

# وجود و حضور

در

## کتاب المشاعر حکیم ملاصدرا

دکتر کریم مجتهدی  
استاد دانشگاه تهران

چکیده

در بررسی وجودی که فلسفه در پی آن است گویی مفهوم «حضور» در مقام نزدیک‌کننده هستی و شناخت، درجه‌ای از وجود را با درجه‌ای از شناخت متحد می‌کند و مراتب آنها را دو بدو با هم مطابقت می‌دهد. از این لحاظ حضور، همان تشکیک درجات وجود است که نه فقط ما را با طیفی از بروز تدریجی امور روبرو می‌سازد، بلکه مراحل سیر نفسانی را نیز براساس شناخت تدریجی و با ذهنی که بیش از پیش به اشتداد حضور ارتقایی خود وقوف پیدا می‌کند، ما را در مسیر درجات استكمال از مبدأ تا معاد قرار می‌دهد. از اینرو سزای وحدت وجود بنحویکه ملاصدرا فهمیده است زمانی روشن می‌شود که خود او مفهوم وجود داشتن را بعنوان حضور یافتن تصریح می‌کند.

درجه‌اشدادی که محل فعل وجودی هر موجودی را مشخص می‌کند تابع حضور آن نسبت به خود و اموری است که برای او حضور دارند. در هر مرتبه‌ای از سیر صعودی نفسانی، درجه‌ وجود از لحاظ غیبت آن نسبت به خود کاهش می‌یابد و از این رهگذر عالم کبیر و عالم صغیر در مرتبه‌ای از مراتب، درجات و کمالات یکدیگر را انعکاس می‌دهند.

کلید واژه

حضور؛

وجود؛

ملاصدرا؛

المشاعر؛

نفس؛

حرکت جوهری؛

ابن عربی؛

وحدت وجود؛

عالم صغیر.

عالم کبیر؛

بطور کلی از آنجا که تأمل فلسفی براساس نوعی علم مرکب تحقق می‌یابد، بنحوی مستلزم فاصله‌گیری از اشیاء و امور خارجی است. با توجه به معقولات ثانویه که عملاً آلات و ادوات هر نوع تأمل فلسفی است، می‌توان حتی نه فقط از انتزاع بلکه از انتزاع مضاعف صحبت بمیان آورد؛ ولی با اینحال ذهن در اینصورت نیز بناچار ارتضاء به وجود می‌دهد و تفکر، عمیقاً آنرا اقتضاء می‌نماید.

بسختن دیگر، فاصله‌گیری ارادی از وجود، باز خوض در آن و روبرو شدن با آن است. «فکر می‌کنم» خواه بمعنای دکارتی کلمه، خواه بهر معنایی که تصور شود، ذهن را در هر صورت با هستی مرتبط می‌سازد، حتی اگر این هستی فقط هستی «من» متفکر باشد. البته در این فرآیند، الزاماً ماهیت نهایی هستی آشکار نمی‌شود و گویی درباره‌ آن، پیوسته انکشاف همراه با اختفا است و بالعکس، هستی خود را محرز می‌دارد، بدون اینکه بتمامه

**\* اگر حکیم ملاصدرا از زیادت محض وجود بر ماهیت سخن گفته است، می‌توان تصور کرد که مفهوم «حضور» بدون اینکه این زیادت را انکار نماید، موجب می‌شود که ما اعتقاد او را به «وحدت تشکیکی» بهتر بفهمیم؛ زیرا در غیر اینصورت شاید «اصالت محض وجود» با جنبه «تشکیکی» آن متناقض و یا در هر صورت نامتناسب بنظر آید.**

به شناخت درآید. از این لحاظ در تفکر فلسفی، حتی در قدیمیترین صور آن - مثلاً در نظرگاه پارمنیدس - وجود بمعنایی حضور تام است؛ ملأی که دلالت بر نوعی وحدت و تمامیت می‌کند، بدون اینکه واقعاً بتوان برای آن حد و نهایتی تصور کرد و یا ورای وجود، جز وجود، به چیز دیگری قائل شد. البته از طرف دیگر می‌توان تصور کرد که مفهوم «حضور»، هستی و شناخت را بهم نزدیک می‌کند؛ گوئی مفهوم حضور، درجه‌ای از وجود را با درجه‌ای از شناخت متحد می‌نماید و مراتب آنها را - اندکی بسبک افلاطون - دو بدو، با هم مطابقت می‌دهد. اگر حکیم ملاصدرا از زیادت محض وجود بر ماهیت سخن گفته است، می‌توان تصور کرد که مفهوم «حضور» بدون اینکه این زیادت را انکار نماید، موجب می‌شود که ما اعتقاد او را به «وحدت تشکیکی» بهتر بفهمیم؛ زیرا در غیر اینصورت شاید «اصالت محض وجود» با جنبه «تشکیکی» آن متناقض و یا در هر صورت نامتناسب بنظر آید.

