگتر دستگاه معرفتی خود را به نحو کامل‌تر بازسازی می‌کند. در این گونه تحول عدول از نظریه‌ای به دیدگاه رقیب آن در میان نیست، بلکه بازسازی و ارتقاء نظریه مطرح است و نسبت بین موضع نخست و موضع دوم، نسبت بین ناقص و کامل است.

استاد حکیمی بر آن است که ملاصدرا ابتدا از تفکر اصالت ماهیتی و مشابیه به اصالت وجودی و عرفانی، و آنگاه در مسأله معاد و بسیاری از مسائل دیگر از تفکر فلسفی عرفانی به تفکر وحیانی متحول می‌گردد. دیدگاه تفکیکی‌انگاری ملاصدرا در دومین تحول، که آن را عبور از ایستار فلسفی به ایستار وحیانی می‌خواند، از جهات مختلف قابل نقد است.

مهم‌ترین نقد، منحصر شمردن تحول در قسم اول است. تفکیک مدعی است که ملاصدرا در معاد و بسیاری از مسائل فلسفی از موضع فلسفی عرفانی عدول کرده و به موضع وحیانی روی آورده است، و این عدول از قسم خلع نظر اول و لبس نظر ثانی است؛ بدین ترتیب از این دیدگاه ملاصدرا از ضوابط بحث فلسفی عدول کرده و از عقل به نقل روی آورده است. نقد اول وارد بر این نظر اینکه، این ادعا فاقد دلیل است و حکیمی نیز هیچ دلیل کافی بر عدول نیاورده است. همه شواهدی که وی بیان می‌کند، نشانگر توجه ملاصدرا به نصوص دینی و پای‌بندی وی به آموزه‌های دینی است. استنتاج عدول از فلسفه به ایستار جدید بر اساس این شواهد، دلیل‌پنداری است. هیچ دلیلی در دست نیست که ملاصدرا از نظریه فلسفی عرفانی خاص خود در معاد دست بشوید، از آن اعراض کند، و نظریه نوین (وحیانی) اخذ کند.

ثانیاً، این دیدگاه با عناصر معرفتی در حکمت متعالیه ناسازگار است. طرح پژوهشی ملاصدرا در مسأله معاد، نقد و به چالش کشیدن نظریه پیشینیان و بازسازی نظریه فلسفی عرفانی معاد به نحو سازگار و مطابق با دیدگاه وحیانی است. او رهیافت فلسفی عرفانی را تعالی می‌دهد. حتی اگر همه آراء و سخنان ملاصدرا را ملاک قرار ندهیم و خود را به

مواضعی محدود کنیم که حکیمی از عبارات ملاصدرا گزارش می‌کند، درمی‌یابیم که وی تحلیل پیشینیان از معاد را ناقص و ناسازگار با نظریه دینی ارزیابی می‌کند و معاد فیلسوفان پیشین را نوعی دیدگاه تحویلی‌نگر تلقی می‌کند و خود سعی دارد با مبانی نوین، نظریه غیر تحویلی‌نگر از معاد ارائه دهد. مبانی نوین ملاصدرا از طرفی دارای عناصر عرفانی است و از طرف دیگر، به زعم ملاصدرا، مطابق با دیدگاه قرآنی است. ملاصدرا در هیچ موضعی از اسفار به عدول از مبانی خود و تحول از ایستار نخست به ایستار دوم اشاره نکرده است، بلکه از همان آغاز تقریر نظریه فلسفی عرفانی، آن را مطابق با معاد قرآنی می‌داند.

۴.۶ عدم کفایت توجیه

ادله کافی و مرتبط جهت اثبات مدعا از ضروریات نظریه پردازی است. عدم کفایت ادله، دیگر نقد وارد بر تفکیکی‌انگاری ملاصدرا است. استدلال حکیمی در نشان دادن عدول ملاصدرا از موضع نخست به لحاظ منطقی شگفت‌انگیز است. وی ابتدا به روش گزارش آراء دانشمندان پس از ملاصدرا، نشان می‌دهد که بسیاری از آنها معاد ملاصدرا را صرفاً معاد جسم مثالی می‌دانند که با معاد قرآنی (معاد عنصری) متمایز است. سپس می‌گوید رخنه نظریه وی را بسیاری از دانشمندان پس از وی دریافته‌اند و از فردی چون ملاصدرا بعید است که نسبت به این مواضع غفلت بورزد یا تغافل کند، و به سهولت نتیجه می‌گیرد که ملاصدرا با وقوف بر رخنه نظریه فلسفی عرفانی معاد، از آن دست شسته است و به ایستار دوم روی آورده است. (حکیمی، ۱۳۸۱: ۲۳۶ - ۱۹۴) نمی‌دانیم به لحاظ استنتاج منطقی چنین استدلالی را چه نام نهیم؟ صرفاً به بیان این نکته بسنده می‌کنیم که اگر این شیوه استنتاج روا باشد، در خصوص همه دیدگاه‌ها، حتی دیدگاه مکتب تفکیک، نیز به کار می‌آید و همچون تیغ دو دم هم خصم را و هم خود فرد را می‌برد.

