

«حکمت متعالیه»، از دو زبان برتر، حکایت می‌کند. در بسادی امر، به نظر می‌رسد، «اصالت وجود» مهمترین اصل، در فلسفه صدرایی است و این فلسفه در سایه آن اصل، تکون یافته است. بر همین اساس، بسیاری از شارحان، به هنگام تبیین فلسفه او، با این اصل آغاز می‌کنند. حکیم سبزواری در آغاز پرداختن به امور عامه فلسفه، در کتاب «شرح منظومه» با این بیت آغاز می‌کند:

ان الوجود عندنا اصیل

دلیل من خالفنا علیل

لیکن، نگاه عمیقتر به حکمت متعالیه، حکایت از زبانی دیگر دارد؛ زبانی که حتی اصالت وجود خادم آن است و آن، اصل «وحدت وجود» است. حکیم سبزواری، از این مسأله اطلاع داشته و احتمالاً بر همین اساس، در مقدمه کتاب خود، به مباحث عرفانی اشاره نموده:

یا من هو اختلفی لفرط نوره

الظاهر الباطن فی ظهوره

چنین به نظر می‌رسد که اصالت وجودی بودن صدرالمثالیهین، وحدت وجودی بودن او را تحت الشعاع قرار داده است؛ به گونه‌ای که غالب شارحان، در تفسیر فلسفه ملاصدر، نیم‌نگاهی به اصالت وجود دارند، اما از وحدت وجود او، کمتر یاد می‌کنند.

بنابراین، آنچه در این مختصر مدنظر است، پرداختن به مسأله وحدت وجود در فلسفه صدرایی، است؛ به عبارت دیگر، تبیین این نکته که صدرالمثالیهین، اولاً وحدت وجودی و ثانیاً اصالت وجودی است. پیام این جمله آن است که وحدت وجود، سایه‌ای است که بر نظام فلسفی صدرایی حاکم بوده و زبانی به نام «اصالت وجود» را به خدمت گرفته است. بدین ترتیب، اصالت وجود، از نظر تعلیمی، مقدم بر وحدت وجود است؛ اما

انقلاب صدر المتألهین

در عرفان نظری و فلسفه

امید نوبخت^۱

غایت آن، تفسیر تمام هستی، براساس دیدگاه وحدت وجود است. ملاصدرا خود به این مطلب اشاره نموده است:

«فلذلك هداني ربِّي بالبرهان النير العرشي الى صراط مستقيم من كون الموجود والوجود منحصرأ في حقيقة واحدة شخصية لا شريك له الموجود به الحقيقة و لا ثاني له في العين و ليس في السدار الوجود غيره ديار و كل يترأى في عالم الوجود انه غير الواجب المعبود فأئما هو من ظهورات ذاته و تجليات صفاته التي هي في الحقيقة عين ذاته كما صرح به لسان بعض العرفاء بقولها المعقول عليه ما سوى الله او غيره «المسمى بالعلم» هو بالنسبة اليه تعالى كالنقل للشخص^۱».

صدرالمآلهين بعد از غور در مباحث فلسفی می گوید «خدا، مرا با برهان عرشی، هدایت کرد». این جمله صدرایی، متضمن پیام مهمی است و آن این که: «من وحدت وجودی هستم و آنچه تا به حال و در فلسفه خود بیان داشته‌ام، جنبه تعلیمی داشته و مقصود بالذات نیست». و این، یعنی تحقق یک انقلاب در فلسفه صدرایی و تغییر روش او در فلسفه که تکامل موضوع فلسفه را نیز به همراه خواهد داشت و شاید بتوان گفت، تحول در روش و موضوع، با هم و پا به پای هم صورت گرفته است. حال، جا دارد ابعاد مختلف این انقلاب فلسفی، مورد بررسی قرار گیرد. در این راستا،

ابن عربی، برای انتقال آموزه‌های خود، عرفان نظری را مدلل نموده و صدرالمآلهین این پروژه را به کمال خود رسانده است

بررسی یک مطلب، ضروری به نظر می‌رسد و آن عبارت است از چگونگی عبور ملاصدرا از فلسفه به عرفان و رسیدن به وحدت وجود. برای پاسخ به این سؤال، توجه به تفاوت‌های بنیادی میان ابن عربی و صدرالمآلهین لازم است که ذیلاً به آنها پرداخته می‌شود:

۱- تفاوت در هدف: از آنجا که

صدرالمآلهین قبل از پرداختن به عرفان به فلسفه نظر داشته، چنین به نظر می‌رسد که وی قبل از هر چیز تلاش نموده به اثبات اصل وحدت پردازد و سپس از این اثبات، برای وصول چنان‌که اعتراف نهایی او بیان شد- بهره جوید؛ اما ابن عربی در عرفان خود، به دنبال اثبات یا انکار نیست؛ چرا که از نظر او عرفان تأنیس است نه اثبات یا انکار؛ به عبارت دیگر، هنگامی که شخص با چشم باطن خدا را دید، دیگر چه نیازی به اثبات آن دارد. با این وجود ابن عربی، برای انتقال آموزه‌های خود، عرفان نظری را مدلل نموده و صدرالمآلهین این پروژه را به کمال خود رسانده است. در هر صورت، نتیجه این سخن، آن است که در فلسفه، اولاً اثبات و ثانیاً وصول ثانیاً به تبع اثبات، مد نظر قرار می‌گیرد؛ اما در عرفان نظری، عکس این مطلب صادق است.

