

ارتباط وجودشناسی و زیبایی شناسی در فلسفه ملاصدرا

رضا اکبری*

چکیده

ملاصدرا در زمانی پا به عرصه فلسفه نهاده که مسئله غالب فلسفی، مسئله اصالت وجود و ماهیت بوده است. او در چرخشی معرفتی از نظریه اصالت ماهیت در عرصه موجودات ممکن الوجود به نظریه اصالت وجود در این عرصه می‌گراید. این چرخش، انقلابی فراگیر در ساحت فلسفه ایجاد می‌کند و به تبع خود، اصولی همچون وحدت وجود، تشکیک وجود و اشتداد وجود را حاصل می‌کند. ملاصدرا عینیت مصداقی وجود، زیبایی، علم و دیگر صفات کمالی را به عنوان یک اصل فلسفی مطرح می‌کند. در چنین نگاهی، به اصولی همچون اصالت زیبایی، وحدت زیبایی، تشکیک زیبایی و اشتداد زیبایی می‌رسیم که خود را در اندیشه ملاصدرا آشکار می‌کنند.

واژگان کلیدی: وجودی، زیبایی، اصالت، وحدت، تشکیک، اشتداد.

ملاصدرا بدون شک فیلسوفی انقلابی است. او با بنا نهادن اصول عقلانی جدید در فلسفه، همراه با نقد سنت گذشتگان، فلسفه فیلسوفان مسلمان را به عرصه‌های جدیدی وارد ساخت و سنت جدیدی را بنا نهاد که پسینیان را ریزه‌خوار خوان خود ساخته است. اما باید توجه داشته باشیم که فیلسوفان، حتی فیلسوفان انقلابی در چارچوب تفکر غالب صنف خود می‌اندیشند و ملاصدرا از این قاعده مستثنا نیست. مسئله غالب در دورانی که ملاصدرا پا به عرصه حیات فلسفی خود می‌نهد، مسئله وجود و ماهیت است. فیلسوفان عصر ملاصدرا و نیز اندکی پیش از او دغدغه فهم وجود و ماهیت و رسیدن به احکام هر یک از این دو را دارند. ملاصدرا همچون فیلسوفان دیگر، حساسی خاص برای وجود و ماهیت می‌گشاید و این دو مفهوم را محوری‌ترین مفاهیم فلسفه خود قرار می‌دهد. در باب تحقق داشتن بالذات وجود یا ماهیت یا هر دو، رأی غالب عصر خود را که از آن به اصالت ماهیت تعبیر می‌شود، می‌پذیرد، اما انقلابی بودن او در رد همین دیدگاه نهفته است. او پس از چندی، به گفته خود با الهام ربّانی به بطلان نظریه اصالت ماهیت پی برده و نظریه اصالت وجود را پی ریزی می‌کند (ملاصدرا: ۱۳۶۸، ۴۹/۱؛ همو: ۱۳۶۳، ۳۵) و با این نظریه، کل ساختار فلسفه موجود زمان خود را دست‌خوش تغییر می‌سازد.

ابن سینا همچون ارسطو، وجود را مفهومی بدیهی تلقی کرده (ابن سینا: ۱۴۰۴، ق. ۲۹) به اشتراک معنوی آن حکم می‌کند. (همان، ۳۴) بر اساس «اشتراک معنوی»، مفهوم وجود در همه کاربردهای خود، مفهوم واحدی دارد. از سوی دیگر، این مفهوم زاید بر ماهیت است. (همان، ۳۱) این بدان معناست که مفهوم ماهیت، با مفهوم وجود متغایر است و مفهوم وجود را نمی‌توان عین مفاهیم ماهوی یا جزء آنها به حساب آورد.^۱ تحلیل عقلانی هر یک از موجودات به دو مفهوم چیستی و هستی، این سؤال را به ذهن

۱. البته با توجه به پاره‌ای اشکالات که فیلسوفانی همچون سهروردی مطرح کرده اند به دست می‌آید برخی نظریه زیادت وجود بر ماهیت را در فلسفه ابن سینا زیادت عینی دانسته‌اند.

فیلسوف متبادر می‌سازد که آیا هر دو مفهوم مابه‌ازای خارجی دارند یا این که صرفاً یکی از این دو مابه‌ازای خارجی داشته و دیگری، محصول قدرت انتزاع عقل است. چنین سؤالی ذهن بسیاری از فیلسوفان بعد از ابن سینا را به خود مشغول ساخته بود. این مشغولیت فکری، موجب نظریات متعدد در باب اصالت ماهیت و اصالت وجود شد. ملاصدرا در زمانی پا به عرصه تفکر فلسفی نهاد که میراث‌دار نظریات بزرگانی چون سهروردی، سیدصدرالدین دشتکی، جلال الدین دوانی و استاد خود، میرداماد بود.

