

امکان تحقق علوم انسانی در امتداد تاریخی حکمت صدرایی

میثم واثقی*

محمدتقی چاوشی**

چکیده

علوم انسانی در غرب بر بستر متافیزیک و بر بنیاد سوپژکتیویته به ظهور رسیده است. سوپژکتیویته حکایت از رخدادی دارد که در آن ذات انسان تغییر یافته و انسان مبدل به سوژه شده است. هدف اصلی مقاله پیش‌رو بررسی امکان تحقق علوم انسانی در حکمت صدرایی است. روش این پژوهش مبتنی بر پدیدارشناسی هرمنوتیکال است که می‌کوشد چگونگی پیدایش امری را با هویدا ساختن بنیاد آن مورد کنکاش قرار دهد. مطابق این رویکرد تنها در صورتی می‌توان انتظار تحقق علوم انسانی در امتداد تاریخی حکمت صدرایی داشت که، حکمت صدرایی نیز حاوی عنصر سوپژکتیویته باشد. نویسندگان معتقدند حکمت صدرایی از این عنصر برخوردار است. لذا از رهگذر روش پدیدارشناختی دو شاهد بر این مدعا اقامه شده است. محور شواهد مطرح شده تمایزی است که حکمت صدرایی در قبال عرفان نظری و حکمت سینیوی دارد؛ شواهد مطرح شده نشان داده اند در نتیجه تحولاتی که حکمت صدرایی داشته، ذات حق از راز آمیزی و تعالی که در حکمت سینیوی و عرفان نظری دارد به در آمده و به چنگ آگاهی می‌رسد.

کلیدواژه‌ها: علوم انسانی، سوپژکتیویته، حکمت صدرایی، حکمت سینیوی، عرفان نظری.

* دکتری فلسفه علوم اجتماعی دانشگاه باقرالعلوم (vatheqi590@gmail.com).

** استادیار پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات اسلامی.

(تاریخ دریافت: ۹۸/۰۶/۱۸؛ تاریخ پذیرش: ۹۹/۰۲/۰۴).

هایدگر می‌گفت: آن زمان، حقیقت امری مورد پرسش قرار می‌گیرد که نسبت امر مورد پرسش با انسان آن دوره مبهم و آشفته شده باشد و یا به سخن دیگر، پرسش از حقیقت امری نشان از آن دارد که نسبت انسان با آنچه از آن پرسش می‌شود، دچار نوسان و یا حتی تزلزل شده است (هایدگر، ۱۳۹۶: ۲۰۷). وضع فرهنگ ما؛ یعنی وضع فرهنگ انسان ایرانی-اسلامی در موقف کنونی، نسبت به علوم انسانی چنین است؛ تلاش برای تولید علوم انسانی اسلامی در مواجهه با علوم انسانی موجود از سویی؛ و بازخوانی میراث فلسفی برای رسیدن به علوم انسانی اسلامی مناسب این فرهنگ از سویی دیگر، نشان از آن دارد که نسبت ما با آنچه در میراث فلسفی خود تحت عنوان حکمت عملی داشته و آن را نازل منزل علوم انسانی موجود می‌دانیم، متزلزل شده و با آنچه امروز تحت عنوان علوم انسانی با آن مواجه هستیم آشفته و مبهم است.

در بستر این آشفستگی، جریان‌های مختلف نسبت به علوم انسانی در این فرهنگ شکل گرفته. مواجهه فلسفی از جمله مواجهات با این مسئله است. از آنجاکه فلسفه به هستی امور می‌پردازد، این مواجهه را می‌توان بنیادی‌ترین مواجهه با این مسئله دانست. مواجهه اخیر با این استدلال آغاز می‌شود که علم مدرن برآمده از فلسفه مدرن است و برای مواجهه فعال با ورود آن در عرصه فرهنگ لازم است بر اساس فلسفه اسلامی به خصوص نوع متأخر آن؛ یعنی حکمت صدرایی، دست به تولید علم زد. تقسیم فلسفه به فلسفه الهی و فلسفه الحادی و علم برآمده از آنها به علم الهی و الحادی، عبارت دیگری از استدلال بر امکان تأسیس علم بر اساس حکمت اسلامی را تشکیل می‌دهد. این استدلال تصویر رایج حرکت از فلسفه اسلامی به فلسفه‌های مضاف و از فلسفه مضاف به علم را پدید آورده است. تاکنون مباحثات بسیاری ذیل این رویکرد شکل گرفته است. پا گرفتن فلسفه‌های مضاف همچون فلسفه سیاسی، فلسفه هنر و

امثال آنها چونان حلقه گمشده میان فلسفه و علم، گام‌هایی هستند که برای تحقق این رویکرد به تولید علوم انسانی اسلامی، صورت گرفته است. از آنجا که پرسش از علوم انسانی همچنان از پرسش‌های این فرهنگ هست، این پرسش مطرح می‌شود که آیا کار فلسفی بر مبنای حکمت متعالیه در مواجهه با علوم انسانی مدرن، تنها با این رویکرد ممکن است؟ آیا نمی‌توان در حیات فکری صدرا زیست و نحوه دیگری با مسئله علوم انسانی مواجه شد؟

هایدگر پدیدارشناسی را روش راستین فلسفه ورزی معرفی می‌کند.^۱ شرح مفصل این رویکرد احتیاج به اثری مستقل دارد اما برای معرفی اجمالی این رویکرد به میزان نیاز جهت ورود به بحث، می‌توان به دو نکته اساسی اشاره کرد: نکته اول اینکه پدیدارشناسی معرفت به چگونگی یک امر است؛ نه چیستی آن. به تعبیر هایدگر: اصطلاح پدیدارشناسی نه چیستی واقعی متعلق یک تحقیق؛ بلکه چگونگی آن را مشخص می‌کند (هایدگر، ۱۳۸۹: ۳۷)؛ نکته دوم که در نتیجه و لازمه نکته اول است، آن است که پدیدارشناسی فهم بنیاد و یا به تعبیر دیگر فهم مقام ماتقدم امور است. برای آنکه بدانیم چگونه ممکن بوده است که امور آن‌چنان بشوند که هستند، لازم است مقام ماتقدم یا بنیاد آنها شناخته شود؛ یعنی مقامی که به امور اجازه ظهور داده است.

اقتضاء مواجهه با علوم انسانی مطابق رویکرد پدیدارشناختی هرمنوتیکال در حکمت صدرایی متفاوت از مشی رایج خواهد بود. ابتدا اینکه رویکرد رایج کوشش خود را مصروف بازتولید علوم انسانی بر اساس مبانی حکمت صدرایی می‌کند، اما در

۱. ر.ک: مارتین هایدگر، ۱۳۹۲: ۴۰-۱۹.

پدیدارشناسی هرمنوتیکال با جستجو و فهم مقام ماتقدم (بنیاد) علوم انسانی؛ یعنی آنچه موجب ظهور علوم انسانی در غرب شده است، امکان تحقق و موانع سر راه تحقق آن، مورد بررسی قرار می‌گیرد. دیگر اینکه برخلاف رویکرد رایج که با استخراج مبانی معرفتی از حکمت صدرایی و پیگیری ملازمات معنایی آن، علوم انسانی مدرن نقد و بازتولید می‌شود، در پدیدارشناسی هرمنوتیکال آنچه از بنیاد علوم انسانی مدرن فهم شده است در امتداد تاریخی حکمت صدرایی جستجو می‌شود. بهتر بگوییم مطابق این رویکرد ظهورات حکمت صدرایی که در تاریخ امتداد یافته است^۱ برای نشان دادن بنیاد این حکمت مورد پژوهش واقع می‌شود.