۲- تفاوت در جهان بینی: فلسفه، هنگامی

معنا می‌یابد که به کثرات هستی به عنوان یک سری امور واقعی نگریسته شود، اما از نظر ابن عربی کثرت و دوئیت واقعی معنا ندارد و مطابق جهان بینی او، تنها یک وجود واقعی داریم که حقیقی است و ماسیوی‌الله، همگی وجود مجازی دارند؛ اما طبق نظر ملاصدرا، هم وجود مستقل و هم وجود رابط، دارای وجود حقیقی هستند و این ماهیات می‌باشند که وجود مجازی دارند. براین اساس، صدرالمآلهین از «وجودبما هو موجود» آغاز می‌کند، که هم بر «واجب» و هم بر «ممکن» و هم «مجرد» و هم «مادی»

اطلاق می‌شود و همگی را شامل است؛ اما/بن‌عربی، عرفان خود را با «وجود حق» آغاز می‌کند و این، بدان معنا است که او از همان ابتدا «وحدت» را پذیرفته است، برخلاف صدرالمتألهین که با طی طریق استدلالی به وحدت می‌رسد.

۳- تفاوت در زبان و موضوع: زبان فلسفه، زبان عقلی و استدلالی است و اگر از آیات و

روایات نیز استفاده شود، تنها جهت اظهارنظر پیرامون عقاید دینی می‌باشد. (و جایگاه اصلی این مطلب در کلام است)؛ اما عرفان، چون مبتنی بر این فرض است که رسیدن به مقام معرفت شهودی حق و وصول به او از طریق عقل

امکان‌پذیر نیست (و لذا بر همین اساس به عرفان عملی و مراتب خاص آن توجه می‌شود) جهت ایجاد جرقه‌های شهود به زبان «تمثیل و مجاز»، متمسک می‌گردد. بر این اساس، وقتی تجربه عرفانی محقق می‌شود، مفهوم ناپذیر است؛ چراکه در مقام وحدت محض، هیچ‌گونه تمایزی نیست و چون تمایزی نیست، نمی‌توان از آن سخن راند. بر این اساس، مفاهیم، زمانی حاصل می‌شوند که کثرت و دوگانگی به یک نحو پذیرفته شود و در متن کثرت برخی ابعاد و اجزای مشابه کنار همدیگر قرار گیرند.

بنابراین بعد از تجربه عرفانی، مشاعر حسی و حالات عادی را باز می‌یابیم و می‌توانیم از تجربه عرفانی خود سخن برانیم^۲، اما در مقام وحدت صرف چیزی قابل بیان نیست. از همین جا می‌توان به تفاوت موضوع فلسفه که «وجودبماهو موجود»

است، با موضوع عرفان که «خدا وجود لابشرط مقسمی» است، پی‌برد.

۴- تفاوت در روش: با توجه به آنچه گفته شد، می‌توان حدس زد که هستی‌شناسی ابن‌عربی و ملاصدرا با هم متفاوت می‌باشد و به همین لحاظ، روش آنها نیز متفاوت است، چنان که ملاصدرا به روش عقلانی و سپس شهودی متمسک

می‌شود، اما ابن‌عربی برعکس او عمل می‌کند و طبعاً این نگرشهای متفاوت پیامدهای متفاوتی هم خواهند داشت.

حال با توجه به مباحث بالا این سؤال مطرح می‌شود که ملاصدرا برای رسیدن به «نظریه وحدت وجود» چه راهی را پیموده است؟ و چه

به نظر می‌رسد، صدرالمتألهین جهت رسیدن به مباحث وحدت وجودی و اثبات آن از برخی مبانی فلسفی خود سود برده است که برخی از آنها از عبارتند از: اصالت وجود، تشکیک وجود، بحث مربوط به نفس و قوای آن، جواز انتزاع مفاهیم متعدد از مصداق واحد و برهان صدیقین...

فراز و نشیبی را طی کرده است؟

به نظر می‌رسد، صدرالمتألهین جهت رسیدن به مباحث وحدت وجودی و اثبات آن از برخی مبانی فلسفی خود سود برده است که برخی از آنها از عبارتند از: اصالت وجود، تشکیک وجود، بحث مربوط به نفس و قوای آن، جواز انتزاع مفاهیم متعدد از مصداق واحد و برهان صدیقین...

