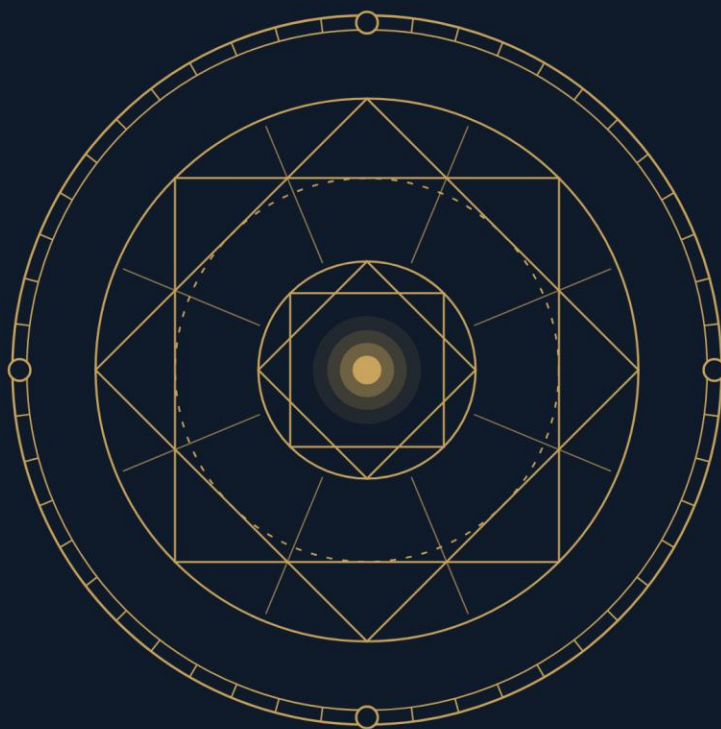




واکاوی

هستی و چیستی

از منظر چهار دستگاه فلسفی در سنت اسلامی



ابن سینا • سهروردی • ابن عربی • ملاصدرا

به قلم

ابراهیم روشندل



پیشگفتار

مَفْهُومُهُ مِنْ أَعْرَفِ الْأَشْيَاءِ وَ كُنْهُهُ فِي غَايَةِ الْخَفَاءِ
ملاهادی سبزواری، غُرُرُ الفرائد (منظومه)

ملاهادی سبزواری در یک بیت، سرگذشت هزارسالهٔ یک پرسش را فشرده است: مفهوم «هستی» از آشناترین مفهوماست و حقیقت آن در نهایت پوشیدگی. هر کودکی می‌داند «هست» یعنی چه، و هیچ فیلسوفی نتوانسته است آن را تعریف کند؛ زیرا هر تعریفی، پیش از آنکه آغاز شود، بر همان «هست» تکیه کرده است. این کتاب در فاصلهٔ میان این دو کرانه نوشته شده است: میان روشنی مفهوم و تاریکی حقیقت.

هر چیزی که با آن روبه‌رو می‌شویم دورخ دارد: نخست آنکه «هست»، و دوم آنکه «چیست». می‌توان تعریف ققنوس را به دقت دانست و هنوز ندانست که ققنوسی در جهان هست یا نه. این تجربهٔ ساده، سرچشمهٔ یکی از ژرف‌ترین منازعات تاریخ اندیشه است: آیا دوگانگی «وجود» و «ماهیت» در خودِ واقعیت نهفته است، یا تنها در شیوهٔ نگریستن ما؟ اگر در واقعیت است، کدام یک اصیل است و کدام سایه؟ و اگر در ذهن است، ذهن این شکاف را از کجا آورده است؟

ریشه‌های این پرسش به یونان بازمی‌گردد — به پارمنیدس که «بودن» را از «نبودن» جدا کرد، و به ارسطو که «موجود از آن حیث که موجود است» را موضوع دانشی نخستین ساخت — و از رهگذر فارابی به جهان اسلام رسید. اما آنچه در یونان پرسشی در میان پرسش‌ها بود، در سنت اسلامی به محور کلّ متافیزیک بدل شد. شاید رازش آن بود که در این سنت، پرسش از هستی هرگز از پرسش از خدا، از آفرینش و از سرنوشت انسان جدا نبود؛ و هر پاسخی به آن، ناگزیر پاسخی به هر سه این‌ها نیز بود.

چهار تنی که در این کتاب بررسی می‌شوند، چهار پاسخ بزرگ و تا حد زیادی ناسازگار به همین پرسش‌اند. ابن‌سینا معمار پرسش بود: وجود را از ماهیت جدا کرد، ممکن را از واجب بازشناخت، و بر این جدایی بنایی برافراشت که قرن‌ها بر شرق و غرب سایه افکند. سهروردی بر این بنا شورید: وجود را امری ذهنی و اعتباری خواند، «نور» را به جای آن نشانده، و دانستن را از جنس حضور دانست نه از جنس صورت‌برداری. ابن عربی از راهی دیگر آمد — راه کشف و شهود — و به وحدتی رسید که در آن، کثرت جهان جز تجلّی یک حقیقت نیست. و ملاصدرا کوشید این سه راه را در یک دستگاه گرد آورد: وجود را اصیل دانست، آن را حقیقتی واحد اما ذومراتب شمرد، و حرکت را تا ژرفای جوهر اشیا پیش برد.

هدف این کتاب گزارش آرای این چهار تن نیست؛ کتاب‌هایی که چنین کرده‌اند کم نیستند. آنچه در اینجا دنبال می‌شود، بازسازیِ درونیِ هر دستگاه است: اینکه هر متفکر از کدام مسئله آغاز کرد، کدام فشار نظری او را به راه‌حل خاص خود راند،

آن راه‌حل چه بهایی داشت، و چه شکافی در آن ماند که دستگاه بعدی از دل آن سر برآورد. به بیان دیگر، این کتاب می‌کوشد فلسفه اسلامی را نه همچون رشته‌ای از آرای پراکنده، بلکه همچون گفت‌وگویی ششصدساله، پیوسته و پرمنازعه بخواند؛ گفت‌وگویی که از بخارا و همدان سده پنجم هجری آغاز شد، از حلب و دمشق و قونیه گذشت، و در شیراز سده یازدهم به اوج رسید.

در این خوانش، سه تعهد پاس داشته شده است. نخست، تکیه بر متون اصیل، نه بر روایت‌های دست‌دوم. دوم، پرهیز از دو خطای متقابل: خواندن ابن‌سینا و سهروردی از پشت عینک صدرایی، که آنان را به پیش‌درآمدی بر حکمت متعالیه فرومی‌کاهد؛ و خواندن ایشان از پشت عینک شرق‌شناسی، که به شارحانی دست‌دوم از ارسطو تقلیلشان می‌دهد. سوم، و از همه دشوارتر: نقد صریح. کتابی که تنها بستاید، به موضوع خود خدمت نکرده است. در سراسر این متن، هرجا نقدی وارد بوده — چه از زبان منتقدان قدیم و چه از منظر بحث‌های امروز — آورده شده، و هرجا دفاعی ممکن بوده، آن نیز.

و چرا امروز؟ زیرا این سنت، برخلاف آنچه گاه پنداشته می‌شود، میراثی موزه‌ای نیست. پرسش‌هایی که این چهار تن با آن درگیر بودند — نسبت ذهن و جهان، سرشت آگاهی، امکان شناخت آنچه از حواس فراتر است، و جایگاه انسان در سلسله هستی — همان پرسش‌هایی است که فلسفه معاصر، با زبانی دیگر، هنوز با آن دست‌وپنجه نرم می‌کند. خواننده‌ای که «علم حضوری» سهروردی را در کنار بحث‌های امروزمین درباره آگاهی بخواند، یا «حرکت جوهری» صدرا را در برابر

پرسش از زمان و شدن بنشانند، درمی‌یابد که این سنت هنوز سخنی برای گفتن دارد — به شرط آنکه بتوان آن را به زبان پرسش‌های زنده ترجمه کرد.

ساختار کتاب در جریان نگارش گسترش یافت و اکنون در یک دفتر مقدماتی و ده دفتر سامان گرفته است. دفتر مقدماتی ریشه‌های یونانی مسئله و حلقه مفقود فارابی را می‌کاود. دفترهای یکم تا چهارم، به ترتیب تاریخ، به چهار دستگاه اختصاص دارند؛ ترتیبی که هم تاریخی است و هم منطقی، زیرا هر دستگاه از شکافی زاده می‌شود که دستگاه پیشین گشوده گذاشته است. دفتر پنجم این چهار پاسخ را رودرروی یکدیگر می‌نشانند و دفتر ششم سرنوشت این میراث را تا امروز پی می‌گیرد. دفتر هفتم کارگاه متن است، و دفتر هشتم به آنچه بدهی بزرگ این سنت می‌دانم می‌پردازد: مواجهه جدی با کانت، با هایدگرو با متافیزیک تحلیلی معاصر. دو دفتر پایانی، نفس و معرفت، و مسئله شر و اختیار را همچون دو آزمون انسجام هر دستگاه به میان می‌آورند.

اگر بخواهم داوری کلی خود را در یک بند بگویم: ابن‌سینا پرسش را ساخت و ابزارهایش را ریخت؛ سهروردی هشدار داد که ابزار را نباید با واقعیت یکی گرفت؛ ابن عربی جسورانه‌ترین پاسخ را داد و بهایی پرداخت که هنوز محل بحث است؛ و ملاصدرا منسجم‌ترین دستگاه را ساخت، هرچند انسجام او تا حدی مدیون بازتعریف همان اصطلاحاتی است که نزاع بر سرشان بود.

اما شاید مهم‌ترین درسِ این سده‌ها در روش باشد، نه در نتیجه: هر چهار تن از دل سنتی برخاستند که سپس آن را دگرگون کردند. هیچ‌یک از بیرون نیامد. تجدیدِ یک سنت فکری، همواره کار کسانی بوده است که آن را از درون و به‌تمامی می‌شناختند؛ و این کتاب، به امید چنین شناختی نوشته شده است — شناختی که نه در ستایش بماند و نه در انکار، بلکه پرسش را همچنان زنده نگاه دارد.

ابراهیم روشندل

شهریور ۱۴۰۵

واکاوی "هستی" و "چیستی"

از منظر چهار دستگاه فلسفی

در سنت اسلامی

ابن سینا • سهروردی • ابن عربی • ملاصدرا

پیشگفتار

این کتاب با یک پرسش آغاز می‌شود و به همان پرسش نیز پایان می‌یابد: «بودن» چیست، و چه نسبتی با «چه‌بودن» دارد؟ پرسشی که در نگاه نخست چنان بدیهی می‌نماید که طرح آن بیهوده به نظر می‌رسد، اما به محض آنکه جدی گرفته شود، بنیان هر آنچه را که دربارهٔ جهان، خدا، انسان، شناخت و ارزش می‌دانیم به لرزه درمی‌آورد.

چهار نامی که در این مجموعه بررسی می‌شوند — ابن‌سینا، شهاب‌الدین سهروردی، محیی‌الدین ابن عربی و صدرالدین شیرازی — چهار پاسخ متفاوت و تا حد زیادی ناسازگار به این پرسش واحدند. ابن‌سینا وجود و ماهیت را از یکدیگر جدا کرد و بر پایهٔ همین جدایی، متافیزیکی بنا نهاد که هزار سال بر شرق و غرب سایه افکند. سهروردی این جدایی را وارونه خواند و نور را به جای وجود نشانید. ابن عربی از راه کشف به وحدت وجود رسید و کثرت را به تجلی فروکاست. و ملاصدرا کوشید این سه راه را در یک دستگاه واحد جمع کند.

هدف این کتاب، گزارش کردن آرای این چهار تن نیست. آنچه دنبال می‌شود، بازسازی درونی هر دستگاه است: آنکه هر متفکر از کدام مسئله آغاز کرد، چه فشارهای نظری او را به راه‌حل خاص خود راند، آن راه‌حل چه بهایی داشت، و چه شکافی در آن ماند که دستگاه بعدی از دل آن سر برآورد. به بیان دیگر، این کتاب می‌کوشد فلسفهٔ اسلامی را نه به‌مثابه رشته‌ای از آرای پراکنده، بلکه به‌مثابه یک گفت‌وگوی چهارصدسالهٔ پیوسته و منازعه‌آمیز بخواند.

در این خوانش، سه تعهد رعایت شده است. نخست، تکیه بر متون اصلی. دوم، پرهیز از دو خطای متقابل: خواندن ابن‌سینا و سهروردی از پشت عینک صدرایی، که آنان را به مقدمه‌ای بر حکمت متعالیه فرومی‌کاهد؛ و خواندن آنان از پشت عینک شرق‌شناسی، که به شارحان دست‌دوم ارسطو تقلیلشان می‌دهد. سوم، و از همه دشوارتر: نقد صریح. کتابی که تنها بستاید، به موضوع خود خدمت نکرده است. در سراسر این متن، هر جا نقدی وارد بوده — چه از سوی منتقدان قدیم و چه از منظر بحث‌های امروز — آورده شده، و هر جا دفاعی ممکن بوده نیز. ساختار کتاب، در جریان نگارش گسترش یافت و اکنون ده دفتر است.

دفتر مقدماتی، ریشه‌های یونانی مسئله را می‌کاود و به فارابی می‌پردازد؛ زیرا ابن‌سینا این مسئله را از هیچ ساخت.

دفترهای یکم تا چهارم، به ترتیب تاریخی، به چهار دستگاه اختصاص دارند: ابن‌سینا، سهروردی، ابن عربی، ملاصدرا. ترتیب، هم تاریخی است و هم منطقی، زیرا هر دستگاه از شکافی زاده می‌شود که دستگاه پیشین باز گذاشته.

دفتر پنجم، سنجش تطبیقی است: چهار پاسخ در برابر یکدیگر، نقد درونی هریک، و پیوند با فلسفه غرب.

دفتر ششم، سرنوشت این میراث را از شاگردان صدرا تا امروز دنبال می‌کند.

دفتر هفتم، کارگاه متن است: خوانش نزدیک چند متن کلیدی، تا آنچه در بازسازی کلی پنهان می‌ماند آشکار شود.

دفتر هشتم، به آنچه بدهی بزرگ این سنت می‌دانم می‌پردازد: مواجهه جدی با کانت، با هایدگر، و با متافیزیک تحلیلی معاصر.

دفتر نهم، زاویه را عوض می‌کند: به جای مرور دستگاه‌ها، سه پرسش انسانی را محور می‌گیرد — نفس چیست، دانستن چیست، و مقصد انسان کدام است.

و دفتر دهم، به مسئله شر و مسئله اختیار اختصاص دارد؛ دو آزمونی که انسجام هر دستگاه را می‌سنجند.

در پایان، دو پیوست آمده است: واژه‌نامه اصطلاحات فنی، و فهرست منابع.

اگر بخواهم داوری کلی خود را در یک بند بگویم، چنین است: ابن‌سینا پرسش را ساخت و ابزارهایش را ریخت. سهروردی نشان داد که ابزارها را نمی‌توان با واقعیت اشتباه گرفت — هرچند خود از این هشدار غافل ماند. ابن عربی جسورانه‌ترین پاسخ را داد و بهایی پرداخت که هنوز محل بحث است. و ملاصدرا منسجم‌ترین دستگاه را ساخت، اما انسجام او تا حدی مدیون بازتعریف اصطلاحاتی است که نزاع بر سرشان بود.

و شاید مهم‌ترین درسی که از این چهارصد سال می‌توان گرفت، در روش باشد نه در نتیجه: هر چهارتن، از دل سنتی برخاستند که سپس آن را دگرگون کردند. هیچ‌یک از بیرون نیامد. تجدید یک سنت فکری، همواره کار کسانی بوده است که آن را از درون و به‌تمامی می‌شناختند.

فهرست مطالب

پیشگفتار

مقدمه: مسئله وجود و ماهیت به مثابه مسئله مرکزی

دفتر مقدماتی — ریشه‌های یونانی و شکافی که بر جای ماند

فصل الف: از پارمنیدس تا افلوپتین

فصل ب: فارابی، حلقه مفقود

دفتر یکم — ابن سینا: بنیان‌گذاری متافیزیک وجود

فصل یکم: تأسیس تمایز وجود و ماهیت

فصل دوم: امکان، وجوب و برهان صدیقین

فصل سوم: علیت وجودی، صدور و نفس

دفتر دوم — سهروردی: انقلاب اشراقی و اعتباریت وجود

فصل چهارم: نقد بنیادین مشاء و اعتباریت وجود

فصل پنجم: نور، ظهور و علم حضوری

فصل ششم: عالم مثال، نفس، و سرنوشت حکمت اشراق

دفتر سوم — ابن عربی: وحدت وجود و متافیزیک تجلی

فصل هفتم: وجود مطلق، حق و خلق

فصل هشتم: اعیان ثابت و سرنوشت ماهیت

فصل نهم: تجلی، اسماء، خیال و انسان کامل

دفتر چهارم — ملاصدرا: حکمت متعالیه به مثابه ترکیب

فصل دهم: اصالت وجود

فصل یازدهم: تشکیک وجود و وحدت در کثرت

فصل دوازدهم: حرکت جوهری، زمان و حدوث

فصل سیزدهم: نفس، اتحاد عاقل و معقول، و معاد جسمانی

دفتر پنجم — سنجش تطبیقی و افق‌ها

فصل چهاردهم: چهار پاسخ به یک پرسش

فصل پانزدهم: نقد درونی چهار دستگاه

فصل شانزدهم: پیوند با فلسفه غرب و افق‌های امروزی

دفتر ششم — سرنوشت میراث: از شاگردان صدرا تا امروز

فصل ج: چهار قرن پس از صدرا

دفتر هفتم — کارگاه متن: خوانش نزدیک متون کلیدی

فصل د: ابن سینا در متن

فصل ه: سهروردی در متن

فصل و: ابن عربی در متن

فصل ز: ملاصدرا در متن

دفتر هشتم — بدهی بزرگ: مواجهه با کانت

فصل ح: صورت‌بندی چالش و چهار پاسخ ممکن

فصل ط: علم حضوری و مسئله آگاهی

فصل ی: هایدگر، پدیدارشناسی، و یک ترازنامه صادقانه

فصل ک: متافیزیک تحلیلی و مسئله ابتدا

دفتر نهم — نفس و معرفت: چهار پاسخ به یک پرسش انسانی

فصل ل: نفس چیست؟

فصل م: دانستن چیست؟

فصل ن: مقصد انسان

دفتر دهم — مسئله شر و عدالت

فصل س: شر چیست؟

فصل ع: اختیار و مسئولیت

پیوست یکم — واژه‌نامه اصطلاحات فنی

پیوست دوم — منابع و مآخذ

مقدمه: مسئله وجود و ماهیت به مثابه مسئله مرکزی

۱. صورت‌بندی مسئله

هر شیئی که در جهان با آن مواجه می‌شویم، دو رخ دارد. نخست آنکه «هست»؛ و دوم آنکه «چیست». درباره این درخت می‌توان گفت که موجود است، و می‌توان گفت که درخت است. این دو گزاره از یکدیگر متمایزند، زیرا می‌توان یکی را دانست و در دیگری تردید داشت. کسی که تعریف ققنوس را به درستی می‌داند و می‌تواند حدود و اوصاف آن را برشمارد، هنوز نمی‌داند که ققنوس هست یا نیست. این تجربه ساده و همگانی، هسته اصلی یکی از پیچیده‌ترین مباحث تاریخ فلسفه است.

پرسش این است: آیا این دوگانگی، دوگانگی خودِ واقعیت است یا صرفاً دوگانگی نحوه نگریستن ما به واقعیت؟ به بیان فنی‌تر: آیا در متن خارج، «وجود» درخت چیزی جدا از «درخت‌بودن» آن است، یا این جدایی تنها در تحلیل ذهنی رخ می‌دهد؟ و اگر جدایی واقعی است، کدامیک اصیل است و کدامیک تبعی؟ کدامیک متن واقعیت را می‌سازد و کدامیک صرفاً حد و مرزی است که بر آن متن ترسیم می‌شود؟

این پرسش، برخلاف ظاهر انتزاعی‌اش، پیامدهای بی‌واسطه دارد. اگر ماهیت اصیل باشد، جهان مجموعه‌ای از حقایق ثابت و متمایز است که وجود همچون رنگی بر آن‌ها پاشیده می‌شود؛ در این صورت تغییر جوهری ناممکن است، شناخت عبارت است از دریافت صور ثابت، و نسبت خدا با جهان نسبت اعطاکننده وجود به ماهیاتی است که به نحوی پیش از اعطا «چیزی» بوده‌اند. اما اگر وجود اصیل باشد، جهان یک واقعیت واحدِ ذومراتب است که ماهیات صرفاً حدود عدمی آن‌اند؛ در این صورت حرکت می‌تواند در جوهر رخ دهد، شناخت خود نحوه‌ای از وجود است نه انعکاس آن، و نسبت خدا با جهان نه نسبت صانع به مصنوع، بلکه نسبت اصل به مرتبه است. کل معماری متافیزیک، طبیعیات، معرفت‌شناسی و الهیات بر سر همین یک انتخاب تغییر می‌کند.

۲. شکافی که یونان بر جای گذاشت

ارسطو در کتاب گاما از مابعدالطبیعه، موضوع فلسفهٔ اولی را «موجود از آن حیث که موجود است» تعریف کرد. اما آنچه او در عمل تحلیل کرد، جوهر بود نه وجود. برای ارسطو، پرسش بنیادین «جوهر چیست؟» بود، و پاسخ او صورت، ماده و مرکب از این دو. ارسطو مقولهٔ مستقلى به نام وجود در برابر ماهیت نگشود؛ در نظام او، «انسان است» و «انسان انسان است» تفاوت متافیزیکی بنیادینی ندارند، زیرا صورت نوعی، هم چیستی شیء را می‌سازد و هم فعلیت آن را. مفهوم فعلیت در نظر او، پاسخ کافی به پرسش از هستی تلقی می‌شد.

این کفایت، تا زمانی برقرار بود که جهان ازلی و ضروری فرض می‌شد. در جهان‌شناسی ارسطویی، انواع همواره بوده‌اند و خواهند بود؛ بنابراین پرسش «چرا اصلاً چیزی هست به جای آنکه هیچ نباشد؟» مطرح نمی‌شود. اما هنگامی که فلسفه به فضای فرهنگی‌ای وارد شد که در آن جهان آفریده و ممکن تلقی می‌گشت — نخست در سنت‌های ادیان ابراهیمی و سپس در متن مباحث کلامی مسلمانان — این پرسش ناگزیر گشود شد، و دستگاه ارسطویی برای پاسخ به آن ناکافی از آب درآمد. اینجاست که وجود، از حاشیهٔ متافیزیک به مرکز آن نقل مکان می‌کند.

زمینهٔ دیگر، مباحث کلامی بود. معتزله در بحث از «معدوم» به این نتیجه رسیده بودند که معدوم ممکن نیز به نحوی «شیء» و «ثابت» است، هرچند موجود نیست. این تفکیک میان «شیئیت» و «موجودیت» — که در ظاهر بحثی جدلی و کلامی می‌نماید — در واقع نخستین صورت‌بندی مسئلهٔ وجود و ماهیت در جهان اسلام است. ابن‌سینا این تفکیک را از فضای کلامی بیرون کشید و به آن صورتی فلسفی و نظام‌مند بخشید. آنچه در دست متکلمان ابزاری جدلی بود، در دست او به بنیان یک متافیزیک کامل بدل شد.

۳. چهار پاسخ

پاسخ‌های چهارگانه‌ای که در این مجموعه بررسی می‌شوند، به اجمال چنین‌اند:

نخست، پاسخ سینوی: وجود و ماهیت در هر ممکن‌الوجودی دو امر متمایزند؛ ماهیت فی‌نفسه نه موجود است و نه معدوم، و وجود امری است زائد بر آن که از بیرون بر آن عارض می‌شود. تنها در یک مورد این دوگانگی برچیده می‌شود: در واجب‌الوجود که ماهیتی جزائیت و وجود

خویش ندارد. از همین یک نکته، کل نظام امکان و وجوب، سلسله علل، و صدور عقول زاده می‌شود.

دوم، پاسخ اشراقی: سهروردی می‌پذیرد که ذهن ما میان وجود و ماهیت تفکیک می‌کند، اما انکار می‌کند که این تفکیک بهره‌ای از خارج داشته باشد. به نظر او، اگر وجود در خارج امری زائد بر ماهیت باشد، خود ماهیتی است که نیازمند وجودی دیگر است و تسلسل لازم می‌آید. پس وجود «اعتباری» است: مفهومی ذهنی و انتزاعی. آنچه در متن واقع هست، نور است و مراتب شدت و ضعف آن.

سوم، پاسخ عرفانی ابن عربی: وجود، حقیقتی واحد و شخصی است که جز آن چیزی نیست. ماهیات، همان «اعیان ثابته» یعنی صور معلوم حق در علم ازلی او هستند، که هرگز بوی وجود به مشامشان نرسیده و آنچه ما کثرت می‌خوانیم، نه کثرت وجودها بلکه کثرت تجلیات یک وجود واحد است. اینجا مسئله وجود و ماهیت نه با تفکیک، که با انکار استقلال یکی از دو طرف حل می‌شود.

چهارم، پاسخ صدرایی: ملاصدرا نخست همچون شاگردان میرداماد به اصالت ماهیت باور داشت و سپس، به تصریح خود در اسفار، از آن بازگشت. راه حل او این است که آنچه اصیل و متن واقعیت است، وجود است؛ اما وجود، برخلاف تصور مشائیان، حقیقتی است مشکک و ذومراتب که در عین وحدت، کثرت را در خود دارد. ماهیات، حدود همین مراتباند و از آنها انتزاع می‌شوند. با این راه حل، صدرا هم‌زمان دستاورد ابن سینا در تمایز، دستاورد سهروردی در تشکیک، و دستاورد ابن عربی در وحدت را در یک دستگاه واحد جمع می‌کند — و بهای این جمع، در جای خود سنجیده خواهد شد.

۴. روش و منابع

در هر دفتر، ترتیب کار چنین است: نخست بازسازی مسئله در چارچوب خود آن متفکر؛ سپس ارائه استدلال‌های اصلی او با ارجاع به متن؛ سپس تحلیل انتقادی این استدلال‌ها؛ و سرانجام نشان دادن شکافی که برای متفکر بعدی باقی می‌ماند. منابع اصلی عبارت‌اند از: از ابن سینا،

«الشفاء» (الهیات و منطق)، «النجاة»، «الإشارات والتنبيهات»، «التعليقات»، «المبدأ والمعاد»، «عیون الحکمة» و «دانشنامه علائی»؛ از سهروردی، «حکمة الإشراق»، «التلویحات»، «المطارحات»، «المقاومات» و رساله‌های فارسی؛ از ابن عربی، «الفتوحات المکیة»، «فصوص الحکم»، «إنشاء الدوائر» و شروح قیصری و کاشانی؛ و از ملاصدرا، «الأسفار الأربعة»، «الشواهد الربوبية»، «المشاعر»، «المبدأ والمعاد»، «العرشیه» و «تفسیر القرآن الکریم».

در ارجاعات، شیوه متعارف کوتاه‌نویسی به کار رفته است و فهرست کامل منابع در پایان مجموعه خواهد آمد. اصطلاحات فنی، در نخستین کاربرد، به عربی و در صورت لزوم به لاتین یا انگلیسی نیز آورده شده‌اند تا خواننده بتواند آن‌ها را با ادبیات پژوهشی جهانی مقایسه کند.

دفتر مقدماتی

ریشه‌های یونانی و شکافی که بر جای ماند

فصل الف: از پارمنیدس تا افلوطین

الف-۱. چرا این دفتر لازم است

در دفترهای گذشته، بارها به ارسطو و به نوافلاطونیان ارجاع دادیم؛ اما همواره به مثابه پیش‌زمینه‌ای که فرض شده است. این کافی نیست. زیرا آنچه ابن‌سینا و پس از او سه دستگاه دیگر انجام دادند، بدون فهم دقیق آنچه از یونان به دستشان رسید — و به‌ویژه بدون فهم آنچه نرسید — قابل ارزیابی نیست.

این دفتر مقدماتی، دو کار می‌کند. نخست، نشان می‌دهد که مسئله وجود و ماهیت، ریشه‌هایی در یونان دارد که غالباً نادیده گرفته می‌شود؛ ابن‌سینا این مسئله را از هیچ نساخت، بلکه شکافی را که در متن یونانی باز مانده بود، دید و آن را گشود. دوم، توضیح می‌دهد که چرا آن شکاف در یونان باز ماند و در جهان اسلام گشوده شد — و پاسخ، بیش از آنکه فلسفی باشد، به تغییر تصویر جهان مربوط است.

الف-۲. پارمنیدس: نخستین طرح پرسش

پرسش از هستی، در معنای دقیق فلسفی، با پارمنیدس الیایی در اوایل قرن پنجم پیش از میلاد آغاز می‌شود. او در منظومه خود، دوراه را در برابر اندیشه می‌نهد: راه «هست» و راه «نیست»؛ و اعلام می‌کند که راه دوم به کلی ناپیمودنی است، زیرا آنچه نیست را نه می‌توان شناخت و نه بیان کرد.

از این آغاز ساده، نتایج شگفت‌آوری می‌گیرد. اگر عدم مطلقاً اندیشیدنی نیست، آنگاه هستی نمی‌تواند پدید آید — زیرا پدیدآمدن یعنی گذر از نیستی به هستی. نمی‌تواند از میان برود، به همان دلیل. نمی‌تواند کثیر باشد، زیرا تمایز میان دو چیز مستلزم آن است که یکی آن دیگری «نباشد». و نمی‌تواند تغییر کند، زیرا تغییر یعنی آنکه چیزی که بود، دیگر نباشد. حاصل، هستی‌ای است واحد، بی‌آغاز، بی‌پایان، ساکن و تجزیه‌ناپذیر — و جهان محسوس با همه کثرت و تحولش، به «راه پندار» رانده می‌شود.

اهمیت پارمنیدس برای بحث ما در این است که او نخستین کسی است که «هستی» را نه به مثابه صفتی از اشیاء، بلکه به مثابه موضوعی مستقل برای اندیشیدن مطرح کرد. و مسئله‌ای که او بر جای گذاشت — چگونه کثرت و تغییر را در کنار وحدت هستی توضیح دهیم — همان مسئله‌ای است که دو هزار سال بعد، در قالب نزاع وحدت و کثرت نزد ابن عربی و صدرا بازمی‌گردد. خواننده‌ای که فصل هفتم را خوانده باشد، طنین پارمنیدس را در وحدت شخصی وجود می‌شنود.

الف-۳. افلاطون: دو گام تعیین‌کننده

افلاطون دو کار کرد که هر دو در سرنوشت بعدی مسئله اثر گذاشت.

گام نخست، نظریهٔ مُثُل است. آنچه راستین است، صور ثابت و مجردند و اشیاء محسوس، بهره‌ای از آن‌ها دارند. با این نظریه، افلاطون کوشید هم حق پارمنیدس را ادا کند — هستی راستین ثابت و واحد است — و هم جهان متغیر را از دست ندهد.

گام دوم، و ظریف‌تر، در محاورهٔ «سوفیست» رخ می‌دهد. آنجا افلاطون به ناچار باید نشان دهد که «نبودن» یکسره بی‌معنا نیست، وگرنه سخن کاذب نیز ناممکن می‌شود. راه حل او این است که «نیستی» را به «غیریت» بازگرداند: وقتی می‌گوییم «الف، ب نیست»، از عدم مطلق سخن نمی‌گوییم بلکه از تفاوت. با این حرکت، انحصار پارمنیدسی شکسته می‌شود و راه برای تحلیل کثرت باز می‌گردد.

نکتهٔ سومی نیز هست که برای فصل‌های بعدی اهمیت دارد. افلاطون در «جمهوری» می‌گوید که ایدهٔ خیر، خود از سنخ اوسیا نیست بلکه فراتر از آن است، و در شرافت و قدرت بر آن تقدم دارد. این عبارت کوتاه، بذریکی از پرنفوذترین ایده‌های تاریخ متافیزیک است: اینکه مبدأ نهایی، فراتر از هستی است. افلوطین آن را می‌گیرد و به آموزهٔ «احد فراتر از وجود» بدل می‌کند؛ و از آنجا، به مقام ذات نزد ابن عربی می‌رسد که در فصل هفتم دیدیم هیچ اسم و رسمی نمی‌پذیرد.

الف-۴. ارسطو: آنچه کرد و آنچه نکرد

ارسطو موضوع فلسفهٔ اولی را «موجود از آن حیث که موجود است» تعریف کرد. اما همان گونه که در مقدمهٔ کتاب گفتیم، آنچه در عمل تحلیل کرد جوهر بود. اکنون باید دقیق‌تر ببینیم که این جابه‌جایی چگونه رخ داد.

موجود به معانی متعدد گفته می‌شود

ارسطو در چند موضع تصریح می‌کند که «موجود» به یک معنا گفته نمی‌شود. جوهر هست، کیفیت هست، کمیت هست — اما «بودن» در این موارد یکسان نیست. با این حال، این معانی نیز کاملاً بی‌ربط نیستند؛ همه به یک چیز بازمی‌گردند و آن جوهر است. این ساختار — که مفسران آن را «معطوف به یک» می‌نامند — از نظر منطقی، دقیقاً همان چیزی است که در سنت ما «تشکیک در حمل» خوانده شد و در فصل یکم دیدیم که ابن‌سینا آن را پذیرفت.

اما توجه کنید که در نظام ارسطویی، این تعدد معانی، پرسش را به سوی جوهر می‌راند نه به سوی وجود. اگر همهٔ معانی بودن به جوهر بازمی‌گردند، پس پرسش اصلی این است که جوهر چیست. و پاسخ ارسطو صورت است — یا در تحلیل دقیق‌تر، صورتی که فعلیت مرکب را می‌سازد.

بذری که کاشته شد اما نروید

نکتهٔ بسیار مهمی هست که غالباً از نظر دور می‌ماند. ارسطو در «تحلیلات ثانوی» میان دو پرسش تفکیک می‌کند: پرسش از اینکه شیء چیست، و پرسش از اینکه شیء هست. او تصریح می‌کند که دانستن معنای یک نام، غیر از دانستن وجود مسمای آن است؛ و می‌گوید می‌توان دانست «بزکوهی» چه معنایی دارد بی‌آنکه دانست چنین جانوری هست یا نه.

این، به لحاظ صوری، همان تفکیکی است که ابن‌سینا از آن آغاز کرد. اما تفاوتی حیاتی در کار است: ارسطو این تفکیک را در قلمرو منطق و معرفت نگه می‌دارد. برای او، این نکته‌ای است دربارهٔ ترتیب پژوهش علمی — نخست باید بدانیم که آیا چیزی هست، سپس پرسیم چیست.

او هرگز از آن یک نتیجه هستی‌شناختی نمی‌گیرد و هرگز نمی‌پرسد که در خود شیء، «چیستی» و «هستی» چه نسبتی دارند. بذر آنجاست؛ اما در خاک ارسطویی نمی‌روید.

چرا نمی‌روید؟ پاسخ، به تصویر جهان بازمی‌گردد. در جهان‌شناسی ارسطویی، انواع ازلی‌اند و افلاک همواره بوده‌اند. در چنین جهانی، پرسش «چرا این نوع اصلاً هست؟» طرح نمی‌شود؛ هست چون همیشه بوده. تنها زمانی که جهان ممکن و آفریده تلقی شود، وجود اشیاء از امری بدیهی به امری نیازمند تبیین بدل می‌گردد. این، کلید فهم تفاوت ابن‌سینا با ارسطوست: نه نبوغ بیشتر، بلکه مسئله متفاوت.

محرک نامتحرک

ارسطو در کتاب لامبدا، محرک نخستین را اثبات می‌کند: موجودی که خود نامتحرک است و افلاک را به حرکت می‌آورد. اما نحوه این تحریک، غایی است نه فاعلی: افلاک از شوق به او حرکت می‌کنند، چنان‌که معشوق بی‌آنکه کاری کند، عاشق را به حرکت وامی‌دارد. او علت هستی افلاک نیست، زیرا افلاک هستی خود را از کسی نگرفته‌اند.

اکنون می‌توان فاصله ابن‌سینا از ارسطو را دقیق‌تر سنجید: نه در اثبات مبدأ، که هر دو دارند؛ بلکه در نسبت آن مبدأ با جهان. ارسطو محرکی دارد و ابن‌سینا مُفیضی. و همان‌گونه که در فصل سوم دیدیم، این تفاوت، کل مفهوم علیت را دگرگون می‌کند.

الف-۵. افلوطین و انتقال بزرگ

افلوطین در قرن سوم میلادی، دستگاهی ساخت که — هرچند خود را شارح افلاطون می‌دانست — در واقع نظام تازه‌ای بود. سه رکن آن برای بحث ما اهمیت دارد.

رکن نخست، «احد» است: مبدأ نخستین که فراتر از وجود و فراتر از عقل است. او نه موجود است — زیرا موجود بودن، تعین است — و نه اندیشیدنی، زیرا اندیشه مستلزم دوگانگی اندیشنده و اندیشیده است. تنها راه سخن گفتن از او، سلب است.

رکن دوم، صدور است. از احد، عقل صادر می‌شود؛ از عقل، نفس؛ و از نفس، عالم محسوس. این صدور، نه از سر اراده و انتخاب، بلکه به ضرورت ناشی از کمال است: احد سرشار است و سرریز می‌کند، چنان که خورشید می‌تابد بی آنکه چیزی از او کاسته شود.

رکن سوم، بازگشت است: هر مرتبه، با نظر به مبدأ خویش، به سوی او بازمی‌گردد. صدور و بازگشت، دو حرکت کل نظام‌اند.

خواننده فصل سوم، بی‌درنگ درمی‌یابد که نظام صدور سینوی، تا چه اندازه وامدار این ساختار است. و خواننده فصل هفتم، شباهت احد فراتر از وجود را با مقام ذات نزد ابن عربی می‌بیند. اما در هر دو مورد، تفاوت‌های تعیین‌کننده‌ای نیز هست که در جای خود آمد.

الف-۶. ائولوجیا: بزرگ‌ترین سوءتفاهم تاریخ فلسفه

اکنون به نکته‌ای می‌رسیم که، به گمان من، هیچ روایت از تاریخ فلسفه اسلامی بدون آن کامل نیست.

در حلقه‌کندی در بغداد قرن سوم هجری، متنی به عربی ترجمه شد با عنوان «ائولوجیا ارسطاطالیس»، یعنی الهیات ارسطو. این متن، در واقع گزیده و بازنویسی بخش‌هایی از «ائنادهای افلوپین بود — اما به ارسطو نسبت داده شد و قرن‌ها چنین شناخته ماند.

پیامد این خطای انتساب، عظیم بود. فیلسوفان مسلمان، از فارابی تا ابن‌سینا و پس از آنان، ارسطو را کسی می‌شناختند که هم مقولات و متافیزیک را نوشته و هم آموزه صدور و احد فراتر از تعین را. آنان می‌کوشیدند این دو را با هم سازگار کنند و در واقع، بخش بزرگی از انرژی فکری‌شان صرف آشتی‌دادن دو متفکر متفاوت شد که آنان یکی می‌پنداشتند. آنچه ما امروز «ارسطوی مشائیان اسلامی» می‌نامیم، در حقیقت ترکیبی است از ارسطو و افلوپین.

این نکته، هم نقد و هم انصاف را می‌طلبد. نقد، از این جهت که بخشی از تنش‌های درونی نظام سینوی — به‌ویژه ناهماهنگی میان جوهرشناسی ارسطویی و کیهان‌شناسی صدور — ریشه در همین خطا دارد. و انصاف، از این جهت که اگر این ترکیب رخ نمی‌داد، شاید مسئله وجود هرگز

به مرکز نمی‌آمد. زیرا آنچه پرسش از هستی را از قید جوهرشناسی رها کرد، دقیقاً همان لایه نوافلاطونی بود. خطای تاریخی، به نتیجه‌ای فلسفی راه برد که بدون آن، نه ابن‌سینا می‌بود و نه صدرایی.

متن مهم دیگر، «کتاب العلل» یا «الخیر المحض» بود که آن نیز به ارسطو نسبت داده می‌شد و در واقع گزیده‌ای از «مبادی الهیات» پروکλος است. قاعده «از واحد جز واحد صادر نمی‌شود» که در فصل سوم بررسی شد، از همین مسیر به فلسفه اسلامی رسید. و جالب آنکه همین متن، از راه ترجمه لاتینی به غرب رفت و توماس آکوئیناس نخستین کسی بود که — پس از آنکه ترجمه پروکλος در دسترسش قرار گرفت — دریافت که این کتاب از ارسطو نیست.

الف-۷. آنچه رسید و آنچه نرسید

سودمند است که ترازنامه این انتقال را روشن کنیم.

آنچه رسید: بخش بزرگی از ارگانون، طبیعیات، مابعدالطبیعه و کتاب النفس ارسطو؛ شرح‌های اسکندر افرویدیسی و ثامسطیوس؛ لایه‌ای نیرومند از نوافلاطونی‌گری از راه اثولوجیا و کتاب العلل؛ و بخشی از ریاضیات و طب یونانی.

آنچه نرسید یا ناقص رسید: بیشتر محاورات افلاطون، که فیلسوفان مسلمان آن‌ها را بیشتر از راه گزارش‌ها و تلخیص‌ها می‌شناختند تا متن؛ و مهم‌تر از آن، هیچ آگاهی‌ای از اینکه اثولوجیا و کتاب العلل، از ارسطو نیستند.

این ترکیب خاص، فضای مسئله‌ای ویژه‌ای ساخت. فیلسوف مسلمان، ارسطویی بود که موظف بود صدور را نیز توضیح دهد؛ و نوافلاطونی بود که موظف بود با ابزار منطق ارسطویی سخن بگوید. تنش میان این دو، موتور محرک بخش بزرگی از فلسفه اسلامی است.

الف-۸. سه شکاف که به دست ابن‌سینا رسید

در پایان این فصل، می‌توان دقیقاً معلوم کرد که ابن‌سینا از کجا آغاز کرد.

شکاف نخست: ارسطو تفکیک «چیستی» و «هستی» را در منطق طرح کرده بود اما آن را هستی‌شناختی نکرده بود. ابن‌سینا این تفکیک را از منطق به متافیزیک منتقل کرد. این، مهم‌ترین حرکت اوست.

شکاف دوم: محرک ارسطویی، علت هستی نبود؛ و احدِ افلوطینی، منبع فیض بود اما نه در چارچوبی برهانی. ابن‌سینا با مفهوم علیت وجودی، این دورا دریک ساختار استدلالی جمع کرد. شکاف سوم: در هیچ‌یک از دو منبع یونانی، مفهومی که بتواند «وابستگی بدون آغاز زمانی» را بیان کند وجود نداشت. امکان ماهوی سینوی، ابداعی است که این خلأ را پرمی‌کند — و همان است که در فصل یکم آن را چرخشی خواندیم که ارسطو نکرد.

فصل ب این دفتر، به حلقه‌ای می‌پردازد که میان این ریشه‌ها و ابن‌سینا ایستاده و غالباً از آن به‌شتاب می‌گذرند: ابونصر فارابی، که نخستین کسی بود که تمایز وجود و ماهیت را در جهان اسلام صورت‌بندی کرد و ابن‌سینا خود اعتراف می‌کند که تنها با خواندن رسالهٔ او بود که مابعدالطبیعه را فهمید.

پایان فصل الف — ادامه در بخش دوم دفتر مقدماتی: «فارابی، حلقهٔ مفقود».

فصل ب: فارابی، حلقه مفقود

ب-۱. کسی که در سایه ماند

ابونصر محمد فارابی، در حدود سال ۲۵۹ هجری زاده شد و در ۳۳۹ در دمشق درگذشت. او در بغداد، در حلقه منطق دانان مسیحی و به ویژه نزد ابوبشر متی بن یونس، منطق آموخت و سپس خود به معلم بزرگ آن حلقه بدل شد. لقب «معلم ثانی» — دومین پس از ارسطو — گواه جایگاهی است که سنت برای او قائل بود.

با این حال، در روایت های متعارف تاریخ فلسفه اسلامی، فارابی غالباً به چند سطر تقلیل می یابد: کسی که میان کندی و ابن سینا ایستاده و راه را هموار کرده است. این تقلیل، هم به او بی انصافی است و هم فهم ما را از ابن سینا مخدوش می کند؛ زیرا بخش بزرگی از آنچه به ابن سینا نسبت می دهیم، در واقع در دست فارابی ساخته شده بود.

این فصل، سه سهم اصلی او را در مسئله محوری این کتاب بررسی می کند و می کوشد مرز میان آنچه از اوست و آنچه از ابن سیناست را دقیق تر بکشد.

ب-۲. رساله ای که چهل بار خواندن را نجات داد

در زندگی نامه ابن سینا — که بخشی را خود املا کرده و بخشی را شاگردش جوزجانی افزوده — روایتی هست که در تاریخ فلسفه کم نظیر است.

ابن سینا می گوید مابعدالطبیعه ارسطو را به دست آورد و خواند، اما چیزی از آن نفهمید؛ آن را بارها و به روایت مشهور تا چهل بار خواند تا آنجا که متن را از بر شده بود، و همچنان مقصود آن را در نمی یافت. تا آنکه روزی در بازار کتاب فروشان، دلالی رساله ای را به او عرضه کرد و او با اکراه و به بهایی اندک خرید. آن رساله، نوشته فارابی درباره اغراض مابعدالطبیعه بود. با خواندن آن، به گفته خودش، مقصود کتاب در دم بر او گشوده شد.

پرسش این است: در آن رساله کوتاه چه بود که چنین گره ای را گشود؟ پاسخ، در تعیین موضوع نهفته است. مشکل ابن سینا این بود که نمی دانست مابعدالطبیعه درباره چیست: آیا علمی است

درباره خدا و مفارقات، یا درباره چیزی دیگر؟ فارابی در آن رساله روشن می‌کند که موضوع این علم، «موجود از آن حیث که موجود است» می‌باشد، و بحث از خدا در آن جای دارد نه از آن رو که موضوع است، بلکه از آن رو که یکی از مسائل آن است — خدا، غایت این علم است نه موضوع آن.

این تفکیک، در ظاهر فنی و مدرسی می‌نماید. اما اهمیت آن را نباید دست‌کم گرفت: با تعیین وجود به مثابه موضوع، فلسفه اولی از الهیات جدا می‌شود و به علمی مستقل بدل می‌گردد که پرسش نخستینش نه «خدا کیست» بلکه «بودن چیست» است. کل کتابی که در دست دارید، در چارچوبی نوشته شده که این تفکیک آن را ممکن ساخته است. و آن تفکیک، از فارابی است.

ب-۳. تمایز وجود و ماهیت: آنچه مسلم است و آنچه محل تردید

در بسیاری از منابع فارسی و عربی معاصر، فارابی را مبتکر تمایز وجود و ماهیت می‌خوانند و برای آن به عباراتی از «فصوص الحکم» و «عیون المسائل» استناد می‌کنند. اما اینجا باید یک احتیاط فیلولوژیک را رعایت کرد که در متون درسی غالباً نادیده گرفته می‌شود.

انتساب هر دو رساله یادشده به فارابی، در پژوهش‌های متن‌شناختی معاصر محل تردید جدی است. برخی محققان بر آن‌اند که فصوص الحکم اثری متأخر و متأثر از ابن‌سیناست، نه پیش از او. اگر چنین باشد، استناد به آن برای اثبات تقدم فارابی، دور است: ما در واقع ابن‌سینا را با ابن‌سینا اثبات کرده‌ایم.

بنابراین باید به آثاری تکیه کرد که انتسابشان مسلم است. در «آراء اهل المدينة الفاضلة» و «السیاسة المدنية»، فارابی موجودات را تقسیم می‌کند به آنچه هستی‌اش از ذات خودش است و آنچه هستی‌اش از دیگری؛ و این، هسته تقسیم واجب و ممکن است، هرچند با اصطلاحات و صورت‌بندی سینوی بیان نشده. و در «کتاب الحروف» که یکی از عمیق‌ترین آثار اوست، تحلیلی از مفهوم «موجود» می‌آید که در بخش بعد جداگانه بررسی می‌شود.

داوری منصفانه، به گمان من، این است: فارابی مصالح تمایز را فراهم کرد و در بحث از وجوب و امکان، خطوط اصلی را کشید؛ اما آن تحلیل نظام‌مند از «ماهیت من حیث هی هی» و

لااقتضایی آن، که ستون فقرات فصل یکم بود، در آثار مسلم او یافت نمی‌شود. آن، کار ابن‌سیناست. بی‌انصافی است که همه‌چیز را به فارابی بدهیم، و بی‌انصافی است که او را صرفاً مقدمه بخوانیم.

ب-۴. کتاب الحروف: خودآگاهی نسبت به ساختگی بودن اصطلاح

در «کتاب الحروف»، فارابی به مسئله‌ای می‌پردازد که به گمان من درخشان‌ترین لحظه فکری اوست و در تاریخ فلسفه زبان جایگاهی شایسته دارد.