با توجه به توضیحات فوق پرسش اصلی مقاله آن است که آیا می‌توان در امتداد تاریخی حکمت صدرایی در انتظار تحقق علوم انسانی بود؟ با توجه به رویکرد مذکور پاسخ به این پرسش در گرو فهم بنیاد علوم انسانی در غرب است؛ یعنی آنچه موجب شده علوم انسانی در غرب محقق شود. فلاسفه معاصر غرب این بنیاد را در سوپژکتیویته یافته‌اند و هر یک به نحوی آن را توضیح داده‌اند. بنابراین امکان تحقق علوم انسانی فرع بر وجود عنصر سوپژکتیویته در حکمت صدرایی است. در این صورت این پرسش مطرح می‌شود که آیا می‌توان شواهدی بر وجود سوپژکتیویته در حکمت صدرایی طرح نمود؟

۱. حکمت صدرایی از بدو ظهور خود تاکنون مکاتیب مختلف را همچون مکتب اصفهان، مکتب تهران و مکتب قم، به خود دیده است. هر یک از این مکاتیب به نحوی موجب بسط تاریخی حکمت صدرایی شده‌اند. این مکاتیب ظهورات حکمت صدرایی در طول تاریخ هستند که هر کدام ظرفیت‌های این حکمت را نشان می‌دهند.

سوژکتیویته و تبدل ذات انسان

کانت در مقاله «در پاسخ به روشنگری چیست»، از تصمیم انسان در به‌کارگیری فهم خویش بدون هدایت دیگری و شجاعت در به‌انجام رساندن این تصمیم سخن می‌گوید. او شجاعت در به‌کار گرفتن فهم خویش را شعار روشنگری می‌داند. (کانت، ۱۳۹۴: ۳۳) اما آیا صرف اینکه انسان بر چنین تصمیمی راسخ باشد و یا از چنین تصمیمی روی‌گردان، انسان را به روشنگری وارد و یا از آن دور می‌سازد؟ هایدگر می‌گوید: «آنچه قطعیت دارد این نیست که انسان خود را از تعهدات گذشته رهایی داده و به خود پناه برده است، بلکه این است که ذات انسان تغییر یافته است» (هایدگر، ۱۳۷۹: ۱۴۹). از این رو در عصر مدرن سخن از مبدل شدن ذات انسان است، چه از این تغییر آگاه باشد و چه نباشد؛ اما تغییری که در عصر مدرن در ذات انسان پدید آمده چیست؟ تغییر در ذات انسان از این‌قرار است که انسان در مدرنیته تبدیل به سوژه شده است. (همان) تغییر در ذات انسان و مبدل شدن انسان به سوژه، امری است که از آن به سوژکتیویته^۱ یاد می‌شود. در این فرایند انسان به موجودی بدل می‌شود که هر آنچه هست از حیث منش وجودی خود و حقیقت خود بر انسان استوار است؛ به سخن دیگر انسان به موجودی تبدیل می‌شود که بنیاد همه چیز از حیث وجود و حقیقت آنها است (هایدگر، ۱۳۷۹: ۱۴۸-۱۴۹).

۱. سوژکتیویته تلفظ فرانسوی اصطلاح subjectivity است و چنانچه بیان خواهد شد اشاره به قوام امور عالم بر آگاهی انسان دارد. از تلفظ فرانسوی این اصطلاح در مقاله استفاده می‌شود تا متمایز شود از دو اصطلاح مقابل هم؛ یعنی subjective به معنی کنش آگاهی انسان و Objective به معنی متعلق آگاهی؛ البته برای خواننده آشنا به این مباحث پوشیده نیست که این دو اصطلاح در فضای ایده‌آلیسم آلمان به این معانی بکار می‌روند و در فضای تحلیلی، معنای دیگری از این اصطلاحات اراده می‌شود.

تحقق علوم انسانی بر بنیاد سوپراکتیویته

اصطلاح علوم انسانی در سنت فلسفه اسلامی در آثار فارابی مشاهده شده است؛ او این اصطلاح را بر مباحث حکمت عملی نهاده است. اما بعد از فارابی یعنی در ابن سینا و صدرالمألهین و متعاطیان او اثری از کاربرد این اصطلاح دیده نمی‌شود؛ تا زمانی که این فرهنگ در مواجهه با علوم انسانی غرب قرار می‌گیرد. در این زمان است که مجدداً این مفهوم مطرح می‌شود و در بهترین شکل کوشش می‌شود تا علوم انسانی مصطلح فارابی بر اساس حکمت صدرایی بازخوانی شود. در این سطح از مواجهه شاید گمان شود از آنجاکه میان علوم انسانی مطرح شده در فارابی و علوم انسانی مطرح در غرب وحدت موضوع برقرار است، لذا می‌توان بازخوانی مباحث فارابی را عدل علوم انسانی عینیت یافته در غرب دانست. در یک پاسخ اجمالی می‌توان گفت: به همان میزان که علوم انسانی موجود در غرب نسبتی با حکمت عملی ارسطو ندارد، علم انسانی فارابی نیز نسبتی با این علوم ندارد، اما تفصیل این امر منوط به توضیح دو اصطلاح از علوم انسانی در غرب است. در فلسفه غرب و در دوران مدرن با دو اصطلاح از علوم انسانی روبرو هستیم که برخلاف اصطلاحات بازسازی شده وطنی، تافته جدا بافته از یکدیگر نبوده بلکه در طول یکدیگر قرار دارند.

در اصطلاح اول علوم انسانی در برابر علوم طبیعی مطرح می‌شود. این تمایز پیش از عصر روشنگری در اندیشه ارسطو در قالب تمایز حکمت عملی از حکمت نظری مطرح شد. حکمت نظری مربوط به قلمرو طبیعت و حکمت عملی به قلمرو اراده تعلق داشت. عنوان «Ethics» یا اخلاقیات عنوانی است که ارسطو بر معرفت عملی اطلاق می‌کند. گادامر می‌گوید این قلمرو از علوم به تبع تحول مطلق نظام معرفت در

عصر روشنگری دچار تحول می‌شود؛ عصری که در آن، یک معنی تازه از معرفت به نام «علم»^۱ رواج پیدا می‌کند (گادامر، ۱۳۹۶: ۱۹۰؛ ۱۹۲).

اصطلاح دوم علوم انسانی مانند اصطلاح اول با روشنگری نسبت دارد. اصلاح دوم علوم انسانی منطبق با معنی سوپژکتیویته است؛ یعنی علوم انسانی در اصطلاح دوم، علمی هستند که بر سوژه بنا شده‌اند؛ سوپژکتیویته بنیاد چنین علمی است. هایدگر در مقاله عصر تصویر جهان خصوصیات این علوم را بیان می‌کند. این خصوصیات هم شامل علوم طبیعی می‌شود و هم علوم انسانی به معنی خاص (اصطلاح اول).

اشاره به این اصطلاح از علوم انسانی را می‌توان اول‌بار در اندیشه هیوم^۲ یافت. هیوم در مقدمه کتاب رساله‌ای درباره طبیعت آدمی عبارت «science of man» را مطرح می‌کند. هیوم معتقد است «علم انسان» بنیاد تمام علوم است (هیوم، ۱۳۹۶: ۱۷-۱۸). فوکو^۳ نیز از جهشی در قرن نوزدهم سخن می‌گوید که طی آن انسان پدید می‌آید؛ یا به سخن دیگر سوژه برساخته می‌شود. در این دوره هست که علوم اگرچه هر یک تاریخ خود را دارند اما همه ذیل تاریخ انسان قرار می‌گیرند (فوکو، ۱۳۸۹). با توجه دو اصطلاح علوم انسانی ذکر دو نکته راجع به موضوع مقاله حائز اهمیت است:

نکته اول: هر دو معنی از علوم انسانی ذیل مدرنیته تحقیق یافته، به طوی که پیش از این شاهد حضور این مفهوم در غرب نیستیم. در نسبت میان این دو معنی می‌توان گفت که معنی دوم علوم انسانی اشاره به بنیاد معنی اول از علوم انسانی دارد؛ به این معنی که شرط تحقیق علوم انسانی به معنی دوم تحقیق سوپژکتیویته است. نکته

-
1. Science.
 2. David Hume.
 3. Michel Foucault.

دوم: مطابق اصطلاح اول، علوم انسانی تعینات متفاوتی در حوزه‌های انگلستان، فرانسه و آلمان به خود دیده است. اما با توجه به معنی دوم باوجود تعینات متفاوت علوم انسانی، همه تعینات بر بنیاد واحد تحقق یافته‌اند. بهتر بگوییم: علوم انسانی پس از تحقق بر بنیاد سوژه در هر حوزه و دوره‌ای ظهور و تعین متفاوت یافته است. مقاله حاضر درصدد بیان آن است که در صورت وجود سوژکتیویته در حکمت صدرایی، می‌توان تحقق علوم انسانی را در تعینی متفاوت از آنچه تاکنون ظهور یافته است در امتداد تاریخی حکمت صدرایی به انتظار نشست.