سهروردی در آثار خود وجود را مفهومی انتزاعی می‌داند که مابه‌ازای خارجی ندارد. دیدگاه او مبتنی بر نگاه خاصی است که در مورد مفهوم «وجود» به عنوان یک مفهوم مشتق، دارد. از نظر او، «موجود» به معنای «ذاتی، دارای وجود» است. به عبارت دیگر، او مشتق را مشتمل بر «ذات» و «مبدأ اشتقاق» تلقی کرده است. با چنین توجهی به مفهوم موجود، اگر وجود را موجود بدانیم لازم می‌آید که ذاتی متصف به وجود باشد. اگر وجود را موجود بدانیم لازم می‌آید که این وجود نیز موجود باشد که در این صورت، با توجه به تعریف موجود، لازم می‌آید که وجود دوم نیز ذاتی متصف به وجود باشد. حال اگر بنابه مطالب گفته شده حکم موجودیت را به وجود سوم حمل کنیم، درمی‌یابیم که در مسیری سلسله‌وار از موجودیت وجودها قرار می‌گیریم که به تسلسل محال می‌انجامد. سهروردی براساس چنین نظریه‌ای وجود را امری اعتباری معرفی می‌کند. (سهروردی: ۱۳۵۵، ۲/ ۶۵)

رساله جامع علوم انسانی

۱. البته شیخ اشراق دلایل دیگری نیز بر اعتباری بودن وجود دارد. او معتقد است که اگر وجود دارای حقیقت خارجی باشد لازم می‌آید که مفهوم موجود مشترک لفظی باشد، به این معنا که درباره وجود به معنای خود وجود به کار رود و درباره ماهیت‌ها به معنای «ذاتی» دارای «وجود» استفاده شود. (نک: سهروردی: ۱۳۵۵، ۲/ ۶۴-۶۶؛ همان، ۱/ ۲۲-۲۳) باید توجه داشت که سهروردی اعتباری بودن وجود را محدود به ممکنات می‌داند و وجود خداوند را همان‌گونه که برخی از شارحان او گفته‌اند (ابن کمونه: ۱۳۷۵، ۷۰۶) تنها وجود غیر اعتباری تلقی می‌کند (سهروردی: ۱۳۵۵، ۱، ح ۳۵)

نگاه دوانی به مفهوم «موجود»، نگاهی متفاوت است. از نظر او، حقایق فلسفی را نمی‌توان و نباید از اطلاعات عرفی کسب کرد. (نک: دوانی، ش ۱۰۶۵۶، ص ۴۶) برای مثال عرف، علم را عرض می‌داند و هرگز ماهیت جوهری را علم تلقی نمی‌کند، در حالی که بنابر مبانی فلسفی، در علم به یک حقیقت جوهری، صورتی علمی از آن نزد ذهن حاضر می‌شود که به حمل اولی ذاتی، عنوان جوهر بر آن صادق است. «موجود» نیز هرچند در عرف به «ذاتی متصف به وجود» گفته می‌شود، اما در فلسفه چنین نیست. از دیدگاه دوانی، کلمه «موجود» دو کاربرد در فلسفه دارد. کاربرد آن در مورد خداوند، که در این کاربرد، لفظ موجود بر خود مبدأ اشتقاق، یعنی «وجود» حمل می‌شود، چون خداوند وجود محض و بری از شوب نقایص و اعدام است. (همان، ۱۵۰) کاربرد دوم «موجود» در باب ممکن الوجودهاست که در این کاربرد به معنای ذاتی منتسب به مبدأ اشتقاق، یعنی «وجود» است. (همان) او معتقد است که ممکن الوجود ماهیت‌هایی منسوب به خداوند هستند که وجود محض است و در آنها، وجود تقرری ندارد و موجودیت آنها صرفاً به دلیل رابطه‌ای است که با خداوند پیدا کرده‌اند. او مثال‌هایی همچون «شمس» (همان) «حداد» و «قاهر» را در اختیار ما می‌نهد تا نشان دهد که مفهوم مشتق می‌تواند به معنای ذات منتسب به مبدأ اشتقاق باشد. «حداد» به معنای «آهنگر» است، در حالی که مبدأ اشتقاق، یعنی «حدید»، در «حداد» وجود ندارد، بلکه آهنگر صرفاً دارای ارتباطی با آهن است. «تامر» نیز بر خرما فروش اطلاق می‌شود و می‌دانیم که مبدأ اشتقاق این مشتق، یعنی «تمر» یا همان «خرما» در خرما فروش وجود ندارد، بلکه خرما فروش فقط دارای رابطه‌ی فروشنده‌گی با خرماست. هم‌چنین هنگامی که به آبی، «شمس» گفته می‌شود مقصود آن است که این آب زیر آفتاب قرار داشته است و مقصود آن نیست که خورشید در این آب وجود دارد. توضیحات دوانی در باب موجود او را فیلسوفی طرفدار اصالت وجود در باب خداوند و اصالت ماهیت در باب ممکن الوجود قرار می‌دهد که بر اساس آن مفهوم «وجود» دارای مابه‌ازای خارجی در مورد خداوند است و در ممکن الوجود هیچ‌گونه مابه‌ازای خارجی ندارد. لذا در نظریه

دوانی نمی‌توان از وجود ممکن الوجودها سخن گفت، بلکه صرفاً باید از موجود بودن آنها سخن گفت و این موجود بودن را نیز معادل انتساب ماهیت ممکن الوجودها به وجود خداوند دانست.