او توجه می‌کند که در زبان عربی، برخلاف یونانی، فعل ربطی به آن صورت وجود ندارد. در یونانی می‌توان گفت «انسان هست» با همان فعلی که در «انسان سفید است» به کار می‌رود؛ و همین است که به ارسطو اجازه داد از «موجود» به مثابه یک مفهوم واحد سخن بگوید. اما عربی چنین ساختاری ندارد و جمله اسمیه، رابطه را در خود پنهان می‌کند.

نتیجه‌ای که فارابی می‌گیرد، صریح و شگفت‌آور است: فلاسفه، لفظ «موجود» را برای معنایی وضع کردند که زبان عربی آن را به‌طور طبیعی ادا نمی‌کرد. یعنی این اصطلاح، ساخته فیلسوفان است برای پرکردن خلأی در زبان، نه واژه‌ای که از دل کاربرد عادی برخاسته باشد.

این خودآگاهی، از دو جهت اهمیت دارد. جهت نخست، تاریخی: فارابی نشان می‌دهد که کل بحث وجود، تا اندازه‌ای وابسته به یک انتخاب زبانی است. جهت دوم، و مهم‌تر، فلسفی: اگر «موجود» اصطلاحی وضع شده است، آنگاه این پرسش جدی می‌شود که آیا در برابر آن، امری در خارج هست یا صرفاً ابزاری زبانی ساخته‌ایم.

توجه کنید که این، دقیقاً همان پرسشی است که دو قرن بعد سهروردی مطرح کرد و برپایه آن، اعتباریت وجود را نتیجه گرفت. و در دوران معاصر، همین پرسش در قالب «آیا هستی یک محمول است؟» از کانت تا فرگه و کواین ادامه یافت. فارابی، بی‌آنکه نتیجه رادیکالی بگیرد، پرسش را دیده بود. اینکه چرا خود از آن نتیجه‌ای نگرفت، احتمالاً به این بازمی‌گردد که او این را مسئله‌ای زبانی می‌دید نه هستی‌شناختی — همان جدایی حوزه‌ها که در فصل الف، در مورد ارسطو نیز دیدیم.

ب-۵. نظام صدور: طرحی که ابن سینا آن را دقیق کرد

در «آراء اهل المدينة الفاضلة»، فارابی نظامی از صدور عرضه می‌کند که خواننده‌ای که فصل سوم را خوانده باشد، آن را کاملاً آشنا می‌یابد: از موجود اول، عقل اول صادر می‌شود؛ از آن، عقل دوم و فلک؛ و این سلسله تا عقل دهم ادامه می‌یابد که همان عقل فعال است و مدبر عالم ماتحت قمر.

این نکته را باید بی‌پرده گفت: ساختار کلی نظام صدور سینوی، از فارابی است. آنچه ابن سینا افزود، دقت فنی است — به‌ویژه تحلیل سه‌گانه اعتبارات در هر عقل، که کوشش او برای توجیه پیدایش کثرت از راه کثرت اعتباری بود. اما خود نقشه، پیشاپیش کشیده شده بود.

و توجه کنید که نقدی که در فصل سوم بر این نظام وارد کردیم — گره‌خوردن هسته فلسفی به پوسته نجومی — به هر دو تعلق می‌گیرد. فارابی نیز شمار عقول را بر شمار افلاک منطبق کرده بود.

در قلمرو نفس و معرفت نیز، مراتب عقل — هیولانی، بالملکه، بالفعل، مستفاد — و نظریه اتصال به عقل فعال، هر دو از فارابی به ابن سینا رسیده است. حتی تبیین نبوت از راه اتصال قوی به عقل فعال و نیروی متخیله نیرومند، که در فصل سوم آمد و متکلمان را نگران کرد، در «آراء اهل المدينة» صورت‌بندی شده است. فارابی این را در چارچوب فلسفه سیاسی خود می‌آورد: رئیس اول مدینه فاضله، کسی است که هم فیلسوف است و هم به عقل فعال متصل؛ و همین اتصال، او را واضع شریعت می‌کند.

ب-۶. چرا فارابی به اندازه ابن سینا اثر نگذاشت

پرسش تاریخی جالبی است. اگر بیشتر خطوط اصلی از فارابی است، چرا سنت بعدی خود را «سینوی» می‌داند و نه «فارابی»؟

سه عامل به نظر می‌رسد. عامل نخست، صورت آثار است. فارابی رساله‌نویس بود، نه دائرةالمعارف‌نویس. آثار او کوتاه، فشرده و پراکنده‌اند و هیچ‌یک، کل فلسفه را در یک ساختار واحد عرضه نمی‌کند. ابن سینا در برابر، الشفاء را نوشت: اثری در نه جلد که منطق، طبیعیات،

ریاضیات و الهیات را یکجا دربر می‌گیرد و می‌تواند به‌تنهایی متن درسی یک نظام آموزشی باشد. در تاریخ اندیشه، جامعیت غالباً بر عمق پیروز می‌شود.

عامل دوم، سبک است. نثر فارابی، خشک، فنی و بسیار فشرده است؛ او مطلب را می‌گوید و می‌گذرد. ابن‌سینا شارح خویش است: مسئله را طرح می‌کند، اشکالات را برمی‌شمرد، پاسخ می‌دهد، و خواننده را قدم‌به‌قدم می‌برد.

عامل سوم، این است که ابن‌سینا مسائل را در چارچوبی نشانده که با دغدغه‌های کلامی زمانه گره خورده بود. نظام او، خواه در تأیید و خواه در رد، به موضوع بحث متکلمان بدل شد؛ و همین، آن را زنده نگه داشت. غزالی، تهافت را علیه ابن‌سینا نوشت نه علیه فارابی — هرچند نام هر دو را می‌برد — و همین نزاع، نام ابن‌سینا را در مرکز نگه داشت.

ب-۷. ترازنامه و گذار

سهم فارابی را می‌توان در سه بند خلاصه کرد.

یکم، تعیین موضوع فلسفهٔ اولی به‌مثابه «موجود بما هو موجود» و جداکردن آن از الهیات. این، شرط امکان کل بحثی است که در این کتاب دنبال کردیم.

دوم، طرح تقسیم موجودات به آنچه هستی‌اش از خود اوست و آنچه از دیگری — هستهٔ تقسیم واجب و ممکن.

سوم، ساختار نظام صدور و نظریهٔ عقل و اتصال، که تقریباً بی‌تغییر به ابن‌سینا رسید.

و یک سهم چهارم که کمتر شناخته شده اما شاید از همه اصیل‌تر باشد: خودآگاهی نسبت به اینکه اصطلاح «موجود» ساختهٔ فیلسوفان است. این نکته، اگر جدی گرفته می‌شد، می‌توانست کل مسیر را دگرگون کند. فارابی آن را دید و از کنارش گذشت؛ سهروردی آن را دید و از آن انقلابی ساخت.

با پایان دفتر مقدماتی، اکنون می‌توان به دفتر یکم بازگشت و ابن‌سینا را در جای دقیق تاریخی‌اش دید: نه آغازگرِ مطلق، بلکه کسی که مصالح آماده‌ای را در دست داشت و از آن‌ها بنایی ساخت که هزار سال ایستاد. بزرگی او، در ساختن مصالح نیست؛ در معماری است.

پایان دفتر مقدماتی.

دفتر یکم

ابن سینا: بنیان گذاری متافیزیک وجود

فصل یکم: تأسیس تمایز وجود و ماهیت

۱-۱. جایگاه تاریخی: چه چیزی ابن‌سینا را به این مسئله راند؟

متعارف است که گفته شود ابن‌سینا فیلسوفی ارسطویی است که آموزه‌های نوافلاطونی را با کلام اسلامی درآمیخته است. این توصیف، در حدّ خود نادرست نیست، اما نکتهٔ اصلی را از دست می‌دهد. آنچه ابن‌سینا کرد، آمیختن نبود؛ بازتعریف موضوع فلسفهٔ اولی بود. ارسطو موضوع فلسفهٔ اولی را «موجود بما هو موجود» نامیده بود اما در عمل به تحلیل جوهر پرداخته بود. ابن‌سینا این عنوان را جدی گرفت و از آن نتایجی گرفت که ارسطو هرگز نگرفته بود.

این جدیت، از دو فشار نظری برمی‌خاست. فشار نخست، فشار کیهان‌شناختی بود. در دستگاه ارسطویی، محرک نامتحرک، علت حرکت افلاک است نه علت هستی آن‌ها؛ افلاک ازلی‌اند و هستی‌شان نیازمند توضیح نیست، تنها حرکتشان توضیح می‌طلبد. اما در فضای فکری‌ای که ابن‌سینا در آن می‌اندیشید، خدا نه صرفاً محرک، بلکه مبدأ هستی همه‌چیز تلقی می‌شد. برای صورت‌بندی فلسفی این تلقی، به مفهومی نیاز بود که بتواند «اعطای هستی» را جدا از «اعطای حرکت» بیان کند. و اعطای هستی تنها زمانی معنا دارد که هستی، چیزی جدا از خود شیء باشد که بتواند به آن داده شود.

فشار دوم، فشار کلامی بود. متکلمان معتزلی در بحث از «حال» و «معدوم» به تفکیکی رسیده بودند میان «شیئیت» و «وجود». به نظر گروهی از آنان، ممکن معدوم نیز نوعی ثبوت دارد؛ یعنی پیش از آنکه موجود شود، «چیزی» هست که سپس موجود می‌گردد. اشاعره این دیدگاه را به شدت رد می‌کردند. ابن‌سینا در این نزاع، از سویی جانب معتزله را نمی‌گیرد — او هرگز نمی‌پذیرد که معدوم در خارج ثبوتی داشته باشد — اما ابزار مفهومی آنان را برمی‌گیرد و از آن استفاده‌ای بنیادی‌تر می‌کند: نه ثبوت خارجی ماهیت معدوم، بلکه استقلال مفهومی ماهیت از وجود.

در نتیجهٔ این دو فشار، ابن‌سینا به موضعی رسید که می‌توان آن را نقطهٔ عزیمت کل فلسفهٔ اسلامی پس از او دانست: در هر آنچه جز خدا، «آنکه هست» و «آنچه هست» دو امر

متمایزند. سه فصل نخست این دفتر، به شرح این موضع و پیامدهای آن اختصاص دارد. اما پیش از آن باید دید ابن سینا خود مفهوم وجود را چگونه تحلیل می‌کند.

۲-۱. اولیات: چرا وجود را نمی‌توان تعریف کرد

در آغاز مقاله نخست از الهیات شفاء، ابن سینا به مسئله‌ای می‌پردازد که به ظاهر مقدماتی است اما در واقع کل دستگاه او را تعیین می‌کند: آیا می‌توان «موجود» را تعریف کرد؟ پاسخ او منفی است، و دلیل او دقیق و قابل تأمل است.

هر تعریف حدّی، شیء را از راه اموری آشنانتر و عام‌تر از خودش می‌شناساند؛ یعنی از راه جنس و فصل. اما «موجود» عام‌ترین مفهوم ممکن است و چیزی عام‌تر از آن وجود ندارد که بتواند جنس آن قرار گیرد. افزون بر این، هر کوششی برای تعریف وجود ناگزیر خود مفهوم وجود را در تعریف به کار می‌گیرد و به دور می‌انجامد. اگر بگوییم «موجود آن است که ثابت است»، ثبوت را چگونه بفهمیم جز به وجود؟ اگر بگوییم «موجود آن است که در اعیان است»، «بودن» در اعیان همان وجود است.

پس ابن سینا نتیجه می‌گیرد که «موجود»، «شیء» و «ضروری» از اولیات‌اند؛ یعنی مفاهیمی که به نحو نخستین در نفس مرتسم می‌شوند و اکتساب آن‌ها از راه مفاهیم پیشین ممکن نیست. تعبیر مشهور او این است که این مفاهیم «ارتساماً اولیاً» در نفس نقش می‌بندند؛ یعنی نه از راه استدلال به دست می‌آیند و نه از راه تعریف، بلکه هر شناختی از آن‌ها آغاز می‌شود. آنچه برخی شارحان درباره وجود می‌گویند، در بهترین حالت «تنبیه» است نه «تعریف»: یعنی توجه دادن ذهن به چیزی که پیش‌تر می‌دانسته است.

این نکته اهمیتی مضاعف دارد. زیرا هم ابن سینا و هم منتقدان بعدی او — به‌ویژه سهروردی و سپس ملاصدرا — بر همین نکته توافق دارند: مفهوم وجود بدیهی است. اما از این توافق، نتایج متضاد می‌گیرند. ابن سینا از بداهت مفهوم به سراغ تحلیل مصداق می‌رود. سهروردی از بداهت مفهوم نتیجه می‌گیرد که وجود صرفاً یک مفهوم است و ورای مفهوم، حقیقتی ندارد. و ملاصدرا با تفکیک دقیق «مفهوم وجود» از «حقیقت وجود»، هر دو را رد می‌کند: مفهوم

بدیهی است اما حقیقت وجود، دشوارترین چیزها برای دریافت است و جز به شهود به دست نمی‌آید. این سه‌راهی، در همین نقطه آغازین کاشته می‌شود.

۱-۳. اشتراک معنوی وجود و اینکه وجود جنس نیست

پرسش بعدی این است: آیا وقتی می‌گوییم «خدا هست»، «انسان هست» و «رنگ هست»، لفظ «هست» را به یک معنا به کار می‌بریم یا به معانی مختلف؟ اگر به معانی مختلف باشد — یعنی اشتراک لفظی — آنگاه هیچ علم واحدی به نام مابعدالطبیعه ممکن نیست، زیرا موضوع آن یک چیز نخواهد بود. اگر به یک معنا باشد، آنگاه پرسش دیگری پیش می‌آید: چگونه یک معنای واحد بر خدا و پشه هر دو صدق می‌کند؟

پاسخ ابن‌سینا این است که وجود «مشترک معنوی» است اما «مقول به تشکیک». یعنی مفهوم آن واحد است و به یک معنا بر همه حمل می‌شود، اما این حمل به تقدم و تأخر و اولویت است: بر واجب به تقدم و بر ممکن به تأخر؛ بر جوهر پیش از عرض. این تحلیل، مبنای بعدی نظریه تشکیک در وجود است، هرچند تشکیک نزد ابن‌سینا هنوز به مصداق و متن واقعیت نرسیده و بیشتر ناظر به نحوه حمل است.

از این نکته، ابن‌سینا نتیجه مهم دیگری می‌گیرد: وجود نمی‌تواند جنس باشد. جنس، بخشی از ذات نوع است و برای تحقق نوع، باید فصلی بر آن افزوده شود که خارج از جنس باشد. اما اگر وجود جنس باشد، فصل آن باید چیزی خارج از وجود باشد؛ و خارج از وجود جز عدم نیست، و عدم نمی‌تواند مقوم چیزی باشد. پس وجود جنس نیست، و از همین رو مقوله دهم نیست، بلکه فوق مقولات است. مقولات ارسطویی، تقسیمات ماهیت‌اند نه تقسیمات وجود.

این استدلال، اهمیت راهبردی دارد. زیرا نشان می‌دهد ابن‌سینا از همان آغاز، وجود را از سطح مقولات بیرون کشیده و آن را در سطحی متفاوت و بنیادی‌تر نشانده است. این همان گامی است که ارسطو برنداشته بود. با این گام، فلسفه اولی از «علم به جوهر» به «علم به وجود» تبدیل می‌شود.

۴-۱. تمایز وجود و ماهیت: متون و استدلال‌ها

اکنون به قلب مسئله می‌رسیم. ابن‌سینا در چند موضع کلیدی، تمایز وجود و ماهیت را طرح می‌کند: در الهیات شفاء (به‌ویژه مقاله یکم فصل پنجم و مقاله پنجم فصل یکم و مقاله هشتم فصل چهارم)، در نمط چهارم اشارات، در التعليقات، و به زبان فارسی در دانشنامه علائی که در آن از تعبیرهای «هستی» و «چیستی» بهره می‌گیرد. مجموعه استدلال‌های او را می‌توان در چند خط اصلی بازسازی کرد.

الف) استدلال از راه امکان تصور بدون تصدیق

نخستین و مشهورترین استدلال، از تجربه شناختی آغاز می‌شود. من می‌توانم ماهیت مثلث را کاملاً بشناسم — یعنی بدانم که شکلی است محاط به سه ضلع — و در عین حال ندانم که آیا مثلثی در خارج موجود است یا نه. همچنین می‌توانم بدانم که «عنقا» چیست و در وجودش تردید داشته باشم یا حتی به عدمش یقین کنم. اگر وجود، جزئی از ماهیت یا لازم ذاتی آن بود، دانستن ماهیت مستلزم دانستن وجود می‌بود. پس وجود، نه جزء ماهیت است و نه لازم ذات آن.

در برابر این استدلال، اشکالی کلاسیک مطرح شده است: از تمایز در مقام شناخت، نمی‌توان به تمایز در مقام واقع رسید. من می‌توانم بدانم که ستاره صبحگاهی چیست بی‌آنکه بدانم همان ستاره شامگاهی است، اما این دو در واقع یک چیزند. پاسخ سینوی این است که در اینجا سخن از دو مفهوم برای یک مصداق نیست، بلکه سخن از این است که یکی از این دو — یعنی ماهیت — به تنهایی و بدون دیگری، هیچ اقتضایی نسبت به تحقق ندارد؛ و این نه یک ادعای معرفتی، بلکه ادعایی درباره ساختار خود ماهیت است. با این حال، باید صادقانه پذیرفت که این استدلال به تنهایی کافی نیست و ابن‌سینا نیز آن را به عنوان تنبیه به کار می‌برد، نه برهان تام.

ب) استدلال از راه لاقتضایی ماهیت

استدلال دوم، عمیق‌تر و بنیادی‌تر است. ماهیت را از آن حیث که ماهیت است در نظر بگیرید: انسانیت از آن حیث که انسانیت است. آیا انسانیت به‌خودی‌خود موجود است؟ اگر چنین

بود، هیچ انسانی نمی‌توانست معدوم باشد و انسانیت همواره و به‌ضرورت محقق می‌بود. آیا انسانیت به‌خودی‌خود معدوم است؟ اگر چنین بود، هیچ انسانی نمی‌توانست موجود شود. پس انسانیت از آن حیث که انسانیت است، نه موجود است و نه معدوم؛ نسبت آن با وجود و عدم، نسبتی یکسان و بی‌طرف است.

این همان چیزی است که در سنت بعدی «لاقتضایی ماهیت» یا «تساوی نسبت ماهیت به وجود و عدم» نامیده شد، و در سنت لاتینی به عنوان *indifferentia essentiae* شناخته می‌شود. عبارت مشهور ابن‌سینا در این باب چنین است که ماهیت از آن حیث که خود اوست، چیزی جز خودش نیست؛ نه واحد است نه کثیر، نه موجود است نه معدوم، نه کلی است نه جزئی.

از این لاقتضایی، دو نتیجه سرنوشت‌ساز گرفته می‌شود. نتیجه نخست: تحقق ماهیت نیازمند امری بیرون از آن است که کفه وجود را بر کفه عدم بچرباند. این امر، همان «علت» است. بنابراین نظریه علیت در دستگاه سینوی، مستقیماً از تحلیل ماهیت زاده می‌شود، نه از مشاهده تجربی توالی رویدادها. نتیجه دوم: چون این نیازمندی، ناشی از خود ذات ماهیت است و نه ناشی از یک حالت گذرا، پس این نیازمندی دائمی است. ماهیت نه‌تنها برای پدیدآمدن، بلکه برای ماندن نیز به علت نیاز دارد. این نکته، تفاوت بنیادین متافیزیک سینوی با هر شکل از دئیسم است.

ج) اعتبارات سه‌گانه ماهیت

برای آنکه این تحلیل منسجم باشد، ابن‌سینا سه اعتبار برای ماهیت قائل می‌شود که بعدها به «کلی طبیعی، کلی منطقی و کلی عقلی» نیز تعبیر شد. ماهیت را می‌توان به سه صورت لحاظ کرد:

یکم، «بشرط شیء» یا مخلوط: ماهیت همراه با عوارض خارجی، یعنی انسانیت آن‌گونه که در زید موجود است، همراه با کم و کیف و مکان و زمان معین.

دوم، «بشرط لا» یا مجرد: ماهیت به شرط آنکه هیچ یک از عوارض با آن نباشد؛ این همان چیزی است که افلاطون آن را مُثُل نامید و ابن سینا آن را در خارج نمی پذیرد و تنها اعتباری ذهنی می داند.

سوم، «لابشرط» یا مطلق: ماهیت بدون هیچ شرطی، نه به شرط همراهی و نه به شرط عدم همراهی. این اعتبار سوم است که «ماهیت من حیث هی هی» نامیده می شود و کانون تحلیل سینوی است. نکته ظریف این است که اعتبار سوم، خود یک لحاظ ذهنی است؛ اما آنچه در این لحاظ دیده می شود — یعنی خود طبیعت ماهیت — در خارج نیز به همراه فرد موجود است. ماهیتِ لابشرط، در خارج «با شرط شیء» تحقق می یابد؛ یعنی آنچه در خارج هست، فرد است، اما طبیعت در ضمن فرد هست.

این تحلیل سه گانه، راه حل ابن سینا برای مسئله کلیات است و همان است که در قرون وسطای لاتینی به دست ابن رشد و سپس آلبرت کبیر و توماس آکوئیناس رسید و به فرمول مشهور «کلی پیش از کثرت، در کثرت، و پس از کثرت» انجامید. اما برای بحث ما اهمیت آن در این است که ماهیت را به مثابه چیزی که «فی نفسه» قابل بررسی است تثبیت می کند، و همین تثبیت است که فضا را برای تمایز آن از وجود می گشاید.

۱-۵. عروض وجود بر ماهیت و اشکال ابن رشد

تا اینجا نشان داده شد که ماهیت فی نفسه نسبت به وجود بی طرف است. اکنون ابن سینا گام بعدی را برمی دارد و می گوید وجود بر ماهیت «عارض» می شود. همین تعبیر، پرمناقشه ترین بخش میراث سینوی است.

ابن رشد در تهافت التهافت و در شرح خود بر مابعدالطبیعه، این موضع را به شدت می کوبد. اشکال او چنین است: اگر وجود عارض ماهیت باشد، پس وجود عرض است؛ و عرض، امری است زائد بر جوهر و متأخر از آن. اما جوهر پیش از آنکه موجود باشد، چیزی نیست تا عرضی بر آن عارض شود. افزون بر این، اگر «هست» بر شیء افزوده می شود، آنگاه گزاره «انسان هست» باید مانند «انسان سفید است» باشد؛ حال آنکه روشن است که این دو گزاره از یک

سنخ نیستند. به نظر ابن رشد، ابن‌سینا میان معنای وجودی «هست» و معنای رابطی آن در قضایا خلط کرده و همین خلط، متافیزیک او را از ارسطوی اصیل دور ساخته است.

در دفاع از ابن‌سینا چند نکته را باید تفکیک کرد. نخست، «عارض» در ادبیات سینوی دو معنا دارد: عرض مقولی، یعنی یکی از نه مقوله عرضی که وجودش در موضوع است؛ و عرضی خارج از ذات، یعنی هر محمولی که جزء ذات موضوع نباشد، هرچند لازم آن باشد. وجود، به معنای دوم عارض است نه به معنای نخست؛ یعنی خارج از حدّ و ذات ماهیت است، اما یکی از مقولات نه‌گانه نیست. خود ابن‌سینا در التعلیقات این تفکیک را تصریح می‌کند و می‌گوید وجود از آن جهت که وجود است، در هیچ مقوله‌ای نمی‌گنجد.

دوم، ترتیب میان ماهیت و وجود در نظر ابن‌سینا، ترتیب زمانی نیست بلکه ترتیب تحلیلی و رتبی است. چنین نیست که نخست ماهیتی باشد و سپس وجودی بر آن بیفزایند. ماهیت در همان لحظه که هست، با وجود هست؛ اما تحلیل عقلی نشان می‌دهد که آنچه آن را ماهیت می‌کند غیر از آن چیزی است که آن را موجود می‌کند. اشکال ابن رشد، تا حدی ناشی از خواندن یک تمایز تحلیلی به‌مثابه یک ترکیب واقعی دو جزء است.

با این همه، نباید در دفاع افراط کرد. اشکال ابن رشد به یک ابهام واقعی در متن سینوی انگشت می‌گذارد. ابن‌سینا هرگز به‌روشنی تعیین تکلیف نمی‌کند که آیا این تمایز، تمایزی است در خارج یا در تحلیل ذهن. عبارات او در مواضع مختلف، هر دو خوانش را برمی‌تابد. در برخی مواضع چنان سخن می‌گوید که گویی وجود امری زائد بر ماهیت در متن واقع است؛ و در مواضع دیگر تصریح می‌کند که هر آنچه در خارج است، امری واحد است. این ابهام، تصادفی نیست: ابن‌سینا ابزار مفهومی لازم برای حل آن را در اختیار نداشت. آن ابزار، مفهوم «تشکیک در حقیقت وجود» است که چهار قرن بعد به دست ملاصدرا صورت‌بندی شد.

این ابهام، دقیقاً همان نقطه‌ای است که سهروردی انگشت بر آن می‌گذارد و از آن، نتیجه‌ای وارونه می‌گیرد. اگر وجود در خارج امری زائد بر ماهیت باشد، آنگاه خود وجود نیز چیزی است که هست؛ پس وجودی دیگر لازم دارد، و آن نیز وجودی دیگر، و تسلسل لازم می‌آید. سهروردی

این استدلال را به عنوان برهانی قاطع بر اعتباری بودن وجود به کار می‌گیرد. تفصیل این نقد در دفتر دوم خواهد آمد؛ اما اکنون باید دید که ابن‌سینا خود چه پاسخی در آستین دارد. پاسخ او، در مفهوم «امکان» نهفته است.

۱-۶. امکان ماهوی: چرخشی که ارسطو نکرد

مفهوم امکان در دستگاه ارسطویی، مفهومی است طبیعی و زمانی. «ممکن» آن است که استعداد و قوه تحقق دارد؛ و این استعداد در ماده نهفته است. تخم بلوط بالقوه درخت بلوط است، زیرا ماده آن آمادگی پذیرش صورت بلوط را دارد. بنابراین امکان، وصفی است که به ماده تعلق می‌گیرد و در بستر زمان معنا می‌یابد. آنچه ازلی و ضروری است — مانند افلاک — به این معنا ممکن نیست، زیرا هرگز در حال قوه نبوده است.

ابن‌سینا مفهوم دیگری از امکان معرفی می‌کند که کاملاً متفاوت است و آن را می‌توان «امکان ماهوی» نامید. ممکن، آن است که ماهیتش نسبت به وجود و عدم یکسان باشد؛ یعنی نه وجود از ذاتش برخیزد و نه عدم. این امکان، نه در ماده جای دارد و نه به زمان وابسته است. حتی موجودی ازلی و بی‌ماده — مانند عقول مفارق در نظام سینوی — می‌تواند ممکن باشد؛ زیرا اگرچه همواره هست، اما هستی‌اش از خودش نیست.

اهمیت این چرخش را نمی‌توان دست‌کم گرفت. با این حرکت، ابن‌سینا «وابستگی» را از «حدوث» جدا می‌کند. تا پیش از او، در فضای کلامی، اثبات نیازمندی جهان به خدا از راه اثبات حدوث زمانی آن انجام می‌شد: جهان حادث است، پس محدث می‌خواهد. ابن‌سینا این پیوند را می‌گسلد: جهان می‌تواند ازلی باشد و در عین حال، در سراسر ازلیت خود، وابسته و نیازمند باشد. زیرا نیازمندی از امکان ذاتی برمی‌خیزد نه از آغاز زمانی.

این موضع، جبهه نبردی گشود که تا قرن‌ها ادامه یافت. غزالی در تهافت الفلاسفة، قدم عالم را یکی از سه مسئله‌ای شمرد که به واسطه آن‌ها فلاسفه را تکفیر کرد. اما نکته ظریف — که غالباً از نظر دور می‌ماند — این است که مناقشه غزالی و ابن‌سینا بر سر وابستگی جهان به خدا نیست؛ هر دو بر آن اتفاق دارند. مناقشه بر سر این است که آیا این وابستگی، مستلزم آغاز

زمانی است یا نه. و در این نزاع، ابن سینا از مفهومی دفاع می‌کند که به لحاظ فلسفی از موضع غزالی نیرومندتر است، هرچند به لحاظ کلامی پرهزینه‌تر بود.

افزون بر این، از امکان ماهوی، مفهوم علیت وجودی زاده می‌شود. اگر نیاز معلول به علت، ناشی از حدوث آن بود، پس از تحقق و استقرار، این نیاز برطرف می‌شد؛ همان‌گونه که بتّاً پس از ساختن ساختمان، دیگر لازم نیست بماند. اما اگر نیاز، ناشی از ذات و امکان ماهیت باشد، این نیاز هرگز برطرف نمی‌شود، زیرا ماهیت هرگز از امکان خود بیرون نمی‌آید. پس علت باید همواره و در هر آن، وجود را به معلول افاضه کند. خدا در دستگاه سینوی، نه ساعت‌سازی است که ساعت را کوک کرده و رها ساخته، بلکه سرچشمه‌ای است که اگر لحظه‌ای بازایستد، همه چیز در عدم فرو می‌ریزد. این همان معنایی است که بعدها با تعبیر «علت مُبْقِیه» و «افاضه دائم» بیان شد.

۷-۱. قاعده «الشیء ما لم یجب لم یوجد»

از تحلیل امکان، قاعده‌ای بیرون می‌آید که یکی از سنگ‌بناهای فلسفه اسلامی است: «شیء تا واجب نشود، موجود نمی‌شود». معنای این قاعده چنین است: ماهیت ممکن، تا هنگامی که در حال امکان و تساوی نسبت به وجود و عدم است، موجود نمی‌شود. تحقق، تنها زمانی رخ می‌دهد که این تساوی بر هم بخورد و کفه وجود، ضرورت یابد. این ضرورت، از ذات ممکن بر نمی‌خیزد — چون ذاتش بی‌طرف است — پس باید از ناحیه علت بیاید. بنابراین هر ممکنی که موجود می‌شود، در حال وجود، «واجب بالغیر» است.

پیامد این قاعده، نوعی ضرورت‌گرایی فراگیر است. هر آنچه هست، به ضرورت ناشی از علت خود هست؛ و هر آنچه نیست، به امتناع ناشی از عدم علت خود نیست. در این جهان، هیچ رخداد اتفاقی و بی‌سبب وجود ندارد. متکلمان به درستی دریافتند که این موضع، با تصور رایج از اختیار الهی و امکان تعلق اراده خدا به «غیر آنچه هست» ناسازگار است. اگر جهان به ضرورت از خدا صادر می‌شود، آیا خدا می‌توانست جهان را نیافریند؟ ابن سینا پاسخ می‌دهد که ضرورت در اینجا، ضرورت ناشی از کمال ذات است نه اجبار بیرونی؛ خدا به اقتضای ذات خود فیض

می‌بخشد، همان‌گونه که خورشید به اقتضای ذات خود می‌تابد. اما این پاسخ، برای متکلمان قانع‌کننده نبود و نزاع بر سر آن هنوز ادامه دارد.

برای بحث ما، آنچه اهمیت دارد این است که این قاعده، نسبت وجود و ماهیت را به یک نسبت مدرج تبدیل می‌کند: امکان در مرتبه ذات، وجوب در مرتبه فعلیت. این ساختار مدرج، هرچند در دستگاه سینوی هنوز به «تشکیک در متن وجود» نرسیده، اما بستر آن را فراهم می‌کند. ملاصدرا دقیقاً از همین جا آغاز خواهد کرد.

۱-۸. سه شکاف که باقی ماند

در پایان این فصل، سودمند است که به جای جمع‌بندی صرف، شکاف‌هایی را برشماریم که دستگاه سینوی باز گذاشت؛ زیرا سه دفتر بعدی، در واقع سه کوشش برای پرکردن همین شکاف‌ها هستند.

شکاف نخست: وضعیت هستی‌شناختی تمایز. ابن‌سینا هرگز به روشنی تعیین نکرد که تمایز وجود و ماهیت، تمایزی خارجی است یا تحلیلی. اگر خارجی باشد، اشکال تسلسل سهروردی گریبان او را می‌گیرد. اگر صرفاً تحلیلی باشد، آنگاه چه چیزی مانع می‌شود که کل ساختمان امکان و وجوب — که بر همین تمایز بنا شده — فروریزد؟ سهروردی شاخه نخست را می‌گیرد و وجود را اعتباری می‌کند. ملاصدرا شاخه دوم را می‌گیرد اما اصالت را به وجود می‌دهد نه به ماهیت، و بدین ترتیب می‌کوشد هم از تسلسل بگریزد و هم ساختمان را نگه دارد.

شکاف دوم: چگونگی پیوند وجود و ماهیت. اگر ماهیت فی‌نفسه بی‌طرف است و وجود از بیرون می‌آید، چه چیزی این وجود خاص را به این ماهیت خاص متصل می‌کند؟ چرا وجودی که به ماهیت انسان داده می‌شود، وجود انسان است و نه وجود درخت؟ اگر بگوییم خودِ ماهیت این تعیین را می‌بخشد، ماهیت را دوباره فعال کرده‌ایم و بی‌طرفی‌اش را نقض؛ و اگر بگوییم علت این تعیین را می‌بخشد، پرسش به یک مرتبه عقب می‌رود. این مسئله، که در سنت به «مجعولیت ماهیت یا وجود» شهرت یافت، یکی از دشوارترین مسائل فلسفه اسلامی است و ابن عربی از راهی کاملاً متفاوت — یعنی از راه اعیان ثابت — به آن پاسخ می‌دهد.

شکاف سوم: نسبت کثرت با وحدت. در دستگاه سینوی، واجب‌الوجود یکی است و ممکنات بسیارند و این کثرت، کثرتی واقعی است. اما اگر همه ممکنات وجودشان را از یک منبع می‌گیرند و در ذات خود هیچ‌اند، این کثرت واقعی چگونه توجیه می‌شود؟ نظریه صدور و عقول عشره کوششی برای پاسخ به این پرسش است که در فصل سوم بررسی خواهد شد؛ اما راه‌حلی است پرهزینه و آسیب‌پذیر. ابن عربی این پرسش را به گونه‌ای رادیکال پاسخ می‌دهد: کثرت وجودها اساساً واقعی نیست، بلکه کثرت تجلیات یک وجود واحد است.

با شناخت این سه شکاف، اکنون می‌توان به سراغ فصل دوم رفت: تحلیل تقسیم واجب و ممکن، برهان صدیقین، و آموزه بنیادین ابن‌سینا مبنی بر اینکه واجب‌الوجود ماهیتی جز انیت خویش ندارد — آموزه‌ای که، چنان‌که خواهیم دید، هسته پنهانی است که چهار قرن بعد در دست ملاصدرا به کل دستگاه هستی‌تعمیم می‌یابد.

پایان فصل یکم — ادامه در بخش دوم: «امکان، وجوب و برهان صدیقین».

فصل دوم: امکان، وجوب و برهان صدیقین

در فصل پیشین دیدیم که ابن سینا از تحلیل ماهیت به نتیجه‌ای رسید که کل دستگاه او بر آن استوار است: ماهیت، از آن حیث که ماهیت است، نسبت به وجود و عدم بی‌طرف است. اکنون باید دید که از این بی‌طرفی به ظاهر بی‌آزار، چگونه یک الهیات کامل بیرون می‌آید. مسیر این استخراج، از راه مفهوم «جهت» یا مُدالیت می‌گذرد: وجوب، امکان و امتناع. این فصل به بازسازی همین مسیر و سنجش آن اختصاص دارد.

۱-۲. تقسیم سه‌گانه و منطق درونی آن

هر مفهومی را که در نظر بگیریم، نسبت آن با وجود از سه حال بیرون نیست. یا وجود از ذات آن برمی‌خیزد، یا عدم از ذات آن برمی‌خیزد، یا هیچ‌یک. حالت نخست را «واجب‌الوجود بالذات» می‌نامیم؛ یعنی آنچه فرض عدمش محال است. حالت دوم را «ممتنع‌الوجود بالذات» می‌نامیم؛ مانند اجتماع نقیضین که فرض وجودش محال است. و حالت سوم را «ممکن‌الوجود بالذات» می‌نامیم؛ یعنی آنچه ذاتش نه اقتضای وجود دارد و نه اقتضای عدم.

این تقسیم، در نگاه نخست یک تقسیم منطقی ساده و حتی بدیهی می‌نماید. اما آنچه آن را به یک ابزار متافیزیکی نیرومند تبدیل می‌کند، پیوند آن با تحلیل ماهیت است. ممکن‌الوجود، دقیقاً همان چیزی است که در فصل پیش «ماهیت لاقتضا» نامیدیم. پس تقسیم جهات، ترجمه مُدال همان تحلیل ماهوی است. ابن سینا در نجات و اشارات، هر دو صورت‌بندی را کنار هم می‌آورد و از یکی به دیگری گذر می‌کند.

نکته فنی مهم این است که در دستگاه سینوی، این جهات وصفِ خودِ اشیاء در متن واقع‌اند، نه صرفاً وصف قضایا یا وصف حالت‌های معرفتی ما. این نکته امروز اهمیت مضاعف دارد، زیرا در فلسفه تحلیلی معاصر، مدت‌ها جهات را به قراردادهای زبانی یا به عوالم ممکن فروکاستند و تنها در نیمه دوم قرن بیستم — با کارهای کریپکی و پلانتینگا — «جهات در واقع» دوباره جدی گرفته شد. ابن سینا از آغاز در همین موضع ایستاده است: امکان، صفتی هستی‌شناختی است، نه صفتی زبانی.

۲-۲. واجب بالغیر و بازگشت ضرورت به ذات

در فصل پیش، قاعده «الشیء ما لم یجب لم یوجد» را طرح کردیم. اکنون باید پیامد ساختاری آن را دقیق‌تر کاوید. ممکن، در مرتبه ذات خود ممکن است؛ اما در مرتبه تحقق، دیگر ممکن نیست، بلکه «واجب بالغیر» است. یعنی با فرض تحقق علت تامه، وجودش ضرورت می‌یابد. همین‌طور اگر علت نباشد، عدمش ضرورت می‌یابد و «ممتنع بالغیر» می‌شود.

پس هر ممکنی، در هر لحظه، دو وصف دارد که با هم جمع می‌شوند بی‌آنکه تناقضی پدید آید: امکان بالذات و وجوب بالغیر. این جمع، چون در دو مرتبه متفاوت است، تناقض نیست. اما نتیجه آن روشن است: در جهان سینوی، هیچ چیز صرفاً ممکن — به معنای معلق میان بودن و نبودن — عملاً وجود ندارد. هر آنچه هست، به ضرورت هست.

ابن‌سینا از این تحلیل، استدلالی ظریف بیرون می‌کشد که هسته اثبات مبدأ است. اگر ممکن برای تحقق نیازمند وجوب بالغیر است، و آن غیر نیز اگر ممکن باشد خود نیازمند غیر دیگری است، آنگاه سلسله‌ای از وجوب‌های عاریتی شکل می‌گیرد. اما وجوب عاریتی، تا به وجوبی برنگردد که از خود ذات برمی‌خیزد، تهی است. مانند صفی از آینه‌ها که هیچ‌یک منبع نور نیست؛ هر قدر آینه بیفزاییم، تا چراغی در کار نباشد، نوری در کار نخواهد بود. بنابراین سلسله ممکنات، اگر بخواهد اصلاً محقق باشد، باید به واجب‌الوجود بالذات ختم شود.

۲-۳. ابطال دور و تسلسل

این استدلال، تنها زمانی تمام است که نشان داده شود سلسله علل نمی‌تواند بی‌نهایت باشد. ابن‌سینا برای این کار به دو مسیر می‌رود.

مسیر نخست، ابطال دور است. اگر «الف» علت «ب» باشد و «ب» علت «الف»، آنگاه هر یک باید پیش از دیگری موجود باشد؛ یعنی هر یک باید هم متقدم بر خود باشد و هم متأخر از خود، که محال است. دور در علیت، دقیقاً به معنای آن است که چیزی خودش را ایجاد کند، و ایجاد خود مستلزم آن است که شیء پیش از وجود خود موجود باشد.

مسیر دوم، ابطال تسلسل است و ظریف‌تر. صورت‌بندی سینوی چنین است: مجموعه همه معلول‌ها را در نظر بگیرید. این مجموعه، از آن حیث که مجموعه‌ای از ممکنات است، خود ممکن است؛ زیرا مجموعه‌ای که همه اجزایش ممکن‌اند، از خودش وجوبی ندارد. پس این مجموعه نیازمند علت است. این علت، یا درون مجموعه است یا بیرون از آن. اگر درون مجموعه باشد، آنگاه جزئی از مجموعه، علت خودش خواهد بود، که محال است. پس علت باید بیرون از مجموعه باشد؛ یعنی چیزی که ممکن نیست، یعنی واجب.

این استدلال — که در ادبیات معاصر به «برهان امکان و وجوب» یا در سنت لاتینی به *via tertia* توماس آکوئیناس شناخته می‌شود — مورد مناقشه جدی قرار گرفته است. مهم‌ترین اشکال، اشکالی است که هیوم و سپس راسل بر آن وارد کردند: از اینکه هر جزء مجموعه علت می‌خواهد، نتیجه نمی‌شود که خود مجموعه علت می‌خواهد؛ این خطای ترکیب است. اگر هر انسانی مادری دارد، لازم نیست نوع انسان مادری داشته باشد.

پاسخ سینوی به این اشکال، به یک تمایز باز می‌گردد. ابن‌سینا نمی‌گوید مجموعه، به مثابه یک کل جمعی، خودش موجودی است که علت می‌خواهد. او می‌گوید تا زمانی که وجوبی از بیرون وارد نشود، هیچ‌یک از اعضا محقق نمی‌شود؛ و چون هیچ‌یک محقق نمی‌شود، پس هیچ‌چیز محقق نمی‌شود. استدلال، در واقع نه درباره «کل» بلکه درباره «انتقال وجوب» است. با این خوانش، اشکال ترکیب وارد نیست. اما اشکال دیگری می‌ماند: چرا سلسله‌ای نامتناهی نتواند به نحو جمعی، همان وجوب را در خود داشته باشد؟ ابن‌سینا پاسخی می‌دهد که بر مبنای تحلیل امکان استوار است — امکان، وصف ذاتی هر یک است و هیچ تعداد از امور بی‌اقتضا، از خود اقتضا نمی‌سازد — اما باید پذیرفت که این پاسخ، بیش از آنکه اثبات مستقل باشد، بازگویی همان مبنای نخستین است. قوت برهان سینوی، در نهایت به قوت تحلیل او از امکان ماهوی وابسته است؛ و همین وابستگی، نقطه‌ای است که سهروردی و بعدها ملاصدرا از آن وارد نقد می‌شوند.

۲-۴. برهان صدیقین: راهی از خود وجود به وجود نخستین

در نمط چهارم اشارات، ابن سینا صورتی از استدلال را ارائه می‌دهد که خود بر آن نامی ننهاد، اما در سنت بعدی «برهان صدیقین» خوانده شد؛ زیرا در آن، از هیچ چیز جز خود وجود مدد گرفته نمی‌شود. او در پایان همان نمط، با لحنی که آشکارا آمیخته به رضایت است، توجه خواننده را به این نکته جلب می‌کند که برای اثبات وجود مبدأ نخستین، وحدت او و پیراستگی‌اش از هر وصف زائد، به چیزی جز تأمل در خود هستی نیاز نیفتاد؛ نه به مشاهده حرکت، نه به بررسی افلاک، نه به تحلیل نظم و غایت در آفرینش.

این ادعا، اهمیت روش‌شناختی بزرگی دارد. تا پیش از ابن سینا، سه راه اصلی برای اثبات مبدأ در دسترس بود: راه ارسطویی از راه حرکت به محرک نامتحرک؛ راه متکلمان از راه حدوث عالم به محدث؛ و راه غایت‌شناختی از نظم به ناظم. هر سه، بر مقدماتی طبیعی و تجربی تکیه دارند. اگر آن مقدمات فروریزد — مثلاً اگر ثابت شود جهان ازلی است، یا نظم بدون ناظم توضیح‌پذیر است — استدلال فرو می‌ریزد. ابن سینا راهی می‌جوید که وابسته به هیچ فرضیه طبیعی نباشد. او از این نکته آغاز می‌کند که «چیزی هست» — که انکارش ممکن نیست — و صرفاً با تحلیل مفهوم هستی و جهات آن پیش می‌رود.

ساختار برهان

گام یکم: بی‌تردید موجودی هست. حتی شکاکِ رادیکال نیز نمی‌تواند این را انکار کند، زیرا خودِ شک نحوه‌ای از هستی است.

گام دوم: این موجود، یا واجب بالذات است یا ممکن بالذات. تقسیم، حصر عقلی است و شقِ سومی ندارد.

گام سوم: اگر واجب بالذات باشد، مطلوب ثابت شده است.

گام چهارم: اگر ممکن باشد، برای تحقق به علتی نیاز دارد که وجوب بالغیر به آن ببخشد. و آن علت، خود یا واجب است یا ممکن.

گام پنجم: با ابطال دور و تسلسل که پیش‌تر گفته شد، سلسله ناگزیر به واجب بالذات می‌رسد.

نتیجه: در هر دو صورت، واجب‌الوجود بالذات ثابت است.

تفاوت با برهان وجودی آنسلم

گاه این برهان را با برهان وجودی آنسلم و دکارت مقایسه می‌کنند و هر دورا «پیشین» می‌خوانند. این مقایسه، اگر دقیق نشود، گمراه‌کننده است. برهان آنسلم از تحلیل مفهوم خدا آغاز می‌کند و از آن به وجود خدا می‌رسد؛ یعنی از مفهوم به مصداق گذر می‌کند — همان گامی که کانت آن را محال شمرد و گفت وجود محمول واقعی نیست. اما ابن‌سینا هرگز از مفهوم صرف آغاز نمی‌کند. مقدمه نخست او یک تصدیق است، نه یک تصور: «موجودی هست». او از واقعیت هستی — نه از مفهوم آن — به هستی واجب می‌رسد. بنابراین برهان صدیقین سینوی، شبه‌پیشین است نه پیشین محض؛ و نقد کانت بر آن به همان صورت وارد نمی‌شود. این نکته را ملاصدرا نیز به روشنی دریافته بود، آنجا که تأکید می‌کند سیر برهان، از حقیقت وجود است نه از مفهوم آن.

ارزیابی و نقد صدرایی

با این همه، ملاصدرا برهان سینوی را «صدیقین تمام» نمی‌داند. نقد او چنین است: در برهان سینوی، هرچند نقطه عزیمت خود وجود است، اما راه از خلال ابطال دور و تسلسل می‌گذرد؛ یعنی به مقدماتی بیرون از حقیقت وجود نیاز دارد. صدیقین راستین، به گمان صدرا، آن است که از خود حقیقت وجود آغاز شود و در همان جا نیز به پایان رسد: حقیقت وجود، اگر حقیقت وجود است، از آن حیث که وجود است اقتضای عدم و نقص ندارد؛ پس یا مستقل است یا مرتبه‌ای از یک مستقل؛ و در هر حال، وجود مستقل ثابت است بی‌آنکه به ابطال تسلسل نیازی باشد. تفاوت این دو صورت‌بندی، تفاوت دو متافیزیک است: در نظام سینوی وجود بر ماهیات توزیع شده و بنابراین باید از راه شمارش و ترتیب به مبدأ رسید؛ در نظام صدرایی وجود یک حقیقت مشکک واحد است و بنابراین مرتبه اعلی، در خود تحلیل حقیقت مندرج است. اینکه کدام صورت‌بندی نیرومندتر است، در دفتر چهارم به تفصیل سنجیده خواهد شد.

۵-۲. واجب‌الوجود ماهیتی جز انیت خویش ندارد

اکنون به آموزه‌ای می‌رسیم که، به گمان من، مهم‌ترین و دورپیامدترین گزاره‌کل متافیزیک سینیوی است؛ گزاره‌ای که ابن‌سینا آن را در الهیات شفاء و در التعليقات با صراحت بیان می‌کند: واجب‌الوجود ماهیتی ندارد جز ائیت و هستی خویش.

استدلال چنین است. اگر واجب‌الوجود ماهیتی جز وجود خود می‌داشت، آنگاه وجودش نسبت به آن ماهیت یا عین آن می‌بود یا زائد بر آن. اگر عین آن باشد، همان است که مدعا بود. اگر زائد بر آن باشد، آنگاه واجب مرکب می‌شود از ماهیت و وجود؛ و هر مرکبی در تحقق خود نیازمند اجزای خویش است؛ و آنچه نیازمند است، ممکن است نه واجب. پس فرض ماهیت زائد در واجب، به تناقض می‌انجامد. نتیجه: در واجب، وجود عین ذات است. آنجا دیگر آن دوگانگی‌ای که کل فصل پیشین بر آن استوار بود، برچیده می‌شود.