شواهدی بر برخورداری حکمت صدرایی از عنصر سوژکتیویته

پرسش اصلی مقاله که در ادامه به آن خواهیم پرداخت از این قرار است: با توجه به فهمی که سوژکتیویته حاصل شد، آیا می‌توان شواهدی بر وجود سوژکتیویته در حکمت صدرایی اقامه نمود؟ پیش از ورود به بحث شایان توجه است که: راقم این سطور معتقد است سوژکتیویته در صدرا به شدت و قوتی که در غرب جغرافیای محقق شده، نخواهد بود. در ادامه دو شاهد بر وجود سوژکتیویته در حکمت صدرایی ارائه خواهد شد. مدار ارائه شواهد، تحولاتی است که در حکمت صدرایی پدید آمده و آن را از حکمت سینوی و عرفان نظری جدا می‌سازد. نقاط تمایزی که بیان خواهد شد، شواهدی بر وجود عنصر سوژکتیویته در حکمت صدرایی خواهند بود.

شاهد اول: نظام صدور عالم و چگونگی رابطه واحد با کثرات

از جمله مباحثی که در فلسفه و عرفان نظری به آن پرداخته شده است، کیفیت صدور عالم از ذات حق و پیدایش کثرات است. فیلسوفان و عرفا در این بحث در پی بیان چگونگی رابطه واحد با کثرات موجود در عالم هستند. دغدغه فیلسوفان و عرفا در این بحث تنزیه ذات حق است. این شاهد به تفاوت دیدگاه حکمت صدرایی در نسبت با حکمت سینوی، عرفان نظری در بحث صدور عالم و پیدایش کثرات اختصاص یافته است.

ابن سینا و مراتب طولی عقول

ابن سینا در مقاله نهم الهیات شفاء در فصلی با عنوان: «فی ترتیب وجود العقل و النفوس السماویة و الأجرام العلویة عن المبدأ الأول» به بحث از نظام صدور عالم می‌پردازد. (ابن سینا، ۱۴۰۴: ۴۰۲) شیخ برای بیان چگونگی پیدایش کثرات و نحوه ارتباط آنها با واجب تعالی، ابتدا به مباحثی مقدماتی اشاره می‌کند که در فصول قبل به آنها پرداخته است. اثبات توحید، وجوب ذاتی واحد و جسم و جسمانی نبودن واحد از جمله این مباحث هستند. ابن سینا از این مباحث نتیجه می‌گیرد که همه موجودات، وجودشان از اوست و ممکن نیست که هیچ یک از موجودات سبب پیدایش واجب تعالی به هیچ یک از انواع چهارگانه علیت؛ یعنی علت فاعلی، علت غایی، علت مادی و علت صوری، باشند (همانجا). از دیگر مقدماتی که ابن سینا به آن اشاره می‌کند، مطلبی است که در شاهد بعد به تفصیل به آن خواهیم پرداخت و آن اینکه علم او به ذات خود عین فعل اوست در نتیجه او که عقل محض است، ذات خود را تعقل می‌کند و این تعقل عین علم، اراده و قدرت است.

ابن سینا با گذر از مقدمات فوق برای بیان کیفیت نظام صدور، متذکر قاعده «الواحد» می‌شود. قاعده «الواحد لا یصدر منه الا الواحد» از فروع قانون علیت و معلولیت است. صدور کثیر از واحد که موضوع بحث این شاهد است، از عناصر اصلی این قاعده محسوب می‌شود (جوادی آملی، ۱۳۹۳: ۷۴/۳). مطابق این قاعده از واجب تعالی که واحد است، بدون واسطه، تنها واحد می‌تواند صادر شود. این وجود واحد، عقل اول نامیده می‌شود و همه کثرات از آن نشأت خواهند گرفت (ابن سینا، ۱۴۰۴: ۴۰۴).

ابن سینا یادآور می‌شود که عالم، از عقول و نفوس مفارق از ماده تشکیل شده است.

مطابق قاعده الاواحد محال است همه این عقول و نفوس متکثر، از واحد صادر شده باشند. همچنین می‌دانیم که برخی از امور عالم، اجسام هستند، اجسام نیز نمی‌توانند مستقیم و بدون واسطه از واجب تعالی صادر شده باشند. پس لاجرم نیاز است واسطه‌ی در صدور، موجودی مفارق باشد. ابن‌سینا بیان می‌دارد که اولین موجودی که از واجب تعالی صادر می‌شود ذاتا و ماهیتاً واحد است و هیچ یک از اجسام و صوری که کمالات اجسام هستند، معلول قریب واجب تعالی نیستند؛ بلکه آنچه معلول اول واقع می‌شود عقل محض است. معلول، اول اولین عقل از عقول مفارق است (همانجا).
 مطلبی که در تشریح این شاهد اهمیت داشته و لازم است به آن توجه شود، شکافی است که ابن‌سینا میان واجب و صادر اول می‌بیند. در اندیشه ابن‌سینا واجب‌الوجود در وجودش لاشریک است. وجود او مباین با همه موجودات است؛ به سخن دیگر ابن‌سینا میان ذات واجب و سایر موجودات شکافی می‌بیند که تنها تعبیر **تباین** مناسب این شکاف است (همان: ۳۲۷). واجب‌الوجود در مرتبه ذاتش واجب‌الوجود از جمیع جهات است و کل موجوداتی که از او افاضه می‌شوند با ذات او در تباین هستند (همان: ۳۰۴).

ذات حق و تعینات ذات در عرفان

بحث از نظام صدور عالم به نحوی متفاوت در عرفان نظری نیز مطرح می‌شود. چراکه مطابق دیدگاه عرفا تنها امر سزاوار وصف وجود در عالم، ذات حق است و ماسوای ذات، تعینات ذات بوده و امور اعتباری محسوب می‌شوند (جوادی آملی، ۱۳۸۳: ۳۲/۱). لذا می‌توان بحث از نظام صدور در عرفان را با عنوان ذات حق و تعینات ذات طرح نمود. با تسامح می‌توان گفت ذات، در صدر این نظام اعتبار می‌شود و سخن از مراتب و کثرات، در تعینات ذات مطرح می‌شود.

ذات حق یا غیب الغیب

با توجه به مطلب فوق اولین اعتبار در عرفان مربوط به ذات حق است. ذات حق در عرفان وجود محضی است که محال است در آن امری اعتبار شود که مستلزم تعیین و تقید، تکثر و تعدد باشد (ابن ترکه، ۱۳۶۰: ۱۲۲)؛ وجود حقیقی عینی که قائم به نفسه است و ماسوی به آن تکیه دارند؛ همان واحد که ماسوی او اعدام هستند (همان: ۱۱۸). در نظر عرفا حق از حیث اطلاق ذاتی اش هیچ حکمی به آن تعلق نمی‌گیرد و به هیچ صفتی توصیف نمی‌شود و هیچ نسبتی به او اضافه نمی‌شود؛ اعم از وحدت، وجوب وجود، مبدئیت، اقتضاء صدور و ایجاد و یا تعلق علم به خود یا غیر خود (قونوی، ۱۳۷۱: ۶). تمام این امور به اعتبار تعینات به ذات حق نسبت داده می‌شود. بنابراین ذات حق لاتعین است و مجالی برای هیچ اعتباری، حتی همین اعتبار لاتعین ندارد (ابن ترکه، ۱۳۶۰: ۱۱۹).

وحدت حقیقیه یا مقام احدیت

اولین معنایی که مقتضی تعیین اول در ذات حق است اعتبار وحدت حقیقیه است. ذات به اعتبار اتصاف به واحد حقیقی، مقتضی تعینی است که تعیین اول نامیده می‌شود (همان: ۱۲۵). وحدت در این مقام به این جهت وحدت حقیقیه نامیده می‌شود که وحدت، وصفی است که ذات با آن توصیف شده. به سخن دیگر این توصیف مقتضی اسم به معنی عرفانی^۱ آن برای ذات است (همان: ۱۱۹). از آنجاکه در تعیین ثانی نیز سخن از وحدت است، وحدت حقیقی در تعیین اول خصوصیتی دارد که آن را از

۱. چراکه اسم در اصطلاح عرفانی آن به معنی در نظر گرفتن ذات به همراه معنایی است که ذات با آن توصیف می‌شود. در واقع اسم یک تعیین ذات است.