۴.۷ خلط ایستار فلسفی و وحیانی

دیدگاه تفکیکی‌انگاری ملاصدرا به مواضعی از سخنان وی ارجاع می‌دهد که ملاصدرا اهمیت توجه به نصوص دینی را یادآور می‌شود. بسیاری از این مواضع اساساً به ایستار دوم متعلق نیستند، بلکه همان سخنان محی‌الدین بن عربی‌اند که از نظر حکیمی باید آن را جزء مشخصات ایستار اول دانست. به عنوان مثال، اینکه ملاصدرا در اسفار می‌گوید: «هلاک باد فلسفه‌ای که قوانین آن با کتاب و سنت مطابق نباشد» (صدرالمتألهین شیرازی، ۱۴۲۳ ق: ج ۸/ ۳۰۳)،

تعبیری دیگری از بیان ابن‌عربی است. (الشعرانی، ۱۳۵۱ ق: ۷) حکیمی تبیین روشنی از نحوه مواجهه ملاصدرا با کتاب و سنت و تفاوت آن با مواجهه ابن‌عربی ارایه نمی‌کند.

۵. نتیجه‌گیری

در نظرگاه تفکیکی، ملاصدرا گاه به مزج اندیشه‌ها و تأویل متون دینی متهم است و گاه روش تفکیکی به او نسبت داده می‌شود. جوهره حکمت متعالیه که در مواضع فراوان در آثار ملاصدرا به آن تصریح شده است، وحدت حقایق فلسفی و نبوی است که با هر دو نگاه فوق در تعارض است.

تفکیکی دانستن حکمت متعالیه از جهات دیگری نیز قابل نقد است؛ جستجوی معارف ناب اسلامی در نگاه تفکیکی تنها به درنیامیختن و تمایز روش شناختی معارف دینی از فلسفه و کلام و عرفان نیست، بلکه از لوازم پنهان آن نفی سایر معارف بشری و عاری از حقیقت دانستن آنها است. ملازمت بهره‌مندی از نظرگاههای مختلف با تأویل نصوص دینی نیز ملازمه ای منطقی نیست. تحول در اندیشه صدرایی در فهم معارف دینی را به معنای روی‌گردانی وی از سایر معارف دانستن، حصرگرایانه و بی دلیل است. تفکیکی‌انگاری ملاصدرا در تبیین مواضع أخذ و اقتباس فلسفه وی از سایر بزرگان و تبیین نوآوری‌های فلسفی وی ناتوان است. گاه حتی این نوآوری‌ها نظراتی عاری از حقیقت تلقی می‌شوند که ملاصدرا از آنها روی‌گردان است.

کثرت‌گرایی در رهیافت‌ها و أخذ روی‌آورد میان‌رشته‌ای، با استفاده از الگوهای پژوهشی ویژه، نظریه دیگری است که در تبیین برتری حکمت متعالیه بر سایر مکاتب فلسفی و معرفتی پیشین، نوآوری‌های آن، أخذ و اقتباس‌ها و روش‌شناسی ملاصدرا کارآمد و موجه به نظر می‌رسد. بررسی و تنقیح این نظریه که در نوشتارهایی معرفی و توجیه شده (برای نمونه فرامرز قراملکی ۱۳۸۹: ۳۳۷-۳۴۸؛ غفوری نژاد و فرامرز قراملکی ۱۳۸۶؛ ایزدی و دیگران ۱۳۸۸)، نیازمند مجال مستقلی است.