واژه «ائیت» در اینجا کلیدی است. این واژه، از «إِنَّ» ساخته شده و به معنای «آنکه هست» است، در برابر «ماهیت» که از «ما هو» ساخته شده و به معنای «آنچه هست». بنابراین گفتن اینکه واجب ائیت محض است، یعنی او صرفاً «هست» بی‌آنکه «چیزی» باشد. این تعبیر، در ترجمه‌های لاتینی به *esse tantum* و *ipsum esse* برگردانده شد و مستقیماً به توماس آکوئیناس رسید؛ فرمول مشهور او که خدا *ipsum esse subsistens* یعنی «خودِ هستیِ قائم‌به‌ذات» است، وامدار همین آموزه سینیوی است.

پیامدهای این آموزه را باید به دقت شمرد. نخست، خدا در دستگاه سینیوی، بالاترین موجود در فهرست موجودات نیست؛ او از سنخ دیگری است. اگر خدا صرفاً کامل‌ترین شیء در میان اشیاء بود، خود ماهیتی می‌داشت و مشمول همان تحلیل ممکنات می‌شد. دوم، هیچ تعریف حدّی از خدا ممکن نیست؛ زیرا تعریف، از جنس و فصل ساخته می‌شود و جنس و فصل، اجزای ماهیت‌اند. سوم، شناخت مستقیم ذات خدا برای عقل بشری ناممکن است، و آنچه در الهیات می‌توان گفت، بیشتر سلبی است یا اضافی. چهارم — و این نکته‌ای است که بعدها سرنوشت‌ساز شد — اگر وجود محض بی‌ماهیت اصلاً ممکن است، آنگاه پرسش این می‌شود: آیا وجود، در

سایر مراتب نیز می‌تواند اصیل باشد و ماهیت را حدّ خود قرار دهد؟ ابن‌سینا این پرسش را نپرسید. ملاصدرا آن را پرسید، و پاسخ مثبت به آن، همان زایش حکمت متعالیه است.

به بیان دیگر: هسته اصالت وجود، در دستگاه سینوی موجود است اما محبوس در یک مورد — واجب‌الوجود. ملاصدرا کاری که کرد، آزادکردن این هسته و تعمیم آن به کل هستی بود. از این منظر، حکمت متعالیه نه انکار ابن‌سینا، بلکه رادیکال کردن ابن‌سیناست.

۲-۶. بساطت واجب و سلب کثرت

از بی‌ماهیت بودن واجب، ابن‌سینا مجموعه‌ای از احکام سلبی استخراج می‌کند که در مجموع، آموزه «بساطت» را می‌سازند. واجب جنس ندارد، زیرا جنس جزء ماهیت است و او ماهیت ندارد. فصل ندارد، به همین دلیل. حدّ و تعریف ندارد. ضد ندارد، زیرا ضدیت میان دو امر هم‌مرتبه است. ندّ و شریک ندارد، زیرا اگر دو واجب فرض شوند، باید در وجوب مشترک و در چیزی متمایز باشند؛ و آن مابه‌الامتیاز، یا جزء ذات است — که ترکیب لازم می‌آید — یا خارج از ذات و معلول — که نیازمندی لازم می‌آید. پس واجب‌الوجود بالضروره واحد است.

این استدلال توحیدی، در سنت کلامی و فلسفی اسلامی جایگاهی مرکزی یافت و در قرن‌های بعد بارها بازسازی شد. اهمیت آن در این است که توحید را نه از راه نقل یا از راه نظم جهان، بلکه از راه تحلیل مفهوم وجوب اثبات می‌کند. اگر استدلال درست باشد، شرک نه یک خطای اخلاقی یا نقلی، بلکه یک تناقض منطقی است.

با این حال، بهای این آموزه سنگین است. اگر واجب چنین بسیط و پیراسته از هر کثرتی است، چگونه کثرت از او صادر می‌شود؟ چگونه او به اشیاء علم دارد، در حالی که علم مستلزم نسبتی میان عالم و معلوم و بنابراین نوعی کثرت است؟ چگونه صفاتی مانند قدرت و اراده و حیات را می‌توان به او نسبت داد بی‌آنکه ذاتش مرکب شود؟ این پرسش‌ها، ابن‌سینا را به یکی از پیچیده‌ترین بخش‌های نظامش می‌کشاند.

۲-۷. صفات و مسئله علم واجب به جزئیات

پاسخ کلی ابن‌سینا دربارهٔ صفات این است که صفات واجب، یا سلبی‌اند یا اضافی یا مرکب از این دو؛ و آنچه ایجابی و حقیقی است، عین ذات است نه زائد بر آن. مثلاً «قدیم» یعنی سلبِ مسبوقیت به عدم؛ «واحد» یعنی سلبِ شریک؛ «خالق» یعنی اضافهٔ او به مخلوقات. با این تحلیل، کثرتی در ذات وارد نمی‌شود، زیرا مفاهیم سلبی و اضافی، ما به‌ازای عینی مستقل در ذات ندارند.

دشوارترین مورد، علم است. ابن‌سینا می‌گوید واجب، نخست به ذات خود علم دارد؛ و چون ذات او علت همه‌چیز است، با علم به ذات، به همهٔ لوازم ذات نیز علم دارد. این علم، علمی حضوری و فعلی است، نه انفعالی؛ یعنی علم او به اشیاء، سببِ وجود آن‌هاست نه معلولِ آن. تا اینجا، تحلیل استوار است.

اما ابن‌سینا در ادامه، جمله‌ای می‌آورد که یکی از پرمناقشه‌ترین جملات تاریخ فلسفهٔ اسلامی شد: خدا به جزئیات علم دارد، اما «علی وجه کلی». معنای این عبارت، خود محل نزاع است. تفسیر مشهور — که غزالی نیز بر همان اساس حمله کرد — چنین است که خدا از قوانین و کلیات آگاه است اما به این شخصِ معین در این لحظهٔ معین، از آن حیث که جزئی و متغیر است، علم ندارد؛ زیرا علم به متغیر، مستلزم تغیر عالم است و تغیر در واجب محال. غزالی این را یکی از سه موضع تکفیر شمرد و آن را نقض صریح آموزهٔ قرآنی دانست که هیچ ذره‌ای از علم خدا بیرون نیست.

تفسیر دیگری نیز ممکن است و برخی محققان معاصر بر آن رفته‌اند: مقصود ابن‌سینا آن است که علم خدا به جزئیات، از راه نحوهٔ کلی و ثابتِ علم است، نه آنکه متعلق علم کلی باشد. یعنی خدا همان جزئیِ معین را می‌داند، اما به شیوه‌ای که مستلزم تغیر در او نیست؛ همچنان که کسی که از تمام علل و شرایط یک رویداد آگاه است، آن رویداد را با تمام تعینش می‌داند بی‌آنکه لازم باشد در زمانِ آن حاضر باشد. کدام تفسیر به مراد ابن‌سینا نزدیک‌تر است، پرسشی است که متن او به‌تنهایی آن را حل نمی‌کند؛ اما آنچه مسلم است این است که ابن‌سینا خود این مشکل را جدی می‌دانست و در التعلیقات کوشیده است تیزی آن را بگیرد.

برای بحث محوری ما، اهمیت این مناقشه در این است که نشان می‌دهد بساطتِ مطلقِ سینوی، در برابر کثرتِ واقعی جهان دچار تنگنا می‌شود. ابن‌سینا نمی‌تواند کثرت را در مبدأ راه دهد، و نمی‌تواند آن را کاملاً بیرون از او بگذارد. این تنگنا، دقیقاً همان نقطه‌ای است که ابن عربی از آن وارد می‌شود: نظریهٔ اسماء و اعیان ثابت، در واقع راه‌حلی است برای جادادن کثرتِ معلوم در ذاتِ واحد، بی‌آنکه ذات مرکب شود. آنچه ابن‌سینا با ابزار برهان نتوانست حل کند، ابن عربی با ابزار مراتبِ تعین حل کرد — به بهایی که در دفتر سوم خواهیم سنجید.

۸-۲. جمع‌بندی و گذار

در این فصل دیدیم که چگونه ابن‌سینا از یک تحلیل ساده دربارهٔ بی‌طرفی ماهیت، به یک الهیات کامل رسید: تقسیم جهات، ضرورت بازگشت وجوب عاریتی به وجوب ذاتی، برهانی که تنها بر تأمل در هستی تکیه دارد، و سرانجام آموزهٔ بنیادین بی‌ماهیت‌بودن واجب.

سه نکته را برای فصل بعد و دفترهای بعد باید در ذهن نگه داشت. نخست، اینکه در نظام سینوی، وجودِ محضِ بی‌ماهیت ممکن است — و این، بذراصالت وجود صدرایی است. دوم، اینکه کل بنای اثبات، بر تحلیل امکان ماهوی استوار است — و این، همان جایی است که سهروردی تیشه به ریشه‌اش می‌زند. سوم، اینکه رابطهٔ مبدأ بسیط با جهان کثیر، در این فصل حل‌نشده باقی ماند — و این، موضوع فصل سوم است: نظریهٔ صدور، قاعدهٔ الواحد، و سلسلهٔ عقول.

فصل سوم، پایان‌بخش دفتر یکم خواهد بود و در آن، افزون بر صدور و عقول عشره، به نظریهٔ نفس، برهان انسان معلق، و نقش عقل فعال در معرفت خواهیم پرداخت — سه موضوعی که هر یک، به‌نوبهٔ خود، در دفترهای بعدی بازخوانی و دگرگون می‌شوند.

پایان فصل دوم — ادامه در بخش سوم: «علیت وجودی، صدور و نفس».

فصل سوم: علیت وجودی، صدور و نفس

دو فصل پیشین، دستگاه سینوی را تا مرز واجب الوجود پیش بردند: ماهیتی که فی نفسه بی طرف است، وجودی که از بیرون می آید، و مبدئی که خود ائیت محض و بی ماهیت است. اما در پایان فصل دوم، پرسشی حل نشده باقی ماند و آن پرسش، دشوارترین گره کل نظام است: چگونه از یک مبدأ که مطلقاً بسیط و پیراسته از هر کثرتی است، این جهان پرکثرت پدید می آید؟ فصل حاضر، به پاسخ ابن سینا به این پرسش و به پیامدهای آن در نظریه نفس و معرفت اختصاص دارد. در پایان فصل، تراژنامه ای از کل دفتر یکم عرضه می شود.

۳-۱. انقلاب در مفهوم علیت: از محرک به موجد

ارسطو چهار علت را برشمرده بود: مادی، صوری، فاعلی و غایی. اما در دستگاه او، علت فاعلی همان «مبدأ حرکت» است. نجار علت فاعلی تخت است، به این معنا که مبدأ دگرگونی چوب به تخت است؛ او چوب را نمی آفریند، بلکه آن را از حالتی به حالتی می برد. حتی محرک نامتحرک نیز، در نظام ارسطویی، علت هستی افلاک نیست بلکه علت حرکت آنهاست و آن هم به نحو غایی نه فاعلی — افلاک از شوق به او حرکت می کنند.

ابن سینا در اینجا تفکیکی بنیادین وارد می کند: تفکیک میان «فاعل طبیعی» و «فاعل الهی». فاعل طبیعی، مبدأ حرکت است و کارش تغییر است. فاعل الهی، مبدأ وجود است و کارش افاضه هستی. آنچه در فلسفه اولی مورد بحث است، نوع دوم است. با این تفکیک، مفهوم علیت از سطح فیزیک به سطح متافیزیک منتقل می شود و پرسش «چه چیز این را به حرکت درآورد؟» جای خود را به پرسش بنیادی تری می دهد: «چه چیز این را در هستی نگاه می دارد؟»

از این تفکیک، سه نتیجه مهم بیرون می آید. نخست، تفاوت علت مُحدثه و علت مُبقیه از میان برمی خیزد: در علیت وجودی، این دویکی اند. بئاً پس از ساختن خانه می تواند برود، زیرا علت صورت خانه است نه علت هستی سنگ و آجر؛ اما علت هستی، اگر لحظه ای بازایستد، معلول نیست می شود. رابطه جهان با مبدأ، شبیه رابطه نور اتاق با چراغ است، نه شبیه رابطه خانه با بئاً.

دوم، تقدم علت بر معلول، تقدم زمانی نیست بلکه تقدم بالذات است. علت و معلول در زمان هم‌هنگام‌اند؛ آنچه علت را متقدم می‌کند، رتبه است نه لحظه. این نکته، دفاع اصلی ابن‌سینا در برابر اتهام قدم عالم است: جهان می‌تواند در تمام مدت با خدا باشد و در عین حال، در رتبه متأخر و وابسته.

سوم، معلول در ذات خود هیچ چیز از خود ندارد. آنچه دارد، عاریتی است. این نکته، اگرچه در دستگاه سینوی هنوز به «فقر وجودی» به معنای صدرایی نرسیده، اما راه را برای آن هموار می‌کند. صدرای بعدها خواهد گفت که معلول نه چیزی است که وابستگی دارد، بلکه خودِ وابستگی است — و این، جهشی است که ابن‌سینا نکرد اما بدون او ممکن نبود.

۲-۳. قاعده‌الواحد

اکنون به گره اصلی می‌رسیم. ابن‌سینا قاعده‌ای را می‌پذیرد که از نوافلاطونیان به میراث رسیده بود: از واحد حقیقی، جز واحد صادر نمی‌شود. استدلال چنین است: اگر از مبدأ واحد، دو معلول مستقیماً صادر شود، آنگاه در ذات مبدأ باید دو جهت متمایز باشد — یک جهت که منشأ این و یک جهت که منشأ آن است. زیرا اگر جهت واحد بود، معلول نیز واحد می‌بود. اما فرض کرده بودیم که مبدأ مطلقاً بسیط است و هیچ کثرتی در او راه ندارد. پس محال است که دو چیزی واسطه از او صادر شود.

این قاعده، اگرچه در ظاهر یک اصل فنی است، در عمل کل کیهان‌شناسی سینوی را تعیین می‌کند. زیرا اگر تنها یک چیز از مبدأ صادر می‌شود، آنگاه کثرت جهان باید به تدریج و از راه واسطه‌ها پدید آید. نتیجه، یک نظام سلسله‌مراتبی است که در آن هر مرتبه، اندکی کثیرتر از مرتبه بالاتر است.

مخالفان، به‌ویژه متکلمان و در رأس آنان غزالی، این قاعده را نپذیرفتند و آن را نقض قدرت مطلق الهی شمردند. اشکال آنان دو وجه دارد. وجه نخست: این قاعده، خدا را به یک منبع طبیعی ناگزیر فرومی‌کاهد؛ خورشیدی که ناچار می‌تابد و در تابیدن خود مختار نیست. وجه دوم: اگر این قاعده درست است، چرا در همان معلول نخست، کثرت راه می‌یابد؟ ابن‌سینا می‌گوید

عقل اول، در عین آنکه یکی است، سه اعتبار دارد و از این سه اعتبار، سه چیز صادر می‌شود. اما اگر کثرت اعتباری در معلول کافی است که سه چیز بزاید، چرا کثرت اعتباری در ذات واجب — که او خود به صفات سلبی و اضافی قائل است — کافی نباشد که چند چیز بزاید؟ به بیان دیگر، غزالی می‌پرسد که ابن سینا معیار خود را در دو جا به دو گونه به کار برده است.

در دفاع می‌توان گفت که کثرت اعتبارات در عقل اول از سنخ دیگری است: عقل اول واقعاً مرکب از وجود و ماهیت است و واقعاً ممکن بالذات و واجب بالغیر است؛ پس کثرت او صرفاً لفظی نیست بلکه ریشه در ترکیب واقعی او دارد. حال آنکه در واجب، هیچ ترکیب واقعی نیست. این دفاع تا حدی کارگر است، اما مشکل عمیق‌تری را حل نمی‌کند: چگونه یک ترکیب صرفاً «امکانی و وجوبی» می‌تواند مبدأ صدور اجرام و افلاک شود؟ فاصله میان یک تمایز مفهومی و یک جرم آسمانی، فاصله‌ای است که نظام سینوی هرگز به طور رضایت‌بخش پر نکرد.

۳-۳. سلسله عقول و ساختار جهان

طرح صدور در دستگاه سینوی چنین است. از واجب الوجود، عقل اول صادر می‌شود؛ موجودی مجرد، واحد، و ممکن بالذات و واجب بالغیر. این عقل، سه تعقل دارد و از هر تعقل، چیزی صادر می‌شود:

یکم، تعقل مبدأ خویش — و از آن، عقل دوم پدید می‌آید.

دوم، تعقل وجوب خویش به واسطه مبدأ — و از آن، نفس فلک نخست پدید می‌آید.

سوم، تعقل امکان ذاتی خویش — و از آن، جرم فلک نخست پدید می‌آید.

این الگو، در هر مرتبه تکرار می‌شود تا به عقل دهم برسیم. عقل دهم، دیگر فلکی از او صادر نمی‌شود، بلکه عالم عناصر و صور نوعیه آن از او پدید می‌آید. این عقل دهم، همان «عقل فعال» است که در نظریه معرفت و نبوت نقشی محوری دارد و در ادبیات سینوی «واهب الصور» یعنی بخشنده صورت‌ها نیز نامیده می‌شود.

در ارزیابی این طرح، باید دو لایه را از هم جدا کرد. لایه نخست، جزئیات نجومی است: تعداد افلاک، ترتیب آن‌ها، و انطباق ده عقل با نه فلک. این لایه، با فروپاشی نجوم بطلمیوسی به کلی از اعتبار افتاده است و امروز جز ارزش تاریخی ندارد. سهروردی خود، قرن‌ها پیش از کوپرنیک، بر این عدد ایراد گرفت و گفت که هیچ برهانی بر انحصار عقول در ده وجود ندارد و شمار انوار قاهره را بی‌شمار دانست.

لایه دوم، هسته فلسفی است: اینکه کثرت باید تدریجی و مرتبه‌ای باشد، و اینکه هر مرتبه از راه نوعی خودآگاهی و تعقل، مرتبه پایین‌تر را پدید می‌آورد. این هسته، حتی پس از فروپاشی نجوم قدیم، همچنان قابل بحث است؛ و در واقع، هم ابن عربی با نظام تعینات و هم ملاصدرا با تشکیک وجود، صورت‌های دیگری از همین هسته را عرضه کردند. آنچه در نقد سینوی باید گفت این است که او هسته فلسفی را چنان به پوسته نجومی گره زد که فروپاشی پوسته، اعتبار هسته را نیز نزد بسیاری بر باد داد.

نکته دیگر آنکه در این نظام، خدا فاعل «بالعنايه» است؛ یعنی علم او به نظام احسن، خود سبب پیدایش آن است، بی‌آنکه غرضی زائد بر ذات در کار باشد. ابن‌سینا با نفی غرض، می‌کوشد از نقص لازم غایت‌مندی بگریزد: کسی که برای غرضی کار می‌کند، آن غرض را ندارد و بنابراین ناقص است. اما بهای این موضع آن است که خلقت، فعلی ارادی به معنای متعارف نیست. اینجا فاصله ابن‌سینا با کلام اسلامی به بیشترین حد خود می‌رسد.

۳-۴. نظریه نفس و برهان انسان معلق

نظریه نفس، درخشان‌ترین بخش دستگاه سینوی است و بیشترین تأثیر را — هم در شرق و هم در غرب لاتینی — بر جای گذاشت. ابن‌سینا نفس را «کمال اول برای جسم طبیعی آلی» تعریف می‌کند؛ تعریفی که ظاهراً ارسطویی است اما در کاربرد سینوی، معنایی دیگر می‌یابد. زیرا ابن‌سینا برخلاف ارسطو، نفس ناطقه را جوهری مجرد می‌داند که به بدن تعلق دارد اما در آن حلول نکرده است.

مراتب نفس در نظر او سه گانه است: نفس نباتی با قوای تغذیه و رشد و تولید مثل؛ نفس حیوانی با قوای محرکه و مدرکه؛ و نفس ناطقه که ویژه انسان است. در نفس حیوانی، پنج حس ظاهری و پنج قوه باطنی وجود دارد: حس مشترک که داده‌های حواس را گرد می‌آورد، خیال که آن‌ها را نگه می‌دارد، متخیله که آن‌ها را ترکیب و تجزیه می‌کند و در انسان «متفکره» نام می‌گیرد، وهم که معانی جزئی را درمی‌یابد، و حافظه که آن معانی را حفظ می‌کند. این تقسیم‌بندی، تا قرن‌ها ساختار روان‌شناسی فلسفی در اسلام و اروپا بود.

برهان انسان معلق در فضا

برای اثبات تجرد نفس، ابن‌سینا آزمایش فکری مشهوری طرح می‌کند که در التعلیقات، در نمط سوم اشارات و در کتاب النفس شفاء آمده است. فرض کنید انسانی در همان لحظه نخست، کامل و بالغ آفریده شود، اما در فضایی معلق باشد که هوا بر او فشار نیاورد؛ اعضایش از هم گشوده و جدا باشند تا با یکدیگر تماس نداشته باشند؛ چشمانش بسته یا در تاریکی مطلق باشد و هیچ صدایی نشنود. چنین کسی از هیچ چیز بیرون آگاه نیست و حتی از بدن خویش نیز آگاه نیست. اما آیا از خود بی‌خبر است؟ ابن‌سینا می‌گوید نه: او هستی خود را اثبات می‌کند.

نتیجه‌ای که ابن‌سینا می‌گیرد این است که آگاهی من به خودم، مشروط به هیچ داده‌ای از بدن یا حس نیست؛ پس آنچه من از آن آگاهم — یعنی «من» — چیزی جز بدن است. و چون این آگاهی بی‌واسطه و بدون صورت ذهنی رخ می‌دهد، پس نفس، جوهری مجرد است که خود را بی‌واسطه می‌یابد.

مقایسه این استدلال با کوگیتوی دکارت، از موضوعات پرمناقشه پژوهش‌های تطبیقی است. شباهت آشکار است: هر دو از خود آگاهی تردیدناپذیر آغاز می‌کنند و به تمایز نفس از بدن می‌رسند. اما تفاوتی بنیادی نیز هست. دکارت از شک روش‌مند آغاز می‌کند و کوگیتو پاسخی است به شک؛ در حالی که ابن‌سینا اصلاً در پی پاسخ به شکاکیت نیست، بلکه در پی توجه دادن به امری است که همواره حاضر بوده. تعبیر خود او این است که این استدلال «تنبیه» است نه

برهان — یعنی بیدارکردن ذهن نسبت به آنچه از پیش می‌دانسته. از این حیث، انسان معلّق به فنومنولوژی نزدیک‌تر است تا به معرفت‌شناسی دکارتی.

نقد جدی بر این استدلال آن است که از «من در فلان وضعیت به بدن خود توجه ندارم» نمی‌توان نتیجه گرفت «من غیر از بدنم هستم». این همان اشکالی است که در فلسفه ذهن معاصر به شکل «مغالطه ویژگی‌های بین‌ادراکی» صورت‌بندی شده است: آنچه در آزمایش نشان داده می‌شود، تمایز مفاهیم است نه تمایز مصادیق. با این حال، ارزش تاریخی و نظری این آزمایش انکارناپذیر است، زیرا نخستین صورت‌بندی روشن از «علم حضوری به نفس» است. سهروردی این هسته را می‌گیرد و آن را به کل معرفت‌شناسی خود تعمیم می‌دهد؛ و ملاصدرا از همین جا به نظریه اتحاد عالم و معلوم می‌رسد. به این معنا، انسان معلّق ابن‌سینا نیای مشترک دو انقلاب فلسفی بعدی است.

۳-۵. عقل فعال و نظریه معرفت

در نظام سینوی، نفس ناطقه در آغاز، «عقل هیولانی» است؛ یعنی صرفاً استعداد محض برای دریافت معقولات، همچون لوحی نانوشته. سپس با کسب بدیهیات، «عقل بالملکه» می‌شود؛ با اکتساب نظریات، «عقل بالفعل»؛ و در بالاترین مرتبه، آنگاه که معقولات را بالفعل مشاهده می‌کند، «عقل مستفاد» نام می‌گیرد.

پرسش اصلی این است: صور معقول از کجا می‌آیند؟ پاسخ سینوی، که یکی از بحث‌انگیزترین بخش‌های نظام اوست، این است که آن‌ها از حواس انتزاع نمی‌شوند، بلکه از عقل فعال افاضه می‌شوند. نقش تجربه و تخیل، صرفاً «آماده‌سازی» نفس است برای دریافت این افاضه. نفس با کار بر روی صور محسوس، استعداد می‌یابد؛ و آنگاه که استعداد کامل شد، عقل فعال صورت معقول را به او می‌بخشد. دانستن، در تحلیل نهایی، دریافت است نه ساختن.

این نظریه، پیامد مهمی دارد که کمتر مورد توجه قرار می‌گیرد: ابن‌سینا «اتحاد عاقل و معقول» را صریحاً انکار می‌کند و آن را سخنی بی‌پایه می‌شمارد. به نظر او، صورت معقول در نفس حاصل می‌شود، اما نفس با آن یکی نمی‌شود؛ رابطه، رابطه ظرف و مظلوف است نه اتحاد. این انکار،

پیامدی سنگین دارد: معرفت در نظام سینوی، رویدادی است که برای نفس رخ می‌دهد، نه دگرگونی‌ای در هستی نفس. نفس، پیش و پس از دانستن، همان نفس است با ویژگی‌های افزوده. چهار قرن بعد، ملاصدرا دقیقاً همین نقطه را هدف می‌گیرد. اگر وجود اصیل است و اگر علم نحوه‌ای از وجود است، آنگاه دانستن نمی‌تواند صرفاً افزودن یک عرض به یک جوهر باشد؛ باید ارتقای خودِ مرتبه وجودی نفس باشد. اتحاد عاقل و معقول، در دستگاه صدرایی نتیجه ضروری اصالت وجود است. و توجه به این نکته نشان می‌دهد که تفاوت دو دستگاه، تفاوتی در یک مسئله فرعی نیست: انتخاب میان اصالت وجود و اصالت ماهیت، حتی نظریه معرفت را نیز از بن دگرگون می‌کند.

در امتداد همین نظریه، ابن‌سینا نبوت را نیز توضیح می‌دهد. برخی نفوس، از قوت «حدس» بهره فوق‌العاده دارند و بی‌نیاز از تعلیم و در زمانی کوتاه، به اتصال با عقل فعال می‌رسند. این، مرتبه «عقل قدسی» است. نبی، افزون بر این، از قوت متخیله نیرومندی برخوردار است که معقولات را به صور محسوس و مثالی ترجمه می‌کند — و این، تبیین فلسفی وحی و معجزه در دستگاه سینوی است. تبیینی که، به‌درستی، متکلمان را نگران کرد: زیرا نبوت را از یک انتخاب الهی، به یک استعداد طبیعی ذومراتب بدل می‌کند.

۳-۶. بقای نفس و مسئله معاد

از تجرد نفس، ابن‌سینا بقای آن را نتیجه می‌گیرد: آنچه مجرد است، به فساد بدن فاسد نمی‌شود، زیرا رابطه نفس با بدن رابطه حلول نیست. اما نفس، حادث است نه قدیم؛ با حدوث بدن پدید می‌آید، زیرا اگر پیش از بدن موجود می‌بود، یا واحد می‌بود که با کثرت نفوس نمی‌سازد، یا کثیر که کثرت پیش از تعلق به ماده توجیه‌ناپذیر است. پس نفس «روحانیه الحدوث و روحانیه البقاء» است.

در باب معاد، ابن‌سینا موضعی می‌گیرد که سومین سبب تکفیر او نزد غزالی شد: او معاد جسمانی را از راه عقل اثبات‌ناپذیر می‌داند و می‌گوید آن را باید از راه شریعت پذیرفت. سعادت و شقاوت حقیقی، در نظر او، عقلانی است: سعادت، اتصال به عالم عقول و ادراک نظام هستی است؛ و

شقاوت، محرومیت نفسی است که استعداد یافته اما به کمال نرسیده. لذت‌های جسمانی موعود، در بهترین حالت، تمثیل‌هایی برای عوام‌اند.

این موضع، شکافی جدی میان فلسفه و شریعت گشود که غزالی از آن بهره برد. و باز باید توجه کرد که این شکاف، ریشه در همان مبنای نخستین دارد: اگر نفس جوهری مجرد و مستقل از بدن است، بازگشت آن به بدن نه ضروری است و نه توجیه‌پذیر. ملاصدرا بعدها با تغییر همین مبنا — با جسمانیة الحدوث دانستن نفس و با حرکت جوهری — کوشید معاد جسمانی را فلسفی کند. اینکه در آن کوشش تا چه اندازه کامیاب بود، در دفتر چهارم سنجیده خواهد شد.

۷-۳. ترازنامه دفتر یکم

در پایان این دفتر، سودمند است که دستاوردها و نقاط ضعف دستگاه سینوی را در کنار هم بنشانیم.

دستاوردها

یکم، بیرون کشیدن وجود از سطح مقولات و نشانیدن آن به مثابه موضوع فلسفه اولی — گامی که ارسطو وعده داده اما برنداشته بود.

دوم، تفکیک امکان از حدوث، که به فلسفه اجازه داد وابستگی جهان به مبدأ را بدون تکیه بر آغاز زمانی اثبات کند.

سوم، صورت‌بندی علیت وجودی و مفهوم افاضه دائم، در برابر علیت حرکتی ارسطویی.

چهارم، برهانی برای مبدأ که تنها به تأمل در هستی نیاز دارد و بر هیچ فرضیه کیهان‌شناختی تکیه ندارد.

پنجم، آموزه انیت محض، که بعدها هم توماس آکوئیناس و هم ملاصدرا از آن آغاز کردند.

ششم، نظریه نفس و برهان انسان معلق، که هسته علم حضوری را برای اولین بار روشن ساخت.

نقاط ضعف

یکم، ابهام حل‌نشده در وضعیت هستی‌شناختی تمایز وجود و ماهیت: خارجی یا تحلیلی؟ ابن‌سینا هرگز پاسخ روشنی نداد و همین ابهام، دستمایه نقد سهروردی شد.

دوم، مسئله ربط: چه چیز این وجود را به این ماهیت پیوند می‌زند؟ در دستگاهی که ماهیت بی‌طرف است و وجود بیرونی، این پرسش بی‌پاسخ می‌ماند.

سوم، شکنندگی نظام صدور: کثرت اعتباری در عقل اول، بار سنگین توجیه کل کثرت جهان را بر دوش می‌کشد، و این باری است که تحمل نمی‌کند.

چهارم، گره‌خوردن هسته فلسفی به پوسته نجومی بطلمیوسی، که با فروپاشی دومی، اعتبار اولی را نیز نزد بسیاری مخدوش ساخت.

پنجم، تنگنای علم واجب به جزئیات، که ناشی از بساطت مطلق است و در نظام سینوی راه‌حل رضایت‌بخشی نیافت.

ششم، ایستایی نظریه معرفت: انکار اتحاد عاقل و معقول، معرفت را به رویدادی عارضی فرومی‌کاهد و امکان تحول وجودی نفس از راه دانستن را می‌بندد.

این شش ضعف، دقیقاً نقشه راه سه دفتر بعدی است. سهروردی به ضعف نخست حمله می‌برد و از آنجا کل بنا را بازسازی می‌کند. ابن عربی ضعف دوم و پنجم را با نظریه اعیان ثابت و اسماء هدف می‌گیرد. و ملاصدرا می‌کوشد هر شش را یکجا حل کند. اینکه در این کوشش تا کجا کامیاب بود، پرسشی است که کل دفتر چهارم و پنجم به آن اختصاص دارد.

دفتر دوم، با شهاب‌الدین سهروردی آغاز می‌شود؛ کسی که در سی‌وشش سالگی کشته شد اما در همان عمر کوتاه، بنیادی‌ترین نقد را بر ابن‌سینا نوشت و به جای وجود، نور را در مرکز فلسفه نشانده.

پایان دفتریکم — ادامه در بخش چهارم: دفتر دوم، فصل چهارم: «نقد بنیادین مشاء و اعتباریت وجود».

دفتر دوم

سهروردی: انقلاب اشراقی و اعتباریت وجود

فصل چهارم: نقد بنیادین مشاء و اعتباریت وجود

۴-۱. مردی که از درون سنت بیرون آمد

شهاب‌الدین یحیی سهروردی، در حدود سال ۵۴۹ هجری در سهرورد زنجان زاده شد و در سال ۵۸۷ در سی‌وشش سالگی در حلب کشته شد. کوتاهی این عمر، در برابر گستردگی و انسجام آنچه بر جای گذاشت، شگفت‌آور است. اما نکته‌ای که در فهم پروژه او تعیین‌کننده است و غالباً از نظر دور می‌ماند این است: سهروردی از بیرون سنت مشائی به آن حمله نکرد. او خود، مشائی زبردستی بود و پیش از نگارش حکمة الإشراق، سه اثر بزرگ در چارچوب مشائی نوشت — التلویحات، المقامات و المطارحات. این آثار را خود او مقدمه و پله رسیدن به حکمت اشراق می‌شمرد.

این ترتیب، صرفاً یک شرح حال نیست؛ یک موضع روش‌شناختی است. سهروردی معتقد بود که کسی نمی‌تواند به حکمت اشراقی راه یابد مگر آنکه نخست بر «حکمت بحثی» مسلط شده باشد. او در مقدمه حکمة الإشراق، حکما را به چهار دسته تقسیم می‌کند: آنکه در بحث توانا و در ذوق ناتوان است؛ آنکه در ذوق توانا و در بحث ناتوان؛ آنکه در هر دو ناتوان؛ و آنکه در هر دو تواناست. تنها گروه چهارم شایسته ریاست است. این تقسیم، در واقع اعلام برنامه اوست: نه عقل‌گرایی خشک مشائی و نه شهودگرایی بی‌برهان صوفیانه، بلکه ترکیبی که در آن، شهود کشف می‌کند و برهان بیان.

آنچه سهروردی را از یک شارح به یک انقلابی بدل کرد، این بود که در حین تسلط بر دستگاه سینوی، به این نتیجه رسید که آن دستگاه بر یک خطای بنیادین بنا شده است: خطای گرفتن مفاهیم ذهنی به جای حقایق عینی. کل نقد او — از نقد تعریف تا نقد مقولات و تا نقد اصالت وجود — یک صورت‌بندی واحد دارد: مشائیان آنچه را که ذهن ساخته است، در خارج نشانده‌اند. اگر بخواهیم با زبان امروزی سخن بگوییم، سهروردی نخستین منتقد بزرگ «تجسیم مفاهیم» در تاریخ فلسفه اسلامی است.

۴-۲. نقد تعریف حدی: ویرانی مدخل منطق مشائی

سهروردی نقد خود را از منطق آغاز می‌کند و نخستین هدفش، «حدّ تام» است — یعنی همان تعریف به جنس و فصل که ستون معرفت‌شناسی مشائی است. استدلال او، ساده و کوبنده است.

تعریف حدّی، شیء را به ذاتیاتش تعریف می‌کند. اما این ذاتیات، یا برای ما معلوم‌اند یا مجهول. اگر مجهول‌اند، تعریف بی‌فایده است، زیرا مجهول را با مجهول شناسانده‌ایم. اگر معلوم‌اند، پرسش این است که از کجا دانستیم اینها همه ذاتیات‌اند و چیزی از قلم نیفتاده است؟ برای اطمینان از اینکه فهرست ذاتیات کامل است، باید از پیش، خود ذات را بشناسیم؛ و اگر ذات را از پیش می‌شناختیم، به تعریف نیازی نبود. پس حدّ تام، یا دوری است یا ناممکن.

سهروردی مثالی می‌آورد که مقصود را روشن می‌کند. مشائیان انسان را به «حیوان ناطق» تعریف می‌کنند. اما از کجا معلوم که نطق، فصل حقیقی و مقوم ذات انسان است و نه صرفاً یکی از خواص و لوازم آشکار او؟ ممکن است ذات انسان چیزی باشد که ما به آن دسترسی نداریم و «ناطق» تنها نشانه بیرونی آن باشد. ما در واقع اشیاء را به لوازم و خواصشان می‌شناسیم، نه به ذاتشان؛ و آنچه مشائیان «حدّ» می‌نامند، در بهترین حالت «رسم» است.

این نقد، به لحاظ فلسفی از آنچه در نگاه نخست می‌نماید عمیق‌تر است. سهروردی در واقع می‌گوید که میان ساختار مفهومی ما و ساختار واقعیت، شکافی هست که از راه تحلیل مفهومی پر نمی‌شود. شگفت آنکه این همان نقدی است که نه قرن بعد، در فلسفه تحلیلی معاصر، به ذات‌گرایی ارسطویی وارد شد و در آثار کواین صورتی نوین یافت. اما نتیجه‌گیری سهروردی با نتیجه‌گیری کواین یکسان نیست: کواین از این نقد به سوی نسبی‌گرایی مفهومی می‌رود، و سهروردی به سوی راهی دیگر برای شناخت — راهی که در آن، شیء نه با تحلیل مفهومی بلکه با «حضور» شناخته می‌شود. اگر تعریف حدّی ناممکن است، پس معرفت راستین باید از سنخ دیگری باشد: مشاهده، نه تحلیل. اینجا بذر نظریه علم حضوری کاشته می‌شود که در فصل بعد خواهد روید.

۳-۴. نقد مقولات و پیرایش هستی‌شناسی

گام دوم سهروردی، نقد مقولات دهگانهٔ ارسطویی است. او این فهرست را نه یک کشف بلکه یک تقسیم قراردادی و ناقص می‌داند و می‌پرسد که برهان بر انحصار مقولات در ده تا چیست. پاسخ او این است که برهانی وجود ندارد؛ ارسطو صرفاً شمرده و ما تکرار کرده‌ایم.

در نتیجه، سهروردی مقولات را به چهار مورد فرومی‌کاهد: جوهر، کیف، کم و نسبت. مقولاتی مانند «آن یفعل» و «آن ینفعل» و «متی» و «این» را به نسبت بازی گرداند، زیرا اینها چیزی جز اضافه و نسبت میان دو امر نیستند و در خارج، وجودی مستقل ندارند. این پیرایش، همان منطق کلی نقد او را دنبال می‌کند: کاستن از شمار اموری که ذهن آن‌ها را ساخته و در خارج نشانده است.

در همین راستا، سهروردی برخی از پرکاربردترین مفاهیم متافیزیک مشائی را نیز از اعتبار خارجی ساقط می‌کند: امکان، وجوب، وحدت، کثرت، شیئیت، ذاتیت، جوهریت، و بالاتر از همه، وجود. همهٔ اینها را او در زمرهٔ «اعتبارات عقلی» می‌شمارد. اکنون باید دید معنای دقیق این تعبیر چیست و چه براهینی پشت آن ایستاده است.

۴-۴. براهین سهروردی بر اعتباری بودن وجود

این بخش، هستهٔ فصل و در واقع هستهٔ کل دفتر دوم است. سهروردی چند برهان مستقل اقامه می‌کند که هرچند به هم مرتبط‌اند، هر یک را باید جداگانه سنجید.

الف) برهان تسلسل

این مشهورترین و نیرومندترین برهان اوست. فرض کنید وجود، در خارج، امری زائد بر ماهیت باشد؛ چنان‌که ابن‌سینا می‌گوید. در این صورت، خودِ این وجود چیزی است که در خارج «هست». اما اگر هست، پس موجود است؛ و اگر موجود است، به حکم همان مبنا، وجودی دیگر بر او عارض شده است. آن وجود دوم نیز موجود است و وجود سوم می‌خواهد، و همین‌طور تا بی‌نهایت. پس فرض زیادتِ خارجی وجود، به تسلسل محال می‌انجامد.

سهروردی این استدلال را با نمونه‌های متعدد تکرار می‌کند: همان‌گونه که اگر «وحدت» را در خارج امری زائد بر واحد بدانیم، خود آن وحدت نیز واحد است و وحدتی دیگر می‌خواهد و تسلسل لازم می‌آید؛ و همان‌گونه درباره شیئیت و امکان و جوهریت. الگوی استدلال یکی است و سهروردی آن را به‌مثابه یک ابزار عمومی برای غربال کردن مفاهیم به کار می‌گیرد.

ب) برهان تقدم شیء بر نفس خود

برهان دوم چنین است: عروض، مستلزم معروض متحقق است. عرض بر چیزی عارض می‌شود که هست. پس اگر وجود بر ماهیت عارض شود، ماهیت باید پیش از عروض وجود، متحقق باشد. اما تحقق ماهیت پیش از وجود، یعنی موجود بودن ماهیت پیش از موجود شدنش، که تقدم شیء بر نفس خود و محال است.

این همان اشکالی است که پیش‌تر، در فصل یکم، از زبان ابن رشد نیز شنیدیم؛ اما سهروردی آن را از یک اعتراض جدلی به یک برهان نظام‌مند ارتقا می‌دهد و نتیجه‌ای می‌گیرد که ابن رشد نمی‌گرفت: نه اینکه ابن سینا در تعبیر خطا کرده، بلکه اینکه اساساً وجودی زائد در خارج نیست.

ج) وجود از معقولات ثانیه است

برهان سوم، دقیق‌ترین صورت‌بندی موضع سهروردی است، هرچند اصطلاح «معقول ثانی» به شکل فنی‌اش بیشتر در سنت پس از او تثبیت شد. مفاهیم بر دو گونه‌اند: مفاهیمی که مستقیماً از خارج انتزاع می‌شوند و در خارج ما به‌ازا دارند، مانند انسان و سفیدی؛ و مفاهیمی که ذهن از راه مقایسه و تحلیل مفاهیم دیگر می‌سازد و در خارج ما به‌ازای مستقل ندارند، مانند کلیت، جزئیت، جنسیت، نوعیت. «وجود» از گروه دوم است. وقتی می‌گوییم «انسان هست»، در خارج تنها یک چیز هست: انسان متحقق. مفهوم «هستی» چیزی است که ذهن من از راه سنجش این متحقق با امر ناموجود، انتزاع کرده است.

د) برهان از عمومیت مفهوم

برهان چهارم بر یک قاعده کلی تکیه دارد: هرچه مفهومی عام‌تر باشد، از تعین و تحقق خارجی دورتر است. عام‌ترین مفهوم ممکن، «موجود» است. پس دورترین مفهوم از تحقق خارجی، همان است. آنچه در خارج هست، همواره متعین و مشخص است: این انسان، این درخت؛ نه «موجودِ بماهو موجود». این برهان، ضعیف‌ترین حلقه استدلال‌های سهروردی است، زیرا از عمومیت مفهوم به بی‌بهرگی آن از خارج پل می‌زند، در حالی که عمومیت وصف مفهوم است و ملازمه‌ای با وضعیتِ مصداق ندارد. ملاصدرا دقیقاً بر همین نقطه انگشت خواهد گذاشت.

۴-۵. معنای دقیق «اعتباری» و آنچه سهروردی نمی‌گوید

در اینجا باید از یک سوءفهم رایج پرهیز کرد. وقتی سهروردی می‌گوید وجود اعتباری است، مقصودش این نیست که چیزها موجود نیستند. او منکر واقعیت نیست. مقصود او دقیقاً این است: در خارج، چیزی به نام «وجود» جدا از خودِ اشیاء نیست. اسب هست، اما «هستی» اسب امری جدا از اسب نیست که بر او افزوده شده باشد. تفکیک وجود و ماهیت، تحلیلی است که ذهن انجام می‌دهد، و اشتباه مشائیان این بود که این تحلیل ذهنی را به ساختار واقعیت نسبت دادند.

«اعتباری» نزد سهروردی به معنای «موهوم» یا «پنداری» نیست. مفاهیم اعتباری، کاذب نیستند؛ آن‌ها منشأ انتزاع در خارج دارند، اما خودشان در خارج به‌نحو مستقل موجود نیستند. تفکیک این دو معنا — اعتباری به معنای موهوم، و اعتباری به معنای معقول ثانی — برای فهم مناقشه بعدی با ملاصدرا حیاتی است. زیرا ملاصدرا آنگاه که اعتباری ماهیت را مطرح می‌کند، دقیقاً همین معنای دوم را به کار می‌برد؛ یعنی موضع خود را در قالبِ مفهومی سهروردی صورت‌بندی می‌کند اما جای دو طرف را عوض می‌کند.

۴-۶. پیامد: اصالت ماهیت و بهای آن

اگر وجود اعتباری است، پس آنچه متن واقعیت را می‌سازد ماهیت است. سهروردی را از این رو در سنت بعدی «قائل به اصالت ماهیت» نامیدند. اما این عنوان، هرچند نادرست نیست، گمراه‌کننده است؛ زیرا خود سهروردی هرگز با این اصطلاح سخن نگفت. اصطلاح «اصالت

وجود» و «اصالت ماهیت» ساختهٔ سنت پس از میرداماد و ملاصدراست و بازگرداندن آن به سهروردی، نوعی زمان‌پریشی است. آنچه سهروردی گفت، سلبی بود: وجود در خارج زائد نیست. اینکه پس چه چیز اصیل است، پرسشی است که او با مفهوم «نور» پاسخ داد، نه با مفهوم «ماهیت».

با این همه، اشکال منطقی جدی‌ای بر موضع او وارد است، و این اشکال را ملاصدرا با مهارت تمام صورت‌بندی کرد: هر برهانی که سهروردی علیه زیادتِ خارجی وجود اقامه می‌کند، عیناً و بدون هیچ تغییری علیه اصالتِ ماهیت نیز قابل اقامه است. اگر بگویید ماهیت در خارج اصیل و متحقق است، می‌پرسم: این تحقق چیست؟ اگر عین ماهیت است، پس ماهیت ذاتاً موجود است و هیچ ماهیتی نمی‌تواند معدوم باشد. اگر زائد بر ماهیت است، همان تسلسلی که علیه وجود آوردید، اینجا نیز جاری است. سهروردی در برابر این دوراهی، ابزار مفهومی گریز ندارد.

۷-۴. پاسخ صدرایی به برهان تسلسل

چون برهان تسلسل، ستون فقرات موضع سهروردی است، سودمند است که پاسخ صدرایی به آن را همین‌جا بیاوریم، هرچند تفصیل آن به دفتر چهارم موکول می‌شود. پاسخ ملاصدرا بر یک تفکیک بنیادی استوار است: تفکیک میان «ثبوت شیء» و «ثبوت شیء برای شیء».

برهان سهروردی مبتنی بر این فرض است که هرچه هست، به وجودی زائد بر خود موجود است. اما این فرض، خود مصادرهٔ مطلوب است. ملاصدرا می‌گوید وجود، «موجود بذاته» است نه «موجود بوجودِ آخر». وجود، خودش عینِ موجودیت است؛ چنان‌که نور، خودش عینِ روشنائی است و برای روشن‌بودن به نوری دیگر نیاز ندارد. اگر برای هر موجودی وجودی زائد لازم باشد، پرسش شما درست است؛ اما وجود، مصداق بالذاتِ موجودیت است و ماهیت، مصداق بالعرض. پس تسلسل قطع می‌شود.

همچنین دربارهٔ عروض: ملاصدرا میان «عروض خارجی» و «عروض تحلیلی» تفکیک می‌کند. در عروض خارجی، هم عارض و هم معروض در خارج دو چیزند، مانند سفیدی و دیوار. در عروض تحلیلی، آنچه در خارج هست یکی است و دوگانگی تنها در تحلیل ذهن پدید می‌آید.

نسبت وجود و ماهیت از نوع دوم است. با این تفکیک، اشکال «تقدم شیء بر نفس خود» نیز برطرف می‌شود، زیرا ماهیت هرگز پیش از وجود متحقق نبوده تا وجود بر آن عارض شود.

در ارزیابی نهایی باید انصاف داد که این پاسخ‌ها، هرچند دقیق و کارآمدند، در دستگاه سینوی در دسترس نبودند. ابن‌سینا نمی‌توانست بگوید وجود موجود بالذات است، زیرا در نظام او وجود همچنان امری است که بر ماهیت می‌آید. تنها پس از آنکه وجود به یک حقیقتِ مشکک واحد بدل شد، این پاسخ ممکن گشت. به این معنا، نقد سهروردی بر ابن‌سینا وارد بود؛ و آنچه آن نقد را خنثی کرد، نه دفاع از ابن‌سینا بلکه دگرگون‌ساختن بنیادهای او بود.

۴-۸. چرا سهروردی در اینجا نماند

اگر سهروردی صرفاً منکرِ زیادتِ وجود بود، کار او به یک نقد ویرانگر خلاصه می‌شد و بس. اما او فیلسوفی نظام‌ساز بود و می‌دانست که پس از ویران کردن، باید بنا کرد. مسئله او این بود: اگر آنچه در خارج هست ماهیات متعین و متباین‌اند، پس جهان مجموعه‌ای از جزایر جدا از هم است. در چنین جهانی، نه وحدت قابل توضیح است، نه مراتب، نه رابطهٔ مبدأ با عالم. ابن‌سینا این وحدت را از راه مفهوم مشترک وجود تأمین می‌کرد؛ سهروردی که آن مفهوم را از اعتبار انداخته بود، به بدیلی نیاز داشت.