به هر حال، صدرالمتألهین قول برخی صوفیان که «غیرحق را دیده‌ام دو احوال می‌دانستند»^۳ مردود دانسته و جهت تکمیل و اصلاح آن می‌گوید، «کثرات هستی دیده‌ام دو احوال نیست»، بلکه موجودات در خارج دارای تمایز می‌باشند و این مطلب با وحدت حق منافاتی ندارد؛ چرا که کثرات در اثر ظهور حقیقت وجود در ماهیات مختلف به وجود آمده است.^۴

فما نظرت عینی الی غیر وجهه

و ما سمعت اذنی خلاف کلامه

فکل وجود کان فیه وجوده

و کل شخیص لم یزل فی منامه^۵

مشککه ذومراتب» و مراد او در در این قسمت «حقیقت عینیه» می باشد و از همین جا سنگ بنایی برای رسیدن به نظر نهایی خود فراهم نموده و لذا در آخر تعالیم خود می فرماید: «فی ان الوجود حقیقة واحدة»^۸. بدین ترتیب، بیت الغزل فلسفه صدرایی دو چیز است:

الف: وجود، واحد مشکک و ذومراتب است.

(صدرای متقدم)

ب: وجود، واحد است. (صدرای متأخر)

۲- از اصالت وجود تا تشکیک وجود:

ظاهراً اولین اصل فلسفی ملاصدرا «اصالت وجود» می باشد و از آنجا که این عربی در مورد وجود حقیقی واحد شخصی سخن رانده، چنین به نظر می رسد که او نیز چاره ای جز پذیرش اصالت وجود نداشته است و احتمالاً صدر المتألهین به این امر واقف بوده و با آگاهی از این مطلب به نظام سازی فلسفی خود همت گمارده است. بر این اساس معتقد است آنچه متن واقع را تشکیل داده «وجود» است و جاعل نیز به جعل بسیط چیزی غیر از وجود را تحقق نبخشیده است و ماهیات، اموری اعتباری و تابع وجودند که ذهن با مشاهده حدود و مراتب وجود آنها را انتزاع نموده است.^۹

ملاصدرا بر همین اساس وارد بحث تشکیک

می شود؛ بدین شکل که می پرسد، اگر در دار هستی تنها یک وجود بسیط تحقق دارد، پس ثنویت و اختلاف موجودات از کجا ناشی شده است؟

جهت پاسخ به این سؤال است که اصل دوم فلسفی صدر المتألهین، یعنی «تشکیک در حقیقت وجود» شکل می گیرد.^{۱۰} مطابق این اصل، در حقیقت هستی تشکیک وجود دارد؛ به این معنا که وجود دارای مرتبه ضعیف و قوی می باشد و کثرت موجودات از مراتب مختلف وجود ناشی شده است،

ظاهراً اولین اصل فلسفی ملاصدرا

«اصالت وجود» می باشد و از آنجا

که این عربی در مورد وجود حقیقی

واحد شخصی سخن رانده، چنین

به نظر می رسد که او نیز چاره ای

جز پذیرش اصالت وجود نداشته

است

بر اساس این نظر، حقیقت وجود دارای وحدت

اطلاقی و انبساطی حقیقی بوده و با کثرات، منافاتی

ندارد. اختلاف، زمانی است که وحدت حق را

«وحدت عددی» بدانیم، اما در این جا اطلاق و

سریان حق در لباس اعیان ثابت و ماهیات امکانی

تجلی و ظهور نموده است.^۶

حال می گوئیم صدر المتألهین برای رسیدن به

وحدت وجود، سیر منطقی جالبی را پیموده است و

جا دارد این سیر و خط مشی مورد بررسی قرار

گیرد:

۱- اعتقاد اولیه ملاصدرا در باب

وحدت وجود و موجود: ملاصدرا در برخورد

با اقوال مختلف در زمینه وحدت وجود و موجود از

اولین اصل فلسفی خود یعنی «اصالت وجود» آغاز

می کند و سپس از آن به «تشکیک وجود» می رسد؛

لذا در بادی امر به نظر می رسد که علی رغم اعتقاد به

وحدت وجود، معتقد به تشکیک وجود است؛

چنان که در ابتدای مباحث فلسفی خود

می فرماید:^۷ «من ان الوجود حقیقة انیة واحدة

به گونه‌ای که اختلاف به اشتراک برمی‌گردد و برعکس. این سلسله مراتب از عالم مادیات تا لاهوت گسترده شده و هر موجود تنها تا وقتی که در مرتبه خود قرار دارد، همان موجود خواهد بود و گسستن او از مرتبه‌اش مساوی با نابودی اوست.^{۱۱}