پی‌نوشت

۱. سید موسی زرابادی قزوینی. (۱۳۵۳ - ۱۲۹۴ ق) میرزا مهدی غروی اصفهانی (۱۳۶۵ - ۱۳۰۳ ق)، و شیخ مجتبی قزوینی. (۱۳۸۶ - ۱۳۱۸ ق)
۲. برخی از نقدنویسی‌ها بر مکتب تفکیک به شرح زیر است:

- اسلامی، سید حسن؛ صادقی، سید محمود (۱۳۸۴). *رویای خلوص، بازخوانی مکتب تفکیک، صحیفه خرد*.
- سبحانی، جعفر (بی تا). *مکتب تفکیک، کدام تفکیک، گلشن جلوه، به اهتمام غلامرضا گلی زواره، قم: قیام، ۲۵ - ۳۲*.
- موسوی، سید محمد (۱۳۸۲). *آیین و اندیشه، بررسی مبانی و دیدگاه‌های مکتب تفکیک، تهران: حکمت، ۴۳۴*.
- ارشادی‌نیا، محمدرضا (۱۳۸۲). *نقد و بررسی نظریه تفکیک، قم: بوستان کتاب*.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۶). *منزلت عقل در هندسه معرفت دینی، قم: اسراء، ۱۸۱ - ۲۳۰*.
- ۳. مانند مقاله زیر که نویسنده آن را به حکیمی تقدیم کرده است:
اذکایی، پرویز (زمستان ۱۳۸۲). «موضع تفکیک حکیم رازی»، *آینه میراث*، ش ۲۳، ۳۹ - ۲۷.
- ۴. این نظریه ابتدا به صورت مقاله‌هایی در *خرد جاودان و خردنامه صدر* مطرح شد، و سپس به صورت مدون و مفصل در کتاب *معاد جسمانی در حکمت متعالیه* ارایه شد.
- محمدخانی، علی اصغر (۱۳۷۷). *خرد جاودان، جشن‌نامه استاد سیدجلال‌الدین آشتیانی، تهران: نشر و پژوهش فرزاد*.
- حکیمی، محمدرضا (۱۳۷۸ و ۱۳۷۷). «معاد جسمانی در حکمت متعالیه»، *خردنامه صدر*، ش ۱۴، ۱۳ و ۱۵.
- حکیمی، محمدرضا (۱۳۸۱). *معاد جسمانی در حکمت متعالیه، قم: دلیل ما*.
- ۵. سخنی که حکیمی از استاد مطهری در خصوص تأویل می آورد، تأویل برخی از حکیمان از سخنان حکیمان سلف است، نه تأویل حکما و عرفا از نصوص دینی. مأخذ مورد ارجاع حکیمی به شرح زیر است: مطهری، مرتضی (۱۴۰۴ق). *شرح مبسوط منظومه، تهران: حکمت، ج ۱/۲۲۰*.
- ۶. جز گروهی از کسانی که به عرفان‌گروی ملاصدرا باور دارند. آنان نیز به تحول اندیشه صدرایی (از تفکر مشایی به تفکر عرفانی) معتقدند.

منابع

- نهج البلاغه (۱۴۱۰ ق). بیروت: دارالتعارف للمطبوعات.
- ابهری، اثیرالدین (۱۳۱۳ق). *شرح الهدایه الاثیریایه، لصادرالدین الشیرازی، تهران: چاپ سنگی*.
- اذکایی، پرویز (زمستان ۱۳۸۲). «موضع تفکیک حکیم رازی»، *آینه میراث*، ش ۲۳.
- ارشادی‌نیا محمدرضا (اردیبهشت ۱۳۸۵). «تفکیک‌گروی صدرا یا تفکیک‌نگری به صدرا»، *نامه مفید*، نامه فلسفی، سال دوازدهم، ش ۵۳، ج ۲.
- ارشادی‌نیا، محمدرضا (۱۳۸۲). *نقد و بررسی نظریه تفکیک، قم: بوستان کتاب*.