بدیل او «نور» بود. نوری که، برخلاف وجودِ سینوی، مفهومی انتزاعی نیست بلکه بدیهی‌ترین و عینی‌ترین حقیقت است؛ نوری که ذاتاً واحد است و تفاوت مراتبش نه به فصل و جنس، بلکه به شدت و ضعف است؛ نوری که خود ظاهر است و مظهرِ غیر. سهروردی با این جایگزینی، همان کاری را کرد که ابن‌سینا با وجود کرده بود، اما با ماده‌ای که به گمان او از اتهام «مفهوم ساخته ذهن» مبرا است.

و اینجا پارادوکس بزرگ حکمت اشراق سر برمی‌آورد؛ پارادوکسی که در فصل بعد به تفصیل خواهیم سنجید: سهروردی وجود را به این جرم از میدان بیرون کرد که مفهومی عام و اعتباری است، اما آنگاه نور را به همان جایگاه نشاند و همان اوصاف را به آن داد — وحدت حقیقت، تشکیک در مراتب، سریان در همهٔ اشیاء. پرسشی که ملاصدرا خواهد پرسید این است: اگر نور

می‌تواند حقیقتی واحد و مشگک باشد، چرا وجود نتواند؟ و اگر «نور» چیزی جز نامی دیگر برای وجود نیست، آنگاه انقلاب اشراقی، به جای آنکه اصالت وجود را ابطال کند، آن را به شکلی دیگر اثبات کرده است.

پایان فصل چهارم — ادامه در بخش پنجم: «نور، ظهور و علم حضوری».

فصل پنجم: نور، ظهور و علم حضوری

فصل پیشین با یک ویرانی به پایان رسید: وجود، به مثابه امری زائد در متن واقع، از میدان بیرون رفت. اما فیلسوفی که تنها ویران کند، نظام ساز نیست. سهروردی در حکمة الإشراق به بازسازی می پردازد، و این بازسازی را با انتخابی آغاز می کند که در تاریخ فلسفه بی مانند است: او مفهوم «نور» را در مرکز هستی شناسی می نشاند. این فصل به تحلیل این انتخاب، پیامدهای آن، و بزرگ ترین دستاورد آن — یعنی نظریه علم حضوری — اختصاص دارد.

۵-۱. چرا نور؟

پرسش نخست این است که چرا از میان همه مفاهیم ممکن، نور برگزیده شد. پاسخ سهروردی، درست همان معیاری است که با آن وجود را رد کرده بود، اما این بار در جهت مثبت به کار می رود.

سهروردی در آغاز مقاله نخست از بخش دوم حکمة الإشراق، استدلالی می آورد که ساختار آن چنین است: اگر در هستی چیزی باشد که نیازی به تعریف و شرح نداشته باشد، آن چیز باید ظاهرترین امور باشد؛ و هیچ چیز ظاهرتر از نور نیست. پس نور، بی نیازترین حقیقت از تعریف است.

این استدلال را باید در برابر تحلیل او از وجود قرار داد تا تفاوت آشکار شود. وجود نیز، به اعتراف خود سهروردی، بدیهی است. اما بدهت وجود، بدهت یک مفهوم است: مفهومی چنان عام که هیچ چیز از آن بیرون نمی ماند و به همین دلیل، هیچ چیز را نیز متمایز نمی کند. بدهت نور، از سنخ دیگری است: بدهت یک امر حاضر. نور، پیش از آنکه مفهوم باشد، تجربه است. من نور را نه از راه انتزاع، بلکه از راه مواجهه مستقیم می شناسم. سهروردی می خواهد فلسفه را بر پایه ای بنا کند که خودش داده شده باشد، نه ساخته ذهن.

اما در همین جا باید یک تفکیک اساسی را روشن کرد که غفلت از آن، بیشترین سوءفهم ها را درباره حکمت اشراق پدید آورده است. «نور» در دستگاه سهروردی، در وهله نخست پدیده ای فیزیکی نیست. نور خورشید و چراغ، در نظام او «نور عارض» است؛ یعنی پایین ترین و

ضعیف‌ترین مرتبه از حقیقت نور. آنچه سهروردی از نور اراده می‌کند، «ظهور» است: خود آشکارگی. نور فیزیکی، نمونه و نمادی از آن است، نه ذات آن. کسانی که حکمت اشراق را نوعی رمزپردازی شاعرانه دربارهٔ روشنائی خوانده‌اند، همین تفکیک را نادیده گرفته‌اند.

۵-۲. تعریف نور و کشف بزرگ سهروردی

سهروردی نور را چنین وصف می‌کند: آنکه در ذات خود ظاهر است و ظاهرکنندهٔ غیر خویش. این عبارت کوتاه، هستهٔ کل نظام اوست و باید با دقت شکافته شود.

«ظاهر لِنفسه»، یعنی نور برای آشکار شدن، به چیزی بیرون از خود نیاز ندارد. هر چیز دیگری برای آنکه آشکار شود، به نور نیاز دارد؛ اما نور خودش آشکار است. حال، پرسش تعیین‌کننده این است: «ظاهر بودن برای خود» دقیقاً به چه معناست؟ سهروردی پاسخی می‌دهد که کل مسیر فلسفهٔ اسلامی را دگرگون می‌کند: ظهور چیزی برای خودش، چیزی جز خودآگاهی نیست. این معادله — نور برابر است با خودآگاهی — کشف بزرگ سهروردی است. زیرا با آن، هستی‌شناسی و معرفت‌شناسی در یک نقطه یکی می‌شوند. آنچه یک شیء را در مرتبهٔ بالاتری از هستی قرار می‌دهد، همان چیزی است که آن را آگاه‌تر می‌کند. مرتبهٔ وجودی و مرتبهٔ آگاهی، دو نام برای یک واقعیت‌اند. این آموزه، بعدها در دستگاه صدرایی به شکل «العلم نحو من الوجود» و «اتحاد عاقل و معقول» بازآفرینی شد؛ اما هستهٔ آن، اینجاست.

از این تعریف، نتیجه‌ای مستقیم گرفته می‌شود: هر آنچه به ذات خود آگاه است، نور مجرد است؛ و هر نور مجردی، به ذات خود آگاه است. پس نفس من — که به خودش علم دارد — نوری مجرد است. و همچنین است هر موجود آگاه دیگر. سلسلهٔ انوار، سلسلهٔ آگاهی‌هاست.

۵-۳. تقسیم چهارگانهٔ هستی

بر مبنای دو تقسیم متقاطع — نور یا ظلمت، و قائم به ذات یا قائم به غیر — سهروردی هستی را به چهار قسم تقسیم می‌کند. این تقسیم، جایگزین تقسیم جوهر و عرض ارسطویی است و یکی از رادیکال‌ترین بخش‌های نظام اوست.

یکم، «نور مجرد» یا نور قائم به ذات: آنچه هم نور است و هم قائم به خود. این همان انوار مجرد یا عقول در زبان مشائی است، اما با این تفاوت که در اینجا تعریف آن‌ها نه به مجرد از ماده، بلکه به خودآگاهی است.

دوم، «نور عارض» یا نور قائم به غیر: نوری که هست، اما در چیزی دیگر قائم است؛ مانند نور محسوس که بر اجسام می‌تابد. این، معادل عرض نوری است.

سوم، «جوهر غاسق» یا برزخ: آنچه در ذات خود ظلمانی است اما قائم به ذات است. این، همان جسم است. سهروردی جسم را چیزی جز مقدار و امتداد نمی‌داند و آن را «برزخ» می‌نامد، یعنی حائل و مانع؛ زیرا کار جسم، بازداشتن نور است.

چهارم، «هیئت ظلمانی»: آنچه هم ظلمانی است و هم قائم به غیر؛ یعنی اعراض اجسام مانند رنگ و شکل و مقدار.

اهمیت این تقسیم در آن است که معیار بنیادین هستی‌شناسی را عوض می‌کند. در نظام ارسطویی و سینیوی، پرسش نخستین این بود که آیا شیء در موضوع است یا نه — یعنی جوهر است یا عرض. در نظام اشراقی، پرسش نخستین این است که آیا شیء ظاهر است یا خفی، آگاه است یا ناآگاه. جهان دیگر به «چیزها و ویژگی‌ها» تقسیم نمی‌شود، بلکه به «آگاهی‌ها و حجاب‌ها». این جابه‌جایی، از نظر فلسفی بسیار مهم‌تر از آن است که معمولاً تصور می‌شود: سهروردی محور متافیزیک را از استقلال هستی به شفافیت آگاهی منتقل می‌کند.

۴-۵. نور الانوار و تشکیک نوری

در رأس سلسله انوار، «نور الانوار» قرار دارد: نوری که هیچ ظلمتی در او نیست، هیچ چیز بر او مقدم نیست، و همه انوار از او پدید می‌آیند. برهان سهروردی بر یگانگی او، ساختاری آشنا دارد: اگر دو نور الانوار فرض شود، باید در نوریت مشترک و در چیزی متمایز باشند؛ و از آنجا که در نور، چیزی جز نور نیست، مابه‌الامتیاز جز شدت و ضعف نمی‌تواند باشد؛ و آنکه ضعیف‌تر است، نور الانوار نیست.

در همین استدلال، مهم‌ترین آموزه فنی سهروردی نهفته است و آن «تشکیک نوری» است. سهروردی می‌گوید انوار در حقیقتِ نوریت هیچ اختلافی ندارند؛ تفاوتشان تنها به شدت و ضعف است. یعنی آنچه دو نور را از هم متمایز می‌کند، دقیقاً همان چیزی است که آن‌ها را با هم مشترک می‌سازد: خودِ نور. مابه‌الاختلاف، عین مابه‌الاشتراک است.

این فرمول، در دستگاه مشائی محال شمرده می‌شد. در منطق ارسطویی، دو فرد یک نوع باید در ذات مشترک و در امری خارج از ذات — یعنی عوارض — متفاوت باشند. تفاوت در خودِ ذات، یعنی تفاوت در نوع. سهروردی این قاعده را می‌شکند و اعلام می‌کند که حقیقتی هست که در عین وحدت، ذاتاً ذومراتب است.

و اینجا باید بی‌پرده گفت: این، دقیقاً همان چیزی است که ملاصدرا چهار قرن بعد به وجود نسبت داد. کل آموزه «تشکیک در حقیقت وجود» — که ستون فقرات حکمت متعالیه است — از نظر ساختار منطقی، عیناً همان تشکیک نوری سهروردی است، با این تفاوت که موضوع آن عوض شده است. صدرا این وام را انکار نمی‌کند و در اسفار به آن اذعان دارد. اما پرسشی که پیش می‌آید و در پایان این فصل به آن بازخواهیم گشت، این است: اگر سهروردی توانست چنین حقیقتی را برای نور بپذیرد، بر چه اساسی آن را برای وجود ناممکن می‌شمرد؟

۵-۵. اشراق، قهر، و ساختار عالم انوار

نحوه پیدایش کثرت در نظام اشراقی، «اشراق» نام دارد. نور الانوار بر نور نخستین می‌تابد و آن را پدید می‌آورد. این تابش، نه از سنخ حرکت است و نه از سنخ صدور مکانیکی؛ بلکه از سنخ همان چیزی است که میان یک نور و آنچه روشن می‌کند برقرار است. رابطه میان دو نور، دو سویه است: نور اعلی بر اسفل «اشراق» دارد و نور اسفل نسبت به اعلی «مشاهده». اشراق و مشاهده، دو روی یک سکه‌اند.

سهروردی، برخلاف ابن‌سینا، شمار انوار را محدود نمی‌کند. او قاعده الواحد را به کلی وانمی‌نهد، اما با معرفی «جهات» متعدد در هر نور — جهت فقر نسبت به بالا، جهت غنا نسبت به پایین، مشاهده نور اعلی، مشاهده ذات خویش — نشان می‌دهد که از تلاقی و ترکیب این جهات، شمار

بی‌پایانی از انوار پدید می‌آید. او صریحاً می‌گوید که هیچ برهانی بر انحصار عقول درده عدد وجود ندارد و شمار انوار قاهره از شمار افلاک بسی بیشتر است. این نقد، قرن‌ها پیش از فروپاشی نجوم بطلمیوسی، هوشمندی چشمگیری نشان می‌دهد: سهروردی دریافته بود که ابن‌سینا متافیزیک خود را به یک مدل نجومی گره زده است.

ساختار عالم انوار در نظام او سه طبقه دارد. نخست، «انوار قاهره اعلون» که در طول یکدیگرند و هیچ تدبیر جسمانی ندارند. دوم، «انوار قاهره عرضی» یا «ارباب انواع» که در عرض یکدیگرند و هریک، مدبر و نگهدارنده یک نوع از انواع طبیعی است. سهروردی اینها را با مُثُل افلاطونی یکی می‌گیرد و همچنین با فرشتگان ایران باستان تطبیق می‌دهد — بهمن، اردیبهشت، خرداد. سوم، «انوار مدبره» یا «انوار اسپهبدیه» که نفوس ناطقه انسانی و فلکی‌اند.

این کاربرد آگاهانه نمادگان ایران باستان، بخشی از پروژه فکری سهروردی است. او خود را احیاگر «حکمت خسروانی» می‌داند و بر آن است که حقیقت واحدی هست که هم حکمای ایران باستان و هم حکمای یونان به آن رسیده‌اند و او اکنون آن را بازی گرداند. اینکه این ادعای تاریخی تا چه اندازه مستند است، محل تردید جدی پژوهشگران است؛ اما به لحاظ فلسفی، آنچه اهمیت دارد این است که سهروردی می‌خواهد نشان دهد فلسفه، انحصار در یک سنت ندارد.

۵-۶. علم حضوری: ماندگارترین دستاورد اشراق

اگر از کل حکمت اشراق تنها یک آموزه ماندگار شده باشد، آن علم حضوری است. این نظریه، هم در دستگاه صدرایی جذب شد، هم در فلسفه معاصر ایران — به‌ویژه نزد علامه طباطبایی و شاگردان او — نقشی محوری یافت، و هم امروز در گفت‌وگو با فنومنولوژی و فلسفه ذهن، زنده‌ترین بخش میراث اشراقی است.

نقد علم حصولی

در نظام مشائی، علم عبارت است از حصول صورت شیء در ذهن. سهروردی این تحلیل را به چالش می‌کشد. اگر آنچه من می‌دانم، صورت شیء است نه خود شیء، آنگاه هرگز به خود شیء دسترسی ندارم و میان من و جهان، حجابی همیشگی برقرار است. افزون بر این، خود آن صورت

نیز چیزی است؛ اگر علم به هر چیز، مستلزم حصول صورتی از آن است، پس علم من به آن صورت نیز صورتی دیگر می‌خواهد و تسلسل لازم می‌آید. باز همان الگوی استدلالی آشنای سهروردی، این بار در معرفت‌شناسی.

پس باید نوعی از علم باشد که در آن، هیچ صورتی میانجی نیست: علمی که در آن، خود معلوم نزد عالم حاضر است. این، «علم حضوری» است. تعریف سهروردی از علم، بر همین اساس، سلبی و ساده است: علم یعنی «عدم غیبت»؛ یعنی نبودن حجاب میان مدرک و مدرک.

خودآگاهی به مثابه نمونه اعلا

روشن‌ترین نمونه علم حضوری، علم من به خودم است. من برای آنکه بدانم که هستم، صورتی از خود در ذهن نمی‌سازم. اگر چنین بود، آن صورت یا «من» است یا غیر من؛ اگر غیر من است، پس من خودم را نشناخته‌ام بلکه چیز دیگری را شناخته‌ام. پس علم من به خودم، بی‌واسطه و بدون صورت است.

این استدلال، بسط و رادیکال‌سازی همان آزمایش انسان معلق ابن‌سیناست که در فصل سوم دیدیم. اما تفاوت مهم است. ابن‌سینا از آن آزمایش، مجرد نفس را نتیجه گرفت و در همان‌جا متوقف شد؛ نظریه عمومی معرفت او همچنان بر حصول صورت استوار ماند و او اتحاد عاقل و معقول را انکار کرد. سهروردی همان هسته را می‌گیرد و آن را به الگوی بنیادین هر معرفت راستین بدل می‌کند. ابن‌سینا خودآگاهی را استثنایی در نظام معرفت می‌دید؛ سهروردی آن را قاعده کرد.

ابصار و ادراک حسی

سهروردی نظریه خود را به ادراک حسی نیز تعمیم می‌دهد. در باب دیدن، دو نظریه رقیب وجود داشت: نظریه ریاضیدانان که می‌گفت شعاعی از چشم بیرون می‌آید، و نظریه مشائیان که می‌گفت صورت مبصر در چشم منطبع می‌شود. سهروردی هر دو را رد می‌کند و می‌گوید دیدن، «اضافه اشراقی» نفس به شیء مبصر است، آنگاه که شرایط فراهم و حجاب برداشته شود.

نفس، به مثابه نور مدبر، خودِ شیء را حاضر می‌یابد. صورت، محصول این حضور است نه واسطه آن.

حل مشکلی که ابن سینا نتوانست حل کند

مهم‌ترین دستاورد این نظریه، در جایی آشکار می‌شود که در فصل دوم آن را به عنوان یکی از تنگناهای دستگاه سینوی برشمردیم: علم واجب به جزئیات. یادآوری کنیم که مشکل چه بود. اگر علم، حصول صورت است، و اگر جزئیات متغیرند، پس علم به جزئیات مستلزم تغیر صور در ذات عالم است؛ و تغیر در واجب محال است. ابن سینا ناچار شد بگوید خدا جزئیات را «به وجه کلی» می‌داند، و همین جمله او را در معرض حمله غزالی قرار داد.

در نظام سهروردی، این مشکل از اساس منتفی است. علم نور الانوار به اشیاء، حضوری است نه حصولی؛ یعنی خودِ اشیاء نزد او حاضرند، بی آنکه صورتی در ذات او پدید آید. و چون صورتی در کار نیست، تغیر معلوم مستلزم تغیرِ عالم نیست. اشیاء از آن رو معلوم‌اند که موجودند، و از آن رو موجودند که نزد او حاضرند. این، یکی از موارد نادری است که یک دستگاه فلسفی متأخر، مشکلی از دستگاه پیشین را به راحتی و نه با ترفند لفظی حل می‌کند. و ملاصدرا این راه حل را عیناً پذیرفت.

۷-۵. ارزیابی: قوت‌ها و تناقض درونی

در سنجش نهایی، سه نکته را باید گفت.

نخست، دستاورد ماندگار سهروردی علم حضوری است، و این دستاورد از مبانی خاص اشراقی مستقل است. یعنی می‌توان علم حضوری را پذیرفت بی آنکه به اعتباریت وجود یا به نظام انوار قائل بود — چنان که ملاصدرا کرد. این نشانه اصالت و استحکام آن نظریه است.

دوم، نظام انوار، به مثابه یک کیهان‌شناسی، به همان سرنوشتی دچار شد که نظام عقول سینوی: با فروپاشی جهان‌بینی قدیم، اعتبار جزئیات آن از میان رفت. اما هسته فلسفی آن — یعنی

مراتب‌داشتن هستی بر اساس مراتب آگاهی — همچنان قابل دفاع است و در واقع، از هستهٔ سینوی زنده‌تر مانده است.

سوم و مهم‌تر از همه، تناقض درونی حکمت اشراق. سهروردی وجود را از این رو مردود شمرد که مفهومی است عام، انتزاعی، و بدون مصداق مستقل در خارج. اما آنگاه «نور» را به همان جایگاه نشاند و همان اوصافی را به آن داد که از وجود دریغ کرده بود: حقیقتی واحد، سریان‌یافته در همهٔ مراتب، متفاوت تنها به شدت و ضعف. اگر نور می‌تواند چنین باشد، پرسش این است که چه چیزی مانع می‌شود وجود چنین باشد؟

پاسخ محتمل سهروردی این است که نور برخلاف وجود، در تجربه حاضر است و صرفاً مفهوم نیست. اما ملاصدرا دقیقاً همین را دربارهٔ وجود ادعا خواهد کرد: تفکیک «مفهوم وجود» از «حقیقت وجود». مفهوم وجود، همان است که سهروردی توصیف کرد — عام، انتزاعی، اعتباری؛ و در این حد، نقد سهروردی وارد است. اما حقیقت وجود، امری است که نه با مفهوم بلکه با شهود دریافت می‌شود و دقیقاً همان کارکردی را دارد که نور در دستگاه اشراقی. با این تفکیک، ملاصدرا مدعی می‌شود که سهروردی به مقصود رسیده اما نام آن را عوض کرده است. این ادعای صدرا، البته یک‌طرفه است و نباید بی‌چون‌وچرا پذیرفت. زیرا نور در دستگاه سهروردی صرفاً نام دیگری برای وجود نیست؛ نور، بار معنایی خودآگاهی و ظهور را با خود دارد که در مفهوم وجود نیست. اگر بگوییم حقیقت نهایی، ظهور و آگاهی است، ادعایی بسیار قوی‌تر و مشخص‌تر از این کرده‌ایم که بگوییم حقیقت نهایی، هستی است. به این معنا، سهروردی به سمت نوعی ایده‌آلیسم آگاهی‌محور می‌رود که از هستی‌شناسی صدرا بی‌تمایز است. سنجش تفصیلی این تمایز، به دفتر پنجم موکول می‌شود.

فصل ششم، پایان‌بخش دفتر دوم، به سه موضوعی خواهد پرداخت که هنوز باز مانده‌اند: عالم مثال یا اقلیم هشتم و پیامدهای گستردهٔ آن، نظریهٔ نفس اشراقی و سرنوشت آن پس از مرگ، و سرانجام جایگاه تاریخی سهروردی و اینکه چرا حکمت اشراق، برخلاف انتظار، به یک مکتب مستقل و پایدار بدل نشد بلکه در حکمت متعالیه هضم گردید.

پایان فصل پنجم — ادامه در بخش سوم: «عالم مثال، نفس، و سرنوشت حکمت اشراق».

فصل ششم: عالم مثال، نفس، و سرنوشت حکمت اشراق

۶-۱. شکافی که باید پر می‌شد

در نظام‌های پیش از سهروردی، هستی دو طبقه داشت: عالم عقول مجرد که در آن نه ماده هست و نه مقدار و نه شکل؛ و عالم اجسام که در آن همه‌چیز مادی، مقداری و متغیر است. میان این دو، شکافی هست که به‌سختی پر می‌شود. بسیاری از پدیده‌های آشنا، در هیچ‌یک از این دو طبقه جای نمی‌گیرند.

صورتی را که در آینه می‌بینم در نظر بگیرید. آن صورت، شکل و رنگ و مقدار دارد، پس مجرد تام نیست. اما در آینه نیز حلول نکرده است؛ زیرا اگر در جسم آینه منطبع بود، باید با چرخاندن آینه جابه‌جا نشود و باید در فضایی به اندازه خود آینه بگنجد، حال آنکه گاه کوهی در آینه‌ای کوچک دیده می‌شود. همین مسئله درباره‌ی صور خیالی نیز هست: من می‌توانم شهری عظیم را تصور کنم، و آن تصویر مقدار دارد؛ اما مغز من که به آن اندازه نیست. و همچنین است درباره‌ی رؤیای صادق، اشباح، و آنچه عارفان در مکاشفات می‌بینند.

سهروردی برای این دسته از موجودات، طبقه‌ی سومی در هستی می‌گشاید که آن را «عالم مثال» یا «عالم صور معلقه» می‌نامد. در زبان رمزی خود، آن را «اقلیم هشتم» و «ناکجا آباد» می‌خواند و شهرهایی چون جابلقا و جابرصا و هورقلیا را در آن می‌نشانده. این ابداع، به گمان بسیاری از پژوهشگران، اصیل‌ترین سهم سهروردی در متافیزیک اسلامی است.

۶-۲. ساختار عالم مثال

موجودات عالم مثال، «صور معلقه» اند؛ یعنی صورت‌هایی که مقدار و شکل و کیفیت دارند اما به هیچ ماده‌ای وابسته نیستند و در هیچ موضوعی قائم نیستند. تعبیر «معلق» دقیقاً به همین معناست: آویخته، بی‌تکیه‌گاه مادی.

سهروردی این صور را به دو دسته تقسیم می‌کند: «مُثُل معلقه مستنیره» که نورانی‌اند و مبدأ لذت‌ها و بهجت‌های اخروی، و «مُثُل معلقه مظلومه» که ظلمانی‌اند و مبدأ آلام و عذاب‌ها. این تقسیم، بستر تبیین فلسفی بهشت و دوزخ را فراهم می‌کند.

در تحلیل ادراک خیالی، سهروردی از نظریهٔ مشائی فاصلهٔ کامل می‌گیرد. مشائیان می‌گفتند صورت خیالی در قوهٔ خیال — که خود در بخشی از مغز جای دارد — منطبع می‌شود. سهروردی این را رد می‌کند: انطباع صورتِ بزرگ در محلّ کوچک محال است، و افزون بر آن، اگر صورت خیالی صرفاً حالتی در مغز است، چگونه من آن را به مثابه یک منظره در برابر خود می‌یابم؟ پاسخ او این است که قوهٔ خیال، مُظهر است نه محل؛ یعنی مانند آینه‌ای است که نفس به واسطهٔ آن، به صور موجود در عالم مثال منفصل نظر می‌کند. تخیل، آفریدن نیست؛ نگریستن است.

این نکته، تفاوت بنیادین سهروردی با ملاصدرا را رقم می‌زند و ارزش دارد که همین جا برجسته شود. در نظام اشراقی، عالم مثال «منفصل» است: مستقل از نفس، قائم به ذات، و نفس تنها به آن می‌نگرد. در نظام صدرایی، خیال «متصل» است: نفس، خود خالق صور خیالی است و آن‌ها را به نحو انشائی پدید می‌آورد، نه آنکه در جایی موجودند و او تماشا می‌کند. این تفاوت، پیامدهای بزرگی دارد. اگر نفس خالق صور باشد، آنگاه قدرت نفس به مرتبه‌ای می‌رسد که ملاصدرا آن را با تعبیر جسورانهٔ «نفس در نشئهٔ خود، فاعل بالابداع است» بیان می‌کند؛ و از همین جا به معاد جسمانی می‌رسد. سهروردی این گام را برنداشت، اما بدون طبقهٔ سوم که او گشود، این گام ممکن نبود.

۳-۶. چرا این ابداع مهم است

اهمیت عالم مثال را از یک نشانهٔ ساده می‌توان دریافت: هر سه دستگاهی که پس از سهروردی در این کتاب بررسی می‌شوند، به چنین طبقه‌ای نیاز پیدا کردند. ابن عربی با نظریهٔ «خیال منفصل» و «برزخ»، ملاصدرا با نظریهٔ خیال و معاد جسمانی، و حتی سنت متأخر شیعی با مفهوم «هورقلیا» نزد شیخیه، همه بر همین بنیاد ایستاده‌اند. سهروردی طبقه‌ای در هستی گشود که پس از او دیگر بسته نشد.

کارکردهای این طبقه چهارگانه است. نخست، تبیین ادراک خیالی و مرآتی بدون توسل به انطباع محال. دوم، تبیین رؤیای صادق و مکاشفه و آنچه انبیا و اولیا مشاهده می‌کنند، بی‌آنکه یا به

توهم فروکاسته شود یا به رؤیت جسمانی. سوم، تبیین معاد و حشر: نفوس متوسط که به مرتبه عقلی محض نرسیده‌اند، پس از مرگ به عالم مثال می‌روند و در آنجا با ابدان مثالی، لذت‌ها و آلامی متناسب با ملکاتشان می‌یابند. چهارم — و این کارکردی است که در فلسفه معاصر تازه دارد بازشناخته می‌شود — گشودن جایی در هستی‌شناسی برای اموری که نه صرفاً ذهنی‌اند و نه مادی: صورت خیال، اثر هنری، جهان روایت. هانری کربن، که بیش از هر پژوهشگر دیگری بر این بخش از میراث اشراقی تأکید کرد، آن را با تعبیر «مثالین عینی» یاد کرد و بر آن بود که فروبستن این طبقه در فلسفه غرب، یکی از ریشه‌های تنگ‌شدن افق آن بوده است. این ارزیابی، البته جانبدارانه است و باید با احتیاط پذیرفته شود؛ اما نکته درستی در آن هست.

۴-۶. نفس در نظام اشراقی

نفس انسانی در دستگاه سهروردی، «نور اسپهبد» نامیده می‌شود؛ تعبیری برگرفته از فارسی میانه به معنای فرمانده سپاه. نفس، نوری مجرد است که به بدن — که خود «صیصیه» یعنی دژ نامیده می‌شود — تعلق تدبیری دارد، نه تعلق حلولی.

مهم‌ترین نوآوری سهروردی در باب نفس، بازتعریف نسبت نفس و قواست. مشائیان قوای متعدد را واحدهای نیمه‌مستقلی می‌دانستند که هر یک کار خود را انجام می‌دهد: حس مشترک می‌بیند، خیال نگه می‌دارد، متخیله ترکیب می‌کند. سهروردی می‌گوید همه ادراکات، از آن خود نفس است و قوا صرفاً ابزارها و مجاری‌اند. آنکه می‌بیند، چشم نیست؛ آنکه تخیل می‌کند، قوه خیال نیست؛ نفس واحد است که به واسطه اینها می‌بیند و تخیل می‌کند.

این نکته، از دو جهت اهمیت دارد. نخست، از نظر تاریخی، این همان موضعی است که ملاصدرا با فرمول مشهور «النفس فی وحدتها کل القوی» — نفس در عین وحدت، همه قواست — آن را به اوج رساند. دوم، از نظر فلسفی، این موضع پاسخی است به مسئله‌ای که امروز در فلسفه ذهن با نام «مسئله وحدت آگاهی» شناخته می‌شود: اگر ادراکات من در نواحی مختلف مغز پردازش می‌شوند، چه چیز آن‌ها را به تجربه واحد من بدل می‌کند؟ سهروردی پاسخ می‌دهد که وحدت، اولی است نه محصول؛ کثرت قوا بر بستر وحدت نفس نشسته، نه برعکس.

در باب حدوث و بقا، سهروردی موضع سینوی را می‌پذیرد: نفس با بدن حادث می‌شود و پس از بدن باقی می‌ماند. اما در باب سرنوشت پس از مرگ، تفصیلی می‌دهد که از ابن‌سینا فراتر می‌رود. نفوس کامل که هم در علم و هم در تزکیه به کمال رسیده‌اند، به عالم انوار محض می‌پیوندند. نفوس ناقص و آلوده، به مثل معلقهٔ ظلمانی گرفتار می‌شوند. و نفوس متوسط — که اکثریت‌اند — در عالم مثال، با ابدان مثالی به سر می‌برند. با این تفصیل، سهروردی توانست چیزی را که ابن‌سینا از آن ناتوان بود عرضه کند: تبیینی فلسفی از معاد که به تمثیل و تأویل صرف فروگاسته نشود. این، پیش‌درآمد کوشش صدرا برای اثبات معاد جسمانی است.

۵-۶. سلوک، ریاضت و طبقه‌بندی حکما

حکمت اشراق، برخلاف فلسفهٔ مشائی، صرفاً یک نظام نظری نیست؛ یک برنامهٔ عملی نیز هست. سهروردی تصریح می‌کند که آنچه در حکمة الإشراق نوشته، نخست از راه مشاهده به دست آمده و سپس برای آن برهان اقامه شده است. او خواننده را از مطالعهٔ کتاب پیش از انجام ریاضت‌های مقدماتی برحذر می‌دارد.

در این مسیر، «انوار سانحه» نقش محوری دارند: تجلیاتی که در اثر ریاضت بر سالک عارض می‌شوند و مراتب دارند، از درخشش‌های زودگذر تا نوری که سهروردی آن را «نور طامس» می‌نامد و در آن، سالک خود را از دست می‌دهد. توانایی «خلع بدن» — یعنی جدا شدن موقت نفس از بدن — از نشانه‌های پیشرفت در این مسیر شمرده می‌شود.

طبقه‌بندی حکما که در فصل چهارم به آن اشاره شد، در همین چارچوب معنا می‌یابد. کسی که تنها در بحث توانا است، ناقص است؛ زیرا فلسفه بدون تجربهٔ مستقیم، انبانی از مفاهیم است. و کسی که تنها در ذوق توانا است نیز ناقص است؛ زیرا شهود بدون برهان، قابل انتقال و ارزیابی نیست. این ترکیب، ادعای اصلی سهروردی است — و باید انصاف داد که در تاریخ فلسفه، کوشش‌های کمی از این جدی‌تر برای پیوند دادن دو گونهٔ معرفت انجام شده است.

۶-۶. چرا حکمت اشراق مکتبی مستقل نماند؟

این پرسش، به گمان من، مهم‌ترین پرسش تاریخی دفتر دوم است. حکمت اشراق، با همه اصالت و انسجامش، به مکتبی زنده و مستقل بدل نشد. شارحانی چون شهرزوری و قطب‌الدین شیرازی آن را شرح کردند، اما جریانی پیوسته و بالنده از آن نزایید. سرانجام، مواد آن در حکمت متعالیه هضم شد. چرا؟

عامل نخست، تناقض درونی است که در فصل پیش برشمردیم. اعتباریت وجود از یک سو و تشکیک نوری از سوی دیگر، به سختی با هم می‌نشینند. اگر نور، حقیقتی واحد و ذومراتب است، عملاً همان کاری را می‌کند که وجود مشکک؛ و اگر ماهیات متباین‌اند و اصیل، جایی برای حقیقتی واحد و ساری باقی نمی‌ماند. این ناسازگاری، در متن سهروردی حل نشده ماند و هر شارحی ناچار شد به یک سو متمایل شود.

عامل دوم، پیوند نظام انوار با کیهان‌شناسی قدیم است — همان ضعفی که در دستگاه سینوی نیز دیدیم. با فروپاشی آن جهان‌بینی، پوسته نظام از هم پاشید و تشخیص هسته زنده از پوسته مرده، کاری بود که تنها فیلسوفی نظام‌ساز می‌توانست انجام دهد.

عامل سوم، مرگ زودهنگام سهروردی در سی‌وشش سالگی است. او فرصت نیافت شاگردانی تربیت کند که مکتب را سازمان دهند و مسائل باز را حل کنند. مقایسه با ابن‌سینا گویاست: ابن‌سینا نیز عمر بلندی نداشت، اما آثارش چنان جامع و مدرسی بود که خود جای مکتب را گرفت. آثار سهروردی، برخلاف آن، رمزی، فشرده و در جاهایی عمداً ناتمام است.

عامل چهارم، و شاید مهم‌ترین، این است که حکمت اشراق نه شکست خورد بلکه جذب شد. ملاصدرا سه دست‌آورد اصلی آن را برداشت و در دستگاه خود نشانده: علم حضوری، تشکیک در حقیقت واحد، و عالم مثال. آنچه را که وانهاد، تنها یک چیز بود: اعتباریت وجود. و دقیقاً همان یک چیز بود که هویت مستقل حکمت اشراق را می‌ساخت. به این ترتیب، حکمت اشراق در قالبی دیگر زنده ماند اما نام خود را از دست داد. این، سرنوشت غم‌انگیزی برای یک نظام فلسفی است، اما در تاریخ فلسفه بی‌سابقه نیست.

۷-۶. ترازنامه دفتر دوم

دستاوردها

یکم، نقد ویرانگر و تا حد زیادی وارد بر ابن‌سینا: نشان‌دادن اینکه تمایز وجود و ماهیت، در صورت‌بندی سینوی، به تسلسل می‌انجامد.

دوم، هشدار روش‌شناختی پایدار نسبت به خطر «تجسیم مفاهیم» — یعنی نشان‌دن ساخته‌های ذهن در متن واقعیت.

سوم، نقد تعریف حدّی، که ذات‌گرایی معرفت‌شناختی مشائی را از اعتبار انداخت.

چهارم، آموزهٔ تشکیک در حقیقت واحد، که ابزار مفهومی کل فلسفهٔ بعدی شد.

پنجم، نظریهٔ علم حضوری، که ماندگارترین دستاورد اوست و همچنان زنده است.

ششم، ابداع عالم مثال به‌مثابه طبقهٔ سوم هستی.

هفتم، وحدت نفس و بازگرداندن همهٔ ادراکات به نفس واحد.

نقاط ضعف

یکم، ناسازگاری اعتباریت وجود با تشکیک نوری — تناقضی که تا پایان حل نشد.

دوم، ضعف برهان چهارم او (استدلال از عمومیت مفهوم)، که از وصفِ مفهوم به وضعِ مصداق پل می‌زند.

سوم، آسیب‌پذیری در برابر همان اشکالی که خود بر ابن‌سینا وارد کرد: اگر زیادت وجود به تسلسل می‌انجامد، اصالت ماهیت نیز به همان دام می‌افتد.

چهارم، گره‌خوردن نظام انوار به کیهان‌شناسی منسوخ.

پنجم، ابهام در ادعای تاریخی «حکمت خسروانی»، که مستندات کافی ندارد و بیشتر بازسازی است تا احیا.

۸-۶. گذار به دفتر سوم

تا اینجا، دو دستگاه را بررسی کرده‌ایم که هرچند در نتیجه متضادند، در روش هم‌داستان‌اند: هر دو در چارچوب برهان می‌مانند و مدعای خود را با استدلال عقلی پیش می‌برند. سهروردی به شهود اهمیت می‌دهد، اما شهود در نظام او نقش کاشف دارد و جای برهان را نمی‌گیرد.

دفتر سوم، ما را به قلمرویی متفاوت می‌برد. محیی‌الدین ابن عربی — که به طرزی جالب توجه، تقریباً هم‌عصر سهروردی است و در همان دهه‌هایی که او در حلب کشته می‌شد، در اندلس و شام به بلوغ فکری می‌رسید، بی‌آنکه این دو از یکدیگر خبر داشته باشند — از راه دیگری وارد می‌شود. او مدعی نیست که با برهان به وحدت وجود رسیده است؛ مدعی است که آن را دیده است. برهان، در نظام او، ابزار بیان است نه ابزار کشف.

این تفاوت روشی، دشواری خاصی برای خواننده فلسفی پدید می‌آورد. متن ابن عربی نه ساختار مدرسی الشفاء را دارد و نه انسجام تدریجی حکمة الإشراف. الفتوحات المکیة، اثری است در پانصد و شصت باب که به گفته خود او بر اساس املاي درونی نوشته شده است. برای بیرون‌کشیدن یک دستگاه فلسفی منسجم از این متن، به بازسازی نیاز است — بازسازی‌ای که هم باید به متن وفادار باشد و هم قابل ارزیابی فلسفی. این، کاری است که در سه فصل آینده انجام خواهد شد، با آغاز از پرسش بنیادین: وحدت وجود دقیقاً به چه معناست، و چه چیزی نیست؟

پایان دفتر دوم — ادامه در بخش هفتم: دفتر سوم، فصل هفتم: «وجود مطلق، حق و خلق».

دفتر سوم

ابن عربی: وحدت وجود و متافیزیک تجلی

فصل هفتم: وجود مطلق، حق و خلق

۷-۱. مسئله متن و ضرورت بازسازی

پیش از ورود به محتوا، باید دربارهٔ روش سخنی گفت؛ زیرا خواندن ابن عربی با همان روشی که ابن سینا و سهروردی را می‌خوانیم، به بن‌بست می‌رسد.

محبی‌الدین محمد بن علی، معروف به ابن عربی و ملقب به شیخ اکبر، در سال ۵۶۰ هجری در مُرسیهٔ اندلس زاده شد و در ۶۳۸ در دمشق درگذشت. آثار او به لحاظ حجم بی‌مانند است؛ الفتوحات المکیه به‌تنهایی پانصد و شصت باب دارد. اما این آثار، نظام‌نامهٔ فلسفی نیستند. ابن عربی خود تصریح می‌کند که آنچه می‌نویسد بر پایهٔ املای درونی و القای الهی است، نه بر پایهٔ ترتیب نظری. متن او دوری، تکرارشونده، سرشار از تأویل آیات، و در مواردی آشکارا متناقض‌نماست.

افزون بر این، یک نکتهٔ پژوهشی مهم را باید گفت: خود اصطلاح «وحدت وجود» در آثار ابن عربی، به‌مثابه عنوانی برای آموزهٔ او، تقریباً به کار نرفته است. این تعبیر را بیشتر شاگردان و شارحان او — و از سوی دیگر منتقدانی چون ابن تیمیه — به کار بردند و بر مکتب او نهادند. کسی که بیش از همه در نظام‌مندساختن اندیشهٔ ابن عربی نقش داشت، شاگرد و ربیب او صدرالدین قونوی بود؛ و پس از او، شارحانی چون مؤیدالدین جندی، عبدالرزاق کاشانی و داوود قیصری، متن پراکندهٔ شیخ را به دستگاہی مدرسی بدل کردند. آنچه امروز «عرفان نظری» می‌نامیم، بیش از آنکه محصول ابن عربی باشد، محصول این حلقه است.

بنابراین آنچه در سه فصل آینده عرضه می‌شود، بازسازی است: کوششی برای بیرون‌کشیدن یک ساختار قابل ارزیابی از متنی که خود چنین ساختاری را عرضه نکرده است. این بازسازی، به متن وفادار می‌ماند اما مدعی نیست که ابن عربی خود چنین می‌اندیشیده که ما صورت‌بندی می‌کنیم.

۷-۲. نقطهٔ عزیمت: هستی یکی است

مدعای بنیادین ابن عربی را می‌توان در یک جمله گفت: در دار هستی، جزیک هستی نیست، و آن حق است. هرچه جزاوست، نه هستی دیگری در کنار هستی او، بلکه ظهور و تجلی همان هستی واحد است.

ابن عربی برای این مدعا برهان اقامه نمی‌کند، دست‌کم نه در معنای مشائی. او مدعی است که این را دیده است. اما شارحان بعدی، استدلالی برای آن بازسازی کردند که ارزش سنجش دارد و ساختار آن چنین است: اگر وجود، امری است که ماهیات از خود ندارند و از بیرون می‌گیرند — که هم ابن‌سینا آن را می‌پذیرد — و اگر ماهیت فی‌نفسه هیچ اقتضایی نسبت به تحقق ندارد و به تعبیر دقیق‌تر فی‌نفسه هیچ است، آنگاه هرچه در متن واقع «هست»، از سنخ وجود است نه از سنخ ماهیت. و اگر وجود حقیقتی واحد است، پس آنچه در متن واقع هست، یک چیز است که به صورت‌های گوناگون ظاهر می‌شود.

توجه کنید که این استدلال، از همان مقدماتی آغاز می‌کند که ابن‌سینا نهاده بود، اما به نتیجه‌ای می‌رسد که ابن‌سینا هرگز نمی‌پذیرفت. ابن‌سینا وجود را بر ماهیات توزیع شده می‌دید: هر ممکنی وجودی از آن خود دارد که از علت گرفته است. ابن عربی می‌پرسد: اگر ماهیت هیچ است و وجود از حق است، این «وجود از آن خود» دقیقاً چیست و به چه چیزی تعلق دارد؟ پاسخ او این است که چنین چیزی نیست؛ آنچه هست، همان وجود حق است در مرتبه و صورتی خاص.

۷-۳. وحدت وجود چه نیست

پرمناقشه‌ترین آموزه تاریخ اندیشه اسلامی، بیش از هر چیز از سوءفهم رنج برده است. پیش از تبیین ایجابی، لازم است چهار چیز را که وحدت وجود نیست، به روشنی کنار بگذاریم.

الف) حلول نیست

حلول یعنی چیزی در چیز دیگر وارد شود، چنان‌که آب در ظرف. این تصور مستلزم دو وجود مستقل است: حال و محل. اما در دستگاه ابن عربی، اساساً دو وجود در کار نیست تا یکی در دیگری حلول کند. ابن عربی خود، قائلان به حلول را به صراحت تخطئه می‌کند.

ب) اتحاد نیست

اتحاد یعنی دو چیز که پیش‌تر دو بودند، یکی شوند. باز هم این مستلزم دو وجود پیشین است. ابن عربی و شارحانش می‌گویند سخن از یکی‌شدن دو چیز نیست، بلکه از این است که از آغاز جز یکی نبوده است.

ج) همه‌خدایی به معنای رایج غربی نیست

اینجا باید دقت بیشتری کرد، زیرا رایج‌ترین برجسبی که در ادبیات غربی بر ابن عربی زده‌اند، pantheism است؛ یعنی این آموزه که خدا همان مجموع جهان است. اما این ترجمه نادرست است. در pantheism، خدا با مجموع موجودات این همان است و چیزی فراتر از آن‌ها نیست. در دستگاه ابن عربی، مقام ذات از هر تعینی — از جمله از مجموع تعینات — فراتر است. جهان، ظهور اوست، اما او در ظهورش محدود نمی‌شود. اگر ناچار به کاربرد اصطلاح غربی باشیم، panentheism نزدیک‌تر است، هرچند آن نیز کاملاً منطبق نیست. دقیق‌ترین تعبیر، همان است که سنت خودمان ساخته است: «وحدت شخصیه وجود».

د) انکار کثرت نیست

این سوءفهم، شایع‌ترین است. ابن عربی نمی‌گوید جهان توهم است و کثرت وجود ندارد. او می‌گوید کثرت هست، اما کثرت تجلیات است نه کثرت وجودها. تفاوت این دو، تفاوت میان دو ادعای کاملاً متفاوت است: «تنها یک چیز هست و بقیه خیال است» در برابر «هرچه هست، هست، اما هستی همه از یک سرچشمه و به یک حقیقت است». ابن عربی مدعای دوم را دارد. تعبیر او این است که عالم، «خیال» است؛ اما خیال در زبان او به معنای هیچ‌بودن نیست، بلکه به معنای برزخی‌بودن است — یعنی چیزی که نه وجود محض است و نه عدم محض، بلکه در میانه ایستاده و حکایتگر است، چنان‌که صورت در آینه هست اما هستی‌اش از آن خودش نیست.

۴-۷. مراتب تعین: از غیب الغیوب تا عالم حس

اگر وجود یکی است، تبیین کثرت چگونه ممکن است؟ پاسخ ابن عربی، نظریه «تعینات» یا مراتب تنزل است. این نظریه، جایگزین نظریه صدور سینوی است و باید تفاوت آن دورا به دقت دید: در صدور، معلول‌ها موجوداتی جدید و متمایز از علت‌اند؛ در تعین، آنچه پدید می‌آید نه موجودی جدید، بلکه مرتبه‌ای از ظهور همان یک حقیقت است.

نخستین مقام، «مقام ذات» یا «غیب الغیوب» یا «هویت مطلقه» است. در این مقام، حق نه اسمی دارد و نه رسمی؛ نه صفتی و نه نسبتی. حتی نام «الله» نیز در این مقام نیست، زیرا هر نامی، تعین است. عارفان این مقام را «عماء» نیز نامیده‌اند. سخن گفتن از این مقام، به معنای دقیق کلمه ناممکن است و هر عبارتی درباره آن، تناقض‌آمیز است — حتی همین جمله.

«تعین اول» یا مقام «احدیت»: نخستین ظهور ذات برای خود. در این مقام، همه اسماء و شئون به نحو اجمالی و بدون تمایز حاضرند. تعبیر فنی آن «علم اجمالی در عین کشف تفصیلی» است.

«تعین ثانی» یا مقام «واحدیت»: مقامی که در آن، اسماء و صفات از یکدیگر متمایز می‌شوند و «اعیان ثابته» — یعنی صور معلوم اشیاء در علم ازلی حق — پدیدار می‌گردند. این مقام، مقام الوهیت و اسم جامع «الله» است. کل بحث ماهیت در دستگاه ابن عربی، در همین مقام رخ می‌دهد و موضوع فصل بعد است.

پس از این دو تعین اسمائی، تعینات خلقی می‌آیند: عالم عقول یا ارواح مجرد، عالم مثال یا خیال منفصل، و عالم حس یا شهادت. مجموع این مراتب، در سنت پس از قونوی به «حضرات خمس» شهرت یافت: حضرت ذات یا غیب مطلق، حضرت اسماء، حضرت ارواح، حضرت مثال، و حضرت شهادت؛ و انسان کامل به مثابه جامع همه آن‌ها.

۷-۵. نکته فنی: مطلق به کدام اطلاق؟

در اینجا اشکالی مطرح می‌شود که برای فهم دقیق موضع ابن عربی باید حل شود، و پاسخ آن یکی از ظریف‌ترین نکات فنی عرفان نظری است.

اشکال چنین است: شما وجود حق را «مطلق» می‌نامید و اشیاء را «مقید». اما «مطلق»، خود در برابر «مقید» قرار می‌گیرد؛ و هر آنچه در برابر چیزی قرار گیرد، به واسطه همان تقابل محدود شده است. پس وجود مطلق شما، خود مقید است — مقید به قید اطلاق. و اگر چنین است، دیگر نمی‌تواند فراگیر و بی‌حد باشد.

پاسخ، بر تمایزی استوار است که ریشه در تحلیل اعتبارات ماهیت نزد ابن‌سینا دارد و در فصل یکم دیدیم. «مطلق» بر دو گونه است: مطلق به اطلاق «قسمی» و مطلق به اطلاق «مقسمی». مطلقِ قسمی، یکی از دو قسم در برابر مقید است و بنابراین، خود محدود است. اما مطلقِ مقسمی، خود آن حقیقتی است که به مطلق و مقید تقسیم می‌شود؛ یعنی حتی از قید اطلاق نیز آزاد است و شامل خودِ مقیدها نیز هست. وجود حق، به اطلاق مقسمی مطلق است. او نه در برابر مقیدها، بلکه فراگیر آنهاست: در تعین، متعین است و در همان حال، مقید نمی‌شود.