اهمیت مطالب مذکور در این است که ملاصدرا آنها را از نظر تعلیمی مقدم داشته تا پیام

مهمی را به خواننده خود بدهد و غزلی دیگر بسراید و آن این که مرحله بعد، مرحله عدول از تشکیک فلسفی و رسیدن به تشکیک در مجالی و مظاهر حق است^{۱۲} و این خود، زمانی معنا می‌یابد که معتقد شویم، ذهن صدرا، معطوف به سؤالی بوده است مبنی بر این که قول به تشکیک چگونه با وحدت وجود جمع می‌گردد؟ به عبارت دیگر، چگونه باید میان «وحدت» و «کثرت»

آشتی برقرار نمود؟ و چه راهی را باید برای رسیدن به این مقصود طی کرد؟

ملاصدرا برای پاسخ به این سؤال دست به تحلیل یکی از قواعد فلسفی خود، یعنی «تشکیک در وجود» می‌زند و سعی می‌کند در درون کثرت، راهی برای اصالت وحدت پیدا کند؛ لذا می‌فرماید، در تشکیک خاص چهار چیز معتبر است:

الف: وجود حقیقتاً دارای کثرت است.

ب: وجود حقیقتاً دارای وحدت است.

ج: وحدت حقیقتاً به کثرت برمی‌گردد.

د: کثرت حقیقتاً به وحدت برمی‌گردد.

بهار
۱۳۸۰

روز
۱۳۶

در «انقلاب» تناقضی وجود دارد و جمله «ج» برای رفع این تناقض آورده می‌شود و خود جمله «ج» مبنای قرار می‌گیرد برای اثبات جمله «د» که بر وحدت شخصی وجود اشاره دارد.^{۱۳}

۳- انکار تشکیک وجود یا دلیل تحول

آن در نظام صدرا: به نظر می‌رسد، ملاصدرا،

جهت جمع نظریه ابن عربی

دال بر وحدت شخصی

وجود با تشکیک وجود

خود در تردید بوده است؛

لذا هر چند از نظر تعلیمی

آن را مطرح می‌کند، اما از

نظر معرفتی فنی آن را

کافی نمی‌بیند؛ چرا که

هنوز شائبه‌ای از کثرت

واقعی به چشم می‌خورد؛

لذا تلاش بعدی او تحلیل

مفهوم علیت است که

براساس آن بحث وجود

رابط و مستقل و اضافه

انتزاعیه را مطرح می‌کند و مطابق این موارد، در

دارهستی تنها یک وجود حقیقی خواهیم داشت و

موجودی دیگر در کنار او برای عرض اندام وجود

ندارد و موجد و ایجاد همه یک چیز خواهند شد و

درست در همین نقطه است که تشکیک در مظاهر و

مجالی را می‌توان تفسیری از بحث علیت در نظام

صدرا: به حساب می‌آورد. رسیدن به این امر مهم

مستلزم دو اقدام اساسی است که ظاهراً

صدرالمآلهین آنها را در نظر گرفته است:

الف: ایجاد انقلاب در موضوع مباحث

فلسفی: صدرالمآلهین پروژه خود را با توجه به

میراثی که به او رسیده بود، آغاز کرد و آن میراث

اهمیت مطالب مذکور در این است که ملاصدرا آنها را از نظر تعلیمی مقدم داشته تا پیام مهمی را به خواننده خود بدهد و غزلی دیگر بسراید و آن این که مرحله بعد، مرحله عدول از تشکیک فلسفی و رسیدن به تشکیک در مجالی و مظاهر حق است

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
ریال جامع علوم انسانی

است که در مقایسه با نظر ملاصدرا چیزی بنام «انقلاب فلسفی» را به ارمغان آورده است. لذا جا دارد سؤال شود که چه میراثی به ملاصدرا رسیده بود؟

۱- ملاصدرا متوجه شده بود که در فلسفه سنیوی بحث بر سر «وجود» است که در خارج دو مصداق دارد: یکی «واجب الوجود» و دیگری «ممکن الوجود» که اولی «واحد» و دومی «کثیر» است. از نظر بوعلی هر چه در خارج هست، مساوی وجود است و وجود نیز مساوی شخصیت است، اما یک نحو از آن «واجب» و یک نحو دیگر آن «ممکن» است. بعد «جوهر» و «عرض» نیز از اقسام

ظاهراً سهروردی اولین کسی است که علم حضوری را در زمینه شناخت مطرح نموده و تلاش نموده مشائیان را براین امر آگاهی دهد

وجود هستند.

از طرف دیگر ملاصدرا مسألة ارسطو را، مسأله ماهیت می بیند. او متوجه است که ارسطو با تأکید بر ماهیت به نظام سازی فلسفی خود پرداخته است. از نظر ارسطو واقعیات عینی «ماهیات» هستند و راه شناخت آنها نیز از طریق حس است. به عنوان مثال حرارت و علیت آن را حس می نمایم، چنان که حس می نمایم پدر و مادر، علت فرزند هستند. بعد، «جوهر» و «اعراض» نیز از اقسام ماهیت محسوب می شوند؛ اما بوعلی به تحلیل مفهومی و عقلانی موجود پرداخت. بدین ترتیب فهم نظام ارسطویی و سنیوی مبتنی بر شناخت مقولات ذهنی است.