وحدت دیگر که مقتضی تعیین ثانی است متمایز می‌کند. وحدت حقیقی با توجه به خصوصیاتی که بیان خواهد شد وحدت مطلقه نیز نامیده می‌شود، در مقابل وحدت نسبی که وصف تعیین ثانی است (همان: ۱۲۳-۱۲۲).

مراد از واحد مطلقه، وحدتی است که در آن امری که اشعار به تعدد وجوه و دوگانگی و همچنین تمایز اسماء و صفات باشد، در نظر گرفته نمی‌شود؛ حتی همین در نظر گرفتن عدم اعتبار کثرت در آن، برای فهم و درک وحدت مقابل آن؛ یعنی وحدت اضافی نسبی است (همان). عرفا برای این خصوصیت وحدت حقیقی از اصطلاح استهلاک و اندماج استفاده می‌کنند؛ مانند این عبارت قیصری در مقدمه شرح فصوص الحکم: «... فهي المسمأة عند القوم بالمرتبة الاحدية المستهلكة جميع الأسماء و الصفات فيها» (قیصری، ۱۳۷۵: ۲۲). استهلاک به معنی فنای تمام متقابلان و متضادان و همچنین تمام اسماء و صفات در این تعیین است. به سخن دیگر با وجودی که تمام اسماء و صفات در این تعیین حضور دارند اما قابل تمایز از هم نیستند، به این جهت می‌گوییم که فانی^۱ هستند. ذات به اعتبار مخفی بودنش و اسقاط نسبت‌ها و اضافات از او احد نامیده می‌شود (ابن ترکه، ۱۳۶۰: ۱۲۵-۱۲۴). برخی نیز به همین اعتبار مقام احدیت را غیب مطلق و همچنین مقام لاسم و لارسم نامیدند. (طهرانی، ۱۴۳۶: ۱۱۲)

۱. بکار بردن اصطلاح فانی در این مقام از سر ناچاری و در مقام فهم است؛ چراکه فنا در برخی تعابیر به مقام ذات نیز اطلاق شده است. لذا در بکارگیری اصطلاح فانی باید توجه به مقام یا مرتبه که در آن بکار رفته است داشت چراکه: «گر حفظ مراتب نکنی زندیقی».

مقام واحدیت

تعیین ثانی مرتبه‌ای است که در آن اسماء و صفات ظهور می‌یابند به گونه‌ای که اسماء و صفات قابل تمایز از یکدیگر هستند. به همین اعتبار است که تعیین ثانی صورت تعیین اول دانسته می‌شود؛ چراکه کثرات که در تعیین اول مندمج و مستهلک هستند و در این تعیین ظهور می‌یابند (عبدالرزاق کاشانی، ۱۴۲۶: ۲۲۶/۱). بنابراین ذات به اعتبار ظهور آن و اثبات نسبت‌ها و اضافات تعیین ثانی و مقام واحدیت نامیده می‌شود (ابن ترکه، ۱۳۶۰: ۱۲۴). این مرتبه به اعتبار اینکه مظاهر و اسماء به کمالاتی که مناسب آنهاست می‌رسند مرتبه ربوبیت نیز نامیده می‌شود (قیصری، ۱۳۷۵: ۲۲).

نفس رحمانی

تعیین اول و تعیین ثانی که تا کنون توضیح آن گذشت از تعینات مربوط به صقع ربوبی شناخته می‌شوند. تعینات دیگر تعینات خلقی نامیده می‌شوند. این تعینات عبارت‌اند از عالم عقول، عالم مثال، عالم اجسام و مرتبه انسان کامل (ر.ک، همان: ۱۴۲-۱۴۸). ظهور کثرات حاصل تجلی ذات حق در مظاهر مشکک است که از تعیین اول آغاز تا تعیین ثانی که صقع ربوبی است ادامه و تا مظاهر خلقی گسترش می‌یابد و از این رهگذر کثرات پدید می‌آیند.

به دو خصوصیت می‌توان برای نفس رحمانی اشاره کرد که به هویت نفس رحمانی اشاره دارند. خصیصه اول تجلی است؛ برخلاف مقام احدیت و مقام واحدیت، که هر یک تعینی از تعینات ذات حق هستند، نفس رحمانی تعینی از تعینات نیست بلکه به تعبیر قیصری، نفس تجلی ذات حق است که تعینات را پدید می‌آورد (قیصری، ۱۳۷۵: ۸۷۷). خصوصیت دیگری که هویت نفس رحمانی تشکیل می‌دهد

سریان است. نفس رحمانی تجلی ساری در تعینات است که به حسب هر تعین ظهوری دارد (ابن ترکه، ۱۳۶۰: ۱۴۷).

صدرا و طرح وجود منبسط در نظام صدور

بحث از نظام صدور عالم در حکمت صدرايي به گونه‌ای طرح می‌شود که همچون سایر مباحث حکمت متعالیه، می‌توان گفت این حکمت، حکمت سینوی و عرفان نظری را در خود هضم می‌کند. ملاصدرا از اصطلاحات رایج در عرفان نظری استفاده و آنها را در نظام فلسفی خود می‌گنجاند.

در حکمت صدرايي وجود حقیقت واحد بسیط دارای مراتب شدت و ضعف است. صدرا متألّهین در آثار متعدد خود همچون *اسفار* (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۳۲۷/۲)، *مشاعر* (همو، ۱۳۶۳ الف: ۴۱)، *ایقاظ النائمین* (همو، ۱۰۵۰: ۶) و *شواهد الربوبیه* (همو، ۱۳۶۰: ۷۰) از سه مرتبه کلی برای این واحد بسیط سخن گفته است. صدرا از اصطلاحات لاشروط، بشرط شیء و بشرط لا، در کنار اصطلاحات رایج در عرفان نظری برای توصیف هر مرتبه بهره می‌برد.

اولین مرتبه وجود بشرط لا است. این وجود، وجودی است که وجودش از خودش است؛ یعنی وجودش را از غیر خود اخذ نکرده است. وجود بشرط لا از تمام حدود و قیود ماهوی و عدمی مُبرا است؛ در نتیجه ماهیت ندارد. همچنین این مرتبه از وجود، وجود صرف است؛ یعنی تمام حیثیت ذاتش، حیثیت طرد عدم است (همو، ۱۹۸۱: ۳۲۷/۲). در این صورت گفته می‌شود چنین وجودی «لا ثانی له» است؛ چراکه اگر به حسب اختراع وهم، آنچه ثانی صرف الوجود گمان شود، چون درست نظر شود، همان صرف الوجود است که اول ملاحظه شد (طهرانی، ۱۴۳۶: ۱۳۹).

ملاصدرا می‌گوید این وجود نزد عرفا هویت غیبیه و مقام احدیت نامیده می‌شود. مقامی که لاسم و لارسم است (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ۳۲۷/۲). همان‌طور که پیش‌ازین بیان شد مقام احدیت تعیین اول از ذات حق است، نه ذات حق. دانستیم که به اعتباری می‌توان به مقام احدیت در عرفان عنوان غیب و لاسم و لارسم نیز اطلاق نمود. به این ترتیب در فلسفه؛ چه حکمت سینوی و چه حکمت صدرایی، این مقام نشان‌دهنده تمام حقیقت واجب است. به تعبیر آیت‌الله جوادی آملی «سقف فلسفه همانا مقام احدیت و وجود بشرط‌لا است و قهرا وحدت عالیه آن، همان وحدت مقام احدیت است نه فوق آن» (جوادی آملی، ۱۳۹۳: ۷۴/۱).

مرتبۀ دوم وجود بشرط شیء است. موجودی که وجودش هم متعلق به غیر است و هم مقید به وصف زائد و احکام محدود است. این مرتبه از وجود که شامل ماسوای واجب تعالی می‌شود با ماهیت همراه است. مانند عقول، نفوس افلاک، عناصر و مرکبات؛ مانند جمادات نباتات حیوانات و انسان و سایر موجودات است (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ۳۲۷/۲؛ همو، ۱۳۸۳: ۲۳۸/۳).