این پاسخ، از نظر فنی کارآمد است. اما باید صادقانه گفت که بهایی دارد: هر بار که تناقضی در دستگاه ابن عربی رخ می‌نماید، این ابزار مفهومی می‌تواند آن را جذب کند. و ابزاری که هر تناقضی را جذب کند، در معرض این اتهام است که ابطال‌ناپذیر شده باشد. این نکته را در فصل نهم، آنجا که به نقد کلی دستگاه می‌پردازیم، دوباره خواهیم سنجید.

۶-۷. تشبیه و تنزیه: نقد دو یک‌جانبه‌گرایی

یکی از درخشان‌ترین بخش‌های تفکر ابن عربی، تحلیل او از نسبت میان تشبیه و تنزیه است. تنزیه یعنی پیراستن حق از هر صفتی که شبیه مخلوقات باشد؛ تشبیه یعنی وصف کردن او با صفاتی که در مخلوقات می‌شناسیم.

متکلمان و فلاسفه، هر دو به سمت تنزیه محض رفته بودند. ابن عربی در فصّ نوح از فصوص الحکم، این موضع را نقد می‌کند و نکته‌ای می‌گوید که هسته استدلال اوست: کسی که حق را تنزیه محض می‌کند، در واقع او را محدود کرده است — محدود به تنزیه. زیرا با گفتن اینکه «او چنین نیست»، حدی بر او نهاده‌ای. تنزیه محض، خود نوعی تقيید است.

از سوی دیگر، تشبیه محض نیز حق را به صورت‌های محسوس فرومی‌کاهد و همان خطا را از سوی دیگر مرتکب می‌شود. راه درست، به نظر ابن عربی، جمع میان این دو است: او هم منزّه است و هم مشبّه؛ هم در همه چیز ظاهر است و هم از همه چیز فراتر. عارف کامل کسی است که هر دو چشم را باز نگه دارد.

این موضع، به لحاظ فلسفی دقیقاً همان چیزی است که در بخش پیش با اطلاق مقسمی صورت‌بندی شد. اگر حق، به اطلاق مقسمی مطلق است، آنگاه هم در تعینات هست و هم فراتر از آن‌ها؛ و بنابراین هم تشبیه رواست و هم تنزیه. آنچه نارواست، انحصار به یکی از این دو است.

۷-۷. سنجش با دو دستگاه پیشین

اکنون می‌توان جایگاه ابن عربی را نسبت به دو دفتر پیشین معین کرد، و این سنجش، روشن‌گر است.

در برابر ابن‌سینا: ابن عربی همان چیزی را می‌پذیرد که ابن‌سینا درباره واجب گفته بود — که وجود او عین ذات اوست و ماهیتی جز آنّیت ندارد. اما آنجا که ابن‌سینا این حکم را به یک مورد منحصر کرد، ابن عربی آن را به کل هستی تعمیم داد: نه تنها واجب وجود محض است، بلکه وجود محض جز او نیست. توجه کنید که این، دقیقاً همان حرکتی است که در فصل دوم گفتیم ملاصدرا انجام خواهد داد. تفاوت در این است که ابن عربی این تعمیم را از راه شهود انجام می‌دهد و ملاصدرا از راه برهان؛ و همین تفاوت روشی است که به دو نتیجه متفاوت می‌انجامد — وحدت شخصی در برابر وحدت تشکیکی.

در برابر سهروردی: نسبت، وارونه است. سهروردی گفت وجود اعتباری است و آنچه اصیل است ماهیات متعین‌اند. ابن عربی می‌گوید وجود تنها حقیقت است و ماهیات — یعنی اعیان ثابت — هرگز بوی وجود به مشامشان نرسیده است. این دو موضع، در دو سر یک طیف ایستاده‌اند. و نکته جالب اینکه هر دو با یک انگیزه مشترک حرکت می‌کنند: هر دو می‌خواهند از دوگانگی سینوی بگریزند. سهروردی با حذف وجود می‌گریزد، ابن عربی با حذف استقلال ماهیت.

مزیت راه حل ابن عربی بر نظریه صدور سینوی چشمگیر است. او به سلسله عقول عشره نیازی ندارد، به قاعده الواحد به آن صورت مکانیکی نیازی ندارد، و مسئله «چگونه از واحد، کثیر صادر شد؟» را از اساس منحل می کند — زیرا در نظر او هیچ چیز از حق «بیرون نیامده» است. کثرت، نه صدور بلکه ظهور است؛ و ظهور، وحدت را نمی شکند، چنان که چهره واحد در آیینه های بسیار، بسیار نمی شود.

اما هزینه نیز چشمگیر است، و دو پرسش جدی بی پاسخ می ماند. نخست: اگر کثرت واقعی نیست و صرفاً ظهور است، آیا این جهان و رنج ها و انتخاب های آن جدی اند؟ خطر لغزیدن به نوعی توهم انگاری، همواره در کمین است — خطری که خود ابن عربی از آن آگاه بود و کوشید با مفهوم برزخی بودن خیال از آن بگریزد. دوم: اگر جز حق چیزی نیست، تکلیف و مسئولیت اخلاقی چه معنایی دارد؟ این پرسش، پرمناقشه ترین بخش میراث اوست و انتقادهای ابن تیمیه و بسیاری از فقها بر همین نقطه متمرکز بود.

پاسخ به هر دو پرسش، به مفهومی وابسته است که هنوز آن را نگشوده ایم: «اعیان ثابت» است. این مفهوم، هم راه حل ابن عربی برای مسئله ماهیت است، هم بنیاد نظریه او در باب قضا و قدر و مسئولیت. فصل هشتم به طور کامل به آن اختصاص دارد.

پایان فصل هفتم — ادامه در بخش دوم: «اعیان ثابت و سرنوشت ماهیت».

فصل هشتم: اعیان ثابت و سرنوشت ماهیت

۸-۱. مسئله

فصل پیشین با یک نتیجه به پایان رسید: هستی یکی است و جز حق نیست. اما این نتیجه، بی‌درنگ پرسشی دشوار پیش می‌آورد. اگر وجود یکی است، پس تفاوت اشیاء از کجا می‌آید؟ چرا این یکی درخت است و آن یکی سنگ؟ اگر همه چیز ظهور یک حقیقت است، منشأ تعین و تمایز چیست؟

در دستگاه سینوی، پاسخ روشن بود: تمایز از ماهیت می‌آید. اما ابن عربی استقلال ماهیت را در متن واقع انکار کرده است. پس او باید محلی برای ماهیت بیابد که نه در خارج باشد و نه در ذهن ما، و در عین حال بتواند منشأ تعین باشد. پاسخ او، نظریه «اعیان ثابت» است — به گمان من دقیق‌ترین و فنی‌ترین بخش کل دستگاه او، و کلید حل چند مسئله بزرگ.

۸-۲. اعیان ثابت چیستند؟

عین ثابت هر شیء، صورت معلوم آن شیء در علم ازلی حق است؛ حقیقتی که در مقام واحدیت، یعنی همان تعین ثانی، متمایز و متعین است. مجموعه این صور، همان چیزی است که در زبان سنت «حقایق اشیاء» یا «ماهیات» نامیده می‌شود، اما در جایگاهی که ابن عربی برای آن تعیین کرده است.

تعبیر مشهوری که در بیان وضعیت هستی‌شناختی این اعیان به کار می‌رود، این است که آن‌ها هرگز بوی وجود به مشامشان نرسیده است. یعنی اعیان ثابت موجود نیستند؛ آن‌ها معلوم‌اند. ثبوت دارند اما وجود ندارند. این تفکیک — میان ثبوت و وجود — هسته فنی نظریه است و باید آن را از دو چیز مشابه جدا کرد.

تفاوت با مُثُل افلاطونی

مُثُل افلاطونی موجوداتی مجرد و قائم به ذات‌اند که در عالمی مستقل تحقق دارند و افراد محسوس، پرتو و سایه آن‌ها هستند. اعیان ثابت چنین نیستند: آن‌ها هیچ تحقق از خود ندارند

و صرفاً به مثابه معلوم در علم حق ثابت‌اند. اگر بخواهیم تشبیهی بیاوریم، نسبت آن‌ها به حق، نه نسبت اشیاء به یک عالم دیگر، بلکه نسبت اندیشه‌های یک اندیشمند به اوست — با این تفاوت که این اندیشه‌ها ازلی و غیرمجموعول‌اند.

تفاوت با «ثابت» معتزلی

در فصل اول دیدیم که معتزله برای معدوم ممکن، نوعی ثبوت قائل بودند. شباهت لفظی چشمگیر است، اما تفاوت بنیادین: ثبوت معتزلی، ثبوتی است در نفس الامر و مستقل از علم خدا؛ حال آنکه ثبوت اعیان نزد ابن عربی، ثبوتی است در علم حق و جز به او قائم نیست. اگر علم حق نباشد، عین ثابتی نیست.

۸-۳. جابه‌جایی بزرگ: ماهیت از خارج به علم ازلی

اکنون می‌توان دستاورد اصلی این نظریه را دید. مسئله حل‌نشده دستگاه سینوی این بود که ماهیت، پیش از وجود، چیست و کجاست؟ اگر چیزی نیست، چگونه می‌تواند بی‌طرف و لاقضاً باشد؟ اگر چیزی هست، پس موجود است و تسلسل لازم می‌آید — همان اشکالی که سهروردی وارد کرد.

ابن عربی این معما را با یک جابه‌جایی حل می‌کند: ماهیت را از قلمرو خارج بیرون می‌کشد و در علم ازلی حق می‌نشانند. حال ماهیت جایی دارد، بی‌آنکه به وجود خارجی مستقل نیاز داشته باشد. لاقضایی ماهیت نسبت به وجود نیز محفوظ می‌ماند، زیرا عین ثابت به‌خودی‌خود موجود نیست و تنها با فیض حق ظاهر می‌شود.

این، از نظر منطقی، راه‌حلی ظریف است. اما بهایی دارد که در پایان فصل به آن باز خواهیم گشت: کثرتی که از خارج بیرون رانده شده، اکنون در علم حق نشسته است. و پرسش این خواهد بود که این کثرت در ذات واحد، چگونه توجیه می‌شود.

۸-۴. دو فیض: اقدس و مقدس

ابن عربی و شارحان او، فرایند ظهور را در دو مرحله صورت‌بندی می‌کنند و این تفکیک، فنی‌ترین بخش نظریه است.

«فیض اقدس»: نخستین تجلی، که در آن ذات بر خود تجلی می‌کند و در مقام واحدیت، اسماء و به تبع آن‌ها اعیان ثابته و استعدادات آن‌ها پدید می‌آیند. این فیض، «اقدس» نامیده می‌شود زیرا هنوز هیچ تعلقی به خلق و ماده ندارد و در قلمرو علم باقی است.

«فیض مقدس»: تجلی دوم، که در آن وجود بر اعیان ثابته افاضه می‌شود و آن‌ها در خارج ظاهر می‌گردند. این، همان چیزی است که ما «آفرینش» می‌نامیم.

نکته بسیار مهم این است که در این نظام، اعیان ثابته «مَجْعُول» نیستند — دست‌کم نه به جعل تألیفی و ایجاد. آن‌ها لوازم اسماء الهی‌اند، و اسماء لوازم ذات. همان‌گونه که زوجیت لازم عدد چهار است و کسی زوجیت را برای چهار «نمی‌سازد»، اعیان ثابته نیز ساخته نمی‌شوند بلکه از اسماء لازم می‌آیند. آنچه مَجْعُول است، ظهور خارجی آن‌هاست، نه خودشان.

این نکته، تفاوت بنیادین ابن عربی با سه دستگاه دیگر را در مسئله «جعل» رقم می‌زند، و ارزش دارد که هر چهار موضع را کنار هم بنشانیم. نزد ابن‌سینا، آنچه مَجْعُول است وجودِ ماهیت است؛ یعنی خدا ماهیت را موجود می‌کند. نزد سهروردی، مَجْعُول خودِ ماهیت است، زیرا وجودی زائد در کار نیست. نزد ابن عربی، ماهیت اساساً مَجْعُول نیست و تنها ظهور آن مَجْعُول است. و نزد ملاصدرا، مَجْعُول بالذات خودِ وجود است و ماهیت بالعرض مَجْعُول می‌شود. چهار پاسخ به یک پرسش واحد — و هر پاسخ، سرنوشت کل دستگاه را تعیین می‌کند.

۸-۵. سرّ القدر: بزرگ‌ترین پیامد نظریه

مهم‌ترین کاربرد نظریه اعیان ثابته، در مسئله قضا و قدر و شرور است؛ و ابن عربی خود آن را «سرّ القدر» می‌نامد و آن را از اسرار بزرگ می‌شمارد.

تحلیل او چنین است: حق، به همه چیز یکسان فیض می‌بخشد؛ او تنها وجود می‌دهد. آنچه تعیین می‌کند این وجود به چه صورتی ظاهر شود، خودِ عین ثابت است و استعداد آن. بنابراین هر کس و هر چیز، آن می‌شود که عین ثابتش اقتضا می‌کند؛ نه بیش و نه کم.

تشبیهی که شارحان برای این معنا آورده‌اند، روشن‌گر است: نوری واحد بر شیشه‌های رنگارنگ می‌تابد. نور یکی است و در همه یکسان؛ اما آنچه از هر شیشه بیرون می‌آید، به رنگ همان شیشه است. نور، رنگ‌ها را نساخته است؛ رنگ، از آن شیشه است.

پیامد کلامی این تحلیل روشن است: خدا مسئول شرور نیست. او جز وجود چیزی نداده است، و وجود از آن حیث که وجود است خیر محض است. آنچه شر می‌نامیم، از محدودیت و استعداد خاصِ عین ثابت برمی‌خیزد؛ و آن عین، ساخته‌ی کسی نیست، بلکه لازمِ اسماء و در نهایت لازمِ ذات است.

۸-۶. آیا این جبر است؟

پرسشی که بی‌درنگ پیش می‌آید این است: اگر من آن می‌شوم که عین ثابتم اقتضا می‌کند، و من در ساختن عین ثابتم هیچ نقشی نداشته‌ام، آیا این جبر مطلق نیست؟

پاسخ ابن عربی، ظریف است. او می‌گوید عین ثابت تو، خودِ توست — نه چیزی بیرون از تو که بر تو تحمیل شده باشد. اقتضای عین ثابت، اقتضای خودِ توست، نه اجبار عاملی خارجی. جبر آنگاه است که نیروی بیگانه، تو را به کاری وادارد؛ اما اینجا، آنچه تو را تعیین می‌کند حقیقتِ خودِ توست. افزون بر این، ابن عربی تأکید می‌کند که خدا نیز در این معنا «مقهور» اعیان است، به این معنا که او جز آنچه اقتضای اعیان است ظاهر نمی‌کند.

این پاسخ را باید جدی گرفت، اما نباید تمام‌شده انگاشت. زیرا اشکال، جای دیگری برمی‌گردد: تو عین ثابتت را انتخاب نکرده‌ای. اینکه محرک، درونی است نه بیرونی، تنها صورت جبر را تغییر می‌دهد نه واقعیت آن را. در ادبیات فلسفی معاصر، این دقیقاً همان بحثی است که میان «سازگارگرای» و «ناسازگارگرای» در مسئله اختیار جریان دارد: سازگارگرایان می‌گویند آزادی یعنی

عمل کردن مطابق طبیعت خویش، و ناسازگارگرایان پاسخ می‌دهند که اگر خود آن طبیعت را انتخاب نکرده‌ای، آزاد نیستی. موضع ابن عربی، به روشنی سازگارگرایانه است.

مقایسه دیگری نیز روشنگر است. گوتفريد لایبنیتس، چهار قرن بعد، نظریه‌ای پرداخت که ساختار آن به طرزی چشمگیر به اعیان ثابت‌ه شبهه است: هر فرد، یک «مفهوم کامل» دارد که همه محمولات او — از آغاز تا پایان — در آن مندرج است؛ خدا میان جهان‌های ممکن، بهترین را برمی‌گزیند و همان مفاهیم را به فعلیت می‌رساند. آرنو، در نامه‌های مشهور خود به لایبنیتس، دقیقاً همان اشکال جبر را وارد کرد و لایبنیتس دقیقاً همان پاسخ سازگارگرایانه را داد. اینکه دو سنت جدا از هم، با مقدمات متفاوت، به ساختاری چنین همانند رسیده‌اند، نشان می‌دهد که مسئله ساختاری است نه فرهنگی: هر نظامی که تعین فرد را به امری ازلی و پیشین بازگرداند، ناچار به همین دوراهی می‌رسد.

۷-۸. ارزیابی: سه اشکال جدی

در سنجش نهایی این نظریه، سه اشکال را باید طرح کرد که هیچ‌یک پاسخ قطعی نیافته است.

اشکال یکم: کثرت به ذات بازمی‌گردد

این، به گمان من، جدی‌ترین اشکال است. اعیان ثابت‌ه لوازم اسماء‌اند و اسماء لوازم ذات. اما «لازم» چیزی است که از ملزوم جدا نمی‌شود و ریشه در آن دارد. پس کثرت اعیان، در نهایت به کثرتی در مرتبه ذات بازمی‌گردد. و این، با تأکید بنیادین بر بساطت مطلق ذات ناسازگار می‌نماید.

پاسخ رایج این است که کثرت اسماء، کثرت اعتباری و نسبی است نه کثرت واقعی در ذات؛ اسماء، شئون و حیثیات‌اند نه اجزا. اما توجه کنید که این، دقیقاً همان پاسخی است که ابن‌سینا در برابر اشکال غزالی داد و در فصل سوم دیدیم که کافی نبود. اگر کثرت اعتباری نمی‌تواند در دستگاه سینوی بار توجیه کثرت را بکشد، چرا در دستگاه ابن عربی بتواند؟ به بیان دیگر، مسئله ربط واحد به کثیر، در اینجا حل نشده بلکه یک مرتبه جابه‌جا شده است.

اشکال دوم: وضعیت هستی‌شناختی «معدوم معلوم»

ابن عربی می‌گوید اعیان ثابته موجود نیستند، اما اقتضا دارند و استعداد دارند و تعین می‌بخشند. ملاصدرا بر همین نقطه انگشت می‌گذارد: اقتضا داشتن، خود نحوه‌ای از تحقق است. آنچه مطلقاً هیچ است، هیچ اقتضایی ندارد. اگر عین ثابت می‌تواند صورت ظهور را تعیین کند، پس بهره‌ای از تحقق دارد؛ و اگر بهره‌ای از تحقق دارد، آنگاه در کنار وجود حق، امری دیگر هست — که با وحدت شخصی ناسازگار است.

پاسخ ممکن این است که تحقق آن‌ها، همان تحقق علمی حق است و نه امری در کنار او؛ یعنی اعیان چیزی جز شئون علم او نیستند. این پاسخ، وحدت را نجات می‌دهد اما بهای آن، بازگشت اشکال نخست است: اگر اعیان چیزی جز شئون علم حق نیستند، پس تعین و شر و نقص، همه به علم او بازمی‌گردد و آن راه حل ظریف «سرّ القدر» تضعیف می‌شود.

اشکال سوم: خطر بی‌اثر شدن تکلیف

اگر هرکس آن می‌شود که عین ثابتش اقتضا می‌کند، دعوت انبیا و تلاش اخلاقی چه جایگاهی دارد؟ ابن عربی پاسخ می‌دهد که دعوت و تلاش، خود جزئی از اقتضای اعیان‌اند و در سلسله اسباب جای دارند؛ یعنی از آنجا که عین ثابت فلان کس اقتضای هدایت داشته، دعوت نبی نیز در حق او مؤثر افتاده است. این پاسخ، منطقاً سازگار است اما توضیحی است پس‌نگر و در مقام عمل راهنما نیست. منتقدان — و در رأس آنان ابن تیمیه — بر همین نقطه تأکید کردند و مکتب ابن عربی را متهم به تعطیل شریعت نمودند. باید انصاف داد که این اتهام، در خوانش دقیق متن ابن عربی وارد نیست؛ او خود پایبند سرسخت شریعت بود و در فتوحات بارها بر لزوم عمل تأکید می‌کند. اما باید هم پذیرفت که ساختار نظری او، این خوانش را در برابر پیروان کم‌دقت‌ترش آسان کرده است.

۸-۸. جمع‌بندی و گذار

نظریه اعیان ثابته، به مثابه راه حل مسئله ماهیت، دستاورد بزرگی است. ماهیت را از خارج بیرون می‌کشد بی‌آنکه آن را بی‌خانمان کند؛ مسئله لااقتضایی را حل می‌کند؛ و برای مسئله شرور، پاسخی

می‌دهد که در سنت‌های دیگر کمتر بدیل دارد. اما بهای آن، انتقال کثرت از خارج به قلمرو علم ازلی است — و در آنجا، همان معماهایی سر برمی‌آورند که در خارج حل شده بودند.

فصل نهم، پایان‌بخش دفتر سوم، سه موضوع باقی‌مانده را می‌کاود: نظام اسماء الهی و اینکه چگونه از یک ذات، اسماء بی‌شمار پدید می‌آید؛ آموزه «تجدد امثال» و اینکه هیچ تجلی‌ای دو بار تکرار نمی‌شود — آموزه‌ای که پیش‌درآمد مستقیم حرکت جوهری صدرایی است؛ و سرانجام نظریهٔ انسان کامل، که در آن ابن عربی به پرسش «چرا اصلاً جهانی هست؟» پاسخ می‌دهد.

پایان فصل هشتم — ادامه در بخش سوم: «تجلی، اسماء، خیال و انسان کامل».

فصل نهم: تجلی، اسماء، خیال و انسان کامل

۹-۱. نظام اسماء الهی

در فصل پیش دیدیم که اعیان ثابته، لوازم اسماء‌اند. اکنون باید دید که اسماء چیستند و چگونه از یک ذات، اسماء بی‌شمار پدید می‌آید.

«اسم» در اصطلاح ابن عربی، خودِ لفظ نیست، بلکه ذات است به اعتبار صفتی معین. وقتی می‌گوییم «رحمان»، از ذاتی سخن می‌گوییم که به وصف رحمت لحاظ شده است. پس اسم، نه جزئی از ذات است و نه امری بیرون از آن؛ نسبتی است که از لحاظ کردن ذات با یک وصف پدید می‌آید. به همین دلیل، کثرت اسماء در نظر ابن عربی، کثرتی در ذات پدید نمی‌آورد — دست‌کم این ادعای اوست، که اشکال آن را در فصل پیش سنجیدیم.

اسماء در این نظام، سلسله‌مراتبی دارند. در رأس، اسم جامع «الله» است که همه اسماء را در بر می‌گیرد. سپس «امّهات اسماء» یا اسماء هفت‌گانه اصلی می‌آیند: حیّ، عالم، مرید، قادر، سمیع، بصیر، متکلم. و از تلاقی و ترکیب اینها، اسماء بی‌شمار زاده می‌شود. تقسیم دیگری نیز هست: اسماء ذات، اسماء صفات، و اسماء افعال.

اما آنچه از نظر فلسفی اهمیت دارد، آموزه «تقابل اسماء» است. در میان اسماء الهی، اسمائی هستند که با یکدیگر تقابل دارند: هادی و مُضِل، محیی و ممیت، رافع و خافض، جمیل و جلیل. ابن عربی از این تقابل، تبیینی برای کثرت و تضاد در عالم بیرون می‌کشد. جهان از آن رو پر از تضاد است که هر اسم، اقتضای ظهور دارد و اسماء متقابل، ظهورهای متقابل می‌طلبند. جنگ و صلح، مرگ و زندگی، هدایت و ضلالت — همه صحنه ظهور اسماء متقابل‌اند.

این تبیین، از نظر ساختاری نیرومند است. زیرا برخلاف نظام صدور سینوی که کثرت را به‌مثابه تنزل و ضعف تدریجی توضیح می‌داد، اینجا کثرت و حتی تضاد، ریشه‌ای مثبت دارد: هر تضادی در عالم، بازتاب کمالی در مبدأ است. اما هزینه آن نیز آشکار است: اگر ضلالت، ظهور اسم مُضِل است، نکوهش گمراهی چه معنایی دارد؟ این همان اشکالی است که در فصل پیش در قالب مسئله تکلیف طرح شد و پاسخ قطعی نیافت.

۹-۲. چرا اصلاً جهانی هست؟

این پرسش، پرسش نهایی هر متافیزیکی است، و پاسخ ابن عربی به آن، پاسخی است متفاوت با هر دو دستگاه پیشین. ابن سینا پاسخ داده بود که جهان به ضرورت ناشی از کمال ذات، از واجب صادر می‌شود. سهروردی پاسخ داده بود که نور، به اقتضای نوریت خود اشراق می‌کند. ابن عربی پاسخی می‌دهد که در آن، به جای ضرورت، «حبّ» می‌نشیند.

او بارها به حدیث قدسی مشهوری استناد می‌کند که در آن، حق می‌گوید گنجی پنهان بوم و دوست داشتم شناخته شوم، پس خلق را آفریدم تا شناخته شوم. باید توجه داشت که این حدیث، از نظر سند نزد محدثان اعتبار چندانی ندارد؛ اما در سنت عرفانی، به یکی از بنیادی‌ترین متون بدل شده است و ابن عربی کل نظریه غایت خلقت را بر آن بنا می‌کند.

تحلیل او چنین است: اسماء الهی، در مقام ذات، هیچ متعلقی ندارند. اسم «رازق» بدون مرزوق، اسم «غافر» بدون گناهکار، اسم «خالق» بدون مخلوق، در حالت کمون‌اند. اقتضای این اسماء برای ظهور، همان چیزی است که به زبان حبّ بیان می‌شود. جهان، صحنه ظهور اسمائی است که می‌خواهند دیده شوند.

اشکالی که بی‌درنگ پیش می‌آید این است: اگر حق «دوست داشت شناخته شود»، آیا این حاکی از نیاز و در نتیجه نقص نیست؟ پاسخ ابن عربی و شارحان او این است که این حبّ، حبّ ذات به ذات است نه حبّ به غیر؛ حق خود را دوست دارد و چون کمالات خود را دوست دارد، ظهور آن‌ها را نیز دوست دارد. پس نیازی به غیر در کار نیست. باید انصاف داد که این پاسخ، هرچند منسجم است، تنش را کاملاً برطرف نمی‌کند: هر «اقتضای ظهور» به هر حال حکایت از آن دارد که وضعیتی ظهور یافته، به نحوی بر وضعیتی کمون رجحان دارد.

۹-۳. تجلی و تجدد امثال

اکنون به آموزه‌ای می‌رسیم که، از نظر پیوند با دفتر بعدی، مهم‌ترین بخش این فصل است. در نظر ابن عربی، تجلی حق دائمی است و هرگز تکرار نمی‌شود. عبارت مشهور او این است که در تجلی، تکراری نیست. هر لحظه، تجلی‌ای نو رخ می‌دهد و عالم، در هر آن، آفرینشی تازه

است. آنچه ما آن را دوام و ثبات اشیاء می‌پنداریم، در واقع تعاقب سریع امثال است: هر لحظه صورتی فانی می‌شود و صورتی همانند آن جای آن را می‌گیرد، چنان‌که سرعت این تعاقب، توهم پیوستگی می‌آفریند. ابن عربی این آموزه را «تجدد امثال» می‌نامد و آن را با آیه‌ای که از «خلق جدید» و ابهام مردم نسبت به آن سخن می‌گوید، مستند می‌کند.

سه مقایسه، جایگاه این آموزه را روشن می‌کند.

نخست، مقایسه با اشاعره. متکلمان اشعری نیز به تجدد اعراض قائل بودند و می‌گفتند خدا در هر آن، اعراض را از نو می‌آفریند. اما تفاوت اساسی است: نزد اشاعره، این آموزه ابزاری است برای نفی علیت و اثبات فاعلیت انحصاری خدا؛ نزد ابن عربی، بیان نحوه تجلی است و علیت را نفی نمی‌کند بلکه آن را در سطح دیگری بازتعریف می‌کند. افزون بر این، اشاعره تجدد را به اعراض محدود می‌کردند و جواهر را باقی می‌دانستند؛ ابن عربی آن را به کل عالم تعمیم می‌دهد.

دوم، مقایسه با حرکت جوهری صدرایی. شباهت چشمگیر است: هر دو می‌گویند عالم در ذات خود ناآرام و در تجدد است. اما تفاوت، فنی و مهم است. تجدد امثال، تعاقب است: چیزی فانی می‌شود و مثل آن پدید می‌آید — یعنی فرایندی گسسته از خلق و فناهای متوالی. حرکت جوهری، سیلان است: یک وجود واحد سیال که در امتداد خود متجدد می‌شود، بی‌آنکه گسستی رخ دهد. ملاصدرا خود این تفاوت را برجسته می‌کند و بر آن است که مدل او، هم وحدت شخصی متحرک را حفظ می‌کند و هم از اشکال «انقطاع و از سرگیری» می‌گریزد. با این حال، بدون آنکه ابن عربی این طبقه از مسائل را گشوده باشد، صورت‌بندی صدرایی بعید بود. سوم، پیامد معرفت‌شناختی. اگر هیچ تجلی‌ای تکرار نمی‌شود، آنگاه هیچ شناختی نهایی نیست و هیچ تصویری از حق قطعی نیست. عارف باید همواره در حالت گشودگی بماند. ابن عربی از این نتیجه، اخلاقی معرفتی بیرون می‌کشد: بستن حق در یک صورت — یعنی گفتن «خدا فقط این است و بس» — خود نوعی شرک است.

۴-۹. خیال: میانه هستی و نیستی

مفهوم «خیال» در آثار ابن عربی، دست کم سه کاربرد متمایز دارد که خلط آن‌ها منشأ بیشترین سوءفهم‌هاست.

نخست، «خیال متصل»: قوه خیال در انسان، که صور را می‌سازد و نگاه می‌دارد.

دوم، «خیال منفصل»: همان عالم مثال مستقل که در فصل ششم به مثابه ابداع سهروردی بررسی شد. ابن عربی این طبقه را می‌پذیرد و آن را «برزخ» می‌نامد.

سوم، و مهم‌ترین، «خیال مطلق»: کل عالم، به مثابه خیال. تعبیر مشهور او این است که هستی عالم، سراسر خیال است. و اینجا دقیقاً همان جاست که بیشترین سوءفهم رخ می‌دهد.

«خیال» در این کاربرد به معنای «توهم» و «ناواقعی» نیست. معنای دقیق آن، «برزخی بودن» است: چیزی که نه وجود محض است و نه عدم محض؛ چیزی که هست، اما هستی‌اش از آن خودش نیست و حکایتگر چیز دیگری است. تصویر در آینه، بهترین نمونه است: انکار نمی‌توان کرد که تصویری هست، اما نمی‌توان گفت که آن تصویر، موجودی مستقل است. عالم، به این معنا خیال است.

ابن عربی از این تحلیل، نتیجه‌ای می‌گیرد که در تاریخ معرفت‌شناسی کم‌نظیر است: خیال، برتر از عقل است در فهم حق. استدلال او چنین است: عقل، کارش تجزیه و تمیز و تنزیه است؛ عقل می‌تواند بگوید «حق چنین نیست»، اما نمی‌تواند تشبیه را بپذیرد. خیال، تنها قوه‌ای است که می‌تواند متضادها را با هم جمع کند و امر مجرد را در صورت ببیند. و چون حق، هم منزه است و هم مشبّه، تنها خیال می‌تواند او را چنان که هست دریابد. عقل به تنهایی، حق را در تنزیه محبوس می‌کند.

این موضع، ابن عربی را به فیلسوفی بدل می‌کند که در تاریخ اندیشه، بالاترین جایگاه معرفتی را به تخیل داده است — جایگاهی که در غرب تنها با رمانتیک‌های آلمانی و سپس با کربن و برخی از فنومنولوژیست‌ها بازشناخته شد. اما باید گفت که این موضع، هزینه سنگینی نیز دارد: معیار سنجش صدق و کذب در قلمرو خیال چیست؟ اگر عقل داور نهایی نیست، چه چیز مانع می‌شود

که هر مکاشفه‌ای، به همان اندازه معتبر باشد؟ ابن عربی به «میزان شرع» ارجاع می‌دهد، اما این پاسخ، تنها مسئله را به قلمرو دیگری منتقل می‌کند.

۹-۵. انسان کامل

آخرین حلقهٔ دستگاه، نظریهٔ انسان کامل است. اگر جهان صحنهٔ ظهور اسماء است، انسان کامل آن موجودی است که همهٔ اسماء در او جمع‌اند. او «کون جامع» است: جامع همهٔ حضرات، از عالم حس تا مقام احدیت.

تشبیهی که ابن عربی به کار می‌برد، آینه است. جهان، آینه‌ای است که حق در آن خود را می‌بیند؛ اما آینه‌ای است پراکنده و ناقص، زیرا هر موجود تنها بخشی از اسماء را می‌نماید. انسان کامل، آن نقطه‌ای است که در آن، آینه صیقلی و تمام می‌شود و حق، خود را به تمامی مشاهده می‌کند. از این رو، انسان کامل علت غایی آفرینش است: جهان برای اوست، نه او برای جهان.

این آموزه با مفهوم «حقیقت محمدیه» پیوند می‌خورد؛ نخستین تعین و مبدأ همهٔ تعینات، که در هر عصر در قالب انبیا و اولیا ظاهر می‌شود. بحث «ختم ولایت» — که ابن عربی در آن، مقام ولایت را با تفصیل خاصی صورت‌بندی می‌کند و در برخی عبارات، خود را در آن جای می‌دهد — از پرمناقشه‌ترین بخش‌های میراث اوست و بخش بزرگی از حملات فقها بر همین نقطه متمرکز بوده است.

از نظر فلسفی، آنچه در این آموزه اهمیت دارد این است که انسان، در دستگاه ابن عربی، صرفاً یکی از موجودات نیست؛ نقطهٔ گره‌خوردن دو سویهٔ هستی است. او «برزخ» میان وجوب و امکان است. این جایگاه‌بخشی به انسان، به مراتب رادیکال‌تر از هر چیزی است که در دستگاه‌های سینوی و اشراقی می‌بینیم — و ملاصدرا، با نظریهٔ حرکت جوهریِ نفس، آن را به زبان برهانی ترجمه خواهد کرد.

۹-۶. ترازنامهٔ دفتر سوم

دستاوردها

یکم، حل مسئله ربط واحد به کثیر از راه تجلی به جای صدور — که نیاز به سلسله عقول و قاعده الواحد را از میان می برد.

دوم، نظریه اعیان ثابته به مثابه راه حل مسئله ماهیت، بی آنکه ماهیت وجود مستقل بیابد. سوم، پاسخی به مسئله شرور که خدا را از مسئولیت شر می پیراید بی آنکه به دوگانه انگاری بینجامد.

چهارم، آموزه تجدد امثال، که ثبات ظاهری عالم را می شکند و راه را برای حرکت جوهری می گشاید.

پنجم، جمع میان تشبیه و تنزیه، و نقد یک جانبه گرایی الهیات سلبی. ششم، ارتقای جایگاه معرفتی خیال، به مثابه قوه ای که می تواند متضادها را جمع کند.

نقاط ضعف

یکم، بازگشت کثرت به مرتبه ذات از راه اسماء — همان اشکالی که به ابن سینا وارد بود، در صورتی تازه.

دوم، ابهام در وضعیت هستی شناختی اعیان ثابته: معدومی که اقتضا دارد. سوم، خطر جبرگرایی و تضعیف معنای تکلیف.

چهارم، فقدان معیار روشن برای داوری میان مکاشفات، پس از تنزل جایگاه عقل. پنجم، و از منظر روش شناختی مهم ترین: ابطال ناپذیری. دستگاهی که هر تناقض را با تفکیک مرتبه یا با اطلاق مقسمی جذب می کند، در معرض این اتهام است که هیچ چیز نمی تواند آن را نقض کند. این، از منظر عرفانی شاید فضیلت باشد؛ از منظر فلسفی، ضعف است.

۷-۹. گذار به دفتر چهارم

با پایان این دفتر، سه دستگاه در برابر ما ایستاده اند و هریک، میراثی و مسئله ای بر جای گذاشته است.

از ابن سینا، روش برهانی، تمایز وجود و ماهیت، و آموزه وجود محض بی‌ماهیت به میراث رسیده است — همراه با مسئله حل‌نشده وضعیت آن تمایز.

از سهروردی، تشکیک در حقیقت واحد، علم حضوری، و عالم مثال — همراه با ناسازگاری اعتباریت وجود با تشکیک نوری.

و از ابن عربی، وحدت حقیقت وجود، متافیزیک تجلی، تجدد امثال و جایگاه خیال — همراه با خطر فروکاستن کثرت به ظهور صرف.

مسئله‌ای که پیش روی ملاصدرا قرار می‌گیرد، دقیقاً از تلاقی این سه میراث زاده می‌شود و می‌توان آن را چنین صورت‌بندی کرد: چگونه می‌توان وحدت حقیقت وجود را پذیرفت بی‌آنکه کثرت را به توهم فروکاست، و کثرت را جدی گرفت بی‌آنکه به دوگانگی سینوی بازگشت؟ پاسخ صدرا — تشکیک در حقیقت وجود، وحدت در عین کثرت و کثرت در عین وحدت — و اینکه این پاسخ تا چه اندازه راستین است و تا چه اندازه صرفاً نام‌گذاری تازه‌ای بر یک تنش حل‌نشده، موضوع دفتر چهارم است.

پایان دفتر سوم — ادامه در بخش دهم: دفتر چهارم، فصل دهم: «اصالت وجود».

دفتر چهارم

ملاصدرا: حکمت متعالیه به مثابه ترکیب

فصل دهم: اصالت وجود

۱۰-۱. مردی که سه سنت را در هم آمیخت

محمد بن ابراهیم شیرازی، معروف به صدرالمتألهین و ملاصدرا، در حدود سال ۹۷۹ هجری در شیراز زاده شد و در ۱۰۵۰ در راه سفر حج در بصره درگذشت. او در اصفهان نزد میرداماد و شیخ بهایی درس خواند، سپس سال‌ها در کهک قم به انزوا و ریاضت پرداخت، و آنگاه به تدریس و نگارش بازگشت.

اثر اصلی او، «الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة»، ساختاری دارد که خود بیانگر پروژه اوست: چهار سفر که از سفر خلق به سوی حق آغاز می‌شود، به سفر در حق با حق می‌رسد، سپس به سفر از حق به سوی خلق با حق، و سرانجام به سفر در خلق با حق. این ساختار، برگرفته از ادبیات سلوک عرفانی است اما محتوای آن، برهان فلسفی است. همین، خلاصه کار صدراست: به کارگیری صورت‌بندی عرفانی در قالب استدلال مشائی.

خود او روش خویش را جمع میان سه منبع می‌داند: برهان، قرآن، و عرفان. ادعای او این است که این سه، اگر درست فهم شوند، به یک نتیجه می‌رسند. این ادعا، هم قوت او را می‌سازد و هم آسیب‌پذیری‌اش را: قوت، به این معنا که او توانست میراث پراکنده سه قرن را در یک دستگاه بنشاند؛ و آسیب‌پذیری، به این معنا که هرگاه برهان به بن‌بست رسید، امکان تکیه بر شهود همواره در دسترس بود — و این، مرزهای ارزیابی فلسفی را مبهم می‌کند.

۱۰-۲. صورت‌بندی دقیق مسئله

پیش از هر چیز، باید مسئله را دقیق طرح کرد؛ زیرا بسیاری از مناقشات پیرامون اصالت وجود، ناشی از بدفهمی خود مسئله است. لازم است روشن کنیم که طرفین نزاع بر سر چه چیزی توافق دارند و بر سر چه چیزی اختلاف.

توافق نخست: در ذهن، ما دو مفهوم متمایز داریم — مفهوم وجود و مفهوم ماهیت. هیچ‌کس این را انکار نمی‌کند. توافق دوم: در خارج، آنچه هست یک چیز است، نه دو چیز کنار هم. انسان موجود، دو موجود نیست: یکی انسانیت و دیگری وجود.

اختلاف بر سر این است: از این دو مفهوم، کدام یک بالذات بر متن واقع منطبق است و کدام بالعرض؟ به بیان دیگر، آن یک حقیقت خارجی، ذاتاً مصداق کدام مفهوم است و مصداق دیگری را تنها به تبع می‌پذیرد؟

معیار «اصالت» نیز باید روشن شود. اصیل، آن است که «منشأ آثار» باشد و در خارج مابه‌ازا داشته باشد؛ آن است که واقعیت عینی را می‌سازد. اعتباری، آن است که ذهن آن را از واقعیت انتزاع می‌کند بی‌آنکه خود، بخشی از متن آن باشد.

با این صورت‌بندی، سه موضع ممکن است: اصالت وجود، اصالت ماهیت، و اصالت هر دو. صدرا موضع سوم را از اساس رد می‌کند و آن را مستلزم ترکیب و دوگانگی در واقعیت واحد می‌داند.

۱۰-۳. اعترافی که کم‌نظیر است

صدرا در اسفار، در بحث اصالت وجود، اعترافی می‌کند که در تاریخ فلسفه کم‌نظیر است: او می‌گوید که خود، مدتی به اصالت ماهیت و اعتباریت وجود قائل بوده و در آن باب سخت پافشاری می‌کرده، تا آنکه از این موضع بازگشت.

این اعتراف، دو نکته را روشن می‌کند. نخست، از نظر تاریخی، نشان می‌دهد که اصالت ماهیت در فضای فکری اصفهان — به‌ویژه نزد استاد او میرداماد — موضع غالب بود. صدرا از دل همان سنت برخاست، درست همان‌گونه که سهروردی از دل سنت مشائی برخاسته بود. الگویی که در این کتاب بارها دیده‌ایم: انقلابیون بزرگ فلسفه، از بیرون نمی‌آیند.

دوم، از نظر روش‌شناختی، این اعتراف بیانگر آن است که صدرا خود، موضع رقیب را از درون می‌شناخت و آن را به‌مثابه یک احتمال جدی تجربه کرده بود. این، بر اعتبار نقد او می‌افزاید. اما نکته قابل تأمل این است که او این بازگشت را نه صرفاً به یک استدلال، بلکه به نوعی هدایت و افاضه الهی نسبت می‌دهد. و این، پرسشی روش‌شناختی پیش می‌آورد که در پایان فصل به آن باز خواهیم گشت.

۱۰-۴. ادله اصالت وجود

صدرا در آثار مختلف خود، ادله متعددی بر اصالت وجود اقامه می‌کند. در اینجا شش دلیل اصلی را با تحلیل انتقادی می‌آوریم.

دلیل یکم: از راه تشکیک و شدت و ضعف

در خارج، ما با مراتب و شدت و ضعف مواجهیم: نور شدید و ضعیف، حیات کامل و ناقص، علم بیشتر و کمتر. اما ماهیت، مفهومی است «مقول به تواطؤ»؛ یعنی بر همه افرادش به یک اندازه صدق می‌کند. انسانیت در هیچ انسانی بیشتر از انسان دیگر نیست. پس آنچه شدت و ضعف می‌پذیرد، ماهیت نیست. و چون شدت و ضعف در متن واقع هست، پس متن واقع، وجود است.

این استدلال، هسته نیرومندی دارد اما مقدمه آن — یعنی وجود واقعی شدت و ضعف در خارج، نه صرفاً در اوصاف — نیازمند اثبات مستقل است. صدرا آن را از سهروردی وام می‌گیرد، و همان‌طور که در فصل پنجم دیدیم، سهروردی خود آن را برای نور پذیرفته بود. به این معنا، این دلیل، ادامه منطقی تشکیک نوری اشراقی است.

دلیل دوم: از راه لاقضایی ماهیت

این دلیل، از دل میراث سینوی بیرون می‌آید و به گمان من قوی‌ترین آن‌هاست. ابن‌سینا نشان داد که ماهیت فی‌نفسه نسبت به وجود و عدم بی‌طرف است. اما آنچه در ذات خود نسبت به تحقق بی‌طرف است، نمی‌تواند خود متن تحقق باشد. اگر ماهیت اصیل بود، یعنی خودش واقعیت عینی را می‌ساخت، آنگاه بی‌طرف نبود بلکه ذاتاً موجود بود — و در آن صورت، هیچ ماهیتی نمی‌توانست معدوم باشد.

زیبایی این استدلال در آن است که از مقدمه‌ای آغاز می‌کند که مخالف نیز آن را پذیرفته است. کسی که اصالت ماهیت را می‌پذیرد، معمولاً لاقضایی ماهیت را نیز می‌پذیرد؛ و صدرا نشان می‌دهد که این دو با هم نمی‌نشینند.

دلیل سوم: از راه تشخیص

ماهیت، فی نفسه کلی است: «انسان» بر همه صدق می‌کند. اما آنچه در خارج هست، همواره متشخص و جزئی است. پس چیزی باید تشخیص ببخشد. پاسخ مشهور مشائیان این بود که تشخیص از عوارض می‌آید: مکان، زمان، کم و کیف معین. اما صدرا پاسخ می‌دهد که عوارض نیز خود کلی‌اند — «در فلان مکان بودن» مفهومی است که بر بی‌نهایت مورد صدق می‌کند. جمع چند کلی، هرگز جزئی نمی‌سازد. تنها چیزی که ذاتاً جزئی و متشخص است، وجود است. وجود، عین تشخیص است.

دلیل چهارم: از راه جعل

این دلیل، مستقیماً به بحث فصل هشتم بازمی‌گردد. پرسش این است: علت، به چه چیز تعلق می‌گیرد؟ چه چیزی مجعول است؟ اگر بگوییم ماهیت مجعول است، با قاعده‌ای برخورد می‌کنیم که خود مشائیان پذیرفته‌اند: ماهیت از آن حیث که ماهیت است، غیرمَجعول است؛ ذات هر چیزی از خود اوست و ساخته نمی‌شود. خدا انسان را انسان نمی‌کند؛ او انسان را موجود می‌کند. پس مجعول بالذات، وجود است و ماهیت تنها بالعرض مجعول می‌شود.

دلیل پنجم: از راه ربط معلول به علت

ماهیات، متباین بالذات‌اند: انسانیت هیچ اشتراکی با درختیت ندارد. اگر آنچه در خارج هست ماهیات باشند، آنگاه جهان مجموعه‌ای از جزایر کاملاً منفصل است و هیچ ربط حقیقی میان علت و معلول ممکن نیست. اما ربط علی، واقعی است. پس متن واقع، امری است که ذاتاً قابلیت ربط دارد — و آن، وجود است که حقیقتی واحد و ذومراتب است.

این دلیل، همان اشکالی است که در فصل ششم بر سهروردی وارد کردیم: در جهانی از ماهیات متباین، نه وحدت قابل توضیح است و نه مراتب.

دلیل ششم: از راه واجب‌الوجود

این دلیل، مستقیماً به فصل دوم این کتاب بازمی‌گردد و شاید کوبنده‌ترین آن‌ها باشد. ابن‌سینا اثبات کرد که واجب‌الوجود ماهیتی جز ائیت خویش ندارد؛ او وجود محض است. اما اگر وجود امری اعتباری و ذهنی باشد، آنگاه واجب‌الوجود نیز — که چیزی جز وجود نیست — اعتباری و ذهنی خواهد بود. و این آشکارا محال است. پس وجود، حقیقتی عینی است.

در فصل دوم گفتیم که هسته اصالت وجود در دستگاه سینوی موجود بود اما محبوس در یک مورد. این دلیل، دقیقاً همان آزادسازی است: صدرا نشان می‌دهد که پذیرش عینیت وجود در واجب، با انکار عینیت آن در سایر مراتب ناسازگار است.

۱۰-۵. اعتباریت ماهیت به چه معنا؟

اکنون باید طرف دیگر معادله را روشن کرد، زیرا اینجا بیشترین سوءفهم رخ می‌دهد. وقتی صدرا می‌گوید ماهیت اعتباری است، مقصودش این نیست که ماهیت توهم یا کذب است. تعبیر فنی او این است که ماهیات، حدود وجودات‌اند.

یعنی چه؟ یعنی ماهیت، آن نقطه‌ای است که یک مرتبه وجود پایان می‌یابد. همان‌گونه که «شکل» یک مجسمه، چیزی افزوده بر سنگ نیست بلکه حد آن است، ماهیت نیز چیزی افزوده بر وجود نیست بلکه حد آن است. از این رو، ماهیت را «ظِلّ» و سایه وجود می‌نامد: سایه واقعی است — می‌توانی آن را ببینی و اندازه‌گیری — اما هستی مستقلاً از خود ندارد.