از این لحاظ حضور، همان تشکیک درجات وجود است و نه فقط بمانند «نور» - نزد سهروردی - ما را با طیفی از بروز تدریجی امور روبرو می‌سازد، بلکه مراحل سیر نفسانی را نیز براساس شناخت تدریجی و با ذهنی که بیش از پیش به اشتداد حضور ارتقایی خود وقوف پیدا می‌کند، ما را در مسیر درجات استکمال از مبدأ تا معاد قرار می‌دهد.

البته اگر نور، وسیله‌ای برای رؤیت اشیاء محسوس است حضور بمعنایی که در اینجا مطرح است، متکی شدن به قوه خیال محض است و از این لحاظ میان مفاهیم نور و حضور و خیال، نوعی سنخیت پیدا می‌شود؛ با این توضیح که در واقع قوه «خیال» رابط میان نور و حضور می‌شود و بهمین دلیل از لحاظی حضور نور را می‌توان همان نور حضور تلقی کرد. البته از طرف دیگر همانطور که فقط مسئله دیدن بسبب نور مورد نظر نیست، بلکه در نور دیدن مطرح است؛ بهمانصورت نیز منظور بهیچوجه حضور خیالی نیست، بلکه منظور حضور در خیال محض است. در حکمت متعالیه ملاصدرا، احاطه همه‌جانبه وجود و جنبه تشکیکی آن، ضامن حرکت جوهری نفس و بقای معادی آن است، حتی اعتقاد به معاد جسمانی بیش از پیش در جهت ملموس‌سازی همین مطلب است.

بعد از این مقدمه، در یک قسمت، از لحاظ فلسفه عمومی درباره مطالبی که در اینجا بدانها اشاره داشتیم به بحث می‌پردازیم. در درجه اول باید دانست که بنحو کلی وجودی که فلسفه در پی آن است، هم بمعنای عین (برون ذات) است و هم بمعنای ذهن (درون ذات)، و در واقع بصورت مناسبات متقابل و یا در هر صورت «متعامل» آندو مطرح می‌شود؛ سؤال از وجود بمعنایی سؤال از شناخت و از منشأ آن نیز می‌باشد: سؤال «هستی چیست و منشأ و جهت آن کدام است؟»، بناچار دخالت دادن ذهن و عین در هم و ارجاع دادن اثبات و ثبوت به هم است. درست است که در بحث براساس نظام واقعی عالم، خواناخواه مسئله بدون توجه به فاعل شناسا مطرح می‌شود ولی حتی در اینباره هم در هر صورت فاعل شناسا بنحو ضمنی - حداقل بعنوان مطلق - در نظر گرفته می‌شود؛ یعنی در این مرحله بحث فقط در علم و فعل خداوندی و بنحو فی نفسه مطرح نظر قرار می‌گیرد، ولی در چارچوب شناسایی انسانی، بناچار هم نحوه طرح سؤال عوض می‌شود و هم نحوه بسط و جوابهای احتمالی آن. از دکارت بعد، در سنتهای فلسفه‌های عصر جدید غرب، گویی باید بنحوی از انتها به ابتدا بازگشت و از «من متفکر» به «عالم موجود» راه یافت و یا به ترتیب از

شک به یقین رسید. فلسفه و روش دکارت در عین جزمیت تام، بنحوی به محدودیت خود معترف است، زیرا با اینکه در سنت فکری او به استقلال نفس و جوهریت محض آن در حد فکر باید قائل شد، ولی امکان شناخت علل غائی را برای انسان باید ناممکن دانست. در نظر دکارت خواهان خواه عقلانیت به یقین ریاضی محدود و منحصر می‌گردد.