۲- احتمالاً صدرالمشائیین می دانسته که شیخ اشراق درست در همین نقطه به تحول موضوع فلسفه خود همت گمارده و آن را وجود واحد عینی

حقیقیه مشککه نوریه دانسته است؛ یعنی گفته است که در خارج یک حقیقت نوریه طیف مانند داریم (نه مفهوم) که از نورالانوار تا انوار قاهره و اسپهبدیه کشیده شده است.

۳- از طرف دیگر قبل از ملاصدرا، ابن عربی بر وجود واحد شخصی تأکید نموده و غیر حق را همگی مجازی شمرده بود و این مطلب نیز در شکل گیری نظام صدرایی بی تأثیر نبوده است.

اکنون جای این سؤال است که اهمیت این پیشینه تاریخی برای صدرالمشائیین چیست؟

به نظر می رسد، سهروردی و ابن عربی بر مسأله ای تأکید کرده اند که ملاصدرا با موضوعیت بیشتر دادن به آن، دست به یک انقلاب در نظام فلسفی زد و آن این که سهروردی و ابن عربی تلاش نموده اند، بحث راجع به مفاهیم را به وجود خارجی منتقل کنند؛ یعنی به جای تحلیل مفهومی و رسیدن به وجود خارجی از همان ابتدا بر وجود خارجی تأکید کرده اند. و این، نقطه ای است که ملاصدرا با تأمل در آن، آن قسمت از نظام فلسفی خود را به ابن عربی نزدیک می کند؛ یعنی از حقیقت عینیّه خارجیّه مشککه به حقیقت واحد یعنی «خدا یا وجود لا بشرط مقسمی» می رسد و یا به تعبیر دیگر وحدت وجود شخصی.

ب: تقییر در شناخت: ظاهراً سهروردی اولین کسی است که علم حضوری را در زمینه شناخت مطرح نموده و تلاش نموده مشائیان را براین امر آگاهی دهد.^{۱۴} او می گوید، دو نوع «بدیهی» وجود دارد: یکی «بدیهی ماتقدم» و آن، هنگامی است که خود را درک نموده ایم، اما هنوز مفهوم وجود در ما نیامده و دیگر «بدیهی ما تأخر» و آن، هنگامی است که مفهوم آن (وجود) به ذهن می آید و این همان بحث مفاهیم ماهوی و مقولات ثانیه فلسفی است. حال، صرف نظر از این که

ابن عربی متأثر از سهروردی بوده یا نه، می‌گوییم او و ملاصدرا معتقدند یک امر حضوری وجود دارد و آن این که هر کسی خودش را در می‌یابد. ملاصدرا می‌فرماید:

«اعم یا انا الحقيقة ايدك الله بروح منه ان العلم كالجهل قد يكون بسيطاً و هو عبارة عن ادراك شىء مع الذهول عن ذلك لادراك و عن التصديق بان المدرك ماذا؟ و قد يكون مركباً و هو عبارة عن ادراك شىء مع شعور بهذا الادراك و بأن المدرك هو ذلك الشىء اذا تمهد هذا ... فتقول: آن ادراك الحق تعالى على الوجه البسيط حاصل لكل احد في اصل فطرته...»^{۱۵}

در مرحله بعد، علم حضوری نفس به علم خدا کشیده شده و ابن عربی و ملاصدرا بر آن تأکید نموده‌اند، چنان که ملاصدرا می‌فرماید: «فهذا مذهبه في علم الله و بيانه على ماجرى بينه و بين...»^{۱۶} و ابن عربی نیز می‌گوید، از آنجا که صور حقایق عینی، عین وجود حق است (هر چند به اعتبار تعینات از جهتی متفاوت از حق است) و از آنجا که خدا بر اشیاء احاطه دارد و دارای احاطه قیومی است (وهو معكم اينما كنتم) و چون مقوم وجود موجودات است، لذا هر موجودی بعد از ادراک خداوند خود را شهود می‌کند، اما خدا همه آنها را به نحو علم حضوری دارا هست.^{۱۷}

تلاش ابن عربی و ملاصدرا از جهاتی در خور توجه است؛ اولاً تلاش این دو در زمینه انتقال موضوع فلسفه از مفاهیم به وجودی خارجی، یعنی این که مفاهیم را مرآت وجود قرار داده‌اند، موجب تحول وسیعی شد؛ چرا که به این دیدگاه به صورت یک سؤال اساسی جهت مشکلات فلسفی نگرسته شد، همچون بحث علم و ادراک و اتحاد عاقل و معقول و ...؛ از طرف دیگر، تأکید این دو بر