- اسلامی، سید حسن؛ صادقی، سید محمود (۱۳۸۴). *رویای خلوص؛ بازخوانی مکتب تفکیک*، صحیفه خرد. اصفهانی، میرزا مهدی (۱۳۶۲). *ابواب الهدی و سایر آثار*، بی‌جا، بی‌نا.
- ایزدی، جنان؛ فرامرز قراملکی، احد (پاییز ۸۶). «زبان برتر، نظریه‌ای در روش‌شناسی حکمت متعالیه»، *خردنامه صدرا*، ش ۴۹.
- ایزدی، جنان و دیگران (پاییز و زمستان ۸۸). «الگوی روشی ملاصدرا در تحلیل مفهومی ایمان»، *فلسفه و کلام اسلامی* (مقالات و بررسی‌های سابق)، سال ۴۲، ش ۱.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۶). *منزلت عقل در هندسه معرفت دینی*، قم: اسراء.
- حکیمی، محمدرضا (۱۳۷۰). *کلام جاودانه*، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
- حکیمی، محمدرضا (۱۳۸۱). *معاد جسمانی در حکمت متعالیه*، قم: دلیل ما.
- حکیمی، محمدرضا (۱۳۸۳). *مکتب تفکیک*، چاپ هشتم، قم: دلیل ما.
- حکیمی، محمدرضا (۱۳۸۶). *الهیات الهی و الهیات بشری*، قم: دلیل ما.
- حکیمی، محمدرضا (بهار و تابستان ۱۳۷۸). «معاد جسمانی در حکمت متعالیه»، *خردنامه صدرا*، ش ۱۳ - ۱۴. رفیعی قزوینی، علامه سید ابوالحسن (۱۳۶۷). *مجموعه رسائل و مقالات فلسفی*، غلامحسین رضانزاد (نوشین)، تهران: الزهراء.
- سبحانی، جعفر (بی‌تا). *مکتب تفکیک، کلام تفکیک*، گلشن جلوه، غلامرضا گلی زواره، قم: قیام.
- الشعرانی، عبدالوهاب بن احمد (۱۳۵۱ق). *البواقیت و الجواهر فی بیان عقائد الاکابر و بهامشه کتاب الکبریة فی بیان علوم الشیخ الاکبر*، عباس بن عبدالسلام بن شقرون، مصر.
- صدرالمتألهین شیرازی، محمدبن ابراهیم (۱۳۴۱). *عرشیه*، تهران: مولی.
- صدرالمتألهین شیرازی، محمدبن ابراهیم (۱۳۴۶). *المبدء و المعاد*، سید جلال‌الدین آشتیانی، تهران: انجمن فلسفه ایران.
- صدرالمتألهین شیرازی، محمدبن ابراهیم (۱۳۵۸). *الواردات القلبیه فی معرفه الربوبیه*، علی‌اکبر شفیعیها، تهران: انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران.
- صدرالمتألهین شیرازی، محمدبن ابراهیم (۱۳۶۰). *اسرار الایات*، محمد خواجه‌جوی، تهران: انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران.
- صدرالمتألهین شیرازی، محمدبن ابراهیم (۱۳۶۱). *تفسیر القرآن الکریم*، تعلیقات ملا علی نوری، تصحیح محمد خواجه‌جوی، قم: بیدار.
- صدرالمتألهین شیرازی، محمدبن ابراهیم (۱۳۶۲). *مفاتیح الغیب*، تعلیقات ملا علی نوری، تصحیح و مقدمه محمد خواجه‌جوی، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- صدرالمتألهین شیرازی، محمدبن ابراهیم (۱۳۶۶). *شرح اصول کافی*، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی وزارت فرهنگ و آموزش عالی.
- صدرالمتألهین شیرازی، محمدبن ابراهیم (۱۴۲۳ ق). *الحکمه المتعالیه فی الأسفار العقلیه الأربعة*، بیروت: دار احیاء التراث العربی.

طباطبایی، علامه محمدحسین (۱۳۹۳ ق). *المیزان فی تفسیر القرآن*، بیروت: موسسه الاعلمی للمطبوعات.
غفوری نژاد، محمد؛ فرامرز قراملکی، احد (زمستان ۸۶). «روش شناسی ملاصدرا در مسأله علم باری»،
خردنامه صدرا، ش ۵۰، صص ۵۳ - ۶۵.

فرامرز قراملکی، احد (۱۳۷۹). *مبانی کلامی جهت گیری دعوت انبیاء*، تهران: پژوهشکده فرهنگ.

فرامرز قراملکی، احد (۱۳۸۰). *روش شناسی مطالعات دینی*، مشهد: دانشگاه علوم اسلامی رضوی.

فرامرز قراملکی، احد (۱۳۸۴). *استاد مطهری و کلام جدید*، چاپ سوم، تهران: پژوهشکده فرهنگ و اندیشه اسلامی.

محمدخانی، علی اصغر (۱۳۷۷). *خرد جاودان، جشن نامه استاد سیدجلال الدین آشتیانی*، تهران: نشر و پژوهش فرزاد.

مطهری، مرتضی (۱۴۰۴ ق). *شرح مبسوط منظومه*، تهران: حکمت.

مطهری، مرتضی (۱۳۸۲). *مجموعه آثار*، ج ۱۳، تهران: صدرا.

موسوی، سید محمد (۱۳۸۲). *آیین و اندیشه، بررسی مبانی و دیدگاه‌های مکتب تفکیک*، تهران: حکمت.