البته از طرف دیگر باید دانست، آنچه فلسفه‌های عصر جدید غرب را با سنتهای پیشین رایج در قرون وسطی و یا با سنتهای شرقی بطور کلی و مواضع متفکران ایرانی - اسلامی بنحو اخص، متمایز و متفاوت می‌سازد، نظر متفاوت آنها درباره علم النفس است که از این لحاظ بیش از پیش میان این دو سنت فاصله افتاده است. حتی می‌توان نشان داد که تا حدود زیادی اولویت بحث معرفت‌شناسی به بحث هستی‌شناسی و انتقال نظر فلاسفه غربی از مسئله هستی به مسئله شناخت در عصر جدید، از همینجا ناشی شده است. بطور متداول، در نظامهای منسجم و گسترده فلسفی، جایگاه علم النفس را می‌توان نه فقط میان بحث وجود<sup>۱</sup> و بحث معرفت<sup>۲</sup> دانست، بلکه آن را، محل تلاقی و یا احیاناً سبب تقابل آندو نیز می‌توان بحساب آورد. سنت افلاطونی و خاصه نوافلاطونی را جز با توجه به نظر خاص آنها در مورد نفس نمی‌توان تصور کرد، چه در هر صورت در درجه اول ارتقای نفس و مدارج کمال آن مطرح است. نفس در تموج عالم هستی باید مراتب کمال را براساس مراتب شناخت و آگاهی طی کند تا نهایت شکوفایی خود را بدست آورد.

بدین ترتیب بحث نفس بناچار از حد نبات و حیوان، به حد نطق منجر می‌شود و عملاً - حتی در سنتهای معاصر غربی - انسان سازنده<sup>۳</sup> باید به حد انسان فکور<sup>۴</sup> تحول یابد تا بالاخره، اگر ممکن باشد، به مرتبه انسان سالک<sup>۵</sup> برسد. نفس در این جهان مسافر است و خواهان خواه پای در ظلمت و چشم بسوی نور و روشنایی دارد و با صاحب نظر شدن، تجرد می‌یابد و ناب و نابتر می‌شود تا به اصل خود اتصال یابد.

از این لحاظ قدرت فوق‌العاده موضع فلسفی صدرای موقعی آشکار می‌شود که او حرکت جوهری را در تمام مراتب و شئون عالم هستی تعمیم‌پذیر می‌داند و نفس را «جسمانیة الحدوث و روحانیة البقاء» می‌خواند که همین از لحاظ بحث ما در اینجا بهر طریق جنبه محوری پیدا می‌کند.

همانطوریکه قبلاً اشاره کردیم، وحدت و اولویت وجود بدون توجه به این مطلب، با هر نوع تصور تشکیکی بودن آن مغایر است. فقط با قائل شدن به حرکت جوهر نفس است که می‌توان تصویری از مراتب ظهور و بروز آن بدست آورد. البته وجود، حضور است ولی چون فقط درجه‌ای از آن در نفس منعکس می‌شود، باید نفس را نیز بخودی خود نوعی حضور درون ذات تلقی کرد و فراموش نکرد که هر درجه‌ای از آن دلالت بر درجه‌ای از حضور ذهن می‌کند. از این لحاظ می‌توان بنحوی نزدیکی روح تفکر صدرای را با سهروردی نشان داد و مراتب تشکیکی وجود را با درجات متفاوت نور موصور ساخت. صدرای حرکت جوهری نفس را براساس درجات مراحل شناخت در حس و خیال و عقل مورد بررسی قرار داده است. در نظام فکری او اینها مراحل و مراتب مختلفی هستند که امکان ندارد هیچیک از مرتبه خاص خود تجافی پیدا کند. مسلم است که هیچگاه اشیاء خارجی عینی وارد

**\* آنچه فلسفه‌های عصر جدید غرب را با سنتهای پیشین رایج در قرون وسطی و یا با سنتهای شرقی بطور کلی و مواضع متفکران ایرانی - اسلامی بنحو اخص، متمایز و متفاوت می‌سازد، نظر متفاوت آنها درباره علم النفس است که از این لحاظ بیش از پیش میان این دو سنت فاصله افتاده است.**

1. Ontologie
2. Epistemologie
3. Homo Faber.
4. Homo Sapiens.
5. Homo Viatoe.

ذهن نمی‌شود، بلکه حسّ در مقابل آنها، نوعی صورتهای مماثل و متناسب حسّی ابداع می‌کند؛ یعنی عالم خارج برای حسّ، حکم مُعدّ را دارد، همانطوریکه صورت حسّی برای خیال چنین است و همچنین صورت خیالی برای عقل. این نظریه که تناسب خاصی با بقیه افکار صدرا دارد، در زمینه شناخت، نظریه «تعالی» نام گرفته است. در این سنت فلسفی، خیال از حسّ، و عقل از خیال بالاتر است و بدین ترتیب، اولین معقولات ما حاصل می‌آید: «معقولات اولیه». نحوه‌ای که صدرا، فعالیت نفس را در مراحل شناختی ترسیم می‌کند، نه فقط جایگاه کلی شعور و حضور ذهن را در علم النفس او نشان می‌دهد، بلکه بنحوی اشاره به امکان سَفَر نفسانی از ناسوت به ملکوت و بالاخره از آن مرتبه به لاهوت دارد. (این سه مرحله در سنتهای باستانی یونانی Nus - Psyche - Sarx گفته می‌شده است).