مرتبۀ سوم، وجود منبسط نام دارد؛ وجودی که لابشرط از حدود عدمی و ماهوی است. واحد است اما وحدت آن از سنخ وحدت عددی، وحدت نوعی و یا وحدت جنسی نیست. عموم و شمول دارد، ولی عموم و شمولش از سنخ عموم و شمول کلی نسبت به جزئیات نیست. او حقیقت منبسطی است که در وصف خاص نمی‌گنجد و منحصر در حد معینی همچون حدوث و قدم؛ تقدم و تأخر؛ کمال و نقص؛ علیت و معلولیت؛ جوهریت و عرضیت و تجرد و تجسم نمی‌شود؛ بلکه به حسب ذات خود و بدون انضمام امر دیگر متعین به همه تعینات وجودی و تحصیلات خارجی است؛ بلکه

حقایق خارجیّه از مراتب وجودی این وجود نشأت می‌گیرند. بنابراین او در عین وحدتش به تعدد موجودات متعدد می‌شود؛ لذا با قدیم قدیم است با حادث حادث است با معقول معقول است با محسوس محسوس است، با جوهر جوهر است با عرض عرض است با اینکه به حسب ذات خود بری از این تعینات است (همو، ۱۳۸۳: ۲۳۹/۳؛ همو، ۱۹۸۱: ۳۲۸/۲؛ طهرانی، ۱۴۳۶: ۱۳۹). به این ترتیب وجود منبسط بر حسب إطلاق و لا بشرطیت در جمله وجودات امکانیه ساری و جاری است؛ از قبیل سریان وحدت در کثرت؛ و ظهور حقیقت واحده در مظاهر متعدده. در نتیجه او اصل عالم؛ نور عالم است؛ حیات ساری در عالم است. ملاصدرا می‌گوید وجود منبسط مطلق همان مرتبه از وجود است که ابن عربی در مواضع مختلف آثار خود از آن با عنوان نفس رحمانی یاد می‌کند (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ۳۲۸/۲).

همان‌طور که قاعده الواحد در حکمت سینوی و در عرفان نظری در هر کدام به نحوی متفاوت صدور واحد از واحد را رقم زد، در حکمت صدرایی نیز منجر به نحوی دیگر از صدور می‌شود. وجود منبسط با خصوصیتی که از آن بیان شد آن واحدی است که واجب تعالی صادر می‌شود. وجود منبسط اولین صادر و اولین امری است که از ذات احدیت نشأت گرفته است؛ همان وجود ساری در ممکنات که واسطه میان حق و خلق است (همو، ۱۹۸۱، ۳۲۱/۲؛ همو، ۱۳۸۳: ۲۴۱/۳).

ماحصل شاهد اول

با توجه به دغدغه عرفا و فیلسوفان در شاهد مذکور و مقدماتی که بیان شد، آیا ذات حق مطابق تصویری که حکمت صدرای، در نسبت با حکمت سینوی و عرفان نظری، از نظام صدور عالم و چگونگی رابطه واحد با کثرات ارائه می‌دهد، منزه باقی

می ماند یا اینکه شکاف میان حق و خلق از راز آمیزی و تعالی سابق خود بیرون بسته و به چنگ آگاهی درمی آید؟ به زعم راقم این سطور به دو جهت می توان پاسخ سؤال فوق را مثبت دانست.

۱. دانستیم که در حکمت سینوی وجودها حقایق متباین هستند. تمایز میان ذات حق و اولین موجودی که از او صادر می شود از نوع تمایز میان واجب و ممکن است. واجب الوجود، واجب الوجود بذاته است و ممکنان ممکن الوجود بذاته و واجب الوجود بغيره هستند. شکاف میان واجب و صادر اول شکافی است که ابن سینا از آن به تباین تعبیر می کند. بنابراین از واجب تعالی مطابق قاعده الواحد یک وجود شخصی مابین با واجب صادر می شود.

با توجه به آنچه در تبیین نظام صدور عالم در عرفان نظری گذشت شکاف میان ذات حق و ماسوای حق شکاف میان واحدهای شخصی و متباین الوجود نیست؛ بلکه شکاف میان ذات حق و تعینات اوست؛ یعنی شکاف میان وجود و کون؛ شکاف میان بود و نمود است. در عرفان نظری تنها امری که سزاوار اطلاق لفظ وجود است ذات حق است و ماسوای حق که ظهورات و تعینات ذات هستند کون نامیده می شوند و کون مطابق تعبیر عرفا «خیال فی الخیال». عرفا با تعابیر متفاوت به این مطلب اشاره دارند (قیصری، ۱۳۷۵: ۵۵).

بنابراین هم در عرفان نظری و هم در حکمت سینوی ذات حق و ماسوی او دو امر متباین^۱ هستند؛ اما صادر اول در حکمت صدرایی در میان شکافی قرار می گیرد که

۱. شایان توجه است بکارگیری اصطلاح تباین برای بیان این رابطه در عرفان نیز با تسامح است. چرا که ذات از این بکارگیری این نسبت نیز مبری است.

ابن سینا میان واجب تعالی و ممکن در نظام حکمی خود می بیند. مطابق رأی صدرالحکما وجود سنخ واحد است که میان مراتب آن مابینت نیست وجود شدید منشأ وجود منبسط است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۳: ۲۴۱/۳). وجود منبسط مطابق تصریح ملاصدرا عین ذات حق است؛ چراکه مشوب به قصور؛ اعم از جهت عدمی و حیثیت امکانی نیست (همو، ۱۹۸۱: ۳۲۰/۲)؛ وجود منبسط در همه مراتب وجود ساری است با قدیم قدیم است با حادث حادث، با عقول معقول، با محسوس محسوس است. در نتیجه شکاف میان ذات حق و ماسوی با وجود منبسط پُر می شود.

۲. تنزیه ذات حق در عرفان نظری تا حدی است که می توان گفت ذات حق بیرون از نظام صدور قرار می گیرد؛ همین امر موجب شده که برخی از متعاطیان صدرالحکما تفکیک میان ذات حق و مقام احدیت را امری اعتباری بدانند؛ نه واقعی؛ یعنی ذات را به مقام احدیت اطلاق کند و در نظر گرفتن حقیقتی پیش از مقام ذات را صرف اعتبار ذهن بدانند. برای نمونه در گفتگویی که میان سید احمد کربلایی و شیخ محمدحسین اصفهانی در باب تفسیر دو بیت از عطار صورت می گیرد، مرحوم شیخ در مکتوب سوم ضمن شرح مقام احدیت می گوید:

و این مرتبه را بالذات اختلافی نباشد با مرتبه سابقه [ذات حق]؛ بلکه اعتبارات مختلف است؛ و إلا ذات اقدس بذاته مصداق جمیع نعوت کمالیه، و مطابق جمیع صفات جمالیه و جلالیه است به نحوی که بزرگان فرموده اند: وجود کُلُّه و جوب کُلُّه علم کُلُّه قدره کُلُّه. (طهرانی، ۱۴۳۶: ۴۶).

سید احمد کربلایی در پاسخ به این فقره می گوید: «سبحان الله اگر القاء اعتبارات شود» (همان: ۸۱). مرحوم سید در پاسخ به این مکتوب و مکتوب قبل توضیح داده است که خداوند در مرتبه ذات خود غیر خود را نبیند، بنابراین مرتبه ذات مرتبه القاء همه حدود حتی اسماء و صفات به نحو استهلاك و اندماج است (همان: ۵۵).