نظریه میرداماد تفاوت چندانی با نظریه دوانی ندارد و او نیز قائل به اصالت وجود در خداوند و اصالت ماهیت در ممکن الوجودهاست و موجودیت ممکن الوجودها را همانند دوانی ناشی از انتساب ماهیت آنها به خداوند می‌داند. (برای نمونه نک: میرداماد: ۱۳۷۶، ۲۳۴، ۲۳۵، ۲۳۶، ۲۳۷؛ همو: ۱۳۶۷، ۳۷-۳۸، ۴۹-۵۰، ۵۱، ۵۶، ۶۷)

افراطی‌ترین نظریه از حیث اصالت ماهیت، نظریه سید صدرالدین دشتکی است. او سخن گفتن در باب وجود را نادرست می‌داند و معتقد است که باید از موجود بودن سخن گفت. از نظر او، وجود هیچ فرد خارجی و هیچ فرد ذهنی ندارد. آن چه تحقق (موجودیت) دارد، ماهیت است. هنگامی که ذهن به ماهیت‌ها و متحقق بودن آنها توجه می‌کند و حکم به موجودیت آنها می‌دهد، مفهوم موجود را با ماهیت در ذهن متحد می‌سازد. البته ذهن نمی‌تواند مفهوم موجود را با هر ماهیتی متحد سازد. ماهیت‌هایی که با مفهوم موجود متحد می‌شوند، دو دسته‌اند. ماهیت‌های ممکن‌الوجود از حیث رابطه‌ای که با خداوند دارند و معلول او به‌شمار می‌آیند، در ذهن معروض موجودیت واقع می‌شوند و حمل موجود بر آنها دارای حیثیت تعلیلی است، اما خداوند که در ذهن معروض موجودیت واقع می‌شود، در حمل موجود، حیثیت تعلیلی ندارد. در نگاه دشتکی، قاعده «الحق ماهیته انیته» به معنایی که دوانی و میرداماد از عبارت ابن سینا فهمیده‌اند و بر اساس آن خداوند را وجود محض تلقی کرده‌اند، نیست، بلکه به این معناست که ماهیت خداوند متحد با مفهوم موجود است و این اتحاد حیثیت تقیدی یا تعلیلی ندارد. لذا در نگاه دشتکی، عروض وجود بر ماهیت نداریم و اگر هم از این تعبیر استفاده می‌شود مقصود عروض موجودیت بر ماهیت است و این عروض نیز امری صرفاً ذهنی است. (دشتکی، ش ۱۱۸، ۵، ۲۸-۲۹)

ملاصدرا در مواجهه با این نظریات گوناگون، هرچند ابتدا همچون دوانی و

میرداماد به اصالت ماهیت در موجودات ممکن الوجود و اصالت وجود در خداوند، حکم می‌کند، اما با تأمل و مدد الهی، با چرخشی معرفتی، در ممکن الوجودها نیز اصالت وجود را نظریه صائب معرفی کرده و اصالت ماهیت را مردود می‌داند. او در کتاب‌های خود دلایل متعددی را در صحت نظریه اصالت وجود اقامه می‌کند (برای نمونه نک: ملاصدرا: ۱۳۶۳، ۹-۱۸) و براین عقیده است که نظریه اصالت ماهیت چه در مورد ممکن الوجودها و چه در مورد واجب الوجود مشکلات متعددی را حاصل خواهد کرد. (برای نمونه نک: ملاصدرا: ۱۳۶۳، ۱۷؛ همو، ۱۳۶۸، ۳/۸۳، ۶/۶۰)