پیامد این تحلیل مهم است: هر ماهیتی، دلالت بر نقص و محدودیت دارد. جایی که ماهیت هست، حد هست؛ و جایی که حد هست، نقص هست. به همین دلیل است که واجب‌الوجود ماهیت ندارد: چون حد ندارد. با این تحلیل، آموزه سینوی «لا ماهیه لواجب الوجود» از یک استثنای عجیب به یک نتیجه طبیعی بدل می‌شود. این، نمونه خوبی است از آنچه صدرا در بهترین حالت انجام می‌دهد: گرفتن گزاره‌ای که در دستگاه پیشین موجه اما بی‌ریشه بود، و نشان دادن آن در جایی که از آن می‌روید.

۱۰-۶. پاسخ به دو اشکال

اشکال نخست، اشکال تسلسل سهروردی است که در فصل چهارم به تفصیل آمد و پاسخ صدرای نیز آنجا بررسی شد: وجود، «موجود بذاته» است نه «موجود بوجود آخر»، و عروض آن بر ماهیت تحلیلی است نه خارجی. تنها نکته‌ای که باید افزود این است که اگر کسی بپرسد چرا این پاسخ به نفع وجود کار می‌کند و به نفع ماهیت نه — یعنی چرا نمی‌توان گفت ماهیت نیز «متحقق بذاته» است — پاسخ صدرای این است که تقارنی در کار نیست: مفهوم وجود، خود به معنای تحقق است، حال آنکه مفهوم ماهیت هیچ اشاره‌ای به تحقق ندارد و به اعتراف همه، نسبت به آن بی‌طرف است. عدم تقارن، در خود محتوای دو مفهوم است.

اشکال دوم: اگر ماهیت اعتباری است، آیا گزاره‌های ماهوی — مانند «انسان حیوان ناطق است» — کاذب‌اند؟ پاسخ صدرای این است که صدق، بر دو گونه است: بالذات و بالعرض. گزاره‌های ماهوی، بالعرض صادق‌اند؛ یعنی به واسطه وجودی که این حدود را دارد. علوم طبیعی و ریاضی، همه در قلمرو ماهیات کار می‌کنند و معتبرند، اما اعتبار آن‌ها و امدار مرتبه وجودی‌ای است که آن حدود را می‌سازد.

۱۰-۷. ارزیابی: آیا این نزاع لفظی است؟

مهم‌ترین نقدی که در دوران معاصر بر بحث اصالت وجود وارد شده، این است که نزاع لفظی و صوری است. اگر هر دو طرف بپذیرند که در خارج یک چیز است و در ذهن دو مفهوم، پس اختلاف بر سر چیست جز نام‌گذاری؟

پاسخ من به این نقد منفی است، و آزمون آن ساده است: آزمون کارآمدی. اگر نزاع لفظی بود، انتخاب یکی از دو طرف نباید هیچ پیامد نظری متفاوتی داشته باشد. اما در واقع، از اصالت وجود، سه آموزه بزرگ زاده می‌شود که از اصالت ماهیت زاده نمی‌شود و حتی با آن ناسازگار است: حرکت جوهری، اتحاد عاقل و معقول، و معاد جسمانی صدرایی. هر سه، در فصل‌های آینده بررسی خواهند شد. یک اختلاف لفظی، چنین پیامدهایی نمی‌زاید. پس نزاع، واقعی است. با این حال، دو اشکال جدی بر صورت‌بندی صدرایی وارد است که باید صادقانه گفت.

اشکال نخست، ابهام در معیار «اصالت» است. تعبیر «منشأ آثار بودن» یا «مابه‌ازا داشتن»، خود نیازمند تحلیل است. آیا اصالت، امری است که بتوان آن را به‌نحو مستقل آزمود، یا صرفاً بازگویی همان نتیجه‌ای است که از پیش برگزیده‌ایم؟ در بسیاری از ادله صدر، این ابهام محسوس است: مقدمه‌ای که باید اثبات شود، گاه در دل تعریفِ اصالت پنهان است.

اشکال دوم، روش‌شناختی است. صدر، بازگشت خود از اصالت ماهیت را به هدایت الهی نسبت می‌دهد. اگر گزاره‌ای فلسفی، در نهایت بر شهود شخصی تکیه کند، چگونه می‌توان آن را ارزیابی یا نقد کرد؟ در دفاع می‌توان گفت که صدر، مستقل از آن شهود، برهان‌های قابل ارزیابی نیز عرضه کرده است — و ما در همین فصل شش برهان از او سنجیدیم. اما این تنش، در سراسر حکمت متعالیه حاضر است و در فصل شانزدهم، آنجا که به ارزیابی کلی می‌پردازیم، به آن بازخواهیم گشت.

فصل یازدهم به آموزه‌ای می‌پردازد که مکمل ضروری اصالت وجود است و بدون آن، اصالت وجود به وحدت‌گرایی محض فرو می‌غلطد: تشکیک در حقیقت وجود، و مسئله دشوار نسبت آن با وحدت شخصی ابن عربی.

پایان فصل دهم — ادامه در بخش یازدهم: «تشکیک وجود و وحدت در کثرت».

فصل یازدهم: تشکیک وجود و وحدت در کثرت

۱-۱۱. چرا اصالت وجود بدون تشکیک ناتمام است

فرض کنید اصالت وجود را پذیرفته‌ایم: آنچه متن واقعیت را می‌سازد وجود است و ماهیات، حدود آن. اکنون پرسشی فوری پیش می‌آید که اگر پاسخ نگیرد، کل دستگاه فرو می‌ریزد: آیا وجودها متعددند یا یکی؟

دو پاسخ ساده در دسترس است و هر دو به بن‌بست می‌رسند.

پاسخ نخست: وجودها متعددند و هر موجودی وجودی از آن خود دارد. اما اگر این وجودها حقایق متباین باشند، آنگاه همان اشکالی که در فصل پیش بر ماهیات متباین وارد کردیم، اینجا بازمی‌گردد: میان امور متباین بالذات، ربط حقیقی ممکن نیست؛ نه علیت قابل توضیح است و نه وحدت جهان.

پاسخ دوم: وجود یکی است و بس. اما در این صورت، کثرتی که با چشم می‌بینیم چه می‌شود؟ اگر به توهم فروگاسته شود، همان اشکالی پیش می‌آید که در دفتر سوم بر خوانش رادیکال وحدت وجود وارد کردیم.

تشکیک، راه سوم است. صدرا مدعی است حقیقتی هست که در عین وحدت، کثیر است؛ نه به دو حیثیت، بلکه به یک حیثیت. این ادعا، در نگاه نخست متناقض می‌نماید و بار اصلی این فصل، سنجش همین ادعا است.

۲-۱۱. تشکیک چیست؟

فرمول تشکیک را در فصل پنجم، در بحث از سهروردی دیدیم و اکنون در جای اصلی خود بازمی‌گردد: مابه‌الختلاف، عین مابه‌الاشتراک است. دو مرتبه وجود، در «وجود بودن» مشترک‌اند و در همان «وجود بودن» متفاوت — یکی شدیدتر و دیگری ضعیف‌تر.

برای فهم دقیق، باید سه گونه تشکیک را از هم جدا کرد.

«تشکیک عامی» یا مشائی: تشکیک در مفهوم و در نحوه حمل. مفهوم وجود بر واجب و ممکن به تقدم و تأخر حمل می‌شود، اما متن واقع همچنان از حقایق متمایز ساخته شده است. این، همان چیزی است که ابن‌سینا پذیرفته بود.

«تشکیک خاصی» یا صدرایی: تشکیک در خودِ حقیقت، نه در مفهوم. یک حقیقت واحد هست که خودش دارای مراتب است.

«تشکیک خاص‌الخاصی» یا وحدت شخصی: در این سطح، دیگر سخن از مراتب یک حقیقت نیست، بلکه سخن از یک حقیقت و شئون و تجلیات آن است. این، همان موضع ابن عربی است — و چنان که خواهیم دید، صدرا خود در نهایت به آن نزدیک می‌شود.

مابه‌الامتیاز مراتب، در سه محور بیان می‌شود: شدت و ضعف، تقدم و تأخر، و غنا و فقر. تفاوت خدا با انسان، از این منظر، تفاوت دو چیز نیست؛ تفاوت دو مرتبه از یک حقیقت است — همان گونه که تفاوت نور خورشید با نور شمع، تفاوت دو حقیقت نیست.

۱۱-۳. وجود رابط: نقطه اوج

مهم‌ترین دستاورد فنی صدرا در این بحث، تفکیک «وجود مستقل» از «وجود رابط» است؛ و به گمان من، این ظریف‌ترین مفهوم کل حکمت متعالیه است.

در نگاه متعارف — و حتی در دستگاه سینوی — معلول موجودی است که به علت وابسته است. یعنی نخست موجودی داریم، سپس وصفی به نام وابستگی بر آن حمل می‌کنیم. صدرا می‌گوید این تصویر نادرست است. معلول، چیزی نیست که ربط و وابستگی داشته باشد؛ معلول، خودِ ربط است. تعبیر او این است که معلول، «عین الربط» است.

تفاوت این دو تصویر را با مثالی می‌توان روشن کرد. رابطه میان یک شیء و سایه‌اش را در نظر بگیرید. سایه، چیزی نیست که وابستگی به شیء داشته باشد؛ سایه، خودِ آن وابستگی است. اگر شیء را برداری، چیزی به نام سایه باقی نمی‌ماند که اکنون بی‌تکیه گاه شده باشد؛ سایه‌ای در کار نبوده جز همان نسبت. معلول، در نظر صدرا، چنین است.

از این تحلیل، مفهوم «فقر وجودی» زاده می‌شود. ممکن، فقیر نیست به این معنا که چیزی است که فقر دارد؛ ممکن، عین فقر است. و توجه کنید که این، دقیقاً همان جهشی است که در فصل سوم گفتیم ابن‌سینا نکرد. ابن‌سینا معلول را موجودی می‌دید که وجودش عاریتی است؛ صدرا معلول را خودِ عاریت می‌بیند.

پیامد این مفهوم، تعیین‌کننده است. اگر معلول عین ربط است، آنگاه در متن واقع، چیزی جز آن که ربط به آن است — یعنی وجود مستقل — «قائم به خود» نیست. و اینجاست که تشکیک، خودبه‌خود به سمت وحدت شخصی می‌لغزد.

۱۱-۴. تحول موضع صدرا: از مراتب به شئون

این، یکی از پرمناقشه‌ترین مباحث پژوهشی در صدراشناسی معاصر است و باید با دقت طرح شود.

در بخش‌هایی از اسفار، صدرا به‌روشنی از تشکیک خاصی سخن می‌گوید: حقیقت واحدی که دارای مراتب متعدد است و هر مرتبه، بهره‌ای از آن حقیقت دارد. در بخش‌های دیگر — به‌ویژه در مباحث علت و معلول و در مواضعی از الشواهد الربوبية — لحن او به وحدت شخصی نزدیک می‌شود: تنها یک وجود حقیقی هست و آنچه ما مراتب می‌نامیم، شئون و تجلیات اویند؛ و تشکیک، نه در خودِ وجود بلکه در مظاهر و تجلیات آن است.

در تفسیر این دوگانگی، دو خوانش وجود دارد. خوانش نخست، آن را تحول تاریخی می‌داند: صدرا در سیر فکری خود از تشکیک به وحدت شخصی رسیده و اسفار، که در طول سالیان نوشته شده، هر دو مرحله را در خود دارد. خوانش دوم، آن را دو سطح تحلیل می‌داند: تشکیک، بیان مسئله در سطح برهان است و وحدت شخصی، بیان همان در سطح شهود؛ و این دو، متعارض نیستند بلکه دو زبان برای یک حقیقت‌اند.

به نظر من، خوانش دوم سخاوتمندانه‌تر است اما خوانش نخست دقیق‌تر. زیرا اگر تشکیک صرفاً بیان برهانی همان وحدت شخصی باشد، آنگاه محتوای معرفتی مستقلی ندارد و صرفاً پلکانی آموزشی است — و در این صورت، تمام آن ساختار فنی که صدرا برای تشکیک ساخته،

بی‌ثمر می‌شود. حال آنکه صدرا آشکارا از تشکیک، نتایج مستقل می‌گیرد. پذیرفتن اینکه او در طول زمان جابه‌جا شده، هم به متن وفادارتر است و هم برای فیلسوفی به این عمق، عیب نیست بلکه نشانه حرکت است.

۱۱-۵. سنجش با دو دستگاه پیشین

در برابر سهروردی، ساختار یکسان است و موضوع متفاوت. تشکیک نوری و تشکیک وجودی، از نظر منطقی یک الگویند. آنچه صدرا افزود، دو چیز است: نخست، رفع تناقضی که سهروردی در آن گرفتار بود — یعنی پذیرش تشکیک برای نور و انکار آن برای وجود؛ و دوم، مفهوم وجود رابط، که در دستگاه اشراقی معادلی ندارد. سهروردی انوار ضعیف را انوار می‌دانست، نه عین ربط.

در برابر ابن عربی، تفاوت جدی‌تر است. ابن عربی می‌گفت کثرت، کثرت تجلیات است و وجود یکی است. صدرا در نخستین صورت‌بندی خود، کثرت را جدی‌تر می‌گیرد: مراتب، واقعاً موجودند، هرچند وجودشان عین ربط است. تفاوت میان «شأنی از حق» و «مرتبه‌ای از وجود» ظریف است اما بی‌اهمیت نیست: مرتبه، چیزی است که وجود دارد؛ شأن، نمودی است از چیز دیگر.

اما هرچه صدرا به مفهوم وجود رابط بیشتر تکیه می‌کند، این فاصله کمتر می‌شود. اگر معلول عین ربط است و هیچ استقلال ندارد، تفاوت آن با «شأن» ابن عربی چیست؟ به گمان من، پاسخ صادقانه این است: تفاوت باقی می‌ماند اما بسیار باریک می‌شود. صدرا موفق شد زبان برهانی برای مدعای ابن عربی بسازد؛ اما اینکه توانسته باشد محتوای متفاوتی عرضه کند، کمتر روشن است. این، مهم‌ترین پرسش باز حکمت متعالیه است.

۱۱-۶. سه اشکال

اشکال یکم: آیا وحدت در عین کثرت متناقض نیست؟

رایج‌ترین اشکال این است که چیزی نمی‌تواند در آن واحد و از یک حیث، هم واحد باشد و هم کثیر؛ این نقض اصل امتناع تناقض است.

پاسخ صدرا این است که تناقض آنگاه است که وحدت و کثرت در یک سطح باشند. اما در تشکیک، کثرت از جنس تفاوت نوعی نیست بلکه از جنس تفاوت شدت است؛ و تفاوت شدت، وحدت حقیقت را نمی‌شکند. برای روشن شدن، به مثال عدد توجه کنید: اعداد در عددبودن مشترک‌اند و در همان عددبودن متفاوت — سه و پنج، هر دو عددند و تفاوتشان به چیزی جز عددیت نیست. کسی نمی‌گوید عدد، مفهومی متناقض است.

این پاسخ، تا حد زیادی کارآمد است. اما باید توجه داشت که در مثال عدد، ما با مفاهیم سروکار داریم نه با یک حقیقت عینی واحد؛ و تعمیم آن به متن واقع، خود نیازمند اثبات است. بار این تعمیم، بر دوش شهود گذاشته می‌شود.

اشکال دوم: آیا معلول واقعاً هست؟

اگر معلول عین ربط است و هیچ قوامی از خود ندارد، به چه معنا می‌توان گفت که «هست»؟ اینجا خطر همان چیزی است که در دفتر سوم برشمردیم: فروکاستن کثرت به نمود صرف، و در نتیجه بی‌معنا شدن تفاوت میان موجود و معدوم در مرتبه ممکنات.

پاسخ صدراپی این است که بودن ربط، خود نحوه‌ای از بودن است؛ رابط، معدوم نیست بلکه وجودی است که ذاتش تعلق است. اما این پاسخ، بیش‌تر یک نام‌گذاری است تا یک تحلیل: ما همچنان نمی‌دانیم که «وجودی که ذاتش تعلق است» دقیقاً چه چیزی است، جز آنکه بگوییم چیزی است میان وجود مستقل و عدم — و این، همان جایگاه برزخی خیال نزد ابن عربی است، با نامی دیگر.

اشکال سوم: معیار تعیین مراتب

اگر وجود مشکک است، چه چیز تعیین می‌کند که این مرتبه شدیدتر از آن است؟ اگر بگوییم شدت به کمالات بیش‌تر است، از مفاهیم ماهوی مدد گرفته‌ایم و به دایره بازگشته‌ایم. اگر بگوییم

شدت، امری بسیط و غیرقابل تحلیل است، آنگاه نظریه از قدرت تبیینی تهی می‌شود. صدرا به شهود ارجاع می‌دهد؛ و باز همان مسئله روش‌شناختی که در فصل پیش طرح شد، بازمی‌گردد.

۷-۱۱. جمع‌بندی و گذار

تشکیک وجود، در بهترین صورت‌بندی خود، دستاوردی واقعی است: راهی میان کثرت‌گرایی که ربط را ناممکن می‌کند و وحدت‌گرایی که کثرت را نابود. مفهوم وجود رابط، به‌ویژه، ابزار مفهومی نیرومندی است که در هیچ‌یک از سه دستگاه پیشین معادل ندارد.

اما باید صادقانه گفت که تشکیک، مسئله را حل نمی‌کند بلکه آن را به سطحی عمیق‌تر می‌برد و در آنجا با ابزار شهود مهار می‌کند. تنش میان وحدت و کثرت، در حکمت متعالیه از میان نرفته؛ به زبانی منسجم‌تر ترجمه شده است. و این، خود دستاورد کمی نیست — بسیاری از پیشرفت‌های فلسفی، دقیقاً از همین جنس‌اند.

اکنون، با در دست داشتن دو ابزار — اصالت وجود و تشکیک — می‌توان به سراغ آموزه‌ای رفت که مشهورترین دستاورد صدراست و بدون این دو، حتی قابل تصور نبود: حرکت جوهری. اگر واقعیت، وجود است و اگر وجود ذاتاً ذومراتب است، آنگاه چه چیز مانع می‌شود که یک موجود، در خود جوهرش از مرتبه‌ای به مرتبه دیگر برود؟ فصل دوازدهم به این پرسش و به پیامدهای شگرف آن دربارهٔ زمان، حدوث عالم و طبیعت اختصاص دارد.

پایان فصل یازدهم — ادامه در بخش دوازدهم: «حرکت جوهری، زمان و حدوث».

فصل دوازدهم: حرکت جوهری، زمان و حدوث

۱-۱۲. آنچه سنت پیشین می‌گفت

در فیزیک ارسطویی که ابن‌سینا نیز آن را پذیرفته بود، حرکت تنها در چهار مقولهٔ عرضی رخ می‌دهد: کم، کیف، آین و وضع. سبب که می‌رسد، در کیف حرکت کرده است؛ سنگ که می‌افتد، در آین. اما جوهر — یعنی آنچه شیء را همان شیء می‌کند — ثابت است. تغییر در جوهر، اگر رخ دهد، دفعی است و آن را «کون و فساد» می‌نامند: چوب یکباره خاکستر می‌شود، نه آنکه به تدریج از چوب بودن به خاکستری شدن حرکت کند.

دلیل این موضع، استدلالی است که در نگاه نخست بسیار نیرومند می‌نماید: هر حرکتی نیازمند موضوعی ثابت است که حرکت بر آن عارض شود. وقتی می‌گوییم سبب سرخ شد، سببی هست که رنگش عوض شده. اگر جوهر خود در حرکت باشد، موضوع ثابت این حرکت چیست؟ بدون موضوع ثابت، آنچه داریم نه حرکت بلکه رشته‌ای از پیدایش‌ها و نابودی‌های بی‌ربط است.

۲-۱۲. شکاف‌هایی که صدرا از آن‌ها آغاز می‌کند

صدرا از دو تنش در همین نظام آغاز می‌کند.

تنش نخست: در فلسفهٔ مشائی، عرض تابع جوهر است و از آن انتزاع می‌شود؛ عرض، وجودی مستقل ندارد و شأنی از شئون جوهر است. اکنون اگر جوهر مطلقاً ثابت است و اعراض آن پیوسته در تغییر، چگونه معلول متغیر از علت ثابت پدید می‌آید؟ در حالی که یکی از اصول پذیرفته شدهٔ همان سنت این است که از امر ثابت، جز ثابت صادر نمی‌شود.

تنش دوم: طبیعت، در نظام ارسطویی، مبدأ درونی حرکت اجسام است. اما اگر خود این مبدأ ثابت و ساکن باشد، چگونه می‌تواند منشأ تجدد دائم باشد؟ چیزی که خود نمی‌جوشد، نمی‌تواند سرچشمهٔ جوشش باشد.

نتیجه‌ای که صدرا می‌گیرد این است که تجدد باید از سطح عرض به سطح جوهر منتقل شود. اعراض متغیرند چون جوهرشان متغیر است؛ نه آنکه بر جوهری جامد، تغییراتی سطحی بنشینند.

۱۲-۳. براهین حرکت جوهری

برهان یکم: از تبعیت اعراض

این، اصلی‌ترین برهان است و صورت‌بندی آن چنین است: اعراض، شئون و مراتب وجودی جوهرند و از آن انتزاع می‌شوند. اعراض، بالوجدان در تجدد دائم‌اند. پس آنچه اعراض از آن انتزاع می‌شود نیز باید در تجدد باشد. زیرا محال است شأن چیزی متجدد باشد و خود آن چیز ثابت.

برهان دوم: از فاعل قریب حرکت

طبیعت، فاعل قریب حرکت است. اما فاعل، معطی کمال است و فاقد شیء نمی‌تواند معطی آن باشد. اگر طبیعت خود متجدد نباشد، تجدد را از کجا می‌دهد؟ پس طبیعت، عین تجدد و سیلان است. تعبیر صدرا این است که طبیعت جسمانی، ذاتش عین حرکت است، نه آنکه چیزی باشد که حرکت دارد.

توجه کنید که این استدلال، دقیقاً هم‌ساختار با مفهوم وجود رابط در فصل پیش است: همان‌گونه که معلول عین ربط است نه چیزی که ربط دارد، طبیعت نیز عین حرکت است نه چیزی که حرکت می‌کند. این هم‌ساختاری، تصادفی نیست و نشان می‌دهد که حرکت جوهری، نتیجه طبیعی مبانی پیشین است.

برهان سوم: از اصالت وجود و تشکیک

این برهان، مستقیم‌ترین پیوند را با دو فصل پیش دارد. اگر واقعیت، وجود است و اگر وجود حقیقی مشکک و ذومراتب است، آنگاه هیچ مانعی نیست که یک وجود، در امتداد خود از مرتبه‌ای به مرتبه دیگر برود. مانع پیشین، از اینجا می‌آید که ماهیت را اصیل می‌دانستند و ماهیت، مقول به تواطؤ است و شدت و ضعف نمی‌پذیرد؛ پس تغییر ماهوی جز به جهش

ممکن نبود. اما وقتی اصالت به وجود منتقل شد، این مانع برداشته می‌شود. حرکت جوهری، در واقع، همان تشکیک است که در امتداد زمان خوانده شود.

این نکته را باید برجسته کرد، زیرا کلید فهم انسجام حکمت متعالیه است: حرکت جوهری، یک آموزه مستقل و افزوده نیست؛ نتیجه خواندن تشکیک در بُعد زمان است.

۱۲-۴. پاسخ به اشکال موضوع ثابت

اکنون باید به اشکال اصلی بازگشت: اگر جوهر در حرکت است، موضوع ثابت کجاست؟ پاسخ صدرا مبتنی بر بازتعریف «وحدت» است. او می‌گوید آنچه حرکت نیاز دارد، وحدت است نه ثبات؛ و وحدت بر دو گونه است: وحدت جمودی و وحدت اتصالی. وحدت جمودی، وحدت چیزی است که در همه لحظات یکسان می‌ماند. وحدت اتصالی، وحدت یک امر ممتد و پیوسته است — مانند وحدت یک خط، که در سراسر خود یکی است هرچند هیچ نقطه‌ای از آن با نقطه دیگری نیست.

موضوع حرکت جوهری، به تعبیر صدرا، «امری واحد به وحدت اتصالی» است: یک وجود سیال شخصی که از آغاز تا انجام، یک هویت ممتد دارد. چنان که رودخانه یکی است، هرچند هیچ قطره‌ای در آن نمی‌ماند.

این پاسخ ظریف است، اما تنش را کاملاً برطرف نمی‌کند. اشکال بازمانده این است: وحدت اتصالی، خود نیازمند معیاری است. چه چیز تعیین می‌کند که این امتداد، یک امتداد است و نه دو؟ اگر بگوییم پیوستگی، آنگاه پرسش این است که پیوستگی چه چیزی؟ و اگر پاسخ دهیم پیوستگی همان وجود سیال، به دور افتاده‌ایم. این، صورت قدیمی همان مسئله‌ای است که در فلسفه معاصر با نام «این‌همانی در طول زمان» شناخته می‌شود، و باید گفت که صدرا آن را طرح کرده اما تمام حل نکرده است.

۱۲-۵. زمان به مثابه بُعد چهارم

از حرکت جوهری، تحلیلی نواز زمان بیرون می‌آید. در نظام ارسطویی، زمان مقدار حرکت است — حرکتی که در اعراض رخ می‌دهد. نزد صدرای، زمان مقدار حرکت جوهری است؛ یعنی مقدارِ خود سیلانِ هستی جسم.

پیامد این تحلیل چشمگیر است: زمان، دیگر ظرفی نیست که اشیاء در آن قرار گیرند، و عرضی نیست که بر جسم عارض شود. زمان، بُعدی از خودِ جسم است. صدرای صریحاً می‌گوید جسم چهار بُعد دارد: سه بُعد مکانی و یک بُعد زمانی. آنچه ما «شیء» می‌نامیم، در واقع مقطعی از یک امتداد چهاربُعدی است.

اینجا باید تذکری روش‌شناختی داد، زیرا در ادبیات فارسی معاصر، تطبیق‌های شتاب‌زده‌ای میان این آموزه و نظریهٔ نسبیت رایج شده است. شباهت صوری انکارناپذیر است: در فضا زمان مینکوفسکی نیز زمان بُعد چهارم است و اشیاء «خط جهانی» دارند. اما این شباهت را نباید به این‌همانی تعبیر کرد. صدرای از فیزیک ریاضی سخن نمی‌گوید؛ او نه از سرعت نور خبر دارد، نه از نسبیت هم‌زمانی، نه از هندسهٔ غیراقلیدسی. انگیزهٔ او متافیزیکی است و ابزارش تحلیل مفهومی. آنچه می‌توان به‌درستی گفت این است که صدرای، بر پایهٔ ملاحظات کاملاً متفاوت، به تصویری از جهان رسید که چهاربُعدی بودن اشیاء را در خود دارد؛ و این، از نظر تاریخ اندیشه، شایان توجه است. اما ادعای اینکه او نسبیت را پیش‌بینی کرده بود، ادعایی است بی‌پایه که به اعتبار خودِ صدرای نیز آسیب می‌زند.

۱۲-۶. راه‌حل نزاع هزارساله: حدوث عالم

در فصل یکم و دوم دیدیم که نزاع میان ابن‌سینا و غزالی بر سر قدم و حدوث عالم، یکی از عمیق‌ترین شکاف‌های تاریخ اندیشهٔ اسلامی است. ابن‌سینا می‌گفت عالم ازلی است اما وابسته؛ غزالی می‌گفت وابستگی بدون آغاز زمانی بی‌معناست و عالم باید حادث باشد.

صدرای مدعی است که با حرکت جوهری، این نزاع منحل می‌شود. تحلیل او چنین است: عالم مادی، در ذات خود سیال است؛ هیچ مرتبه‌ای از آن ثابت نیست و هر مرتبه، مسبوق به عدم خویش است. پس عالم، در هر آن حادث است — نه یک بار در آغاز، بلکه پیوسته. این را

«حدوث تجددی» می‌نامد. و در همان حال، فیض الهی ازلی است و انقطاعی در آن نیست. بدین‌سان، هم قدم فیض حفظ می‌شود و هم حدوث عالم. این راه‌حل، از نظر انسجام درونی زیباست. اما باید صادقانه پرسید: آیا واقعاً نزاع را حل می‌کند، یا معنای «حدوث» را عوض می‌کند؟ آنچه غزالی می‌خواست، آغازی زمانی برای مجموعهٔ عالم بود: لحظه‌ای که پیش از آن، جهانی نبود. صدرا چنین آغازی به او نمی‌دهد؛ او حدوث هر مرتبه را می‌دهد، در سلسله‌ای که خود می‌تواند بی‌آغاز باشد. به بیان دیگر، صدرا به غزالی کلمهٔ «حدوث» را می‌دهد اما محتوایی را که غزالی از آن اراده می‌کرد، نه. این، الگویی است که در حکمت متعالیه بارها تکرار می‌شود: آشتی دادن مواضع متعارض، از راه بازتعریف اصطلاحاتی که نزاع بر سر آن‌ها بود. اینکه این را باید حل مسئله نامید یا انحلال مسئله، خود پرسشی فلسفی است.

۱۲-۷. دو اشکال دیگر

اشکال نخست، منطقی است و به این‌همانی مربوط می‌شود. اگر جوهر من در هر آن دگرگون می‌شود، آیا من امروز همان من دیروزم؟ پاسخ صدرا، وحدت اتصالی است که پیش‌تر آمد و ابهام آن را دیدیم. اما اینجا نکتهٔ افزوده‌ای هست: صدرا این «مسئله» را در واقع به یک «دست‌آورد» بدل می‌کند. زیرا اگر نفس در حرکت جوهری باشد، آنگاه انسان موجودی است که در طول عمر خود، مرتبهٔ وجودی‌اش تغییر می‌کند — و این، بنیاد نظریهٔ نفس و معاد اوست که در فصل بعد می‌آید. آنچه از منظر منطق ارسطویی نقص می‌نمود، در دستگاه صدراپی به فضیلت بدل می‌شود.

اشکال دوم، به رابطهٔ منطقی میان مبانی مربوط است. صدرا حرکت جوهری را نتیجهٔ اصالت وجود می‌داند. اما آیا این استلزام، ضروری است؟ به نظر می‌رسد که نه: می‌توان اصالت وجود را پذیرفت و در عین حال، جوهر را در هر مرتبه ثابت دانست. اصالت وجود، حرکت جوهری را ممکن می‌کند اما ضروری نمی‌سازد. آنچه صدرا در واقع می‌آورد، ادلهٔ مستقل برهان یکم و دوم

است؛ و اصالت وجود، نقش رفع مانع دارد نه نقش اثبات. تشخیص این تمایز، برای ارزیابی دقیق ساختار حکمت متعالیه ضروری است.

سرانجام، نسبت این آموزه با «تجدد امثال» ابن عربی را در فصل نهم سنجیدیم و تفاوت را برشمردیم: آنجا تعاقب گسسته بود و اینجا سیلان متصل. اکنون می‌توان افزود که همان مفهوم وحدت اتصالی، دقیقاً همان ابزاری است که این تفاوت را ممکن می‌کند. بدون آن، حرکت جوهری چیزی جز تجدد امثال با نامی دیگر نمی‌بود.

۸-۱۲. گذار

حرکت جوهری، تا اینجا در قلمرو طبیعت بررسی شد. اما مهم‌ترین کاربرد آن، در قلمرو نفس است. اگر جوهر می‌تواند در مرتبه وجودی خود بالا رود، آنگاه انسان موجودی است که هویت ثابتی ندارد بلکه در حال ساخته شدن است. از این نکته، سه آموزه بزرگ زاده می‌شود که فصل سیزدهم — پایان بخش دفتر چهارم — به آن‌ها اختصاص دارد: جسمانیة الحدوث و روحانیة البقاء بودن نفس، اتحاد عاقل و معقول، و معاد جسمانی.

پایان فصل دوازدهم — ادامه در بخش چهاردهم: «نفس، اتحاد عاقل و معقول، و معاد جسمانی».

فصل سیزدهم: نفس، اتحاد عاقل و معقول، و معاد جسمانی

۱۳-۱. جسمانیة الحدوث و روحانیة البقاء

در فصل سوم دیدیم که ابن‌سینا نفس را «روحانیة الحدوث» می‌دانست: جوهری مجرد که با پیدایش بدن حادث می‌شود اما خود از آغاز مجرد است. در برابر، بسیاری از متکلمان نفس را امری مادی یا از سنخ لطیف‌ترین اجسام می‌شمردند.

صدرا هر دو موضع را رد می‌کند و فرمولی می‌آورد که مشهورترین جمله او در باب نفس است: نفس، جسمانیة الحدوث و روحانیة البقاء است. یعنی نفس در آغاز، چیزی جز صورت جسمانی بدن نیست؛ سپس در بستر حرکت جوهری، مرتبه وجودی خود را بالا می‌برد، از مرتبه طبیعی به مرتبه حسی، از آنجا به خیالی، و در برخی افراد به مرتبه عقلی. تجرد، دستاورد است نه سرمایه آغازین.

قوت این نظریه، در حل مسئله‌ای است که هم ابن‌سینا و هم — قرن‌ها بعد — دکارت در آن درمانده بودند: مسئله ربط نفس و بدن. اگر نفس جوهری مجرد و بدن جوهری مادی است، این دو که هیچ اشتراکی ندارند، چگونه بر یکدیگر اثر می‌گذارند؟ دکارت به غده صنوبری متوسل شد و کسی آن را جدی نگرفت؛ ابن‌سینا به تعلق تدبیری اشاره کرد که بیشتر نام‌گذاری بود تا تبیین.

پاسخ صدرا این است که اساساً دو جوهر در کار نیست. نفس و بدن، دو مرتبه از یک وجود واحد سیال‌اند: بدن، مرتبه نازله نفس است و نفس، مرتبه عالیة بدن. پرسش از «ربط» آنگاه پیش می‌آید که دو چیز فرض کرده باشیم؛ اما اینجا یک حقیقت ذومراتب داریم. به گمان من، این یکی از قوی‌ترین و امروزی‌ترین بخش‌های حکمت متعالیه است و در گفت‌وگو با فلسفه ذهن معاصر، حرفی برای گفتن دارد که نه دوگانه‌انگاری دکارتی است و نه فیزیکیالیسم تقلیل‌گرا.

۱۳-۲. انسان‌ها در آغاز یک نوع‌اند و در پایان انواع

از حرکت جوهری نفس، نتیجه‌ای رادیکال بیرون می‌آید. اگر مرتبه وجودی هر انسان، محصول مسیری است که پیموده، آنگاه انسان‌ها در پایان عمر، در یک مرتبه نیستند. صدرا از این نتیجه

نمی‌گریزد و صریحاً می‌گوید که افراد انسان، در حقیقت انواع مختلف‌اند و «انسان» نه یک نوع، بلکه یک جنس یا نوع متوسط است.

پیامد اخلاقی این آموزه چشمگیر است: هویت انسان، داده‌شده نیست، ساخته می‌شود. آنچه هر کس با اندیشه و عمل خود می‌سازد، نه صرفاً وصف او بلکه خودِ اوست. در این نقطه، حکمت متعالیه به چیزی نزدیک می‌شود که در فلسفه معاصر با تعبیر «وجود مقدم بر ماهیت» شناخته می‌شود — هرچند باید بی‌درنگ افزود که چارچوب متافیزیکی دو موضع کاملاً متفاوت است و این شباهت، ساختاری است نه محتوایی. نزد سارتر، پیش‌بودن وجود به معنای نبود هرگونه طبیعت و غایت است؛ نزد صدرا، در برابر، مسیر ارتقا غایتی مشخص دارد و مراتب آن از پیش تعیین یافته‌اند. شباهت در ساختار است، نه در نتیجه.

۱۳-۳. اتحاد عاقل و معقول

در فصل سوم دیدیم که ابن‌سینا اتحاد عاقل و معقول را صریحاً انکار کرد و آن را سخنی بی‌پایه شمرد. صدرا آن را احیا و اثبات می‌کند، و این یکی از نقاط تعیین‌کننده فاصله دو دستگاه است. برهان او چند مقدمه دارد. نخست، علم نحوه‌ای از وجود است، نه کیفی نفسانی. دوم، صورت معقول اگر عرضی برای نفس باشد، آنگاه علم عرض خواهد بود، حال آنکه علم امری وجودی است. سوم، برهان تضایف: عاقل و معقول از متضایفین‌اند و متضایفین در فعلیت متکافئ‌اند؛ پس معقول بالفعل جز با عاقل بالفعل تحقق ندارد و این دو در وجود یکی‌اند.

نتیجه این آموزه، در پیوند با حرکت جوهری، شگفت‌آور است: با هر دانستن، نفس چیزی به دانسته‌هایش نمی‌افزاید، بلکه خودش ارتقا می‌یابد. معرفت، رویدادی نیست که برای نفس رخ دهد؛ صیوررتی است که نفس در آن می‌شود. کسی که چیزی می‌فهمد، پس از فهمیدن، همان کس پیشین با اطلاعاتی بیشتر نیست؛ موجودی است در مرتبه‌ای دیگر.

در فصل سوم گفتم که انکار این آموزه توسط ابن‌سینا، نظریه معرفت او را ایستا می‌کرد. اکنون می‌توان دید که این ایستایی، ریشه‌ای متافیزیکی داشت: در دستگاہی که ماهیت اصیل است و جوهر ثابت، معرفت نمی‌تواند جز عرضی بر یک جوهر ثابت باشد. تغییر مبنا در باب اصالت،

حتی معرفت‌شناسی را دگرگون کرد. این، بهترین شاهد بر مدعای فصل دهم است که نزاع اصالت وجود، نزاعی لفظی نیست.

۱۳-۴. نفس به مثابه آفریننده صور

از اتحاد عاقل و معقول، صدرا به آموزه دیگری می‌رسد: نفس در مرتبه خیال، صور را «انشا» می‌کند، نه آنکه آن‌ها را در جایی بیابد و تماشا کند. نفس، در نشئه خود، فاعل بالابداع است.

تفاوت این موضع با سهروردی را در فصل ششم دیدیم: آنجا عالم مثال منفصل بود و نفس تنها به آن می‌نگریست؛ اینجا خیال متصل است و نفس خالق آن. تفاوت با ابن عربی نیز هست: در دستگاه ابن عربی، خیال جایگاهی معرفتی دارد اما آفریننده آن، در نهایت، تجلی حق است نه نفس انسانی.

این آموزه، دو کارکرد دارد. کارکرد نخست، تبیین قدرت خلاقه انسان است — در هنر، در تخیل، و در آنچه امروز آن را جهان‌سازی ذهنی می‌نامیم. کارکرد دوم، و مهم‌تر برای صدرا، فراهم کردن مقدمه برهان معاد جسمانی است.

۱۳-۵. معاد جسمانی

این، دشوارترین و پرمناقشه‌ترین بخش حکمت متعالیه است، و صدرا خود آن را از دستاوردهای بی‌سابقه خویش می‌شمارد. مسئله چنین است: عقل، بقای نفس مجرد را می‌پذیرد؛ اما شریعت از بازگشت بدن سخن می‌گوید. ابن‌سینا گفت که این را باید از راه نقل پذیرفت و برهانی بر آن نیست. صدرا مدعی است که برهان دارد.

ساختار استدلال او چنین است: نخست، این‌همانی هر شخص، به نفس اوست نه به ماده بدنش — چنان‌که در همین دنیا نیز ماده بدن پیوسته عوض می‌شود و ما همچنان می‌گوییم همان شخص است. دوم، نفس در مرتبه خیال، قدرت انشای صور دارد. سوم، پس از مرگ، نفس بدنی متناسب با ملکات خود انشا می‌کند. چهارم، آن بدن، بدنی حقیقی است — دارای شکل و مقدار و کیفیت — نه تمثیل و مجاز.

نتیجه‌ای که صدرای می‌گیرد این است که معاد، هم جسمانی است و هم روحانی: جسمانی است زیرا بدنی واقعی در کار است؛ روحانی است زیرا آن بدن، قائم به نفس است نه به ماده.

اکنون باید صادقانه ارزیابی کرد. آیا این، همان معاد جسمانی است که متکلمان می‌خواستند؟ پاسخ، به گمان من، منفی است. آنچه متکلمان اراده می‌کردند، بازگشت همین بدن مادی بود با همین اجزا. صدرای بدنی می‌دهد که ماده‌اش از عالم مثال است و قوامش به نفس. منتقدان — و در رأس آنان شیخ احمد احسائی — دقیقاً بر همین نقطه انگشت گذاشتند و گفتند آنچه صدرای اثبات کرده، معاد مثالی است نه جسمانی.

توجه کنید که این، دقیقاً همان الگویی است که در فصل پیش دربارهٔ حدوث عالم دیدیم: صدرای اصطلاح مورد نزاع را حفظ می‌کند اما محتوای آن را بازتعریف می‌کند، و در نتیجه، هر دو طرف نزاع می‌توانند بگویند که مدعای آنان تأمین نشده است. این الگو، در حکمت متعالیه چنان تکرار می‌شود که باید آن را ویژگی روش‌شناختی آن دانست، نه اتفاق. پرسش این است که آیا این، حل مسئله است یا انحلال آن — و پاسخ، به این بستگی دارد که فلسفه را در خدمت آشتی دادن مواضع بدانیم یا در خدمت داوری میان آن‌ها.

۱۳-۶. ترازنامهٔ دفتر چهارم

دستاوردها

یکم، حل مسئلهٔ تسلسلِ سهروردی از راه تفکیک وجودِ موجود بالذات از وجودِ موجود بغیره، و تفکیک عروض تحلیلی از خارجی.

دوم، مفهوم وجود رابط و فقر وجودی، که در هیچ‌یک از سه دستگاه پیشین معادل ندارد.

سوم، حرکت جوهری، که ثبات جوهر ارسطویی را می‌شکند و طبیعت را پویا می‌کند.

چهارم، تحلیل زمان به مثابه بُعدی از خودِ جسم.

پنجم، حل مسئلهٔ ربط نفس و بدن از راه ذومراتب کردن یک وجود واحد — که به گمان من امروزی‌ترین بخش این دستگاه است.

ششم، اتحاد عاقل و معقول، که معرفت را از رویداد عارضی به صیورت وجودی بدل می‌کند. هفتم، و از منظر تاریخی مهم‌تر از همه: ساختن یک دستگاه واحد که میراث سه سنت متعارض را در خود جای دهد.

نقاط ضعف

یکم، ابهام در معیار «اصالت»، که در برخی ادله، مقدمه لازم‌الاثبات را در دل تعریف پنهان می‌کند.

دوم، ابهام وضعیت هستی‌شناختی وجود رابط: چیزی میان وجود مستقل و عدم، که تحلیل آن بیش از نام‌گذاری پیش نمی‌رود.

سوم، مسئله حل‌نشده این‌همانی در طول زمان، که وحدت اتصالی آن را طرح می‌کند اما تمام نمی‌کند.

چهارم، اتکای مکرر بر شهود در نقاطی که برهان به بن‌بست می‌رسد، که ارزیابی فلسفی رادشوار می‌کند.

پنجم، الگوی بازتعریف اصطلاحات مورد نزاع، که آشتی می‌آفریند اما به بهای آنکه هیچ‌یک از دو طرف، مدعای خود را تأمین‌شده نبیند.

ششم، تنش حل‌نشده میان تشکیک و وحدت شخصی، که در فصل یازدهم بررسی شد و به گمان من مهم‌ترین پرسش باز حکمت متعالیه است.

۷-۱۳. گذار به دفتر پنجم

با پایان این دفتر، چهار دستگاه در برابر ما ایستاده‌اند. دفتر پنجم و پایانی، سه کار انجام خواهد داد. نخست، سنجش تطبیقی: نشان دادن چهار پاسخ در برابر یکدیگر بر سر مفاهیم کلیدی، و ترسیم خط سیر تاریخی مسئله از ارسطو تا صدرای دوم، نقد درونی: بازخوانی بن‌بست‌ها و مصادره‌های هر دستگاه در کنار هم، تا معلوم شود کدام مسائل واقعاً حل شدند و کدام صرفاً جابه‌جا. و سوم، گشودن افق: نسبت این میراث با تمایز وجود و ماهیت در سنت لاتینی، با

اسپینوزا و هگل، و با پرسش هایدگر از هستی — و اینکه این چهار دستگاه، امروز چه چیزی برای گفتن دارند.

پایان دفتر چهارم — ادامه در بخش پانزدهم: دفتر پنجم، فصل چهاردهم: «چهار پاسخ به یک پرسش».

دفتر پنجم

سنجش تطبیقی و افق‌ها

فصل چهاردهم: چهار پاسخ به یک پرسش

۱-۱۴. خط سیر مسئله در یک روایت

پیش از هر مقایسه جزئی، سودمند است که کل مسیر را در یک روایت پیوسته ببینیم؛ زیرا آنچه در دوازده فصل گذشته به تفصیل آمد، در واقع یک داستان است.

ارسطو موضوع فلسفه اولی را «موجود از آن حیث که موجود است» نامید اما جوهر را تحلیل کرد. در جهانی که ازلی و ضروری فرض می‌شد، پرسش از خود هستی مطرح نمی‌شد. ابن سینا، در فضایی که جهان را آفریده و ممکن می‌دید، این پرسش را گشود و پاسخ داد: در هر چیزی جز خدا، «آنکه هست» و «آنچه هست» دو امر متمایزند. با این تمایز، متافیزیک از علم به جوهر به علم به وجود بدل شد.

اما ابن سینا هرگز روشن نکرد که این تمایز، تمایزی در خارج است یا در تحلیل ذهن. سهروردی این ابهام را هدف گرفت و نشان داد که اگر تمایز خارجی باشد، تسلسل لازم می‌آید. نتیجه‌ای که او گرفت رادیکال بود: وجود اعتباری است. و آنگاه نور را به جای آن نشانده و از دل آن، تشکیک در حقیقت واحد و علم حضوری و عالم مثال را بیرون کشید.

ابن عربی، تقریباً هم‌زمان و از راهی کاملاً متفاوت، به نتیجه‌ای وارونه رسید: نه وجود اعتباری است، بلکه جز وجود چیزی نیست. ماهیات، اعیان ثابت‌اند: صور معلوم در علم ازلی که هرگز بهره‌ای از وجود نبرده‌اند. کثرت، نه صدور بلکه تجلی است.

و سرانجام ملاصدرا کوشید هر سه را در یک دستگاه بنشانند: تمایز سینوی را به مثابه تحلیل ذهنی حفظ کرد، تشکیک سهروردی را از نور به وجود منتقل کرد، و وحدت ابن عربی را به زبان برهان ترجمه کرد. حاصل، حکمت متعالیه بود.

در این روایت، نکته‌ای هست که باید برجسته شود: هیچ‌یک از این چهار تن، از بیرون سنت نیامدند. هریک، از دل دستگاهی برخاست که سپس آن را دگرگون کرد. سهروردی مشائی بود، صدرا قائل به اصالت ماهیت بود. انقلاب فلسفی، در این سنت، همواره از درون آمده است.

۱۴-۲. جدول تطبیقی

جدول زیر، مواضع چهار دستگاه را بر نه محور کلیدی در برابر هم می‌نشانند. ناگزیر، هر خانه فشرده و ساده‌شده است و باید در پرتو فصل‌های مربوط خوانده شود.

محور	ابن سینا	سهروردی	ابن عربی	ملاصدرا
اصیل	دوگانگی حل‌نشده	ماهیت (به‌طور ضمنی)	وجود واحد شخصی	وجود مشکک
وضع وجود	امر زائد بر ماهیت	معقول ثانی و اعتباری	تنها حقیقت	متن واقع، ذومراتب
وضع ماهیت	لا اقتضا، بی‌طرف	متن واقع	عین ثابت، معدوم معلوم	حدّ وجود، بالعرض
منشأ کثرت	صدور و عقول عشره	اشراقات و جهات انوار	تجلی و تقابل اسماء	مراتب و شئون وجود
نسبت مبدأ و عالم	علیت وجودی، افاضه دائم	اشراق نور بر نور	ظهور، نه صدور	تشکیک؛ معلول عین ربط
معرفت	حصول صورت؛ اتحاد رد شد	علم حضوری	کشف؛ برتری خیال بر عقل	علم نحوی از وجود؛ اتحاد
نفس	روحانیه الحدوث، مجرد	نور اسپهبد، وحدت قوا	برزخ؛ انسان کامل	جسمانیه الحدوث، سیال
عالم واسط	ندارد	مثال منفصل	خیال منفصل و برزخ	خیال متصل، انشای نفس
روش	برهان	برهان و ذوق	کشف، سپس بیان	برهان، قرآن، عرفان

۱۴-۳. چهار محور اختلاف بنیادین

محور یکم: وضعیت هستی‌شناختی تمایز

این، شکاف اصلی است و همه چیز از آن آغاز می‌شود. ابن سینا تمایز را طرح کرد اما وضعیت آن را معین نکرد. سهروردی آن را کاملاً ذهنی خواند و از آنجا وجود را از متن واقع بیرون راند. ابن عربی آن را ذهنی خواند اما ماهیت را بیرون راند. صدرا آن را تحلیلی خواند و هر دو طرف را در جای خود نگه داشت — یکی بالذات و دیگری بالعرض.