تصریح به اعتباری بودن تفاوت میان ذات حق و مقام احدیت در برخی از پیروان حکمت متعالیه؛ و همچنین اطلاق ذات به مقام احدیت در همه پیروان حکمت متعالیه، ریشه در کوشش صدرا برای بازگرداندن ذات حق به مقام احدیت در نظام فلسفی خود دارد. نمونه این مواجهه پیش از این ملاحظه شد؛ آنجا که صدرالحکما اصطلاحات لاسم و لارسم و غیب الهویه را برای مقام احدیت بکار برد. به سخن دیگر ذات حق نزد حکما من جمله حکمای متعالیه مقام احدیت است، تنها اتفاقی که در حکمت متعالیه در این زمینه رخ می دهد آن است که صدرا از اسامی که عرفا برای مقام ذات استفاده می کنند و قصد آنها صرفاً تعلیم و تفهم است، برای مقام احدیت بکار می برد. پر شدن شکاف میان ذات حق و عقل اول و در نتیجه کامل شدن یا به سخن دیگر به آگاهی در آمدن نظام صدور، به نحوی که جایی راز آمیز در آن باقی نماند از یکسو و وارد شدن ذات حق در این نظام از سوی دیگر، تحولاتی است که در نسبت انسان دوره صدرایی رخ داده که او را از ماقبل خود متمایز می سازد.

شاهد دوم: اتصاف ذات به صفات در حکمت سینیوی، حکمت صدرایی و عرفان نظری

اسماء و صفات الهی و نحوه اتصاف واجب تعالی به صفات از دیرباز از جمله مباحث مهم میان فلاسفه، متکلمان و عرفا بوده و معرکه آراء متفاوت قرار گرفته است. در مباحث فلسفی بحث از صفات پس از اثبات وحدانیت واجب تعالی مطرح می شود. آنچه در ابتدا موجب اختلاف آراء میان متکلمان و فلاسفه می شود، آن است که خداوند متعال به چه صفاتی می تواند متصف شود. پس از اثبات صفات کمالیه برای خداوند آنچه در رتبه بعد مورد مناقشه قرار می گیرد چگونگی اتصاف واجب به این صفات است. دغدغه میان متکلمان و فلاسفه در این مناقشه آن است که تكثر صفات واجب و نحوه اتصاف واجب به صفات متکثر به گونه ای طرح شود که از سوی این اتصاف موجب کثرت و تجزیه در ذات واجب نشود؛ و از سوی دیگر منجر به تعطیل

و یا تشبیه نگردد. این شاهد به تفاوت دیدگاه حکمت صدرایی در نسبت با حکمت سینیوی، عرفان نظری در مسئله اسماء و صفات الهی و نحوه اتصاف واجب تعالی به صفات اختصاص یافته است.

عینیت صفات با ذات

از مهم ترین دیدگاه‌های است که در رهایی از مشکل مذکور مطرح می‌شود، عینیت صفات با ذات است. در فلسفه عینیت صفات با ذات به این معنی است که ضرورت دارد ذات در اتصاف به صفات نیاز به امری زائد بر ذات نداشته باشد. حکما می‌گویند عقل این گونه حکم می‌کند که او افضل و اشرف از آن است که کمالش به صفت و یا به امری زائد باشد، چراکه در این صورت لازم می‌آید که او فقیر و نیازمند به امری که زائد بر اوست باشد درحالی که فرض بر این است که واجب تعالی بی‌نیاز از هر امری است. تا این قسمت میان حکمت سینیوی و حکمت صدرایی، هم‌صدایی وجود دارد. به تعبیر صدرا اختلاف در امر زائد است. مراد ابن سینا از نفی امر زائد، نفی معانی زائد است؛ درحالی که ملاصدرا ناقد این نظر است. مرحوم آخوند می‌گوید این مذهب رؤسای فلاسفه است و این نظر، نظر مصیبی خواهد بود اگر مراد رؤسای فلاسفه از نفی امر زائد، نفی وجود زائد باشد و نه نفی معانی زائد. به این معنی که وجود خداوند با بساطتش به عینه وجود سائر صفات باشد (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۳: ب: ۳۲۶).

با توجه به مباحثی که در شاهد اول ذیل عرفان نظری بیان شد، دانستیم که ذات حق در نزد عرفا لا بشرط مقسمی است. همچنین دانستیم که ذات، غیب الغیوب و لا اسم و لا رسم له است؛ یعنی به ذات حق نه علم تعلق می‌گیرد و نه متصف به صفتی شده و تهی از هر تعیین است. با توجه به این امر، در عرفان نظری، اتصاف که شرط مسئله عینیت صفات با ذات است، در ذات راه ندارد. لذا مسئله عینیت صفات با ذات در عرفان نظری موضوعاً مرتفع می‌شود.

ابن سینا و ترادف صفات در واجب تعالی

ابن سینا بحث از ذات و صفات تلاش می‌کند تا نشان دهد که تعدد صفات در واجب تعالی خللی بر وحدانیت ذات وارد نخواهد ساخت. او رسیدن به حق مطلب در مسئله وحدانیت واجب و عدم تجزیه ذات را مُتفرع بر ترادف مفهومی صفات کمالیه می‌داند. (ابن سینا، ۱۴۰۴: ۲۶۲؛ همو، ۱۳۷۹: ۶۰۰) شیخ بحث خود را با توصیفی از نحوه ادراک عقلی در ما انسان‌ها آغاز می‌کند. شیخ می‌گوید صور عقلی که به ادراک ما در می‌آیند یا به این نحو هستند که از شیء موجود اخذ می‌شود؛ و یا برعکس آن هستند؛ یعنی از شیء موجود اخذ نمی‌شوند؛ مانند زمانی که ما صورت چیزی را قصد اختراع آن را داریم تصور می‌کنیم. سپس همین صورت معقول موجب تحرک اعضاء ما برای اختراع آن می‌شود؛ یعنی امر مورد ادراک ابتدا تعقل می‌شود و سپس به وجود می‌آید. در نتیجه تعقل آن مقدم بر وجود آن است برخلاف مورد اول که ابتدا وجود دارد و سپس به تعقل ما درمی‌آید (همو، ۱۴۰۴: ۳۶۳؛ همو، ۱۳۶۳: ۲۱).

ابن سینا پس از این توصیف می‌گوید نسبت تمام موجودات عالم با واجب تعالی مانند نحوه دوم ادراک است؛ به این ترتیب که ابتدا او ذات خود را و آنچه ذات او ایجاد می‌کند، تعقل می‌کند. سپس از این تعقل در ذات خود، علم به نظام خیر در عالم می‌یابد. بهتر بگوییم تعقل در ذات خود، همان علم به چگونگی وجود خیر در عالم است. سپس صورت معقول منجر به ایجاد صور موجودات عالم مطابق نظام معقول نزد او می‌شود؛ یعنی از این عالمیت مطابق به آنچه تعقل شده وجود افاضه می‌شود. ابن سینا توجه می‌دهد که این سنخ از تبعیت؛ یعنی تبعیت صورت موجود از صورت معقول، همانند تبعیت جسم گرم در اتصاف به گرما نیست، به این نحو که ابتدا جسمی باشد و سپس گرما عارض آن شود؛ بلکه نفس وجود معقول کل، همان نظام خیر در عالم است. در حقیقت او ذات خود را و اینکه او مبدأ همه موجودات عالم

است تعقل می‌کند و در نتیجه این تعقل همه موجودات را تعقل می‌کند (همانجا).

ابن سینا پس از این توضیحات در توصیف صفات کمالیه، کوشش می‌کند هر صفت را به مضمونی که پیش از این ذکر شد؛ یعنی «تعقل واجب تعالی ذات خویش را»، بازگرداند. به این ترتیب علم در خداوند همان‌طور که از نظر گذشت عبارت است از تعقل ذات به ذات و آنچه ذات ایجاب می‌کند. قدرت نیز در واجب تعالی به این است که ذات او عاقل کل است؛ عقلی که مبدأ کل است نه مأخوذ از کل (همو، ۱۳۶۳: ۲۱).

ابن سینا علاوه بر اینکه در توصیف صفات کمالیه هر صفت به مضمونی که ذکر شد بازمی‌گرداند، مفهومی را که از وجود آن صفت در انسان متبادر می‌شود از ذات حق سلب می‌کند. برای نمونه ابن سینا در توصیف صفت اراده می‌گوید: اراده در خداوند همین است که صورت موجود عالم به تبع صور معقول به وجود می‌آیند. این اراده، اراده‌ای است که خاص اوست؛ یعنی با مفهوم اراده در انسان متفاوت است. چراکه اراده انسان بعد از اینکه نیست با قوه‌ای غیر از قوه ادراک و بر اساس غرضی از سوی انسان پدید می‌آید. همین نحو از اراده عقلی محض حیات نام دارد. این حیات با حیات انسان متفاوت است؛ چراکه حیات انسان به ادراک و فعل کامل می‌شود که منبث از دو قوه متفاوت است. همچنین علم در واجب تعالی عین حیات است (همان: ۲۱). به این ترتیب می‌توان گفت ابن سینا اگرچه معتقد به صفات ایجابی است اما در اندیشه او نحوه اتصاف واجب تعالی به این صفات سلبی است؛ سلب معنای از آن صفت وقتی انسان به آن متصف می‌شود.