پذیرش اصالت وجود نقشی محوری را در فلسفه ملاصدرا ایفا می‌کند. با ضمیمه کردن این نظریه به نظریه اشتراک معنوی مفهوم وجود و استفاده از این قاعده معاشناختی که «از امور متباین بما هی متباین نمی‌توان مفهوم واحدی را انتزاع کرد» (برای نمونه نک: ملاصدرا: ۱۳۶۸، ۱/۱۳۳) نظریه وحدت وجود زاینده می‌شود و توجه به وحدت حقیقت وجود در عین تمایزهایی که در عالم مشاهده می‌شود، زاینده نظریه تشکیک وجود خواهد بود. اگر وجود اصیل است، تشخص موجودات به وجود خواهد بود و مفاهیم ماهوی جوهر و عرض به امور وجودی منحل می‌شوند. جوهر حقیقی وجود است و اعراض نیز وجود هستند، با این تفاوت که جوهر، وجودی لافسه و اعراض وجودی لغیره خواهند بود. (برای نمونه نک: ملاصدرا: ۱۳۶۸، ۴/۲۵۷، ۲۶۸؛ همو: ۱۳۶۱، ۲۲۶) تغییراتی که در یک وجود متشخص در طی زمان حاصل می‌شود، تغییر در وجود است و با توجه به وحدت وجود و تشکیک آن، این حرکت از نوع اشتداد به‌شمار می‌آید. نظریه اشتداد وجودی - که اگر بخواهیم با تعبیری مشائی از آن یاد کنیم باید از تعبیر «حرکت جوهری» استفاده کنیم - نظریه‌ای است که ملاصدرا با استفاده از آن، تغییرات عالم را در نظام اصالت وجود تفسیر می‌کند. با استفاده از این نظریه، ماده مرتبه نازل یک موجود و صورت مرتبه کامل یک موجود است. (ملاصدرا: ۱۳۶۸، ۲/۳۶، ۲۹۰، ۳/۹۵، ۶/۲۶۵، ۹/۱۸۸) با توجه به اشتداد وجود، یک وجود می‌تواند صورت‌های مختلفی داشته باشد که در واقع، همگی یک صورت در حال اشتداد هستند. براین

اساس، یک وجود در حال اشتداد، اگر بخواهیم در قالبی مشائی سخن بگوییم، در طول زمان ماهیت‌های متعددی را واجد می‌شود و در هر آن، از یک ماهیت به ماهیت دیگر سیر می‌کند.

از سوی دیگر، اگر اصالت با وجود است، نمی‌توان ملاک معلولیت را آن‌گونه که مشائیان امکان ماهوی قلمداد کرده‌اند، دانست. ماهیت چیزی نیست تا یکی از لوازم آن، یعنی امکان، ملاک معلولیت تلقی شود. حتی اگر برای ماهیت با تنازل، تحقیقی را قائل شویم، تحقیقی به تبع وجود خواهد بود. لذا این وجود معلول است که باید ملاک معلولیت را در آن جست‌جو کنیم. از آن جا که وجود بسیط است، ملاک معلولیت معلول، امری زاید بر وجود آن نیست، بلکه عین وجود معلول خواهد بود. (ملاصدرا: ۱۳۶۸، ۸۶/۱؛ همو: ۱۳۶۰ الف، ۷۴) این، همان فقر وجودی است که ملاصدرا در مقام تبیین ملاک نیازمندی معلول به علت از آن سود می‌جوید.

در نظام صدرایی، معاد معنای جدیدی می‌یابد. انسان با اشتداد وجودی و کسب ملکات اخلاقی اعم از فضایل و رذایل به مرتبه‌ای می‌رسد که پس از مرگ تجسد مثالی متناسب با ملکات علمی و عملی خود را پیدا می‌کند و این تجسد، فعلِ قوهٔ خیال نفس است (ملاصدرا: ۱۳۶۸، ۱۹۴/۹) که به مدد حرکت جوهری یا همان اشتداد وجودی به مرحله‌ای رسیده است که می‌تواند تجسّدی متناسب را برای نفس فراهم آورد. (همان، ۱۸۵/۹-۱۹۹)

آن چه گفته شد و بسیاری دیگر از اموری که ناگفته ماند نشان می‌دهد که اصالت وجود چه تبعات و لوازم مهمی را در وجود شناسی و معرفت شناسی به دنبال دارد و برای خواننده معلوم می‌سازد که چرا ملاصدرا را ملقب به لقب فیلسوف انقلابی کرده‌ایم.

انقلابی بودن ملاصدرا معنای دیگری نیز متناسب با نظام فلسفی او دارد. اگر حرکت جوهری یا همان اشتداد وجودی، کل عالم ماده و مادیات را شامل می‌شود، نفوس انسانی و از جمله نفوس فیلسوفان و نفس ملاصدرا را نیز در بر می‌گیرد.

ملاصدرا در رتبه وجودی خاصی شروع به فلسفه می‌کند و ادراکی را در مراتب نازل به دست می‌آورد. با اشتداد وجودی نفس، ملاصدرا متوجه می‌شود که گرفتار جلوه‌های ظاهری بوده و حقیقت اصلی را که همان وجود است به اشتباه امری اعتباری قلمداد کرده است. لذا از جلوه‌های ظاهری می‌گذرد و به مدد الهام ربانی به اصالت وجود حکم می‌کند. اما نفس ملاصدرا هنوز در اشتداد وجودی است و به سطوح بالاتر ادراک دست می‌یازد.