بهار
۱۳۸۰
۳۸

وجود بدیهی و علم حضوری ظاهراً از جهتی با ابن سینا تفاوت دارد و آن این که ابن سینا راه شناخت مفاهیم مرکب را تحلیل زمانی یعنی از طریق جنس و فصل می‌داند اما در دیدگاه صدرایی ما چیزی به نام «وجود» داریم که برای ادراک آن نیاز به هیچ چیز نیست و اوج آن از نظر صدرایی به تبع ابن عربی «وجود حق» است.^{۱۸}

ثانیاً در متعالیه برخلاف اگزیستانسیالیزم شناخت، منحصر به انسان نیست؛ یعنی نظام صدرایی در انسان متوقف نشده؛ چرا که از نظر ملاصدرا شناخت خدا مقدم بر هر شناخت دیگری می‌گردد (و نحن اقرب اليه من جبل الوريد) و شناخت انسان متوقف به شناخت خداست. از طرف دیگر، نظام صدرایی یک تفاوت عمده دیگر با اگزیستانسیالیزم دارد و آن این که در قرآن تحلیلات عقلی وجود دارد؛ یعنی بعد از درک خود به معقولات ثانیه فلسفی می‌رسیم. از نظر ملاصدرا در جمله «من هستم» دو نکته قابل توجه وجود دارد: یکی مفهوم ماهوی (من) و دیگر معقول ثانیه فلسفی (هستم) و این دو متوقف به شناخت خدا هستند و این نکته‌ای است که ملاصدرای متأخر به آن می‌رسد. بر این اساس، گریز از مفاهیم و حصار علم حصولی برای رسیدن به باطن و مقام علم حضوری و عین یقین لازم و ضروری است تا حجابها کنار رفته و علم به غیب و راه رسیدن به خدا با تهذیب نفس فراهم آید.

اکنون جای این سؤال است که پیامدهای تحول موضوع و شناخت در فلسفه صدرایی چیست. ۱- اعتقاد به تشکیک وجود به عنوان پلی به سوی وحدت شخصی وجود: اولین پیام نظام صدرایی، «مرآت خارج قرار دادن مفاهیم» بود و بدین منظور، استفاده از اصل «اصالت وجود» بهترین وسیله می‌باشد که صدر المتألهین به آن توجه نموده

و از آن به تشکیک رسیده است^{۱۹} و در نهایت، با تحلیل خاص خود از تشکیک به وحدت شخصی وجود دست یافته و این یعنی پیوند عرفان نظری و فلسفه با ابن عربی و ملاصدرا.^{۲۰}

۲- آگاهی از تشکیک عرضی و طولی: تمایز در مفهوم یا وجود هنگامی است که دو چیز داشته باشیم و یکی از دیگری ممتاز شود؛ یعنی هر یک از

مطابق قول به «وجود لابشرط مقسمی»، وجود حق از هر گونه قیدی - حتی قید علم ذات به ذات و علم ذات به غیرذات - مبرا است

دو طرف خصوصیتی دارند که طرف دیگر ندارد و این، همان «نگاه کثرت بین» است؛ به عبارت دیگر، اصالت دادن به دو طرف تشکیک می‌باشد که در تشکیک عرضی چنین حالتی داریم، اما تشکیک طولی خلاف این است؛ چرا که اصلاً تمایز در آن رنگ می‌بازد؛ به این معنا که در تشکیک طولی؛ ضعیف از قوی ممتاز نیست؛ چون ضعیف اصلاً اصالتی ندارد و مجاز است. این قوی است که به ضعیف معنا می‌دهد و به آن وجود مجازی می‌بخشد و لذا فرض تمایز در این جا یک اعتبار است. چرا که در واقع، ضعیف، امری عدمی محسوب می‌شود. بدین ترتیب، تشکیک طولی هنگامی معنا می‌یابد که ما یک اصل برتر را در فلسفه صدرایی در نظر گرفته باشیم و آن، اصل همان «اصل وحدت وجود» است.^{۲۱}

۳- تغییر یافتن جهان بینی و رسیدن به مظاهر: ملاصدرا با تأکید بر وجود خارجی حقیقی و کم رنگ کردن مباحث مفهومی و تقسیم وجود به چهار قسم (وجود بشرط شیء، وجود بشرط لا، وجود لا

بشرط قسمی، وجود لابشرط مقسمی) به وحدت وجود نزدیکتر شد؛ چون وجود لابشرط مقسمی چیزی نزدیک به خدا می‌باشد و مباحث آخر اسفار بخصوص بحث علیت، این نکته را بیشتر تأکید می‌کند.^{۲۲}

مطابق قول به «وجود لابشرط مقسمی»، وجود حق از هر گونه قیدی - حتی قید علم ذات به ذات و علم ذات به غیرذات - مبرا است و حتی در این مرتبه یعنی غیب هویت اسماء و مظاهر نیز از حق تعالی مبرا می‌گردند و سپس در مرحله بعد یعنی «احدیت» است که مرحله اسماء حق و اولین تعیین حق است. عینی علم ذات به ذات و سپس در مرحله بعد یعنی واحدیت مجالی و اسماء ظهور می‌کنند و این، برگرفته از تعالیم ابن عربی است؛ چنان که جامی در «نقد النصوص» اشاره می‌کند:

«اول که هنوز ظهور در بطون و احدیت در احدیت مندرج بود و هر دو در سطوت وحدت مندمج، نام عینیت و غیریت و اسم و رسم و نعت و وصف و ظهور و بطون و کثرت و وحدت و وجوب و امکان منتفی بوده و نشان ظاهری و باطنیت و اولیت و آخریت، مختفی بود. شاهد خلوتخانه غیب الوهیت خواست که خود بر خود جلوه کند؛ اول جلوه که کرد، به وصف وحدت بود. یعنی اولین تعیین که از غیب هویت ظاهر گشت، وحدتی بود که اصل جمیع قابلیتات است و او را ظهور و بطون مساوی بود و به اعتبار این که قابل ظهور و بطون نیز بود احدیت و واحدیت از وی منتشی شدند^{۲۳}... حال با توجه به این تفسیر، غیر حق همگی مظاهر و جلوه‌های ذات او خواهند بود و بس.»

۴- تشکیک در مظاهر و عدم تفاوت بین مراتب و مظاهر: مطابق بینش ابن عربی مراتب بی معنا

است و هر چه هست، تجلی ذات حسی است و خداوند فاعل بالتجلی است.

ما که باشیم ای تو ما را جان و جان

تا که ما باشیم با تو در میان
از طرف دیگر، چنان که قبلاً اشاره شد، ملاصدرا برای وجود، مراتبی قائل شده است. حال، جای این پرسش هست که آیا نمی‌توان بین مراتب وجود و تشکیک در مظاهر آشتی برقرار نمود؟ احتیاط علمی و عقلی ایجاب می‌کند حداقل فرض این نکته و بررسی پیامدهای آن را دنبال نماییم. به نظر نگارنده، کلید پاسخ به این سؤال آن است که میان ملاصدرای متقدم و متأخر تفاوت قائل شویم و معتقد گردیم که فلسفه صدرایی مقدمه‌ای برای قسمت عرفانی مکتب او نیز هست. حال با توجه به مقدمه بالا و مباحث گذشته می‌توان ادعا کرد، صدرای متأخر، مراتب را همان مظاهر حق می‌داند.

۵- تغییر در شناخت، ملاصدرا را به «برهان صدیقین» می‌کشاند: به نظر می‌رسد، ملاصدرا بعد از تغییر زاویه دید خود نسبت به فلسفه به آنجا رسید که «برهان صدیقین سینوی» و متقدمان را نیز بایستی تغییر می‌داد و روحی تازه در آن براهین می‌دمید؛ بدین منظور، بایستی اولاً این برهان به عرفان نزدیک‌تر می‌شد و ثانیاً در تفسیر نهایی آن جایی برای وحدت وجود می‌یافت. لذا او مانند بوعلی به مفهوم وجود و سپس رسیدن به واجب الوجود متمسک نشد، بلکه از همان ابتدا بر «وجود» تأکید کرد؛ یعنی به تنها چیزی که وجود حقیقی داشت و به عبارت دیگر «وجود حق». این معنا از برهان صدیقین صدرایی هنگامی تحقق می‌یابد که به هنگام تفسیر برهان او مباحث کلیدی و مهم دیگر فلسفه او را در نظر داشته باشیم، مباحثی همچون «امکان فقری»، «حمل حقیقه» و «رقیقه»...

از طرف دیگر «برهان صدیقین صدرایی» این مزیت را بر «برهان سهروردی» دارد که شامل همه موجودات می‌شود؛ در صورتی که سهروردی به دلیل اصالت ماهیتی بودن، تشکیک را در «ماهیات» می‌داند و بر نور مشکک تأکید دارد، اما نوری که او مطرح می‌کند شامل موجودات جرمسانی و جسمانی نمی‌شود. به این ترتیب مقسمی را برمی‌گزیند که عمومیت ندارد؛ اما از نظر ملاصدرا مقسم، حقیقت هستی است که تمامی موجودات از عالترین تا دانترین را شامل می‌شود.

البته اگر مراد سهروردی از «حقیقت نوری»، «حقیقت هستی» باشد، در این صورت، میان سخن او و صدرالمتألهین تفاوت چندانی دیده نمی‌شود. تفاوت، زمانی است که حقیقت نوری او را مفهوم و ماهیت بدانیم. اما در هر صورت، یک امر مسلم است و آن این که ملاصدرا برهان خود را در خدمت عرفان نظری قرار داده و خود، به این مطلب وقوف داشته است.