با توجه به توضیحات فوق و مطابق تصریح ابن سینا، در اندیشه ابن سینا صفات در واجب تعالی، ذاتا و مفهوما با یکدیگر اتحاد دارند؛ یعنی اراده، حیات، علم و قدرت، ذاتا و مفهوما واحد هستند (همو، ۱۳۶۳: ۲۱). ابن سینا از این طریق شبهه‌ای را که در رابطه با اتصاف ذات به صفات متعدد مطرح می‌شود، مرتفع می‌گرداند. بنابراین مراد

ابن سینا از عینیت صفات و ذات، عینیت ذاتی و مفهومی است؛ به این معنی که ضروری است که ذات در اتصاف به صفات نیاز به معنی زائد بر ذات نداشته باشد. «تعقل ذات، ذات خود را» معنایی جامع هست که در همه صفاتی که خداوند به آنها متصف می‌شود، وجود دارد و همچنین اراده، حیات، علم و قدرتی که به حق تعالی نسبت داده می‌شود با اراده، حیات، علم و قدرتی که در ما انسان‌ها وجود دارد، مفهوماً متفاوت است. به سخن دیگر برخلاف مفاهیم حیات، اراده، علم و قدرت به طور مطلق که با یکدیگر تغایر مفهومی دارند، این مفاهیم وقتی به واجب تعالی اطلاق می‌شود، مفهوماً با یکدیگر مترادف هستند. اصطلاح ترادف اصطلاحی است که ملاصدرا بر این ایده می‌نهد (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۳۲۶).

تفسیر ملاصدرا از عینیت صفات با ذات

ملاصدرا ایده ترادف را ناشی از اعتقاد به اعتباریت وجود می‌داند و اکثر متأخرین را پیرو این ایده معرفی می‌کند. چراکه بر اساس اعتباری بودن وجود، وجود امری انتزاعی خواهد بود که در خارج حقیقتی ندارد. در این صورت تکثر وجود به حسب معانی و مفاهیمی که به آن نسبت داده می‌شود خواهد بود. نتیجه منطقی این مبنا در بحث حاضر، آن خواهد بود صفات خداوند متعال موجود به وجود متعدد خواهد بود؛ یعنی هر صفتی وجودی منحاز از صفت دیگر خواهد داشت؛ چراکه معانی متعدد است. لازمه این سخن باطل است؛ زیرا موجب تکثر در ذات واجب می‌شود. صدرالحکما می‌گوید این لازمه باطل فلاسفه پیش از او را به سمت ایده ترادف در صفات سوق داده است. اما می‌توان بر اساس مبانی حکمت متعالیه تفسیری از عینیت صفات با ذات ارائه داد که دچار لازمه فاسد کلام پیشینیان نباشد (همو، ۱۹۸۱: ۱۴۸/۶).

بر اساس اصالت وجود آنچه در خارج منشأ اثر است وجود است؛ نه مفاهیم و

معانی. بر اساس تشکیک در وجود، وجود یک حقیقت واحد صاحب مراتب ضعیف و قوی و کمال و نقص است. از این رو می‌توان گفت که یک حقیقت واحد دارای نحوه‌های متفاوت از وجود است؛ بعضی مادی بعضی مجرد بعضی ممکن و بعضی واجب. همچنین بر اساس بساطت وجود، شدیدترین مرتبه وجود عبارت از یک حقیقت جمعی بسیط است. در نتیجه این مبنا جایز است برای حقایق امور یک وجود جمعی بسیط باشد. برای مثال اصل وجود چنین حقیقتی است؛ بعضی از مراتب آن جوهر و بعضی از مراتب آن عرض؛ بعضی از آن واجب و بعضی از آن ممکن است (همان: ۱۲۵).

صفات کمالیه نیز همین گونه هستند؛ یعنی دارای مراتب مختلف وجودی هستند و در هر یک از مراتب احکامی دارند. برای نمونه سه صفت علم، قدرت و اراده در واجب تعالی به جهت بساطتی که ذات واجب دارد، عین ذات واجب‌اند. در آن مرتبه از وجود که حقایق به وجود صرف موجودند، وجود حق تعالی عین علم؛ عین قدرت؛ و عین اراده است. اما در مراتب مادون صرف الوجود، مثلاً علم در علم عقل به ذات خودش عقل است؛ در علم نفس به ذات خودش نفس است. در مرتبه‌ای ضعیف‌تر وقتی علم با عرض همراه است، عرض است و از مقوله کیف. علم، قدرت و اراده نیز هر یک در این ساحت کیف نفسانی خواهند بود که غیر یکدیگر هستند و هر یک از آنها به جهت اختلاف وجودی که با یکدیگر دارند، آثار متفاوت خواهند داشت. برخلاف زمانی که در اعلی مراتب وجود در نظر گرفته می‌شوند؛ چراکه در آن رتبه وجوداً واحد هستند و فعل و اثر آنها نیز واحد است. در آن ساحت اثر علم به عینه اثر قدرت و اثر قدرت به عینه اثر اراده است و اختلاف آنها تنها به حسب اسم و مفهوم آنها است (همانجا).

با توجه به توضیحات فوق هرچه وجود کامل تر و قوی تر باشد؛ اولاً مصداق معانی و صفات کمالیه بیشتری خواهد بود و همچنین مبدأ اثر و افعال بیشتری خواهد بود؛ ثانیاً هرچه وجود کامل تر و شریف تر باشد با وجود کثرت صفاتش بساطت و فردانیت شدیدتری دارد و چنین وجودی تکثر و تضاد معانی را بهتر می پذیرد (همان: ۱۴۸). ملاصدرا با بیان این توضیحات می گوید معنی عینیت صفات با ذات همین است (همان: ۱۲۵).

ماحصل شاهد دوم

بحث اسماء و صفات در حکمت سینوی، حکمت صدرایی و عرفان نظری نشان داد که چگونه مرتبه ذات، در حکمت سینوی با معنایی زائد بر ذات توصیف نشده؛ و همچنین در عرفان نظری محصور به دلالت هیچ صفتی نمی شود، اما در حکمت صدرایی با طرح تشکیک در وجود موجب می شود که راه به سوی شناخت ذات حق از طریق صفات گشوده شود. این امر ذات را از راز آمیزی سابق خود؛ یعنی راز آمیزی که در نسبت سابق انسان با هستی برقرار بوده، خارج ننموده و به آستانه آگاهی می رساند.

صدرا خود تصریح دارد، هر امری که از برای آن اسم یا رسمی باشد، مفهومی از مفهومهای موجود در عقل یا وهم خواهد بود و هر آنچه چنین باشد متعلق معرفت و ادراک خواهد بود و در نتیجه اشتراک و یا ارتباطی با غیر خواهد داشت. درحالی که واجب تعالی چنین نیست (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۳۲۷/۲؛ همو، ۱۳۸۳: ۲۳۸/۳). اما شاید از جانب حکمای متعالیه گمان می شود اضافه لفظ صرف به صفات، ذات را از دایره شمول این مطلب خارج می سازد. غافل از اینکه اگرچه بحث بسیط الحقیقه و

صرف الوجود ذات را در مسئله عینیت صفات با ذات از تجزیه خارج ساخته و به این لحاظ منزله نگاه می‌دارد، اما همان‌طور که مرحوم سید احمد کربلایی در مکاتبات خود با مرحوم کمپانی متذکر شده است (طهرانی، ۱۴۳۶: ۱۲۳) با اضافه کردن لفظ «صرف» بر صفات، او را با آرامش خاطر، محدود می‌سازیم و به این ترتیب او را از مقام عز شامخ خود که تهی از هر صفتی است تنزل می‌دهیم و به ساحت آگاهی نزدیک می‌سازیم.