فهم می‌شود و هدف کلّ نوشته هم جز این نیست. المشاعر از ریشه شَعْر متضمن معنای ادراک و دریافت است و بصورت جمع، دلالت بر منازل و مراحل همین دریافت دارد.

کاربرد اصطلاحات بصورت جمع در بعضی از عناوین نوشته‌های صدرا و یا بعضی از ترکیباتی از همین قبیل، که او در متون خود می‌آورد، نه فقط آثار او را کاملاً با سنت متداول آثار فلسفی ایرانی - اسلامی مطابقت می‌دهد و شخص را بیاد عناوینی چون اشارات ابن‌سینا و یا مقاصد الفلاسفه غزالی و یا رواشح میرداماد و یا مواقف می‌اندازد، بلکه چه‌بسا همین عناوین بصورت جمع، خواننده احتمالی را در فهم مطالب و تأمل در آنها یاری می‌دهد. در این زمینه علاوه بر المشاعر می‌توان از مفاتیح الغیب، المظاهر الالهیه فی اسرار العلوم الکمالیه، الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه و حتی از الاسفار الاربعه نام برد.

**\* سرّ وحدت وجود بنحویکه ملاصدرا بعنوان یک متفکر مشائی - اشراقی آنرا فهمیده است، موقعی روشن می‌شود که خود او این مفهوم وجود داشتن را بعنوان حضور یافتن تصریح می‌کند؛ بهمین دلیل در بحث معرفت‌شناسی او - یا بهتر است بگوئیم در علم النفس او - نهایتاً اتحاد فاعل شناسا با متعلق آن، هم در حد حس و ادراک مطرح است و هم در حد خیال و عقل، بمعنای اخص کلمه پدید می‌آید.**

نفس این عناوین بصورت جمع با توجه به ابواب زبان عربی قابل تأمل و بسیار آموزنده است. مثلاً مفاتیح و مفتاح از ریشه فَتَح که بمعنای گشودن و بازکردن است، بصورت تَفْتُح، دلالت بر شکفتن گل دارد و در چارچوب بحث خاص صدرا، می‌تواند به مرحله شکوفایی نهایی نفس اشارت دهد. او در تقسیم‌بندی کتاب الشواهد الربوبیه بصورت ریشه‌ای از اصطلاحاتی چون «شاهد»، «شهادت»، «مشهد» و غیره استفاده کرده است و در مورد کتاب اتولوجیا (در سنت افلوپین) با توجه به کلمه میْمَر بیشتر اصطلاح جمع «میامیر» را بکار برده است. برای اینکه در این زمینه ذهن خود را انحصاراً معطوف

از این لحاظ کتاب المشاعر - حتی اگر معانی بسیار متفاوتی برای آن قائل شویم - نه فقط می‌تواند در مرکز موضع فکری صدرا قرار گیرد، بلکه عملاً قادر است ابعاد مختلف مکتب او و اصول زیربنایی نظر او را نیز نمایان سازد.

در قسمت دوم گزارش، بنحو مستقیمتر بیشتر براساس کتاب المشاعر به بحث می‌پردازیم. صدرا درباره عنوان کتاب اشاره دارد که «آثرا بدان جهت انتخاب کرده است که میان معنای پنهانی و معنای ظاهری آن نوعی تطابق وجود دارد». بهر طریق عنوان رساله بنحوی مبتنی بر نوعی تأویل است که از مسیر آن مراتب معنای نهایی آن