براین اساس، می‌توان صدرالمتألهین را خادم دستگاه محی‌الدین بن عربی دانست که با به کار گرفتن دیدگاه فلسفی و قواعد آن در مباحث عرفان نظری و تلفیق آنها، تلاش نموده، پروژه ابن عربی را در باب وحدت وجود صورت عقلانی دهد و این تلاش او، فلسفه‌ای را به وجود آورده که در عین فلسفه بودن، عرفان نیز هست. اما هنوز جای یک سؤال هست و آن این که اگر ملاصدرا قائل به وحدت وجود است، هستی‌شناسی، و انسان‌شناسی و حتی خداشناسی در نظام فلسفی او به چه صورت خواهد بود؟ بعلاوه، برای رسیدن به این وجه جمع میان عرفان و فلسفه و تکامل پروژه ابن عربی، به چه قواعد فلسفی متمسک گشته است؟

فهرست منابع

- ۱- صدر المتألهین شیرازی، محمد بن ابراهیم، الحکمة المتعالیة فی الاصفار الاربعة العقلیة، ج ۱، (قم، انتشارات تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۸، ص ۲۹۲؛ و مجله حوزه، (قم، دفتر تبلیغات اسلامی، مرداد و شهریور ۱۳۷۸، ص ۱۳۴)
- ۲- استیس، وت، عرفان و فلسفه، ترجمه بهالالدین خرمشاهی، (تهران، بی جا، چاپ دوم، ۱۳۶۱، ص ۲۱۰)
- ۳- ابن عربی، محی الدین، شرح مقدمه قیصری بر فصوص الحکم، تصحیح سید جلال الدین آشتیانی، (قم، دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه، ۱۳۷۰، ص ۱۱۱ به بعد)؛ و فیاء نور، فضل الله، وحدت وجود، (تهران، انتشارات زوار، چاپ اول، ۱۳۶۱، ص ۲۹)
- ۴- انصاری، قاسم، مبانی عرفان و تصوف (تهران، انتشارات دانشگاه پیام نور، ۱۳۷۶، ص ۶۵)
- ۵- ابن عربی، محی الدین، پیشین، ص ۱۱۸؛ و انصاری، قاسم، پیشین، ص ۶۶
- ۷- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، الحکمة المتعالیة فی الاسفار الاربعة العقلیة، (تهران، بی جا، ۱۳۷۸، ص ۱۴-۱۳)
- ۸- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، الحکمة المتعالیة فی الاسفار الاربعة العقلیة، ج ۳، (بیروت، لبنان، ۱۹۸۱م، ص ۳۱۵-۳۱۴-۳۱۳)
- ۹- همان، ص ۳۸ به بعد
- ۱۰- حسین زاده، محمد، فلسفه دین، (قم، انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۶، ص ۲۰۱-۲۰۰)
- ۱۱- سروش، عبدالکریم، نهاد نا آرام جهان، (تهران، مؤسسه صراط، ۱۳۶۹، چاپ اول، ص ۳۶)
- ۱۲- ابراهیمی دینانی، غلامحسین، شعاع اندیشه و شهود در فلسفه سهروردی، (تهران، انتشارات حکمت، ۱۳۷۶، چاپ اول، ص ۳۹۰-۲۸۹)
- ۱۳- جوادی آملی، عبدالله، شرح حکمت متعالیه، بخش یکم از جلد ششم (تهران، انتشارات الزهراء، ۱۳۶۸، ص ۱۲۰)
- ۱۴- سهروردی، شهاب الدین یحیی، مجموعه مصنفات شیخ، ج ۱، (تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۷۲، ص ۴۸۵)
- ۱۵- ابراهیمی دینانی، پیشین، ص ۵۴۷ به بعد
- ۱۶- جوادی آملی، پیشین، ص ۵۶؛ همچنین رجوع شود به مباحث مربوط به علم در «اسفار»، «فتوحات»، و «فصوص»
- ۱۷- برای مطالعه بیشتر رجوع شود به «شواهد الربوبیة»، مشهد اول، شاهد سوم، اشراق دهم؛ و «اسفار»، چاپ بیروت، ج ۲، صص ۳۶۸-۳۷۲
- ۱۸- رازی، نجم الدین، مرصاد العباد، (تهران، بی تا، ص ۱۷)
- ۱۹- جوادی آملی، پیشین، ص ۱۲۴
- ۲۰- شواهد الربوبیة، مشهد اول، شاهد سوم، اشراق دهم، ص ۴۸-۴۷؛ المشاعر، منهج اول، مشعر پنجم و ششم، ص ۵۰-۴۹؛ اسفار سفر اول، مرحله ششم، فصل ۳۴، چاپ بیروت، صص ۳۶۸-۳۷۲ از ج ۲
- ۲۱- جوادی آملی، پیشین، ص ۱۲۵-۱۲۴
- ۲۲- اسفار، چاپ تهران، ۱۳۷۸ (ننه جلد)، فصل ۱۳ و ۱۴
- ۲۳- جامی، عبدالرحمن، نقد النصوص فی شرح نقش الفصوص، تصحیح ویلیام جتیک، (تهران، انجمن فلسفه ایران، ۱۳۹۸ ه.ق، صص ۳۴-۲۶)