جمع‌بندی

در مقاله حاضر کوشش معطوف به "امکان" علوم انسانی اسلامی بود و نه تحقق آن. فیثته می‌گفت: «هر آنکس که از امکان امری سخن می‌گوید و به بررسی امکان تحقق موضوع عطف توجه نماید، بحث خود را در حد مباحث فلسفی برکشیده است.» بنابراین تصور نشود که بحث از امکان علوم انسانی بهره‌ای ندارد یا نمی‌تواند "در-مسیر" تحقق علوم انسانی قرار گیرد. ادعای متواضعانه نوشته حاضر آن است که راهی برای اثبات تحقق علوم انسانی بدست دهد. این مسیر - دست کم به باور نویسندگان - با توصیف سوژکتیو (خودبنیادی انسان) در ساحت فلسفه اسلامی، خاصه حکمت متعالیه شکل می‌گیرد.

در این مقاله کوشش شد، دو شاهد بر حضور سوژکتیویته در حکمت صدرایی ارائه شود. اگرچه شواهدی که می‌تواند بر وجود عنصر سوژکتیویته در حکمت صدرایی اقامه شود، منحصر به دو شاهد مطرح شده در مقاله حاضر نمی‌شود؛ بلکه می‌توان شواهد متعدد دیگری نیز بر این امر طرح نمود. اما هدف مقاله حاضر تنها آن بود که از این رهگذر باب تأمل در این رابطه را بگشاید.

مدار شواهد ارائه‌شده بر محور تحولاتی بود که حکمت صدرایی نسبت به حکمت سینیوی و عرفان نظری یافته است. ذات حق، راز آمیزی، تعالی و آگاهی واژگان کلیدی هستند که در دو شاهد ارائه‌شده از آنها سخن گفته شد. برداشته شدن شکاف میان ذات حق و موجودات امکانی، گزارش صفات از ذات، و راه یافتن به ذات از این طریق، هر یک پدیدارهایی هستند که ما را به برخورداری حکمت صدرایی از عنصر سوژکتیویته رهنمون ساختند.

چنانچه متذکر شدیم سوژکتیویته را امری تشکیکی می‌دانیم. در این صورت با

توجه به حضور عنصر سوبژکتیویته در حکمت صدرایی زمانی علوم انسانی در این فرهنگ ظهور خواهد یافت که سوبژکتیویته به شدت و قوت لازم در امتداد این حکمت برسد. سیر حکمت صدرایی با توجه به ظهوراتی که در طول تاریخ خود داشته است، حکایت از شدت یافتن عنصر سوبژکتیویته دارد. اینکه اکنون بحث یگانگی قرآن، برهان و عرفان مطرح می‌شود؛ اینکه از نظام طولی عقل و قرار گرفتن علوم ذیل این نظام سخن می‌رود؛ اینکه از تبیین عرفان به زبان برهان خرسند می‌شویم؛ و شواهدی دیگر از این قسم، حکایت از شدت یافتن سوبژکتیویته در موقف کنونی دارد. از این رو علوم انسانی برآمده از حکمت صدرایی، افق پیش روی این فرهنگ است که با شدت یافتن سوبژکتیویته، تحقق آن در امتداد تاریخی حکمت صدرایی انتظار می‌رود.



منابع

۱. ابن ترکه، صائن الدین علی بن محمد (۱۳۶۰) تمهید القواعد، تحقیق و تصحیح: سید جلال الدین آشتیانی، انتشارات وزارت فرهنگ و آموزش عالی، تهران.
۲. ابن سینا، حسین بن عبدالله، (۱۳۶۳) المبدأ و المعاد، موسسه مطالعات اسلامی، تهران.
۳. _____، (۱۳۷۹) النجاة من الغرق فی بحر الضلالات، مقدمه و تصحیح از محمدتقی دانش پزوه، انتشارات دانشگاه تهران، تهران.
۴. _____، (۱۴۰۴) شفاء (الهیات)، به تصحیح سعید زاید، مکتب آیت الله مرعشی، قم.
۵. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۹۳) عین نضاخ (تحریر تمهید القواعد)، تحقیق و تنظیم: حمید پارسانیا، نشر اسراء، قم.
۶. دلوز، ژیل (۱۳۹۵) تجربه گرایی و سوپژکتیویته، ترجمه عادل مشایخی، نشر نی، تهران.
۷. صدرالدین شیرازی، محمدبن ابراهیم، (۱۰۵۰) ایقاظ النائین، مقدمه و تصحیح دکتر محسن مؤید، انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران، تهران.
۸. _____، (۱۳۶۰) شواهد الربوبیه فی مناهج السلوکیه، تصحیح و تعلیق از سید جلال الدین آشتیانی، مرکز الجامعی للنشر، مشهد.

۹. _____، (۱۳۶۳ الف) المشاعر، به اهتمام هانری کربن،
کتابخانه طهور، تهران.
۱۰. _____، (۱۳۶۳ ب) مفاتيح الغيب، مفاتيح الغيب، مقدمه
و تصحيح محمد خواجهوى، موسسه تحقيقات فرهنگ، تهران.
۱۱. _____، (۱۳۸۳) شرح اصول كافى، تحقيق و تصحيح:
مجمد خواجهوى، موسسه تحقيقات و مطالعات فرهنگى، تهران.
۱۲. _____، (۱۹۸۱) الحكمة المتعاليه فى الاسفار العقليه
الاربعه، دار الاحياء التراث، بيروت.
۱۳. طهرانى، سيد محمد حسين (۱۴۳۶) توحيد علمى و عينى در مكاتيب حكيمى و
عرفانى، مكاتيب ميان سيد احمد كربلايى و شيخ محمد حسين اصفهانى (كمپانى)
و تذييلات و محاكات از سيد محمد طباطبايى و سيد محمد حسين طهرانى، چاپ
نهم، انتشارات علامه طباطبايى، مشهد.
۱۴. فوكو، ميشل (۱۳۸۹) نظم اشياء (ديرينه شناسى علوم انسانى)، ترجمه يحيى امامى،
پژوهشكده مطالعات فرهنگى و اجتماعى، تهران.
۱۵. قونوى، محمد بن اسحاق (۱۳۷۱) رساله النصوص، محقق و مصحح: سيد جلال
الدين آشتيانى، مركز نشر دانشگاهى، تهران.
۱۶. قيصرى، داوود (۱۳۷۵) شرح فصوص الحكيم، تصحيح و تحقيق: سيد جلال الدين
آشتيانى، انتشارات علمى و فرهنگى، تهران.
۱۷. كاشانى، عبدالرزاق (۱۴۲۶) لطائف الأعلام فى إشارات أهل الإلهام، مكتبة الثقافة
الدينية، قاهره.
۱۸. كانت، ايمانوئل (۱۳۹۴) در پاسخ به روشننگرى چيست؟ ترجمه سيروس آرين پور، در كتاب
روشننگرى چيست، روشنى ياب چيست؟ گردآورنده ارهارد بار، انتشارات آگاه، تهران.

۱۹. گادامر، هانس گئورگ، (۱۳۹۶) هرمنوتیک دین و اخلاق، ترجمه شهاب‌الدین امیرخانی، موسسه انتشارات آگاه، تهران.
۲۰. هایدگر، مارتین، (۱۳۷۹) «عصر تصویر جهان»، ترجمه حمید طالب‌زاده، فصلنامه فلسفه، سال اول، شماره ۱.
۲۱. _____، (۱۳۸۹) هستی و زمان، ترجمه عبدالکریم رشیدیان، نشر نی، تهران.
۲۲. _____، (۱۳۹۲) مسائل اساسی پدیدارشناسی، ترجمه پرویز ضیا شهابی، انتشارات مینوی خرد، تهران.
۲۳. _____، (۱۳۹۶) فلسفه چیست؟، ترجمه رضا داوری، کتاب فلسفه در قرن بیستم، ژان لاکوست، انتشارات سمت، تهران.
۲۴. هیوم، دیوید (۱۳۹۶) رساله‌ای درباره طبیعت آدمی، ترجمه جلال پیکانی، انتشارات ققنوس، تهران.