هرچند عرف، حقیقت علم، قدرت، حیات، کمال و زیبایی را متفاوت و متغایر از یکدیگر می‌داند، ملاصدرا به مرتبه‌ای بالاتر از ادراک دست می‌یابد و متوجه می‌شود که حقیقت این امور چیزی جز وجود نیست. در واقع، حقیقتی که در عالم واقع است، مصداق مفاهیم وجود، علم، قدرت، حیات، کمال و زیبایی است. لذا هرچند مفاهیم این امور متفاوت است، همگی ما به ازای خارجی واحدی دارند که از آن به وجود تعبیر می‌کنیم. بنابراین، امور ذکر شده در نظام صدرایی مساوق یکدیگر خواهند بود. (ملاصدرا: ۱۳۶۸، ۶/ ۳۴۰؛ همان، ۲/ ۲۳۹-۲۴۰) به عبارت دیگر، امور ذکر شده، یعنی وجود، علم، قدرت، حیات، کمال، زیبایی و ... از حیث مفهوم معقول ثانی فلسفی هستند، اما به اعتبار حقیقت، همگی امری واحد هستند که از آن با عنوان وجود یاد می‌کنیم. حال اگر حقیقت همه این امور در عالم واقع یکی است و آنچه در عالم واقع تحقق دارد، مصداق وجود، علم، قدرت، حیات، کمال، زیبایی و ... است، چرا حکم به اصالت وجود می‌کنیم؟ چرا از اصالت علم، وحدت علم یا تشکیک علم سخن نگوییم؟ چرا قائل به اصالت زیبایی نشویم؟ چرا ملاصدرا از میان تمامی این امور، وجود را برگزیده و احکامی مثل اصالت، وحدت، تشکیک و اشتداد را بر آن بار کرده است؟

پاسخ به این سؤال با توجه دقیق به آنچه در آغاز سخن آمد، معلوم می‌شود. ملاصدرا در دورانی پا به عرصه فعالیت فلسفی می‌نهد که مسئله غالب، مسئله وجود و ماهیت است و لذا در فضای غالب دوران خود حکم به اصالت وجود می‌کند. اما بر اساس قواعدی که براو مکشوف می‌شود و درمی‌یابد که حقیقت عالم خارج، مصداق

علم، قدرت، حیات، کمال، زیبایی و دیگر صفات کمالی است، می‌تواند از اصالت علم، اصالت قدرت، اصالت حیات، اصالت کمال و اصالت زیبایی و ... نیز سخن بگوید، کما این‌که در مواردی نیز چنین کرده است. آنچه مد نظر ماست آن است که نشان دهیم آنچه ملاصدرا در باب وجود گفته در باب زیبایی نیز صادق است؛ یعنی می‌توانیم از اصولی همچون اصالت زیبایی، وحدت زیبایی، تشکیک زیبایی، حرکت اشتدادی زیبایی و ... سخن بگوییم و البته در مقام نشان دادن صحت سخن خود به عبارت‌های ملاصدرا در کتاب‌های مختلفش استشهد خواهیم کرد.

۱. اصالت زیبایی: ملاصدرا در جایی خداوند را منبع جمال مطلق دانسته و جمال

مطلق را همان وجود حقیقی، یعنی خداوند قلمداد کرده است. (ملاصدرا: ۱۳۶۸، ۲/۷۷) او در تعریف عشق حقیقی بیان می‌کند که نیل به خیر مطلق و جمال اکمل همان عشق حقیقی است و جمال اکمل نیز خداوند است (همان، ۷/۱۶۰؛ همو: ۱۳۵۴/۱۸۴) و در جایی دیگر بیان می‌کند که خداوند در بالاترین مرتبه از حیث شرف و جمال قرار دارد. (ملاصدرا: ۱۳۶۸، ۶/۱۳۴) حتی آن‌جا که حکم می‌کند خداوند اجمل از هر جمیلی است، (همو: ۱۳۵۴/۱۵۶) با توجه به نظریه‌ای که در باب مشتق دارد می‌توان دریافت که جمال حق در مرتبه‌ای بالاتر از جمال موجودات واقع است، (همو: ۱۳۶۸، ۶/۱۳۵) نه این‌که خداوند دارای وجودی است و این وجود وصفی زاید بر ذات با عنوان جمال دارد که از جمال وجودهای دیگر بالاتر است. با توجه به این عبارت‌ها درمی‌یابیم که از نظر ملاصدرا، جمال دارای عینیت است و لذا می‌توانیم از اصالت زیبایی در فلسفه او سخن بگوییم. اگر خداوند عین جمال است و تحقق دارد معلوم می‌شود که جمال دارای تحقق و عینیت است و این به معنای اصالت زیبایی است. ممکن است گفته شود این عبارت‌ها صرفاً نشان می‌دهد که خداوند همان جمال است و به جای این‌که خداوند را وجود بدانیم می‌توانیم خداوند را عین جمال بدانیم، اما نشان دهنده عینیت جمال با وجود در ممکن‌الوجودها نیست. اصالت وجود در فلسفه ملاصدرا همه موجودات اعم از واجب و ممکن را شامل می‌شود، در حالی که ظاهراً اصالت جمال