نکته درخور توجه این است که سه دستگاه اخیر، در یک چیز هم‌داستان‌اند: تمایز، در خارج، تمایز دو شیء نیست. اختلاف بر سر این است که کدام طرف، متن است و کدام حاشیه. به این معنا، نقد سهروردی بر ابن سینا، برای همیشه کارگر افتاد: پس از او، هیچ فیلسوف جدی‌ای در این سنت، دوگانگی خارجی سینوی را به همان صورت اولیه‌اش تکرار نکرد.

محور دوم: منشأ کثرت

چهار پاسخ به این پرسش، چهار مدل متفاوت‌اند: صدور تدریجی از راه واسطه‌ها؛ اشراق و تلاقی جهات؛ تجلی و تقابل اسماء؛ و مراتب یک حقیقت مشکک. مقایسه این چهار مدل نشان می‌دهد که هرچه پیش می‌رویم، واسطه‌ها کمتر و رابطه بی‌واسطه‌تر می‌شود. ابن سینا برای رساندن واحد به کثیر، ده عقل و نه فلک لازم داشت؛ صدرا هیچ واسطه‌ای لازم ندارد، زیرا کثرت در خود ساختار وجود تعبیه شده است. این، به گمان من، یکی از معیارهای ارزیابی است: مدل‌های متأخر، اقتصادی‌ترند.

محور سوم: نسبت معرفت و هستی

این محور، کمتر مورد توجه قرار می‌گیرد اما تعیین‌کننده است. نزد ابن سینا، معرفت رویدادی است که برای نفس رخ می‌دهد و هستی نفس را تغییر نمی‌دهد؛ او اتحاد عاقل و معقول را انکار کرد. نزد سهروردی، معرفت خود حضور است و مرتبه آگاهی با مرتبه هستی یکی است. نزد ابن عربی، شناخت حق، خود نوعی تجلی است. و نزد صدرا، علم نحوه‌ای از وجود است و هر دانستنی، ارتقای وجودی نفس است.

در این محور، خط سیر روشن است و بازگشتی در آن نیست: از جدایی معرفت و هستی، به سوی این‌همانی آن‌ها. و توجه کنید که این خط سیر، وابسته به موضع در باب اصالت است: تنها در دستگاهی که وجود اصیل و ذومراتب است، معرفت می‌تواند ارتقای وجودی باشد.

محور چهارم: روش

چهار موضع روش‌شناختی داریم: برهان محض؛ برهان متکی بر شهود؛ کشف بیان‌شده به زبان استدلال؛ و ادعای هم‌گرایی برهان و وحی و شهود. هرچه پیش می‌رویم، نقش شهود پررنگ‌تر می‌شود. این، هم قوت است و هم ضعف: قوت، زیرا دستگاه‌های متأخر توانستند مسائلی را بگشایند که برهان محض بر آن‌ها قفل زده بود؛ ضعف، زیرا معیار داوری میان مدعیات، به تدریج مبهم شد.

۱۴-۴. سه رشته پیوستگی

در برابر این محورهای اختلاف، سه رشته پیوسته وجود دارد که از ابن‌سینا تا صدرا کشیده شده و توجه به آن‌ها نشان می‌دهد که این چهار دستگاه، رقبای بیگانه نیستند بلکه حلقه‌های یک زنجیره‌اند.

رشته نخست، تشکیک است. ابن‌سینا آن را در سطح مفهوم و حمل طرح کرد؛ سهروردی آن را به حقیقت نوربرد و فرمول «ما به الاختلاف عین ما به الاشتراک» را ساخت؛ صدرا همان فرمول را به وجود منتقل کرد. سه مرحله از یک ایده.

رشته دوم، خودآگاهی است. از انسان معلّق ابن‌سینا — که در دستگاه او استثنایی بود — به علم حضوری سهروردی، که آن استثنا را به قاعده بدل کرد؛ و از آنجا به اتحاد عاقل و معقول صدرایی، که آن را به کل نظریه معرفت تعمیم داد. سه مرحله از یک بذر.

رشته سوم، عالم واسط است. ابن‌سینا میان عقول و اجسام، چیزی نداشت؛ سهروردی عالم مثال منفصل را ابداع کرد؛ ابن عربی آن را به عالم خیال و برزخ گسترش داد؛ صدرا آن را به خیال متصل و انشای نفس بدل کرد. سه مرحله از یک نیاز.

این پیوستگی‌ها نشان می‌دهد که آنچه در تاریخ فلسفه اسلامی رخ داده، نه رشته‌ای از انقطاع‌ها، بلکه یک گفت‌وگوی انباشتی است. حتی سهروردی که ویرانگرترین منتقد ابن‌سینا بود، ابزارهای خود را از او گرفت.

۱۴-۵. آنچه هیچ‌یک نپرسید

در پایان این فصل، سودمند است که به مفروضات مشترکی اشاره کنیم که هر چهار دستگاه آن‌ها را پذیرفتند و هیچ‌یک به پرسش نکشید. این، مقدمه ضروری فصل پانزدهم است.

مفروض نخست: اینکه مفهوم واحد «وجود» بر حقیقتی واحد دلالت می‌کند. هر چهار دستگاه، از وحدت مفهوم به نوعی وحدت در مدلول عبور می‌کنند — چه برای اثبات آن و چه برای انکارش. اما این عبور، خود نیازمند توجیه است. در فلسفه معاصر، این پرسش که آیا «هست» در همه کاربردهایش یک معنا دارد، به شکلی جدی طرح شده و پاسخ‌های منفی نیز یافته است. مفروض دوم: سلسله‌مراتبی بودن هستی. هر چهار دستگاه، جهان را نردبانی می‌بینند که از مرتبه نازل به عالی می‌رود و در رأس آن، کمال مطلق ایستاده است. این تصویر، از نوافلاطونیان به میراث رسیده و هیچ‌یک از این چهارتن، آن را به پرسش نکشید. حال آنکه هستی‌شناسی‌های غیرسلسله‌مراتبی، هم ممکن‌اند و هم در تاریخ فلسفه نمونه دارند.

مفروض سوم: غایت‌مندی. اینکه هر موجودی به سوی کمالی می‌رود و این حرکت، جهت‌داری ذاتی دارد. این نیز مفروضی ارسطویی است که با فروپاشی غایت‌شناسی در علم جدید، دیگر بدیهی نیست.

مفروض چهارم، و شاید مهم‌ترین: اینکه تحلیل مفهومی می‌تواند ساختار واقعیت را آشکار کند. جالب آنکه سهروردی، در نقد تعریف حدی، نزدیک‌ترین کس به زیر سؤال بردن این مفروض بود؛ اما او نیز آن را در سطح متافیزیک حفظ کرد. اینکه از تحلیل مفهوم «ممکن» می‌توان به وجود واجب رسید، خود بزرگ‌ترین فرض اثبات‌نشده کل این سنت است.

فصل پانزدهم، بن‌بست‌ها و مصادره‌های هر دستگاه را در کنار هم می‌نشانند و می‌کوشد معلوم کند که در این چهارصد سال، کدام مسائل واقعاً حل شدند و کدام صرفاً از جایی به جای دیگر منتقل گشتند.

پایان فصل چهاردهم — ادامه در بخش دوم: «نقد درونی چهار دستگاه».

فصل پانزدهم: نقد درونی چهار دستگاه

۱-۱۵. با چه معیاری داوری کنیم؟

نقد یک دستگاه فلسفی، اگر با معیارهای بیگانه با آن انجام شود، بی‌ثمر است. نمی‌توان ابن‌سینا را به این متهم کرد که به نتایج فیزیک جدید نرسیده، یا ابن‌عربی را به این که روش تجربی نداشته. نقد راستین، درونی است: سنجش هر دستگاه با معیارهایی که خود آن‌ها را پذیرفته است.

در این فصل، چهار معیار به کار می‌رود. معیار نخست، انسجام درونی: آیا مدعیات یک دستگاه با یکدیگر سازگارند؟ معیار دوم، حل واقعی در برابر جابه‌جایی: آیا مسئله‌ای که ادعا شده حل شده، واقعاً منحل گشته یا صرفاً به سطحی دیگر منتقل شده است؟ معیار سوم، اقتصاد مفهومی: آیا برای حل مسئله، موجودات و مراتبی بیش از نیاز فرض شده است؟ و معیار چهارم، که در این سنت مشکل‌سازترین است: آیا مدعیات دستگاه، قابل ارزیابی‌اند، یا چنان ساخته شده‌اند که هیچ چیز نتواند آن‌ها را نقض کند؟

۲-۱۵. نقد دستگاه سینوی

ضعف‌های اصلی این دستگاه را در ترازنامهٔ دفتر یکم برشمردیم و در اینجا تکرار نمی‌کنیم. اما دو نکتهٔ ساختاری هست که تنها اکنون، پس از دیدن کل مسیر، می‌توان آن‌ها را طرح کرد.

نکتهٔ نخست، ابهامی است در کاربرد مفهوم «امکان». ابن‌سینا امکان را وصف ذاتِ ماهیت می‌داند: ماهیت فی‌نفسه نسبت به وجود و عدم بی‌طرف است. اما در استدلال بر نیازمندی معلول به علت، از امکان به‌مثابه یک وضعیت واقعی موجودِ خارجی استفاده می‌کند: این موجود، در حال وجود نیز ممکن است و بنابراین نیازمند. حال پرسش این است: امکان، وصف ماهیتِ لحاظ‌شده در ذهن است یا وصف موجودِ خارجی؟ اگر اولی، آنگاه از آن نمی‌توان به نیازمندی خارجی رسید. اگر دومی، آنگاه امکان، خود امری خارجی است و باید توضیح داده شود که چگونه امری که در خارج هست، بی‌طرفیِ ماهیت را حفظ می‌کند. این ابهام، در متن سینوی رفع نشده است.

نکته دوم، مسئله استقلال برهان صدیقین است. ابن سینا مدعی بود که برای اثبات مبدأ، تنها به تأمل در هستی نیاز دارد. اما دیدیم که برهان او، در گام پنجم، به ابطال دور و تسلسل تکیه می‌کند؛ و ابطال تسلسل، خود بر تحلیل امکان ماهوی استوار است. پس زنجیره چنین است: برهان مبدأ متکی بر ابطال تسلسل است، و ابطال تسلسل متکی بر تحلیل امکان، و تحلیل امکان متکی بر تمایز وجود و ماهیت — یعنی همان چیزی که وضعیت هستی‌شناختی‌اش مبهم مانده بود. این دور نیست، اما زنجیره‌ای است که در ضعیف‌ترین حلقه خود، همان ابهام بنیادین را دارد. ادعای استقلال کامل برهان از هر مقدمه دیگر، بنابراین، اغراق‌آمیز است.

۱۵-۳. نقد دستگاه اشراقی

افزون بر ناسازگاری اعتباریت وجود با تشکیک نوری که در ترازنامه دفتر دوم آمد، یک نقد ساختاری هست که به گمان من تاکنون کمتر طرح شده و شایسته توجه است.

سهروردی، نقد تعریف حدّی را در آغاز کار خود می‌نشانند و آن را ویرانگرترین سلاح خویش می‌سازد: هیچ حدّ تامی ممکن نیست، زیرا نمی‌توان اطمینان یافت که همه ذاتیات شمرده شده‌اند. اما اگر این نقد را جدی بگیریم، خود حکمت اشراق را نیز می‌بلعد. زیرا سهروردی، بی‌درنگ پس از آن نقد، نور را چنین وصف می‌کند: آنکه در ذات خود ظاهر است و ظاهرکننده غیر. این، به هر معیاری، یک تعریف است — و اگر تعاریف ذاتی ناممکن‌اند، این نیز باید ناممکن باشد.

پاسخ محتمل سهروردی این است که این «تنبیه» است نه «حد»؛ یعنی توجه دادن به امری حاضر، نه شناساندن مجهول. اما توجه کنید که این دقیقاً همان پاسخی است که ابن سینا درباره وجود داده بود و سهروردی آن را کافی ندانست. اگر «تنبیه» برای نور مجاز است، چرا برای وجود نه؟ به گمان من، این عدم تقارن در متن سهروردی توجیه نمی‌شود، و منشأ آن یک انتخاب پیشینی است: او نور را در تجربه حاضر می‌داند و وجود را نه. اما این خود یک ادعای هستی‌شناختی است که باید اثبات شود، نه مقدمه‌ای که بتوان بر آن تکیه کرد.

نقد دوم، مسئله تقارن است که پیش‌تر آمد و اینجا باید در صورت کلی‌اش دید: الگوی استدلالی سهروردی — «اگر این در خارج امری زائد باشد، خود موجود است و تسلسل لازم می‌آید» — چنان عمومی است که بر هر مفهومی قابل اعمال است، از جمله بر ماهیت. سلاحی که بر همه چیز کار می‌کند، در واقع بر هیچ چیز کار نمی‌کند؛ زیرا نمی‌تواند میان موارد تمایز بگذارد.

۴-۱۵. نقد دستگاه ابن عربی

سه اشکال اصلی را در دفتر سوم برشمردیم. در اینجا یک نقد روش‌شناختی می‌افزایم که به گمان من از همه آن‌ها بنیادی‌تر است: مسئله اعتبارسنجی کشف.

در دستگاه ابن عربی، کشف منبع معرفت است و برهان، ابزار بیان. حال فرض کنید دو عارف، دو کشف متعارض گزارش کنند. با چه معیاری می‌توان داوری کرد؟ ابن عربی پاسخ می‌دهد که میزان، شرع است: کشفی که با کتاب و سنت ناسازگار باشد، مردود است. این پاسخ، در نگاه نخست قانع‌کننده می‌نماید.

اما مشکل اینجا است که در همان دستگاه، متن شرع نیز خود موضوع تأویل قرار می‌گیرد — و تأویل، بر پایه همان کشف انجام می‌شود. ابن عربی آیات و احادیث را مکرراً به معانی‌ای برمی‌گرداند که با ظاهر آن‌ها فاصله دارد و مستند این برگرداندن، شهود اوست. پس معیار داوری، خود محصول همان چیزی است که باید داوری شود. این یک دور روش‌شناختی است، و برخلاف دور در استدلال، به آسانی قابل رفع نیست.

این نقد را نباید به معنای بی‌ارزش بودن کشف تلقی کرد. مقصود این است که کشف، تا زمانی که معیار مستقلی برای ارزیابی نداشته باشد، نمی‌تواند در بحث فلسفی نقش مقدمه را بازی کند. می‌تواند الهام‌بخش باشد، می‌تواند فرضیه بسازد، اما نمی‌تواند نتیجه را تثبیت کند. و در آثار ابن عربی، مرز میان این دو نقش همواره روشن نیست.

نقد دوم، همان ابطال‌ناپذیری است که در فصل نهم طرح شد. ابزار «اطلاق مقسمی» و تفکیک مراتب، چنان انعطاف‌پذیرند که هر اعتراضی را جذب می‌کنند. اگر بگوییم حق در تعینات محدود می‌شود، پاسخ می‌آید که او به اطلاق مقسمی مطلق است. اگر بگوییم پس تعینات واقعی نیستند،

پاسخ می‌آید که در مرتبه خود واقعی‌اند. دستگاهی که برای هراشکال، پاسخی از پیش آماده دارد، در برابر نقد مصون است — و همین مصونیت، از منظر فلسفی، ضعف است نه قوت.

۱۵-۵. نقد دستگاه صدرایی

ضعف‌های شش‌گانه را در ترازنامه دفتر چهارم برشمردیم. در اینجا بر یک نکته کلان‌تر تمرکز می‌کنم که به بنیاد پروژه صدرای مربوط می‌شود.

صدرای مدعی است که برهان، قرآن و عرفان، اگر درست فهم شوند، به یک نتیجه می‌رسند. این، یک ادعای درجه دوم بسیار قوی است. اما توجه کنید که خود این ادعا، با کدامیک از این سه اثبات می‌شود؟ اگر با برهان، آنگاه برهان بر دو منبع دیگر مقدم شده و آن‌ها استقلال خود را از دست داده‌اند. اگر با کشف، آنگاه ادعای هم‌گرایی خود محصول یکی از سه طرف است و مصادره به مطلوب رخ داده. اگر با نقل، همان مشکل تکرار می‌شود.

در عمل، آنچه در حکمت متعالیه رخ می‌دهد این است که هم‌گرایی، فرض گرفته می‌شود نه اثبات؛ و آنگاه هر جا تعارضی پیش آید، یکی از سه طرف تأویل می‌شود تا با دو طرف دیگر بنشیند. این، روش نیست؛ نتیجه از پیش تعیین شده است. باید انصاف داد که صدرای در بسیاری موارد، تأویل‌های هوشمندانه و قابل دفاعی عرضه می‌کند؛ اما ساختار کلی پروژه، از این مصادره رنج می‌برد.

نقد دوم، همان الگوی بازتعریف است که دو بار دیدیم — در حدوث عالم و در معاد جسمانی. در هر دو مورد، صدرای واژه مورد نزاع را حفظ می‌کند و محتوایش را عوض. نتیجه این است که ظاهراً آشتی برقرار می‌شود اما در واقع، هیچ‌یک از طرفین به مطلوب خود نمی‌رسد. اگر این را یک بار انجام می‌داد، می‌شد آن را نوآوری خواند؛ اما تکرار آن در مسائل کلیدی، نشان می‌دهد که با یک راهبرد سیستماتیک روبه‌رویم. و راهبردی که همواره به آشتی می‌انجامد، در واقع داوری نمی‌کند.

نقد سوم، در قوی‌ترین بخش دستگاه است: مفهوم وجود رابط. این مفهوم، ابزار نیرومندی است اما تحلیل آن هرگز از سطح توصیف فراتر نمی‌رود. «وجودی که ذاتش عین تعلق است»

— این عبارت، چه چیزی را روشن می‌کند که پیش‌تر روشن نبود؟ ما همچنان نمی‌دانیم چنین چیزی چگونه ممکن است؛ تنها نامی برای آن داریم. در فلسفه، تفاوت میان نام‌گذاری و تبیین، تفاوت میان توقف و پیشرفت است.

۱۵-۶. ترازنامه نهایی: چه چیزی واقعاً حل شد؟

اکنون می‌توان پرسش اصلی این فصل را پاسخ داد. در این چهارصد سال، کدام مسائل واقعاً حل شدند، کدام جابه‌جا گشتند، و کدام دست‌نخورده ماندند؟

مسائلی که واقعاً حل شدند

یکم، مسئله کلیات. تحلیل سه‌گانه ابن‌سینا از اعتبارات ماهیت، راه‌حلی است که هم افلاطون‌گرایی افراطی را کنار می‌گذارد و هم نام‌گرایی را، و همچنان قابل دفاع است.

دوم، مسئله علم واجب به جزئیات. سهروردی با علم حضوری، این را به‌راستی حل کرد و نه با ترفند لفظی؛ زیرا نشان داد که مشکل، از یک فرض نادرست درباره ماهیت علم برمی‌خاست.

سوم، مسئله ربط نفس و بدن. راه‌حل صدرا — ذومراتب کردن یک وجود واحد به‌جای فرض دو جوهر — مسئله را منحل می‌کند نه آنکه پاسخی به آن بدهد؛ و این، بالاترین نوع حل است.

چهارم، مسئله ایستایی معرفت. اتحاد عاقل و معقول، پیوند معرفت و هستی را که در دستگاه سینوی گسسته بود، بازسازی کرد.

مسائلی که تنها جابه‌جا شدند

یکم، ربط واحد به کثیر. ابن‌سینا آن را به عقول عشره سپرد، سهروردی به جهات انوار، ابن عربی به اسماء، و صدرا به مراتب. در هر چهار مورد، پرسش «چگونه از بساطت، کثرت برمی‌خیزد؟» یک گام عقب می‌رود اما ناپدید نمی‌شود.

دوم، وضعیت ماهیت. از خارج به علم ازلی رفت، سپس به حدّ وجود بدل شد؛ اما در هیچ‌یک، این پرسش که چه چیز این حدّ معین را تعیین می‌کند، پاسخ نیافت.

سوم، این‌همانی در طول زمان. حرکت جوهری آن را از یک فرض بدیهی به یک مسئله صریح بدل کرد — که خود پیشرفت است — اما با وحدت اتصالی، بیشتر نام‌گذاری شد تا حل.

مسائلی که دست‌نخورده ماندند

یکم، اینکه چرا اصلاً هستی هست به‌جای آنکه نباشد. هر چهار دستگاه، از موجودی آغاز می‌کنند و به مبدأ می‌رسند؛ اما هیچ‌یک توضیح نمی‌دهد که چرا خودِ آن مبدأ هست. پاسخ «او واجب است» توصیف است، نه تبیین.

دوم، معیار داوری میان شهودها.

سوم، و بنیادی‌ترین: نسبت میان ساختار مفهوم و ساختار واقع. تمام این سنت، بر این فرض بنا شده که تحلیل دقیقِ مفاهیم، ما را به ساختار جهان می‌رساند. سهروردی نزدیک‌ترین کس به زیر سؤال بردن این فرض بود، اما او نیز آن را در متافیزیک حفظ کرد. این پرسش، در فلسفه غرب پس از کانت به مرکز آمد و در این سنت، هرگز به‌طور جدی گشوده نشد.

همین نکته آخر، پل ما به فصل شانزدهم است. زیرا اگر بخواهیم این میراث را با پرسش‌های فلسفی امروزی وارد گفت‌وگو کنیم، نخستین جایی که باید ایستاد، همین‌جاست: نقطه‌ای که کانت آن را «نقد» نامید و این سنت از کنار آن گذشت.

پایان فصل پانزدهم — ادامه در بخش سوم و پایانی: «پیوند با فلسفه غرب و افق‌های امروزی».

فصل شانزدهم: پیوند با فلسفه غرب و افق‌های امروزی

۱-۱۶. مسیر انتقال

در نیمه دوم قرن دوازدهم میلادی، در تولدو، حلقه‌ای از مترجمان آثار فلسفی عربی را به لاتین برگرداندند. در میان آن‌ها، بخش الهیات شفاء ابن‌سینا بود که با عنوان Liber de Philosophia Prima شناخته شد. این ترجمه، در فاصله کوتاهی، به متن مرجع دانشگاه‌های پاریس و آکسفورد راه یافت.

آنچه از این راه به غرب لاتین رسید، صرفاً چند آموزه نبود؛ یک واژگان بود. تمایز میان *esse* و *essentia* — که هسته مباحث مدرسی قرن سیزدهم شد — ترجمه مستقیم همان تمایز وجود و ماهیت است. مفهوم *causa essendi* در برابر *causa fiendi*، ترجمه همان تفکیک علت موجد از علت محدثه است. حتی صورت‌بندی برهان از امکان و وجوب، که در *via tertia* توماس آکوئیناس آمده، ساختار سینوی دارد.

این نکته، امروز در پژوهش‌های تاریخ فلسفه پذیرفته شده است، اما ارزش تکرار دارد: مسئله وجود و ماهیت، مسئله مشترک دو سنت است، نه مسئله یکی که دیگری از آن بی‌خبر بوده. آنچه از قرن هفدهم به بعد رخ داد، جدایی این دو مسیر بود، نه تفاوت خاستگاه.

۲-۱۶. آکوئیناس: نیمه‌راهی که کسی نپیمود

توماس آکوئیناس، تمایز وجود و ماهیت را از ابن‌سینا گرفت اما در یک نقطه حیاتی از او فاصله گرفت، و این فاصله، از منظر کتاب حاضر بسیار روشن‌گر است.

ابن‌سینا وجود را امری «عارض» بر ماهیت می‌دانست — و دیدیم که این تعبیر، چه سیل نقدی برانگیخت. آکوئیناس این تعبیر را نمی‌پذیرد و به جای آن، وجود را *actus essendi* می‌نامد: فعل بودن. در تحلیل او، ماهیت نسبت به وجود، مانند قوه نسبت به فعل است؛ و فعل، چیزی نیست که بر قوه بیفزایند، بلکه تحقق‌بخش آن است. خدا نیز، به تعبیر مشهور او، *ipsum esse subsistens* است: خود هستی قائم‌به‌ذات.

توجه کنید که آکوئیناس با این حرکت، دقیقاً در نیمه راه میان ابن سینا و ملاصدرا ایستاده است. او هم مانند صدرا، وجود را فعلیت و کمال همه کمالات می‌داند — که تقریباً همان اصالت وجود است؛ و هم مانند ابن سینا، تمایز را واقعی و در خارج نگه می‌دارد — که با موضع صدرا ناسازگار است. اتین ژیلسون، مورخ بزرگ فلسفه قرون وسطا، همین «فعل بودن وجود» را برجسته‌ترین دستاورد آکوئیناس دانست و آن را در برابر آنچه او «ماهیت‌گرایی» می‌نامید قرار داد.

پرسش تاریخی سرگرم‌کننده — و از نظر فلسفی جدی — این است: اگر آکوئیناس گام بعدی را برمی‌داشت و تمایز واقعی را نیز کنار می‌گذاشت، به چیزی بسیار نزدیک به حکمت متعالیه می‌رسید، چهار قرن پیش از صدرا. اینکه چرا این گام برداشته نشد، احتمالاً به الزامات کلامی بازمی‌گردد: تمایز واقعی، تضمین‌کننده تمایز مخلوق از خالق بود، و کنارگذاشتن آن، خطر همه‌خدایی را پیش می‌آورد — همان اتهامی که در سنت ما نیز بر ابن عربی و صدرا وارد شد.

۱۶-۳. دنس اسکوتوس و نزاعی که آشنا به نظر می‌رسد

در نسل پس از آکوئیناس، دنس اسکوتوس موضعی گرفت که برای خواننده این کتاب کاملاً آشناست. او مدعی شد که مفهوم وجود، univocum است: به یک معنای واحد بر خدا و مخلوق حمل می‌شود. در برابر، پیروان آکوئیناس بر analogia entis پافشاری کردند: حمل وجود بر خدا و مخلوق، نه یکسان است و نه کاملاً متفاوت، بلکه به تناسب و تشابه.

این، دقیقاً همان مناقشه «اشتراک معنوی و تشکیک» است که در فصل یکم دیدیم. ابن سینا هر دو را کنار هم نشانده: اشتراک معنوی در مفهوم، تشکیک در حمل. غریب آنکه در غرب، این دوبه دو اردوگاه رقیب بدل شدند و قرن‌ها بر سر آن نزاع رفت؛ حال آنکه در سنت ما، جمع میان آن دو از آغاز پذیرفته شده بود و نزاع بعدی بر سر چیز دیگری بود — یعنی بر سر اینکه تشکیک در مفهوم است یا در حقیقت.

این مقایسه، نکته‌ای روش‌شناختی می‌آموزد: دو سنت با مواد یکسان، مسائل متفاوتی ساختند. آنچه در یک سنت بدیهی شمرده می‌شود، در دیگری میدان نبرد است. و این، هشدار است در برابر تصور اینکه تاریخ فلسفه، مسیری واحد و ناگزیر دارد.

۱۶-۴. اسپینوزا: شباهتی که باید با احتیاط خوانده شود

در قرن هفدهم، باروخ اسپینوزا نظامی عرضه کرد که خواننده‌ای آشنا با ابن عربی نمی‌تواند از شباهت آن شگفت‌زده نشود: جوهر یکی است و آن خداست؛ آنچه ما اشیاء می‌نامیم، حالات و تعینات همان جوهرند؛ و تمایز *natura naturans* از *natura naturata*، یعنی طبیعتِ طبیعت‌آفرین از طبیعتِ آفریده، به‌طرزی چشمگیر با تمایز حق و خلق در دستگاه ابن عربی هم‌ساختار است.

اما دو تفاوت بنیادین را باید دید. نخست، نزد اسپینوزا هیچ تشکیک و مرتبه‌ای در کار نیست؛ حالات جوهر، سلسله‌مراتبی نمی‌سازند و راهی به سوی کمال نیست. نظام او افقی است، در حالی که نظام ابن عربی عمودی است. دوم، روش اسپینوزا هندسی و برهانی است و هیچ جایی برای کشف و شهود ندارد؛ و بی‌جایی خیال در نظام او، آن را از ابن عربی به کلی جدا می‌کند.

دربارهٔ احتمال تأثیرپذیری تاریخی، باید محتاط بود. برخی پژوهشگران مسیرهایی را پیشنهاد کرده‌اند: از راه سنت یهودی اندلس، ابن‌میمون، لئون ابرابانل، یا ادبیات قبلاپی که خود از فضای فکری مشترک اندلس تغذیه شده بود. اما شواهد مستقیم بر آشنایی اسپینوزا با آثار ابن عربی، در دست نیست. محتاطانه‌ترین و درست‌ترین سخن این است: شباهت ساختاری هست، مسیر انتقال محتمل است اما اثبات نشده، و توضیح ساده‌تر آن است که هر دستگاهی که وحدت جوهر را جدی بگیرد، ناچار به راه‌حل‌های مشابه می‌رسد. همان‌گونه که در فصل هشتم دربارهٔ لایبنیتس گفتیم: برخی همانندی‌ها، ساختاری‌اند نه تاریخی.

۱۶-۵. کانت: نقطهٔ گسست

با ایمانوئل کانت، مسیر دو سنت به‌طور قطعی از هم جدا می‌شود، و فهم دقیق این جدایی، مهم‌ترین بخش این فصل است.

کانت دو ضربه وارد کرد. ضربهٔ نخست، معروف‌تر است: وجود، محمول واقعی نیست. صد سکهٔ واقعی، از نظر مفهومی، ذره‌ای بیش از صد سکهٔ خیالی ندارند؛ افزودن «هست» به مفهوم، آن مفهوم را غنی‌تر نمی‌کند. با این ضربه، برهان وجودی آنسلم و دکارت فرو ریخت.

در فصل دوم دیدیم که این ضربه به برهان صدیقین سینوی مستقیماً وارد نیست، زیرا ابن سینا از مفهوم آغاز نمی‌کند بلکه از تصدیق «موجودی هست». این نکته درست است و باید بر آن پافشاری کرد. اما ضربه دوم کانت، بسیار عمیق‌تر است و از آن گریزی نیست.

ضربه دوم، چرخش استعلایی است: پرسش از «ساختار واقعیت» جای خود را به پرسش از «شرایط امکان شناخت» می‌دهد. کانت می‌گوید مقولاتی که با آن‌ها می‌اندیشیم — از جمله جوهر، علیت، ضرورت و امکان — ساختارهای فاهمه ما هستند و اعتبارشان محدود به قلمرو تجربه ممکن است. اگر آن‌ها را بر آنچه فراتر از تجربه است اعمال کنیم، به توهم می‌افتیم.

این ضربه، مستقیماً همان مفروضی را هدف می‌گیرد که در فصل پیش، آن را بزرگ‌ترین فرض اثبات‌نشده سنت اسلامی خواندیم: اینکه تحلیل دقیق مفاهیم، ما را به ساختار جهان می‌رساند. کل بنای این چهار دستگاه — از تقسیم واجب و ممکن گرفته تا تشکیک و حرکت جوهری — بر تحلیل مفهومی استوار است. اگر کانت درست بگوید، این تحلیل‌ها چیزی درباره جهان نمی‌گویند، بلکه درباره ذهن ما می‌گویند.

سنت ما، به دلایل تاریخی، هرگز با این چالش به‌طور جدی روبه‌رو نشد. حکمت متعالیه در همان قرن به اوج رسید که کانت هنوز زاده نشده بود، و در قرون بعد، شارحان بیشتر به تحکیم پرداختند تا به گفت‌وگو. به گمان من، مهم‌ترین کار پیش روی هر کسی که امروز در این سنت می‌اندیشد، همین است: پاسخ دادن به کانت، نه دورزدن او. و باید افزود که پاسخ‌های ممکن وجود دارند — نظریه علم حضوری، به‌طور خاص، ادعایی است که مستقیماً در برابر چرخش استعلایی می‌ایستد: اگر معرفتی هست که در آن هیچ صورت و واسطه‌ای در کار نیست، آنگاه دست کم در یک مورد، ما به خود واقعیت دسترسی داریم و نه به بازنمایی آن. اینکه این پاسخ تا کجا قابل بسط است، پرسشی گشوده و به گمان من پرنمترین جبهه کار امروز است.

۱۶-۶. هگل و هایدگر

هگل، منطق خود را با سه مفهوم آغاز می‌کند: هستی، نیستی، و شدن. هستی محض، به دلیل بی‌تعینی مطلق، از نیستی تمیزناپذیر است؛ و حقیقت این دو، شدن است. شباهت این ساختار

با حرکت جوهری صدرایی، وسوسه‌انگیز است اما گمراه‌کننده. زیرا شدنِ هگلی، شدنی مفهومی و دیالکتیکی است که در بستر منطق رخ می‌دهد؛ حال آنکه حرکت جوهری صدرایی، سیلانی عینی در متن طبیعت است. آنچه واقعاً مشترک است، نه سازوکار بلکه یک شهود بنیادین است: اینکه ثبات، نمود است و صیوریت، حقیقت.

هایدگر، اما، پرسش را به جایی می‌برد که مستقیماً به موضوع این کتاب مربوط است. او کل تاریخ متافیزیک غرب را به «فراموشی هستی» متهم می‌کند: اینکه فیلسوفان همواره از موجودات پرسیده‌اند و هرگز از خودِ هستی؛ و اینکه هستی را همواره به‌مثابه یک موجود — و در نهایت به‌مثابه بالاترین موجود، یعنی خدا — فهمیده‌اند. این ساختار را او onto-theology می‌نامد.

پرسش طبیعی این است: آیا سنت اسلامی از این اتهام مبرا است؟ برخی پژوهشگران — به‌ویژه هانری کربن و تا حدی توشیهیکو ایزوتسو — پاسخ مثبت داده‌اند و ملاصدرا را کسی دانسته‌اند که دقیقاً همان کاری را کرد که هایدگر می‌طلبید: بازگرداندن وجود به مرکز و رها کردن آن از تقلیل به ماهیت.

این ارزیابی، نیمی درست است. بی‌تردید، تفکیک صدرایی میان «مفهوم وجود» و «حقیقت وجود» — و اصرار او بر اینکه حقیقت وجود جز به شهود دریافت نمی‌شود — به دغدغه هایدگر بسیار نزدیک است. و بی‌تردید، در دستگاہی که وجود اصیل است و ماهیت حدّ آن، فراموشی هستی رخ نداده است.

اما نیم دیگر را نیز باید گفت. صدرا در نهایت، حقیقت وجود را به واجب‌الوجود بازمی‌گرداند و مراتب هستی را در سلسله‌ای می‌نشانند که در رأس آن، بالاترین مرتبه ایستاده است. و این، دقیقاً همان ساختاری است که هایدگر آن را onto-theology می‌نامد و نقد می‌کند. اینکه هستی را وجود بنامیم و آن را در رأس سلسله بنشانیم، از منظر هایدگری، هنوز فهم هستی از راه موجودات است. بنابراین ادعای مبرابودن کامل، ساده‌انگارانه است. آنچه می‌توان به‌درستی

گفت این است که سنت اسلامی، پرسش از هستی را زنده‌تر نگه داشت — نه اینکه به پاسخی رسید که هایدگر می‌جست.

۱۶-۷. چهار افق برای امروز

در پایان، چهار قلمرو را نام می‌برم که میراث این چهار دستگاه، در آن‌ها حرفی برای گفتن دارد — نه به‌عنوان یادگار تاریخی، بلکه به‌عنوان مشارکت‌کننده در بحثی زنده.

افق یکم، فلسفه ذهن. مسئله ربط نفس و بدن، در صورت‌بندی دکارتی، به بن‌بست رسیده و بدیل‌های رایج — فیزیکالیسم تقلیل‌گرا و دوگانه‌انگاری ویژگی‌ها — هر یک مشکلات خود را دارند. راه‌حل صدرایی، یعنی ذومراتب‌کردن یک وجود واحد به‌جای فرض دو جوهر، ساختاری عرضه می‌کند که در ادبیات معاصر کمتر آزموده شده است. همچنین علم حضوری، در بحث از آگاهی پدیداری و دسترسی سوژه به حالات خویش، مدعایی دارد که با آنچه امروز درباره خودآگاهی پیشاتأملی گفته می‌شود، هم‌سخن است.

افق دوم، متافیزیک تحلیلی معاصر. مباحثی که امروز با عناوین «ابتنا» و «وابستگی هستی‌شناختی» جریان دارد، به مفهوم وجود رابط صدرایی بسیار نزدیک است: این پرسش که آیا برخی امور، هستی خود را از امور دیگر می‌گیرند به‌نحوی که تحلیل‌ناپذیر به علیت زمانی باشد. صدرا صورت‌بندی افراطی این ایده را دارد — که وابسته، خود وابستگی است — و این صورت‌بندی، دست‌کم شایسته آن است که به‌مثابه یک گزینه در آن بحث طرح شود.

افق سوم، هستی‌شناسی مراتب و مسئله برآیندگی. اینکه چگونه از سطحی از واقعیت، سطحی دیگر با ویژگی‌های نو پدید می‌آید، از پرسش‌های زنده فلسفه علم است. تشکیک وجود، مدلی برای اندیشیدن به مراتب عرضه می‌کند که نه تقلیل‌گراست و نه گسست‌گرا.

افق چهارم، معرفت‌شناسی تجربه دینی و هنری. آموزه عالم مثال و جایگاه معرفتی خیال، برای بحث از اینکه صور خیالی و آثار هنری چه وضعیت هستی‌شناختی دارند — نه صرفاً ذهنی و نه مادی — چارچوبی فراهم می‌کند که در سنت غربی، تنها به‌طور پراکنده ساخته شده است.

۸-۱۶. سخن پایانی

در آغاز این کتاب، از یک پرسش سخن گفتیم که در نگاه نخست بدیهی می‌نماید: «بودن» چیست و چه نسبتی با «چه‌بودن» دارد. پس از شانزده فصل، آنچه به دست آمده نه یک پاسخ، بلکه نقشه‌ای از پاسخ‌هاست: چهار راه که هر یک، جایی روشن کرد و جایی تاریک گذاشت.

اگر بخواهم داوری خود را در یک بند بگویم، چنین است. ابن‌سینا پرسش را ساخت و ابزارهایش را ریخت؛ بزرگی او در طرح مسئله است، نه در حل آن. سهروردی نشان داد که ابزارها را نمی‌توان با واقعیت اشتباه گرفت، و در همین هشدار، ماندگارترین سهم را گذاشت — هرچند خود از آن هشدار غافل ماند. ابن عربی جسورانه‌ترین پاسخ را داد و بهایی پرداخت که هنوز محل بحث است. و ملاصدرا منسجم‌ترین دستگاه را ساخت، اما انسجام او تا حدی مدیون بازتعریف اصطلاحاتی است که نزاع بر سرشان بود.

و شاید مهم‌ترین درسی که از این چهارصد سال می‌توان گرفت، در روش باشد نه در نتیجه: هر چهارتن، از دل سنتی برخاستند که سپس آن را دگرگون کردند. هیچ‌یک از بیرون نیامد. تجدید یک سنت فکری، همواره کار کسانی بوده است که آن را از درون و به تمامی می‌شناختند.

پایان فصل شانزدهم و پایان مجموعه.

دفتر ششم

سرنوشت میراث: از شاگردان صدرا تا امروز

فصل ج: چهار قرن پس از صدر

ج-۱. چرا این دفتر لازم است

کتاب تا اینجا، مسیر مسئله را تا ملاصدرا دنبال کرد و سپس به سنجش تطبیقی و پیوند با غرب پرداخت. اما یک حلقه جا مانده است: آنچه پس از صدر رخ داد.

این حلقه، تنها ارزش تاریخی ندارد. زیرا اگر بخواهیم بدانیم که این میراث امروز در چه وضعی است و چه امکاناتی دارد، باید بدانیم که در چهار قرن گذشته با آن چه شد: کجا زایا ماند، کجا به شرح‌نویسی فروکاست، و کجا با پرسش‌های تازه روبه‌رو شد. این دفتر، به‌ناچار فشرده است و بیشتر نقشه‌ای کلی عرضه می‌کند تا بررسی تفصیلی.

ج-۲. نسل بلا فصل و یک معمای پژوهشی

دو شاگرد برجسته صدر، هر دو داماد او نیز بودند: ملامحسن فیض کاشانی و عبدالرزاق لاهیجی. سرنوشت فکری این دو، خود درسی است.

فیض کاشانی، بیشتر به سمت حدیث، تفسیر و اخلاق رفت و مبانی صدرایی را در آن قلمروها به کار گرفت. اثر بزرگ او، «المحجة البیضاء»، بازنویسی احیاء علوم الدین غزالی از منظر شیعی است.

اما لاهیجی معمایی بر جای گذاشت که هنوز محل بحث است. او در آثار کلامی خود — به‌ویژه «شوارق الإلهام» و «گوهر مراد» — نه تنها صدرایی سخن نمی‌گوید، بلکه در مواردی مواضعی می‌گیرد که با اصالت وجود و حرکت جوهری ناسازگار است. سه تفسیر برای این ارائه شده است: یکم، اینکه او واقعاً به مبانی استادش قانع نشده بود؛ دوم، اینکه به اقتضای ژانر کلامی و مخاطب آن، به زبان متعارف سخن گفته است؛ سوم، اینکه در فضای فشار فقهی آن دوران، احتیاط می‌کرده است.

این معما، فراتر از یک نکته شرح‌حالی است. زیرا نشان می‌دهد که پذیرش حکمت متعالیه، حتی در نزدیک‌ترین حلقه به صدر، بدیهی و همگانی نبود. تصویری که گاه عرضه می‌شود — از یک مکتب پیروزمند که بی‌رقیب پیش رفت — تصویر دقیقی نیست.

ج-۳. مقاومت و فترت

در قرن یازدهم و دوازدهم هجری، فلسفه در ایران دوران سختی را گذراند. رشد جریان اخباری، که اعتبار عقل مستقل را در فهم دین به شدت محدود می‌کرد، فضا را بر فلسفه‌ورزی تنگ کرد. تدریس اسفار در بسیاری از مراکز، یا ممنوع بود یا پنهانی. بخشی از این مقاومت، ریشه در همان نقدهایی داشت که در دفتر چهارم بررسی کردیم — به‌ویژه اتهام همه‌خدایی و نارضایتی از معاد صدرایی.

این دوره، توضیح می‌دهد که چرا میان صدر و احیای دوباره فلسفه در قرن سیزدهم، فاصله‌ای هست که در آن، آثار چندانی تولید نشد. سنت زنده ماند اما بیشتر از راه استنساخ و تدریس محدود، نه از راه نوآوری.

ج-۴. سبزواری: تثبیت و بهای آن

با ملاعلی نوری و شاگردانش، فلسفه در قرن سیزدهم دوباره جان گرفت؛ و اوج این احیا، ملاهادی سبزواری بود.

سبزواری «شرح المنظومة» را نوشت: منظومه‌ای منطقی و فلسفی به نظم، با شرح خود او. این اثر، به متن درسی استاندارد حوزه‌ها بدل شد و تا امروز چنین مانده است. سهم آن در حفظ و انتقال میراث صدرایی، انکارناپذیر است.

اما باید بهای آن را نیز دید. تبدیل یک فلسفه زنده به یک متن درسی منظوم، پیامدهایی دارد. آنچه در اسفار، کوششی جوینده و گاه متردد بود — با آن اعتراف به بازگشت از اصالت ماهیت که در فصل دهم دیدیم — در منظومه به مجموعه‌ای از احکام قطعی و قابل حفظ بدل می‌شود. نظم، حافظه را یاری می‌کند اما تردید را نمی‌پذیرد. نسل‌هایی که فلسفه را از راه منظومه

آموختند، صدرا را به مثابه دستگاهی تمام شده شناختند، نه به مثابه پروژه‌ای گشوده. این، به گمان من، یکی از ریشه‌های شرح‌زدگی بعدی است.

ج-۵. مکتب تهران: نوآوری و نقد درونی

در تهران دوره قاجار، حلقه‌ای شکل گرفت که دو چهره آن برای بحث ما اهمیت دارند. آقاعلی مدرس زنوزی، که به «حکیم مؤسس» ملقب شد، نمونه نوآوری درون‌سنتی است. او در مسئله معاد جسمانی، از موضع صدرا فاصله گرفت و نظریه متفاوتی عرضه کرد: به جای آنکه نفس بدنی اخروی انشا کند، خود بدن دنیوی است که در سیر حرکت جوهری، به مرتبه اخروی ارتقا می‌یابد. صرف‌نظر از درستی یا نادرستی، آنچه اهمیت دارد این است که او مسئله را زنده دید و راه‌حلی تازه آزمود.

در برابر، ابوالحسن جلوه ایستاد که منتقد جدی حرکت جوهری بود و اشکالاتی بر آن وارد کرد، به‌ویژه درباره همان مسئله موضوع و این‌همانی که در فصل دوازدهم بررسی کردیم. وجود جلوه، تصور رایج از یک سنت یکدست و بی‌مخالف را باطل می‌کند: نقد درونی، همواره وجود داشته است.

در همین دوره، از سوی دیگر، شیخ احمد احسائی و مکتب شیخیه، نقدهایی بر مبانی صدرایی وارد کردند — از جمله همان نقد بر معاد که در فصل سیزدهم آوردیم، مبنی بر اینکه آنچه صدرا اثبات کرده، معاد مثالی است نه جسمانی. صرف‌نظر از سرنوشت بعدی این مکتب، این نقد فنی، جدی و درخور توجه است.

ج-۶. طباطبایی: نخستین مواجهه جدی با بیرون

قرن بیستم، با علامه سید محمدحسین طباطبایی، نقطه عطف تازه‌ای را رقم زد؛ و به گمان من، او مهم‌ترین فیلسوف این سنت پس از صدراست. سه سهم اصلی او را باید از هم جدا کرد.

سهم یکم: بازسازی درسی

«بداية الحکمة» و «نهاية الحکمة»، بازسازی نظام‌مند و پیراسته حکمت متعالیه‌اند؛ متونی که ابهام‌ها را می‌زدایند، ترتیب منطقی می‌بخشند و مباحث منسوخ نجومی را کنار می‌گذارند. این، کاری است که سنت به آن نیاز مبرم داشت.

سهم دوم: مواجهه با فلسفه غرب

«اصول فلسفه و روش رئالیسم»، با پاورقی‌های مرتضی مطهری، نخستین کوشش جدی این سنت برای رویارویی با یک جریان فلسفی غربی — در آن مورد، ماتریالیسم دیالکتیک — از موضعی فلسفی و نه صرفاً کلامی است. صرف‌نظر از اینکه امروز آن مواجهه را چگونه ارزیابی کنیم، خود اقدام، گسستی از سنت شرح‌نویسی بود.

سهم سوم، و اصيل‌ترین: نظریه اعتباریات

طباطبایی میان «ادراکات حقیقی» و «ادراکات اعتباری» تفکیک می‌کند. ادراکات حقیقی، از واقع حکایت می‌کنند؛ ادراکات اعتباری، ساخته‌های ذهن‌اند که کارکردی عملی دارند و مفاهیمی مانند باید و نباید، ریاست، ملکیت و ارزش‌های اخلاقی و اجتماعی را دربر می‌گیرند. اینها کاذب نیستند اما مطابقی در خارج هم ندارند؛ ابزار زندگی‌اند.

اهمیت این نظریه، فراتر از فلسفه اخلاق است. زیرا برای نخستین بار در این سنت، پرسش از نسبت ذهن و واقع به‌طور جدی و نظام‌مند طرح می‌شود — همان پرسشی که در فصل پانزدهم آن را بزرگ‌ترین فرض اثبات‌نشده سنت خواندیم و در فصل شانزدهم گفتیم که چالش کانت دقیقاً همان جاست. طباطبایی نزدیک‌ترین کسی است که این سنت به مواجهه با کانت داشته است؛ هرچند خود او با متن کانت آشنایی مستقیم نداشت و از راه ترجمه‌ها و گزارش‌ها می‌شناخت.

باید افزود که نظریه اعتباریات، در پژوهش‌های معاصر ایرانی به موضوعی زنده و پرمناقشه بدل شده و برخی کوشیده‌اند از آن، فلسفه اجتماعی و حقوقی استخراج کنند. این، نشانه خوبی است: نشانه آنکه سنت هنوز می‌تواند مسئله بزاید، نه فقط شرح.

ج-۷. نسل پس از طباطبایی

مرتضی مطهری، بیش از هرکس در انتقال این میراث به زبان و ذهنیت مخاطب عمومی نقش داشت؛ سهم او بیشتر در تبیین و تطبیق است تا در نوآوری بنیادی.

مهدی حائری یزدی، از این جهت متفاوت است که هم در حوزه و هم در دانشگاه‌های غربی تحصیل کرد و کوشید میان حکمت متعالیه و فلسفهٔ تحلیلی پل بزند. اثر او به انگلیسی دربارهٔ معرفت‌شناسی حضوری، کوششی است برای عرضهٔ علم حضوری به مخاطب فلسفهٔ تحلیلی — و دقیقاً همان جبهه‌ای است که در فصل شانزدهم آن را پرثمرترین میدان کار امروز خواندیم. «کاوش‌های عقل نظری» او نیز، بازخوانی مبانی است با آگاهی از مباحث غربی.