به رساله المشاعر بکنیم، باید بگوییم که شَعْر که همان دریافت و همچنین شعور به خود است بصورت اسم ظرف مَشْعَر می‌تواند دلالت بر زمانی و مکانی داشته باشد که فعل شعور در آنها بوقوع می‌پیوندد و هم دلالت بر آلتی بکند که موجب وقوف و ادراک می‌شود. از این نظرگاه، المشاعر می‌تواند در زبان متداول حتی بر حواس پنجگانه چون باصره و سامعه و غیره... دلالت داشته باشد که آنگاه هر یک از این حواس گذرگاهی تلقی می‌شوند که چشم نفس را به عالم خارج باز می‌نماید. (در سنت غرب مسیحی، در آثار آگوستینوس، گاهی مطالب مشابه می‌توان پیدا کرد). البته در کاربرد دینی این کلمه معنای خاصی نیز قابل تشخیص است، مثلاً اصطلاح «المَشْعَر الحرام» در مناسک حج را می‌توان تصور کرد. در اینجا المشعر می‌تواند متضمن نوعی معنای ذکر و عبادت باشد و در ضمن به محل مقدس خاصی نیز تعبیر شود؛ در اینجا المشاعر بنحوی معادل المعالم می‌شود. معالم جمع مَعْلَم بمعنای نشانه‌ها و راهها، و همچنین معالی با صورت جمع مَعْلَلات بمعنای منازل و مقامات و حتی شرفهاست. این مفهوم تعمیم‌پذیر است و دلالت بر مراسم دینی و مناسک و اعمالی می‌کند که تَقَرُّب شخص را نسبت به خداوند فراهم می‌آورد.

اگر به جنبه خارجی<sup>۶</sup> و ظاهری بحث اکتفا نکنیم و به جنبه باطنی<sup>۷</sup> و درونی آن نیز نظر داشته باشیم، متوجه می‌شویم که «المشعر» همانطوریکه گفتیم، می‌تواند بمعنای عبادتگاه درونی باشد و حتی به پنهانی‌ترین زاویه آن دلالت کند، نوعی خلوتگاه قلبی، نهانخانه دل که اشاره به ابعاد ناشناخته حضور انسان در این جهان دارد و شاید هم به سرّ روح او دلالت می‌کند؛ یعنی مَشْعَر بمعنای محلی که پرتویی از جمال نامتناهی خداوند نفوذ پیدا می‌کند و با فراهم آمدن نوعی انس و امنیت روحی، گویی انسان را با سیمای واقعی خود که نظر به حق و حقیقت دارد، روبرو می‌سازد. این، شاید مصداق «مَنْ عَرَفَ نَفْسَهُ قَعَدَ عَرَفَ رَبَّهُ» باشد که بدون شک، صدرا در کل آثار خود بدان توجه داشته است.

در انتها می‌توان یادآور شد که ملاصدرا بمانند

● ملاصدرا بمانند ابن عربی به وحدت وجود تأکید دارد، یعنی وحدت فعل وجود که کاملاً مغایر با وحدت موجودات است. منظور او وحدت فعلی است که تحت تغیرات درجات اشتدادی خود، ثابت می‌ماند و همچنین به ماهیات کثیری، ذات می‌بخشد؛ وحدتی که پایه و اساس کثرت است.

ابن عربی به وحدت وجود تأکید دارد، یعنی وحدت فعل وجود که کاملاً مغایر با وحدت موجودات است. منظور او وحدت فعلی است که تحت تغیرات درجات اشتدادی خود، ثابت می‌ماند و همچنین به ماهیات کثیری، ذات می‌بخشد؛ وحدتی که پایه و اساس کثرت است.

در حقیقت، سرّ وحدت وجود بنحویکه ملاصدرا بعنوان یک متفکر مشائی - اشراقی آنرا فهمیده است، موقعی روشن می‌شود که خود او مفهوم وجود داشتن را بعنوان حضور یافتن تصریح می‌کند؛ بهمین دلیل در بحث معرفت‌شناسی او - یا بهتر است بگوییم در علم‌النفس او - نهایتاً اتحاد فاعل شناسا با متعلق آن، هم در حد حس و ادراک مطرح است و هم در حد خیال و عقل، بمعنای اخص کلمه پدید می‌آید. درجه اشتدادی که محل فعل وجودی هر موجودی را مشخص می‌کند، تابعی از حضور آن نسبت به خود و همچنین تابعی از امری است که برای او حضور دارند. در هر مرتبه‌ای از سیر صعودی نفسانی، درجه وجود از لحاظ غیبت آن نسبت به خود کاهش می‌یابد و در واقع از این رهگذر عالم کبیر<sup>۸</sup> و عالم صغیر<sup>۹</sup> در مرتبه‌ای از مراتب، درجات و کمالات یکدیگر را انعکاس و به یکدیگر اشارت دارند.

\* \* \*

6. Exoterique.

7. Esoterique.

8. Macrocosme.

9. Microcosme.