صرفاً واجب الوجود را در بر گرفته است و می‌توان فرض کرد که جمال در ممکن‌الوجودها امری عارض بر وجود آنهاست. این تلقی ناصواب است. ملاصدرا معتقد است که صفاتی همچون حیات، علم، اراده، جمال و دیگر صفات کمالی عین وجود هستند و لذا هر جا وجود صادق باشد این عناوین نیز صدق می‌کنند. البته با توجه به این که وجود، حقیقتی مشکک است، اموری همچون حیات، علم، اراده، جمال و دیگر صفات کمالی نیز مشکک خواهند بود. (نک: ملاصدرا: ۱۳۶۸، همان، ۷/ ۱۵۸-۱۵۹، ۱۸۲، ۲۳۵؛ همو: ۱۳۵۴، ۱۵۱)^۱

۲. وحدت و تشکیک زیبایی: از آن‌جا که جمال حق، علت کل موجودات است، جمال‌هایی که از خداوند صادر می‌شود با جمال حق سنخیت دارد. جمال در نگاه ملاصدرا، حقیقت واحدی است که برخی از مراتب آن در بالاترین مرتبه از زیبایی بوده است. (همو: ۱۳۶۸، ۱۳۴) برخی از آنها نیز در مراتب پایین زیبایی قرار دارند. این حقیقت، یعنی وحدت زیبایی، ناشی از ضمیمه ساختن دو اصل صدرایی، یعنی وحدت وجود و عینیت مصداقی وجود و زیبایی است. با توجه به اصل این همانی، اگر دو چیز عین هم باشند، هر حکمی که در باره یکی صادق باشد در باره دیگری نیز صادق است. اگر وجود حقیقتی واحد است و اگر زیبایی با وجود عینیت مصداقی دارد، لازم می‌آید که زیبایی نیز حقیقت واحدی باشد. نکته مهم آن است که ملاصدرا به ظاهر دو دیدگاه در باب وحدت وجود دارد که لازم می‌آورد در باب زیبایی نیز دو دیدگاه زاینده شود.

۱. ممکن است از برخی عبارت‌های ملاصدرا چنین برداشت شود که او عینیت وجود را با صفات کمالی در همه مراتب وجود قبول ندارد (برای نمونه نک: ملاصدرا: ۱۳۶۸، ۶/ ۱۲۴، ۷/ ۱۵۰-۲۳۳-۲۳۴؛ ۲۸۲/۲؛ ۱۹۹/۵) اما حق آن است که این عینیت در همه مراتب وجود جاری است، با این توضیح که کمالات عینی مشکک هستند در مراتب بسیار پایین آن‌قدر ناقص‌اند که ممکن است به نظر تحقیقی نداشته باشند. (برای نمونه نک: ملاصدرا: ۱۳۶۸، ۷/ ۲۳۵؛ نیز نک: پاورقی علامه طباطبائی در: ۱۳۶۸، ۱۵۰/۶)

ملاصدرا در جایی از وحدت تشکیکی وجود سخن می‌گوید و در جایی از وحدت شخصی وجود. در باب این که کدام یک از این دو دیدگاه نظر اصلی ملاصدراست، در میان شارحان او اختلافاتی به چشم می‌خورد. ملاصدرا در جایی که وحدت تشکیکی وجود را توضیح می‌دهد بیان می‌کند که نظر اصلی او نوع دیگری از وحدت است که در ادامه مطالبش به آن اشاره می‌کند و مقصودش وحدت شخصی است. (همو: ۱۳۶۸، ۸۵/۱) این عبارت موهم آن است که دو دیدگاه ملاصدرا، دو دیدگاه متقابل هستند، اما حق آن است که نظریه وحدت شخصی، نظریه عمق یافته وحدت تشکیکی است. در مراتبی از ادراک، وجود، حقیقت واحدی به نظر می‌رسد که دارای مراتب شدت و ضعف و متقدم و متأخر است، اما هنگامی که ادراک اوج می‌گیرد و درمی‌یابد که معلول عین فقر نسبت به علت است، متوجه می‌شود که عنوان وجود به صورت حقیقی بر علت‌العلل صدق می‌کند و صدق آن بر دیگر موجودات دارای حیثیت تعلیلی است. (ملاصدرا: ۱۳۵۴، ۱۵۶) حیثیتی تعلیلی که در آن، معلول عین فقر نسبت به علت است. لذا در این نگاه عمیق، وحدت شخصی وجود رخ می‌نماید که در آن موجودات دیگر غیر از خداوند، جلوه‌ها و مظاهر وجود، علم، قدرت، رحمت، جمال و کمال حق هستند و اطلاق وجود بر آنها هر چند مجاز نیست، اما اطلاق حقیقی نیز نخواهد بود و شاید بهتر باشد از تعبیر مجاز عرفانی بهره بگیریم. (نک: همان‌جا)

در هر حال، با توجه به عینیت زیبایی و وجود، این دو نگاه را در باب زیبایی نیز می‌توان در آثار ملاصدرا یافت. ملاصدرا عشق را ادراک جمال می‌داند. (همو: ۱۳۶۸، ۱۵۳/۷) از طرفی، عشق موجودات به یکدیگر را دارای مراتب می‌داند که نشان‌دهنده تفاوت در مراتب جمال و ادراک است (همان، ۱۶۱/۷) که به ظاهر بر وحدت تشکیکی جمال دلالت می‌کند، اما بحث را با مظهریت موجودات برای جمال حق ادامه می‌دهد (همان‌جا) که ما را با وحدت شخصی جمال مرتبط می‌کند. وحدت شخصی جمال در این نگاه امری منزول از وحدت تشکیکی آن نیست، بلکه فهمی عمق یافته‌تر از وحدت تشکیکی جمال است. او در جای دیگر هر جمالی را در عالم ادنی سایه و تمثال

حقیقتی می‌داند که در عالم اعلی است. (همان، ۷۷/۲). این عبارت با توضیحی که گفته شد، قابلیت تفسیر وحدت تشکیکی و وحدت شخصی را داراست. اگر هر جمالی در عالم ادنی، سایه جمال در عالم اعلاست، جمال در عالم اعلای نیز سایه ای از جمال حق است. هم‌چنین در جایی دیگر، اشتیاق انسان به لقای خداوند را ناشی از آن می‌داند که عالم، مظهر و مرآت جمال الهی است و انسان با دیدن این جمال مصنوع، مشتاق جمال صانع می‌گردد (همان، ۱۸۱/۷؛ نک: همو: ۱۳۶۰ ب، ۲۲۴). در این عبارت نیز می‌توان زیبایی را به صورت امری واحد بالشخص و امری واحد بالتشکیک فهم کرد. با چنین نگاهی که ملاصدرا به مسئله جمال دارد، عشق نیز امری تشکیکی خواهد بود. شاید ذکر این عبارت از ملاصدرا بی فایده نباشد:

انّ العشق سار فی جمیع الموجودات علی ترتیب وجودها فکما أنه نشأ من کلّ وجود اقوی، و وجود اضعف حتی انتهى الی وجود المواد و الاجسام فکذا ینشأ من کل عشق اسفل عشق اعلی حتی ینتهی الی عشق واجب الوجود، فجمیع الموجودات بحسب ما لها من الکمالات اللائقة طالیه بکمالات واجب الوجود لذاته متشبهه به فی تحصیل ذلک الکمال. فالباری تقدست اسماؤه هو غایة جمیع الموجودات و نهایة مراتبها. فالعشق و الشوق سبب وجود الموجودات علی کمالاتها الممكنة لها و سبب دوامها. (همو: ۱۳۶۸، ۷/۱۶۰)

۳. حرکت اشتدادی زیبایی: عبارت نقل شده در بالا ما را به نکته دیگری رهنمون می‌شود. اگر زیبایی و وجود عنوان‌های واحدی برای یک حقیقت هستند، اشتداد وجود، اشتداد زیبایی خواهد بود. هرچه وجود اشتداد می‌یابد، زیبایی نیز اشتداد می‌یابد. ادراک زیبایی مراتب بالاتر که همان عشق است عاملی برای حرکت به مراتب بالاتر می‌شود و حصول مراتب بالاتر چیزی جز اشتداد در وجود یا همان زیبایی نیست. از این عبارت به نکته‌ای دیگر نیز دست می‌یابیم. زیبایی که همان وجود است در حرکتی اشتدادی از مراتب پایین به بالا حرکت می‌کند. عامل این حرکت، ادراک زیبایی و کمال مراتب بالاتر است که همان عشق نامیده می‌شود. به تبع این عشق، طلب و سپس

حرکت رخ می‌دهد. این مطلب، نه فقط در این عبارت، بلکه در دیگر آثار ملاصدرا نیز مشهود است. (برای نمونه نک: همو: ۱۳۵۴، ۱۸۴)

آمیختگی بحث وجود و زیبایی نزد ملاصدرا به حدی زیاد است که وقتی ترتب صدور موجودات را تبیین می‌کند با استشهاد به عینیت صور علمی با ذات خداوند و جمال مطلق ذات حق. جمال صورت‌های علمی را نتیجه می‌گیرد و از آن‌جا که علم خداوند فعلی است و موجودات بر اساس علم خداوند صادر می‌شوند، جمال و بهای موجودات و اشرف بودن نظام جهان را نتیجه می‌گیرد. (همو: ۱۳۶۸، ۱۰۷/۷)

آن چه گفته شد، ما را به ختام سخن می‌رساند، ملاصدرا فیلسوفی است که بیش از هر فیلسوف دیگر با فلسفه خود زیسته است. او خود را وجودی در سیر اشتداد می‌داند که با شدت یافتن وجود، به مراتب بالاتری از ادراک دست یافته است. علم در فلسفه ملاصدرا، حضور مدرک نزد مدرک است و هر چه مدرک، وجودی شدیدتر داشته باشد، حضور مدرک برای او حضوری پرننگ‌تر و شفاف‌تر خواهد بود و جلوه‌های جدیدی از آن آشکار می‌شود. مدرک نیز چیزی جز وجود نیست. اما نه! مدرک و مدرک در مراتب نازل ادراک، وجود به حساب می‌آیند و وقتی وجود اشتداد می‌یابد، فیلسوف درمی‌یابد که جمال، علم، اراده، حیات و دیگر صفات کمالی اشتداد یافته‌اند و این مفاهیم به همراه «وجود» از مصداق واحدی حکایت می‌کنند. کما این که فیلسوف، درمی‌یابد که مدرک نیز جمال، علم، اراده، حیات و دیگر صفات کمالی بوده است، چون مجدداً این مفاهیم به همراه وجود از مصداق واحدی حکایت دارند. لذا اعتقاد به این که ملاصدرا قائل به اصالت وجود است، نظریه‌ای است که صرفاً سطحی نازل از دیدگاه‌های ملاصدرا را شامل می‌شود و در مراتب بالاتر ادراک باید او را فیلسوفی قائل به اصالت هرگونه صفت کمالی از جمله وجود دانست. در این جاست که ربط وثیق وجود شناسی و زیبایی شناسی نزد ملاصدرا آشکار می‌شود و ما می‌توانیم از اصولی همچون اصالت زیبایی، وحدت زیبایی با هر دو تفسیر وحدت شخصی و وحدت تشکیکی، و حرکت اشتدادی زیبایی سخن بگوییم.

۱. ابن سینا، حسین بن عبدالله الشفاء الالهيات، تصحيح سعيد زائد، الاب قنواتی مکتبه آیت الله المرعشی النجفی، قم، ۱۴۰۴ق.
۲. ابن کمونه، ابوالرضا سعد بن نجم الدوله، التفتیحات فی شرح التلویحات، تصحيح سيد حسين موسى، پایان نامه دکتری، دانشکده الهیات دانشگاه تهران، ۱۳۷۵.
۳. دشتکی، میر سید صدرالدین، حاشیه بر امور عامه شرح جدید تجرید، نسخه‌های خطی کتابخانه آستان قدس رضوی، کتب حکمت، شماره ۱۱۸.
۴. دوانی، ملاجلال‌الدین، حاشیه قدیم بر شرح جدید تجرید، نسخه‌های خطی کتابخانه آستان قدس رضوی، شماره عمومی ۱۰۶۵۶.
۵. سهروردی، شهاب‌الدین یحیی، حکمه الاشراق، در مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ج ۲، به تصحیح و مقدمه هنری کربن، انجمن فلسفه ایران، تهران، ۱۳۵۵.
۶. _____، التلویحات، در مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ج ۱، تصحیح و مقدمه هنری کربن، انجمن فلسفه ایران، تهران، ۱۳۵۵.
۷. ملاصدرا، صدرالدین محمد بن ابراهیم شیرازی، المبدأ والمعاد، تصحیح سید جلال‌الدین آشتیانی، انجمن حکمت و فلسفه ایران، تهران، ۱۳۵۴.
۸. _____، الشواهد الربوبیه، تصحیح سید جلال‌الدین آشتیانی، مرکز نشر دانشگاهی، تهران، چاپ دوم، ۱۳۶۰ الف.
۹. _____، اسرار الآیات، تصحیح محمد خواجهوی، انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران، تهران، ۱۳۶۰ ب.

۱۰. _____، العرشیه، تصحیح غلامحسین آهنی،
انتشارات مولی، تهران، ۱۳۶۱.
۱۱. _____ المشاعر، تصحیح هنری کرین، کتابخانه
طهوری، چاپ دوم، ۱۳۶۳.
۱۲. _____، الحکمة المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه،
مکتبه المصطفوی، چاپ دوم، قم، ۱۳۶۸.
۱۳. میرداماد، محمد بن محمد، تقویم الايمان، حقیقه و قدم له علی اوجبی،
مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه تهران، تهران، ۱۳۷۶.
۱۴. _____، القبسات، اهتمام دکتر مهدی محقق، مؤسسه
انتشارات و چاپ دانشگاه تهران، تهران، ۱۳۶۷.