عبدالله جوادی آملی، در ادامهٔ خط طباطبایی، شرح‌های گسترده‌ای بر اسفار و بر مبانی نگاشته است؛ کاری که بیشتر در سنت تحکیم و بسط جای می‌گیرد.

ج-۸. خوانش شرق‌شناختی و سوگیری‌های آن

در قرن بیستم، سه پژوهشگر بیش از همه در معرفی این میراث به جهان نقش داشتند: هانری کربن، توشیهیکو ایزوتسو، و سید حسین نصر.

سهم آنان انکارناپذیر است. کربن، سهروردی و ابن عربی و صدرا را در فضای فکری اروپا مطرح کرد و بسیاری از متون را تصحیح و منتشر ساخت. ایزوتسو، با ابزار زبان‌شناسی و مطالعات تطبیقی، خوانش‌هایی دقیق و روشمند از ابن عربی و صدرا عرضه کرد.

اما باید سوگیری‌ها را نیز دید، به‌ویژه در مورد کربن. او پروژه‌ای داشت: مقابله با آنچه تاریخ‌گرایی و سکولاریسم اروپایی می‌دانست، و جست‌وجوی یک «ایران معنوی» که بتواند بدیلی عرضه کند. این پروژه، خوانش او را جهت داد. کربن بر عالم مثال و بر لایهٔ عرفانی تأکید فراوان کرد و از لایهٔ استدلالی و مدرسی نسبتاً غفلت ورزید. نتیجه این شد که در فضای غربی، تصویری از فلسفهٔ اسلامی رواج یافت که بیش از حد عرفانی و کم‌تر از حد استدلالی است. خواندن این سنت به‌مثابه یک عرفان شرقی، به همان اندازه تحریف‌آمیز است که خواندن آن به‌مثابه صرفاً شرحی بر ارسطو.

ج-۹. آسیب‌شناسی وضع امروز

در پایان، چهار آسیب را نام می‌برم که به گمان من، امروز پیش روی این سنت است.

یکم، شرح‌زدگی. بخش بزرگی از تولیدات معاصر، شرحِ شرحِ شرح است. مسئله‌ای تازه طرح نمی‌شود و متن مقدس‌گونه تلقی می‌گردد. حال آنکه همان‌گونه که در فصل چهاردهم دیدیم، هر چهار چهره اصلی این سنت، دستگاه استادان خود را دگرگون کردند.

دوم، گسست از علوم. مباحث طبیعیات در این سنت، همچنان در بسیاری متون درسی با همان مفاهیم قدیم بیان می‌شود، بی‌آنکه با فیزیک و زیست‌شناسی معاصر گفت‌وگویی صورت گیرد. این، حرکت جوهری را از قلمرو زنده بحث درباره طبیعت بیرون می‌راند.

سوم، نپرداختن به چالش کانت. این را در فصل شانزدهم گفتیم و اینجا تکرار می‌کنیم، زیرا مهم‌ترین بدهی نظری این سنت است.

چهارم، انزوای زبانی. بخش بزرگی از پژوهش‌های جدی، تنها به فارسی و عربی عرضه می‌شود و در گفت‌وگوی جهانی حضور نمی‌یابد؛ و در سوی مقابل، بسیاری از پژوهشگران داخلی، ادبیات معاصر فلسفه تحلیلی و قاره‌ای را از نزدیک دنبال نمی‌کنند. نتیجه، دو تک‌گویی موازی است به‌جای یک گفت‌وگو.

در برابر این چهار آسیب، دو نشانه امیدبخش هست: نظریه اعتباریات که هنوز مسئله می‌زاید، و کوشش‌های پراکنده اما جدی برای عرضه علم حضوری در ادبیات فلسفه ذهن. اگر این سنت قرار است زنده بماند، از این دو مسیر خواهد بود — نه از راه شرح تازه بر منظومه.

پایان فصل ج.

دفتر هفتم

کارگاه متن: خوانش نزدیک متون کلیدی

فصل د: ابن سینا در متن

د-۱. چرا خوانش نزدیک؟

در شانزده فصل گذشته، مواضع را بازسازی کردیم و سنجیدیم. اما بازسازی، هر قدر هم دقیق، جای خواندن خودِ متن را نمی‌گیرد. در متن، چیزهایی هست که در گزارش گم می‌شود: ترتیب استدلال، آنچه مفروض گرفته شده و گفته نشده، جایی که نویسنده تردید دارد، و لحنی که نشان می‌دهد او خود چه اندازه به مدعایش مطمئن است.

این دفتر، چند متن کلیدی را از نزدیک می‌خواند. روش کار، نه ترجمه کامل است و نه شرح سطر به سطر؛ بلکه بازکردن ساختار استدلالی است: نشان دادن اینکه هر بند چه کاری می‌کند، بر چه چیزی تکیه دارد، و به کجا وصل می‌شود. فصل حاضر به ابن سینا اختصاص دارد و فصول بعدی به سه چهره دیگر.

د-۲. نمط چهارم اشارات: معماری یک استدلال

«الإشارات والتنبيهات»، واپسین اثر بزرگ ابن سیناست و از حیث سبک، با شفاء تفاوتی بنیادی دارد. شفاء دائرةالمعارفی است مدرسی و جامع؛ اشارات، فشرده، رمزآلود و برای خواص نوشته شده است. خودِ ابن سینا در پایان کتاب هشدار می‌دهد که آن را از نااهلان بپوشانند.

نمط چهارم، «در هستی و علل آن»، هسته الهیات اشارات است. ساختار آن، از قطعاتی با عناوین «اشارة»، «تنبيه» و «وهم و تنبيه» ساخته شده؛ و همین عناوین، خود معنادارند. «اشاره» یعنی نشان دادن، نه اثبات کامل؛ «تنبيه» یعنی بیدارکردن ذهن نسبت به آنچه از پیش می‌داند؛ و «وهم و تنبيه» یعنی طرح یک اشکال محتمل و پاسخ به آن. ابن سینا در این کتاب، مدعی نیست که مطلب را از صفر می‌سازد؛ می‌گوید دارد اشاره می‌کند.

گام‌های استدلال

گام یکم: هر موجودی، اگر با نظر به ذاتش سنجیده شود، یا وجودش از خود ذات لازم می‌آید یا نمی‌آید. اولی واجب است و دومی، اگر معدوم نباشد، ممکن.

گام دوم: ممکن، برای موجود شدن نیازمند علتی است. زیرا اگر ذاتش نسبت به وجود و عدم یکسان است، خروج از این تساوی جز به امری بیرونی ممکن نیست.

گام سوم: ابطال دور. اگر دو ممکن، علت یکدیگر باشند، هر یک باید بر خود مقدم باشد که محال است.

گام چهارم: ابطال تسلسل. اینجا استدلال «جمله» می‌آید که در فصل دوم بررسی کردیم: مجموعه همه معلول‌ها، خود از خود وجوبی ندارد؛ علتش یا درون مجموعه است — که محال است — یا بیرون از آن.

گام پنجم: پس واجب‌الوجود بالذات هست.

گام ششم: واجب واحد است؛ زیرا فرض دو واجب، مستلزم امتیاز است و امتیاز مستلزم ترکیب یا نیازمندی.

گام هفتم: واجب ماهیتی جزائیت خویش ندارد؛ زیرا ماهیت زائد، ترکیب می‌آورد.

گام هشتم و پایانی: ابن‌سینا توجه خواننده را جلب می‌کند به اینکه در سراسر این مسیر، به هیچ چیز جز تأمل در خودِ هستی نیاز نیفتاد — نه به حرکت، نه به افلاک، نه به نظم آفرینش.

آنچه در متن هست و در گزارش گم می‌شود

نخست، ترتیب. توجه کنید که وحدت و بی‌ماهیتی واجب، پس از اثبات وجود او می‌آید نه پیش از آن. ابن‌سینا نخست وجود چیزی را ثابت می‌کند و سپس اوصافش را استخراج. این ترتیب، او را از برهان وجودی جدا می‌کند و همان نکته‌ای است که در فصل دوم بر آن تأکید کردیم.

دوم، آنچه مفروض گرفته شده و گفته نشده. کل این زنجیره بر دو اصل استوار است که هیچ‌جا اثبات نمی‌شوند: اصل امتناع تناقض، و اصل علیت — یعنی اینکه هر ممکنی نیازمند علت است. ابن‌سینا هر دو را بدیهی می‌شمارد. اما اصل علیت، در همان صورت‌بندی، بیش از یک بداهت است: مدعایی است که در آن، «تساوی نسبت» به «نیاز به مرجح» ترجمه می‌شود، و این ترجمه خود یک گام نظری است. هیوم، هفت قرن بعد، دقیقاً بر همین نقطه ایستاد.

سوم، لحن. در آن قطعه پایانی، ابن سینا لحنی دارد که آشکارا آمیخته به رضایت است؛ او می‌داند که کاری تازه کرده است. این لحن، در گزارش‌های خنثی از نظر می‌افتد، اما برای فهم اینکه او خود چه چیزی را دستاورد می‌دانست، اهمیت دارد.

ضعف ساختاری

ضعیف‌ترین حلقه، گام چهارم است. استدلال «جمله». چنان که در فصل دوم و بار دیگر در فصل پانزدهم دیدیم. در برابر اشکال خطای ترکیب آسیب‌پذیر است، و پاسخ سینوی به آن، در نهایت به بازگویی همان مبنای امکان بازمی‌گردد. پس ادعای استقلال کامل که در گام هشتم مطرح می‌شود، دقیق نیست: مسیر، از تحلیل امکان ماهوی گذشته است و آن تحلیل، خود بر تمایز وجود و ماهیت تکیه دارد.

د-۳. مقاله هشتم شفاء، فصل چهارم: جمله‌ای که چهار قرن بعد منفجر شد

در الهیات شفاء، مقاله هشتم به واجب‌الوجود و صفات او اختصاص دارد. در فصل چهارم آن، ابن سینا حکمی را بیان می‌کند که در فصل دوم این کتاب، آن را مهم‌ترین گزاره کل متافیزیک سینوی خواندیم: واجب‌الوجود ماهیتی جز انّیت خویش ندارد.

بازسازی استدلال

گام یکم: فرض کنید واجب، ماهیتی جز وجود خود داشته باشد.

گام دوم: در این صورت، وجودش نسبت به آن ماهیت یا عین آن است یا زائد بر آن.

گام سوم: اگر زائد باشد، واجب مرکب می‌شود از ماهیت و وجود.

گام چهارم: هر مرکبی در تحقق خود، نیازمند اجزای خویش است؛ و هر نیازمندی، ممکن است نه واجب. تناقض.

گام پنجم: پس وجود واجب، عین ذات اوست و ماهیتی زائد در کار نیست.

تحلیل واژه «انّیت»

این واژه، بار مفهومی سنگینی حمل می‌کند و ارزش دارد که در آن درنگ کنیم. رایج‌ترین تحلیل، آن را برساخته از حرف «إِنَّ» می‌داند: اَنّیت یعنی «آنکه هست»، در برابر ماهیت که از پرسش «ما هو» ساخته شده و یعنی «آنچه هست». بر این اساس، گفتن اینکه واجب اَنّیت محض است، یعنی او صرفاً هست، بی‌آنکه چیزی باشد.

اما تحلیل دیگری نیز هست که برخی لغویان و پژوهشگران مطرح کرده‌اند: اینکه این واژه، معرّب اصطلاحی یونانی یا سریانی باشد که در ترجمه‌ها به کار می‌رفته است. شواهد قطعی در دست نیست و اختلاف باقی است. اما نکته فلسفی، در هر دو صورت پابرجاست: ابن‌سینا به واژه‌ای نیاز داشت که «هستی بدون چیستی» را بیان کند، و چنین واژه‌ای در زبان متعارف نبود. این، دقیقاً همان نکته‌ای است که فارابی در کتاب الحروف درباره «موجود» گفته بود و در فصل ب دیدیم: اصطلاح فلسفی، ساخته می‌شود.

چرا این جمله بذر اصالت وجود است

توجه کنید به آنچه این حکم اعتراف می‌کند: هستی‌ای هست که هیچ ماهیتی ندارد و در عین حال، کامل‌ترین و شدیدترین مرتبه هستی است. یعنی وجود بی‌ماهیت، نه تنها ممکن است، بلکه اعلاست.

حال اگر این را در کنار موضع دیگر سینوی بگذاریم — که در ممکنات، وجود بر ماهیت عارض می‌شود — یک ناسازگاری لحن پدید می‌آید. در یک مورد، وجود خودکفاست و ماهیت زائد و زیانبار؛ در سایر موارد، وجود عارض است و ماهیت متن. صدرا این ناسازگاری را دید و نتیجه گرفت که باید یکی از دو طرف را تعمیم داد. او طرف نخست را برگزید. این، به بیان دقیق، همان چیزی است که در فصل دوم آن را «آزادسازی هسته» نامیدیم.

د-۴. دو متن، دو مخاطب

مقایسه این دو متن، نکته‌ای روش‌شناختی می‌آموزد. در شفاء، ابن‌سینا معلم است: مسئله را طرح می‌کند، اقوال را می‌آورد، اشکالات را می‌شمارد، و پاسخ می‌دهد. در اشارات، او راهنماست:

کوتاه می‌گوید، بسیاری از مقدمات را بر عهده خواننده می‌گذارد، و گاه عمداً مطلب را نیمه‌تمام رها می‌کند.

همین تفاوت، سرنوشت شرح‌نویسی بر این دو را نیز تعیین کرد. بر اشارات، شرح‌های فراوان نوشته شد — از فخر رازی که آن را نقد کرد تا خواجه نصیرالدین طوسی که در پاسخ به فخر، شرحی نوشت که خود متنی کلاسیک شد. بر شفاء، شرح کمتر است؛ زیرا متن، خود گویاست و جای کمتری برای شرح باقی می‌گذارد. در تاریخ اندیشه، متون فشرده بیشتر شرح می‌طلبند و از همین راه، بیشتر زنده می‌مانند.

د-۵. دانشنامه علائی: وقتی فلسفه فارسی می‌شود

ابن سینا «دانشنامه علائی» را به فارسی نوشت، برای علاءالدوله کاکویه. اهمیت این اثر، فراتر از یک ترجمه ساده‌شده آرای اوست.

در این کتاب، ابن سینا ناچار شد برای اصطلاحات عربی، معادل فارسی بسازد. «موجود» می‌شود «هست» و «هستی»؛ «ماهیت» می‌شود «چیستی»؛ و اصطلاحات دیگری نیز که برخی ماندند و برخی نه. این واژه‌سازی، از چند جهت آموزنده است.

نخست، نشان می‌دهد که ابن سینا مفاهیم را از قید یک زبان خاص جدا می‌دید؛ برای او، «موجود» نامی بود بر معنایی، نه خودِ معنا. این با هشدار فارابی هم‌راستاست.

دوم، تعبیر فارسی گاه شفاف‌تر از عربی است. «هستی و چیستی»، تقابل را بی‌واسطه نشان می‌دهد، در حالی که «وجود و ماهیت» نیازمند توضیح است. عنوان کتاب حاضر نیز از همین جا گرفته شده است.

سوم، این اثر یادآور می‌کند که سنت فلسفی ایرانی، از آغاز دوزبانه بود؛ و آنکه فلسفه اسلامی را صرفاً پدیده‌ای عربی‌زبان می‌داند، بخشی از تصویر را از دست می‌دهد.

د-۶. جمع‌بندی: خوانش نزدیک چه افزود؟

سه چیز از این خوانش به دست آمد که از بازسازی کلی به دست نمی‌آمد.

یکم، جایگاه دقیق ضعف. دانستیم که ضعف برهان سینوی نه در تحلیل امکان است و نه در نتیجه‌گیری، بلکه دقیقاً در گام چهارم — استدلال جمله — قرار دارد. این دقت، برای هر نقد یا دفاعی ضروری است.

دوم، تفکیک آنچه اثبات شده از آنچه مفروض است. اصل علیت، در متن اثبات نمی‌شود بلکه بدیهی فرض می‌گردد؛ و کل بنا بر آن ایستاده است.

سوم، دیدن تنش درونی متن. جمله مقاله هشتم، با موضع عمومی سینوی دربارهٔ عروض وجود، هم‌آهنگ نیست. این ناهم‌آهنگی در گزارش‌های متعارف پوشیده می‌ماند، اما در متن آشکار است — و همان است که چهار قرن بعد، دستگاه صدرایی از آن زاده شد.

فصل بعدی این دفتر، همین روش را بر حکمة الإشراف اعمال می‌کند: خواندن نزدیک آن قطعاتی که در آن‌ها سهروردی وجود را از میدان بیرون می‌راند و نور را جانشین می‌کند.

پایان فصل د — ادامه در بخش دوم دفتر هفتم: «سهروردی در متن».

فصل ه: سهروردی در متن

ه-۱. معماری حکمة الإِشراق

«حکمة الإِشراق» ساختاری دارد که خود بخشی از پیام آن است. کتاب از یک مقدمه و دو قسم اصلی تشکیل شده: قسم نخست در «ضوابط فکر»، یعنی منطق و روش؛ و قسم دوم در «انوار الهیه»، یعنی هستی‌شناسی و الهیات.

این تقسیم، در نگاه نخست متعارف می‌نماید — هر کتاب فلسفی مشائی نیز چنین ساختاری دارد. اما تفاوت در محتواست: قسم نخست، به جای آنکه ابزار منطق مشائی را عرضه کند، آن را در چند نقطه حیاتی ویران می‌کند. سهروردی نخست تبر را بر ریشه روش رقیب می‌زند و سپس بنای خود را می‌سازد.

در مقدمه، او نکاتی می‌گوید که برای فهم کل کتاب ضروری است: اینکه این مطالب را نخست از راه مشاهده یافته و سپس برای آن‌ها برهان جسته است؛ اینکه کتاب را در مدتی کوتاه و در حالی خاص نوشته؛ و اینکه خواننده نباید بی‌آنکه ریاضت‌های مقدماتی را گذرانده باشد، به آن نزدیک شود. این هشدارها را نباید صرفاً آرایه‌های ادبی شمرد؛ آن‌ها ادعایی درباره وضعیت معرفتی متن‌اند: این کتاب، گزارش برهان نیست، بیان برهانی یک مشاهده است.

در همان مقدمه، سهروردی سلسله‌ای از حکما را برمی‌شمارد که به گمان او حاملان «خمیره» حکمت بوده‌اند — از حکمای ایران باستان تا فیثاغورس و افلاطون و سپس عارفان مسلمان. اینکه این سلسله، بازسازی تاریخی معتبری نیست، در فصل ششم گفتیم. اما کارکرد آن در متن روشن است: مشروعیت بخشی به پروژه‌ای که می‌خواهد از چارچوب مشائی بیرون بزند بی‌آنکه بدعت شمرده شود.

ه-۲. قسم نخست: ویران کردن ابزار

نکته متنی درخور توجه این است که سهروردی نقد تعریف حدی را در بخش منطق می‌آورد، نه در بخش الهیات. این جای گذاری، تصادفی نیست. برای او، این یک نکته جانبی در متافیزیک نیست؛ یک مبنای روش شناختی است که پیش از هر بحث محتوایی باید تعیین تکلیف شود.

بازسازی گام به گام استدلال چنین است. تعریف حدّی، شیء را به ذاتیاتش می‌شناساند. اما برای آنکه تعریف کارآمد باشد، دو شرط لازم است: آن ذاتیات باید معلوم باشند، و باید بدانیم که همه آن‌ها را برشمردیم. شرط نخست، اگر برقرار نباشد، تعریف مجهول به مجهول است. و شرط دوم، برای احرازش باید ذات را از پیش بشناسیم — که آنگاه تعریف زائد می‌شود. پس حدّ تام، یا بی‌فایده است یا دوری.

در ادامه، سهروردی نمونه می‌آورد: تعریف انسان به حیوان ناطق. از کجا می‌دانیم که نطق، فصل مقوم ذات است و نه صرفاً آشکارترین خاصه او؟ ممکن است ذات انسان چیزی باشد که به آن دسترسی نداریم و نطق، تنها نشانه بیرونی آن باشد.

سپس نوبت به مقولات می‌رسد. سهروردی می‌پرسد برهان بر انحصار مقولات در ده تا چیست، و پاسخ می‌دهد که برهانی نیست؛ استقرا و شمارش است. و چون شمارش، حصر عقلی نمی‌آورد، این تقسیم قراردادی است. او آن‌ها را به چهار مورد فرومی‌کاهد.

اکنون توجه کنید به چیزی که در فصل پانزدهم به مثابه نقد طرح کردیم و اینجا در متن می‌توان دید: بی‌درنگ پس از این ویرانگری، سهروردی خود دست به تعریف می‌زند. اگر حدّ تام ناممکن است، وضعیت آنچه او درباره نور می‌گوید چیست؟ در متن، پاسخی به این پرسش داده نمی‌شود؛ سهروردی از آن عبور می‌کند. این سکوت، خود یافته خوانش نزدیک است.

ه-۳. قطعه نور: چه نوع استدلالی؟

در آغاز مقاله نخست از قسم دوم، سهروردی نور را وارد می‌کند. ساختار استدلال او چنین است: اگر در هستی چیزی باشد که نیازی به تعریف نداشته باشد، آن باید ظاهرترین چیزها باشد؛ و هیچ چیز ظاهرتر از نور نیست؛ پس نور، بی‌نیازترین حقیقت از تعریف است.

اکنون باید پرسید: این چه نوع استدلالی است؟ صادقانه‌ترین پاسخ این است که قیاس برهانی نیست. مقدمه دوم — «هیچ چیز ظاهرتر از نور نیست» — نه بدیهی است و نه اثبات می‌شود؛ ادعایی است که سهروردی از خواننده می‌خواهد آن را با رجوع به تجربه خویش تصدیق کند. آنچه در واقع رخ می‌دهد، چیزی است نزدیک به آنچه امروز «استنتاج به بهترین تبیین» می‌نامند:

اگر نور را بنیاد بگیریم، دستگاهی منسجم به دست می‌آید که پدیده‌های بیشتری را توضیح می‌دهد.

این تشخیص، ارزش دفاعی نیز دارد. اگر قطعه نور را قیاس برهانی بخوانیم، به آسانی می‌توان آن را مصادره به مطلوب نامید. اما اگر آن را نقطه عزیمت یک نظام بدانیم — همان نقشی که مثلاً جوهر در دستگاه اسپینوزا یا کوگیتو در دکارت دارد — آنگاه ارزیابی آن باید بر اساس ثمربخشی کل دستگاه باشد، نه بر اساس اعتبار یک قیاس. و این، معیاری منصفانه‌تر است.

در ادامه همان مقاله، سهروردی تعریف نور را می‌آورد: آنکه در ذات خود ظاهر است و ظاهرکننده غیر. و بی‌درنگ، آن معادله سرنوشت‌ساز را برقرار می‌کند: ظهور چیزی برای خودش، همان خودآگاهی است. این گام، در متن با سرعت رخ می‌دهد و اگر خواننده شتاب کند، از آن می‌گذرد؛ حال آنکه کل نظام بر آن ایستاده است.

ه-۴. یک نکته متنی مهم: براهین اعتباریت کجا آمده‌اند؟

این نکته، به گمان من مهم‌ترین یافته متن‌شناختی این فصل است و در بحث‌های رایج کمتر به آن توجه می‌شود.

براهین سهروردی بر اعتباری بودن وجود — همان چهاربرهانی که در فصل چهارم بررسی کردیم — عمدتاً در «التلویحات» و «المطارحات» آمده‌اند، یعنی در آثاری که خود او آن‌ها را مقدماتی و در چارچوب مشائی می‌داند. در «حکمة الإشراق»، این براهین به آن تفصیل تکرار نمی‌شوند؛ آنجا سهروردی نتیجه را مفروض گرفته و بر پایه آن، نظام نور را می‌سازد.

چرا چنین است؟ توضیح محتمل این است که تقسیم کاری در ذهن سهروردی وجود داشته: در آثار مشائی، با مشائیان و به زبان خودشان تسویه حساب می‌کند؛ و در حکمة الإشراق، به مخاطبی سخن می‌گوید که آن مرحله را گذرانده است.

پیامد این نکته برای اتهام تناقض — یعنی ناسازگاری اعتباریت وجود با تشکیک نوری — قابل تأمل است. می‌توان در دفاع گفت که این دو در دو سطح بحث مطرح شده‌اند: نفی وجود زائد،

در سطح گفت‌وگو با مشاء؛ و اثبات تشکیک نوری، در سطح نظام خودِ او. پس شاید تناقض، کمتر از آن باشد که می‌نماید.

اما این دفاع، کامل نیست. زیرا اگر تشکیک برای نور رواست، پرسش این است که آن براهین چهارگانه — که همه بر الگوی تسلسل و زیادت استوارند — چرا بر نور جاری نمی‌شوند؟ اگر نوری که در خارج هست، خود «هست»، آیا وجودی دیگر نمی‌خواهد؟ سهروردی می‌تواند پاسخ دهد که نور، خود ظهور است و برای ظاهر بودن به چیز دیگری نیاز ندارد. اما توجه کنید: این دقیقاً همان پاسخی است که ملاصدرا دربارهٔ وجود خواهد داد — «موجود بذاته». پس ابزار نجات، در دست سهروردی بود؛ او آن را برای نور به کار برد و برای وجود نه. و دلیل این گزینش، در متن توجیه نمی‌شود.

ه-۵. قطعهٔ علم حضوری

در بحث از علم، سهروردی تعریفی سلبی و کوتاه عرضه می‌کند: علم، عدم غیبت است؛ یعنی نبودن حجاب میان مدرک و مدرک.

ساختار استدلال او در نقد علم حصولی، دو شاخه دارد. شاخهٔ نخست: اگر علم، حصول صورت است، آنگاه معلوم ما همواره صورت است نه خودِ شیء؛ پس هرگز به جهان دسترسی نداریم. شاخهٔ دوم، که فنی‌تر است: خودِ آن صورت نیز چیزی است؛ اگر علم به هر چیز مستلزم صورتی است، علم به صورت نیز صورتی می‌خواهد و تسلسل لازم می‌آید.

توجه کنید که شاخهٔ دوم، همان الگوی استدلالی همیشگی سهروردی است — همان که در نقد وجود و وحدت و امکان به کار برد. این تکرار، نشان می‌دهد که با یک ابزار روش‌شناختی واحد روبه‌رویم که او آن را در قلمروهای مختلف اعمال می‌کند. و همان نقدی که در فصل پانزدهم بر آن وارد کردیم، اینجا نیز جاری است: ابزاری که همه‌جا کار می‌کند، در تمیز موارد ناتوان است.

در بحث ابصار، سهروردی هر دو نظریهٔ رقیب — خروج شعاع و انطباع صورت — را رد می‌کند و می‌گوید دیدن، اضافهٔ اشراقی نفس به شیء مبصر است. نکتهٔ متنی جالب این است که استدلال

اصلی او علیه انطباع، استدلالی است مبتنی بر ناسازگاری اندازه: کوه بزرگ در چشم کوچک نمی‌گنجد. این استدلال، در چارچوب فیزیک زمان او موجه بود اما امروز، با فهم ما از بازنمایی و کدگذاری اطلاعات، اعتبار خود را از دست داده است. با این حال، هسته نظریه او — یعنی حضور بی‌واسطه — به آن استدلال وابسته نیست و مستقل از آن قابل دفاع است. تفکیک این دو، برای هر بازخوانی امروزی ضروری است.

ه-۶. چرا رمز؟ رساله‌های فارسی

سهروردی، در کنار آثار فنی، مجموعه‌ای از رساله‌های کوتاه فارسی نوشت: «عقل سرخ»، «آواز پر جبرئیل»، «فی حقیقة العشق» و چند رساله دیگر. اینها تمثیل‌اند: داستان‌هایی رمزی که در آن‌ها سالک، پیر، بازاسیر، و کوه قاف نقش دارند.

پرسش این است که این متون، چه نسبتی با نظام فنی دارند. پاسخ رایج این است که آن‌ها بیان ساده‌شده همان مطالب برای مخاطب عام‌اند. به گمان من این پاسخ نادرست است. زیرا این رساله‌ها ساده نیستند؛ در مواردی دشوارتر از متن فنی‌اند.

پاسخ بهتر این است که سهروردی به تمثیل روی می‌آورد آنجا که موضوع، از سنخ تجربه است نه از سنخ گزاره. آنچه در سلوک رخ می‌دهد را نمی‌توان در قالب قیاس بیان کرد؛ اما می‌توان آن را در قالب روایت منتقل کرد به نحوی که خواننده، در مسیر خواندن، چیزی از آن را بچشد. تمثیل، در دستگاه او، ابزار انتقال است نه ابزار تزئین.

و توجه کنید که این، عملاً همان جایگاه معرفتی است که ابن عربی بعدها برای خیال نظریه‌پردازی کرد و در فصل نهم دیدیم: قوه‌ای که می‌تواند آنچه را عقل در آن ناتوان است، دریابد و منتقل کند. سهروردی این را در عمل انجام داد؛ ابن عربی آن را تئوریزه کرد.

ه-۷. سه یافته این خوانش

یکم، جای گذاری نقد تعریف در بخش منطق نشان می‌دهد که این نقد، برای سهروردی بنیاد روش‌شناختی است نه نکته‌ای جانبی — و در نتیجه، ناتوانی او از پاسخ به همان نقد در مورد تعریف نور، ضربه سنگین‌تری است.

دوم، توزیع براهین اعتباریت میان آثار مشائی و اشراقی، اتهام تناقض را تعدیل می‌کند اما رفع نمی‌کند؛ و ابزار نجات — یعنی «موجود بذاته» — در دست او بود اما آن را برای وجود به کار نبرد.

سوم، قطعه نور، قیاس برهانی نیست بلکه نقطه عزیمت یک نظام است؛ و ارزیابی منصفانه آن باید بر پایه ثمربخشی کل دستگاه باشد.

فصل بعدی، همین روش را بر متنی اعمال می‌کند که مقاومت بیشتری در برابر تحلیل نشان می‌دهد: فصوص الحکم ابن عربی.

پایان فصل ه — ادامه در بخش سوم دفتر هفتم: «ابن عربی در متن».

فصل و: ابن عربی در متن

و-۱. فصوص الحکم چگونه کتابی است؟

«فصوص الحکم» بیست و هفت فصل دارد و هر فصل، به یکی از پیامبران اختصاص یافته است: آدم، شیث، نوح، ادریس، ابراهیم، اسحاق، اسماعیل، یعقوب، یوسف، هود، صالح، شعیب، لوط، عزیز، عیسی، سلیمان، داوود، یونس، ایوب، یحیی، زکریا، الیاس، لقمان، هارون، موسی، خالد، و محمد.

واژه «فصّ» به معنای نگین انگشتری است، و این استعاره، کلید ساختار کتاب است. هر پیامبر، نگینی است که حکمتی خاص در او متجلی شده؛ و هر فصل، نه شرح حال آن پیامبر بلکه بازکردن آن حکمت است. عناوین فصل‌ها ساختاری ثابت دارند: حکمتی الهی در کلمه‌ای معین. فص آدمی، حکمت الهیه است؛ فص نوحی، حکمت سبوحیه؛ فص یوسفی، حکمت نوریه؛ و فص محمدی که پایان‌بخش است، حکمت فردیه.

ابن عربی در مقدمه می‌گوید که این کتاب را در پی خوابی نوشته که در آن، پیامبر کتابی به او سپرده و فرموده آن را به مردم برساند. صرف‌نظر از داوری درباره این ادعا، آنچه اهمیت دارد وضعیت معرفتی‌ای است که متن برای خود قائل می‌شود: این کتاب، خود را محصول تأمل نظری نمی‌داند.

پیامد ساختاری این نکته مهم است: فصوص، کتاب نظام نیست؛ کتاب مواضع است. هر فص، منظری است که از آن، یک حقیقت دیده می‌شود. و چون منظرها متفاوت‌اند، آنچه از یک فص به فص دیگر گفته می‌شود، گاه ناسازگار می‌نماید. خواننده‌ای که انتظار انسجام خطی داشته باشد، سرگردان می‌شود.

و-۲. سه فص، از نزدیک

فص آدمی: آینه و انسان کامل

نخستین فص، بنیادی‌ترین است. ابن عربی می‌گوید حق خواست کمالات خود را در آینه‌ای ببیند؛ عالم را آفرید اما آن آینه هنوز صیقلی نبود، و آدم — یعنی انسان کامل — جلای آن آینه است.

تمثیل آینه، در این متن کار مفهومی می‌کند نه تزیینی؛ و ارزش دارد که در آن درنگ کنیم. آینه سه ویژگی دارد که هر سه در این بحث به کار می‌آید. نخست، آینه نشان می‌دهد اما خودش دیده نمی‌شود؛ آنگاه که به تصویر می‌نگری، آینه را نمی‌بینی. دوم، صورت در آینه، نه در آینه است و نه بیرون از آن؛ وضعیتی برزخی دارد. سوم، آن صورت واقعی است — انکارش نمی‌توان کرد — اما هستی‌اش از آن خودش نیست.

هر سه ویژگی، دقیقاً همان چیزی است که ابن عربی دربارهٔ عالم می‌گوید. پس وقتی در فصل نهم گفتیم که «الکون کله خیال» به معنای توهم نیست بلکه به معنای برزخی بودن است، اکنون می‌توان دید که این تحلیل، مستقیماً از خود تمثیل متن بیرون می‌آید و تفسیری تحمیلی نیست.

در همین فص، ابن عربی نکته‌ای می‌افزاید که سرنوشت‌ساز است: حق، بی‌عالم نیز حق است، اما اسماء او بی‌عالم، مجال ظهور ندارند. با این جمله، او هم‌زمان از دو خطا می‌گریزد: از اینکه خدا را نیازمند جهان بداند، و از اینکه جهان را زائد و بی‌معنا بشمارد.

فص نوحی: حمله به تنزیه

این فص، از حیث استدلالی، فنی‌ترین بخش کتاب است و در فصل هفتم به آن اشاره کردیم. اکنون ساختار آن را باز کنیم.

ابن عربی از دعوت نوح آغاز می‌کند: دعوتی که به تنزیه محض فرا می‌خواند و قومش را از بت‌ها بازمی‌داشت. سپس نکته‌ای می‌گوید که آشکارا جسورانه است: تنزیه محض، خود نوعی تحدید است. آنکه می‌گوید حق چنین نیست، حدی بر او نهاده است. و آنکه او را از هر تشبیهی می‌پیراید، او را از ظهور در صور محروم کرده است.

سپس تحلیل را به عبادت بت‌ها می‌کشاند و می‌گوید آنچه بت‌پرستان می‌پرستیدند، در واقع صورتی از حق بود که آن را به تمامی حق نمی‌دانستند و همین محدودکردن، خطای آنان بود — نه اصل دیدن حق در صورت.

این خوانش، در سنت پرمناقشه‌ترین بخش فصوص است و بخش بزرگی از حملات فقهی بر همین قطعه متمرکز بوده. و باید انصاف داد که خوانش ظاهری آن، به‌سادگی می‌تواند به توجیه شرک تعبیر شود. مدافعان می‌گویند مقصود ابن عربی توجیه بت‌پرستی نیست بلکه تحلیل هستی‌شناختی آن است — یعنی توضیح اینکه در متن واقع چه رخ می‌دهد، نه صدور حکم. این دفاع درست است، اما مسئله را حل نمی‌کند: اگر تحلیل هستی‌شناختی نشان دهد که هیچ عبادتی به خطا نمی‌رود، آنگاه حکم شرعی به شرک، بر چه استوار است؟ ابن عربی به این پرسش پاسخ روشنی نمی‌دهد.

فص یوسفی: جهان به‌مثابه رؤیا

فص یوسف، به خواب و تعبیر آن اختصاص دارد و از آنجا به نظریه خیال می‌رسد. ابن عربی به روایتی استناد می‌کند که مردم را در خواب می‌داند و مرگ را بیداری آنان؛ و از آن نتیجه می‌گیرد که آنچه ما بیداری می‌نامیم، خود مرتبه‌ای از خواب است.

نتیجه فنی این است: عالم، رؤیایی است که نیازمند تعبیر است. و «تعبیر» در زبان او، معنای دقیقی دارد: عبور از صورت به معنا. همان‌گونه که یوسف از هفت گاو لاغر به هفت سال قحطی عبور کرد، عارف نیز باید از صور عالم به معانی آن‌ها عبور کند.

توجه کنید که این، نظریه‌ای درباره روش نیز هست، نه فقط درباره هستی. اگر عالم رؤیاست، آنگاه شناخت آن، از سنخ تعبیر است نه از سنخ برهان. و این، توجیه درونی کل روش ابن عربی است: او چنین می‌کند چون معتقد است موضوع، اقتضای چنین روشی دارد. اینکه این توجیه دوری است — روش از هستی‌شناسی توجیه می‌شود و هستی‌شناسی با آن روش به دست آمده — نکته‌ای است که در فصل پانزدهم بر آن انگشت گذاشتیم و اینجا در متن دیده می‌شود.

و-۳. روش تأویل: مرز میان کشف و تحمیل

ابن عربی مکرراً آیات و روایات را به معانی‌ای برمی‌گرداند که با ظاهر آن‌ها فاصله دارد. گاه با تغییر مرجع ضمیر، گاه با اعراب‌گذاری متفاوت، گاه با تکیه بر ریشه لغوی یک واژه.

در ارزیابی این روش، دو نکته را باید کنار هم گذاشت. نکته نخست، در دفاع: تأویل، در سنت اسلامی بدعت ابن عربی نیست؛ متکلمان و فلاسفه نیز آیات را تأویل می‌کردند و اختلاف بر سر اصل تأویل نبود بلکه بر سر حدود آن. نکته دوم، در نقد: آنچه ابن عربی می‌کند، غالباً از حدود متعارف فراتر می‌رود و در مواردی، معنایی را می‌سازد که نه از قواعد زبان برمی‌آید و نه از سیاق.

داوری منصفانه، به گمان من، این است: تأویلات ابن عربی را نباید به مثابه تفسیر متن ارزیابی کرد، بلکه به مثابه بیان اندیشه خود او با استفاده از زبان متن. او متن را نمی‌خواند؛ با متن می‌اندیشد. و اگر چنین بخوانیمش، بسیاری از اعتراضات تفسیری موضوعیت خود را از دست می‌دهد — اما در عوض، آن مشروعیتی که او از استناد به متن می‌جوید نیز فرو می‌ریزد. نمی‌توان هم‌زمان هر دو را داشت.

و-۴. فتوحات در برابر فصوص

«الفتوحات المکیة» با فصوص تفاوت بنیادی دارد و مقایسه آن دو، آموزنده است.

فتوحات، اثری است عظیم و دائرةالمعارفی: فقه، اخلاق، کیهان‌شناسی، تفسیر، آداب سلوک، و مباحث نظری، همه در آن هست. نثر آن گسترده و مکرر است و ابن عربی در آن، هر مطلب را از چند سو می‌کاود. فصوص در برابر، فشرده و کاملاً نظری است.

نکته درخور توجه این است که سنت بعدی، بیشتر بر فصوص متمرکز شد نه بر فتوحات. شرح‌های متعدد — از جندی و کاشانی و قیصری تا خوارزمی و جامی و در دوران متأخر، امام خمینی — همه بر فصوص نوشته شده‌اند. دلیل این تمرکز، همان است که در فصل دربارهٔ اشارات گفتیم: متون فشرده، شرح می‌طلبند و از همین راه، بیشتر زنده می‌مانند. اما پیامدی نیز دارد: تصویری که از ابن عربی رایج شد، بیشتر از فصوص ساخته شده؛ و آن ابن عربی فقیه و

اهل شریعت که در فتوحات آشکار است، در سایه ماند. بخشی از اتهام تعطیل شریعت، از همین یک‌سویه‌نگری برمی‌خیزد.

و-۵. نقش شارحان در ساختن «سیستم»

در فصل هفتم گفتیم که آنچه امروز «عرفان نظری» می‌نامیم، بیش از آنکه محصول ابن عربی باشد، محصول حلقه قونوی و شارحان است. اکنون می‌توان این را با نمونه نشان داد.

اصطلاح «وحدت وجود» به‌مثابه عنوان آموزه، در متن ابن عربی به‌ندرت می‌آید. ترتیب منظم «حضرات خمس»، صورت‌بندی قونوی است. تفکیک دقیق «فیض اقدس» و «فیض مقدس» با آن نظم اصطلاحی، در شروح تثبیت شد. و تقسیم‌بندی مراتب تعین به آن صورت مدرسی که در فصل هفتم عرضه کردیم، حاصل کار شارحان است.

این نکته، دو پیامد دارد. پیامد نخست، روش‌شناختی: هرگاه ابن عربی را نقد می‌کنیم، باید روشن کنیم که ابن عربی متن را نقد می‌کنیم یا ابن عربی شارحان را. بسیاری از اشکالاتی که بر «نظام» او وارد می‌شود، در واقع بر نظامی وارد است که او نساخته. پیامد دوم، تاریخی: نظام‌مندشدن، بهایی داشت. آنچه در متن ابن عربی سیال و چندمنظر بود، در شروح به ساختاری ثابت بدل شد — همان اتفاقی که در فصل ج درباره منظومه سبزواری و حکمت متعالیه دیدیم. سنت‌ها، هنگام مدرسی‌شدن، انعطاف خود را از دست می‌دهند.

و-۶. سه یافته این خوانش

یکم، فصوص کتاب مواضع است نه کتاب نظام؛ و تناقض‌نماهای آن، تا حدی بخشی از طراحی‌اند نه خطا. اما توجه کنید که این تشخیص، هرچند در فهم متن کمک می‌کند، آن اشکال ابطال‌ناپذیری را که در فصل نهم و پانزدهم طرح کردیم تقویت می‌کند: متنی که هر تناقض در آن، به تفاوت منظر بازگردانده می‌شود، در برابر نقد نفوذناپذیر است.

دوم، تمثیل آینه در فص آدمی، کار مفهومی می‌کند؛ و تحلیل «برزخی‌بودن» که در فصل نهم عرضه کردیم، از خودِ متن برمی‌آید نه از تفسیر بیرونی.

سوم، روش تأویل، هم‌زمان قوت و آسیب‌پذیری اوست: ابن عربی با متن می‌اندیشد نه اینکه متن را بخواند — و این، هم به او آزادی می‌دهد و هم مشروعیتی را که از استناد می‌جوید، سست می‌کند.

فصل پایانی این دفتر، به متنی می‌پردازد که از هر سه متن پیشین، مدرسی‌تر و در عین حال فشرده‌تر است: «المشاعر» ملاصدرا، همراه با مواضع کلیدی اسفار.

پایان فصل و — ادامه در بخش چهارم دفتر هفتم: «ملاصدرا در متن».

فصل ز: ملاصدرا در متن

ز-۱. المشاعر: فشرده‌ترین بیان

«المشاعر» رساله‌ای کوچک است که صدرا در سال‌های پختگی نوشت، و بهترین نقطه آغاز برای ورود به دستگاه اوست. واژه «مشعر» به معنای محل ادراک است، و کتاب از چند مشعر تشکیل شده که هریک، یک گام از استدلال را برمی‌دارد.

ساختار آن دو منهج دارد. منهج نخست، به وجود اختصاص دارد: بداهت مفهوم وجود، اشتراک معنوی، زیادت وجود بر ماهیت در ذهن، اصالت وجود، اعتباریت ماهیت، تشکیک، و وحدت وجود. منهج دوم، به واجب و صفات و افعال او می‌پردازد.

ارزش این متن در آن است که صدرا در آن، بدون حاشیه و بدون نقل اقوال طولانی، مدعیات خود را پشت سر هم می‌چیند. اگر کسی بخواهد ببیند که ستون فقرات حکمت متعالیه چیست، اسفار او را در انبوه مطالب گم می‌کند؛ مشاعر آن را عریان نشان می‌دهد. هانری کربن همین متن را برای ترجمه به فرانسه برگزید و همین انتخاب، نشان‌دهنده جایگاه آن است.

ز-۲. اعتراف بازگشت: تحلیل یک قطعه

در اسفار، در مبحث اصالت وجود، قطعه‌ای هست که در فصل دهم به آن اشاره کردیم و اکنون باید در آن دقیق‌تر شویم. صدرا می‌گوید که خود، مدتی به اصالت ماهیت و اعتباریت وجود باور داشته و در آن باب سخت پافشاری می‌کرده، تا آنکه پروردگارش او را هدایت کرد و امر بر او آشکار شد.

سه نکته در این قطعه هست که در گزارش‌های متعارف از دست می‌رود.

نکته نخست، شدت تعبیر است. صدرا نمی‌گوید که در آن باب مردد بوده؛ می‌گوید سخت پافشاری می‌کرده. یعنی موضع پیشین، موضعی جدی و مدلل بوده است. این، به‌طور ضمنی، اعتراف به این است که اصالت ماهیت، موضعی نیست که بتوان آن را به‌سادگی رد کرد.

نکته دوم، منبع تحول. او این بازگشت را به هدایت الهی نسبت می‌دهد، نه به یک استدلال معین. و این، همان تنش روش‌شناختی است که در فصل دهم و پانزدهم بر آن انگشت گذاشتیم. اگر بگوییم صدرا صرفاً از زبان متعارف دینی استفاده کرده و مقصودش این است که به روشنی رسیده، دفاع موجهی است — اما آنگاه باید توضیح داد که چرا در همان جا، استدلال تعیین‌کننده را نام نمی‌برد.

نکته سوم، جای‌گذاری. این اعتراف، در آغاز بحث می‌آید نه در پایان. یعنی کارکرد بلاغی آن، آماده‌کردن خواننده است: اگر من نویسنده، که قائل به آن موضع بودم، برگشتم، تو نیز می‌توانی. این، شگرد مؤثری است اما به لحاظ منطقی وزنی ندارد.

ز-۳. اسفار: کتابی که یک کتاب نیست

«الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة» چهار سفر دارد: از خلق به حق، در حق با حق، از حق به خلق با حق، و در خلق با حق. سفر نخست به امور عامه یعنی وجود و احکام آن اختصاص دارد؛ سفر دوم به جوهر و عرض؛ سفر سوم به الهیات؛ و سفر چهارم به نفس و معاد.

نکته‌ای که در بررسی متن باید جدی گرفت این است که اسفار، در یک نشست و با یک طرح واحد نوشته نشده. صدرا آن را در طول سالیان و در مراحل مختلف فکری خود نگاشت و بازنویسی کرد. این نکته، توضیح‌دهنده آن دوگانگی است که در فصل یازدهم بررسی کردیم: در برخی مواضع، تشکیک خاصی؛ و در مواضعی دیگر، لحنی که به وحدت شخصی می‌گراید.

اگر اسفار را یک متن یکپارچه بدانیم، ناچاریم آن دوگانگی را یا تناقض بخوانیم یا با تفکیک سطوح توجیه کنیم. اما اگر آن را متنی لایه‌لایه بدانیم که مراحل فکری نویسنده را در خود دارد، آنگاه دوگانگی طبیعی است. و شاهد بیرونی نیز هست: در آثار متأخرتر — «الشواهد الربوبية» و «العرشية» — لحن عرفانی و گرایش به وحدت شخصی، آشکارا پررنگ‌تر است. این، خوانش تحولی را که در فصل یازدهم ترجیح دادم، تقویت می‌کند.

ز-۴. قطعه وجود رابط

در مبحث علت و معلول در سفر نخست، صدرا به نتیجه‌ای می‌رسد که در فصل یازدهم آن را ظریف‌ترین مفهوم حکمت متعالیه خواندیم. ساختار استدلال او در متن، چنین است.

گام یکم: معلول، در ذات خود هیچ استقلال ندارد و سراسر وابسته به علت است.

گام دوم: اگر معلول ذاتی مستقل داشت که وابستگی وصف آن باشد، آنگاه در ذات خود بی‌نیاز می‌بود و وابستگی، امری زائد بر او.

گام سوم: اما چنین نیست؛ نیازمندی معلول، عین ذات اوست نه وصف آن.

گام چهارم: پس معلول، وجودی است که ذاتش عین تعلق است — «وجود رابط».

در خوانش نزدیک، دو نکته آشکار می‌شود. نخست، اینکه صدرا در گام سوم، در واقع همان تحلیل امکان سینوی را به کار می‌گیرد اما آن را رادیکال می‌کند: ابن‌سینا گفت نیازمندی از ذات برمی‌خیزد؛ صدرا می‌گوید نیازمندی، خود ذات است. تفاوت، در یک کلمه است اما پیامدش تغییر کل تصویر.

دوم، اینکه در همین قطعه، متن به سمت وحدت شخصی می‌لغزد. زیرا اگر معلول عین ربط است و هیچ قوامی از خود ندارد، آنگاه سخن گفتن از «مراتب وجود» به‌مثابه موجوداتی که هر یک بهره‌ای دارند، دشوار می‌شود. صدرا خود، در ادامه همین بحث، تعبیراتی می‌آورد که آشکارا به شئون و تجلیات نزدیک است. تنش‌هایی که در فصل یازدهم صورت‌بندی کردیم، اینجا در خود متن قابل مشاهده است — نه در تفسیر ما.

ز-۵. روش نقل صدرا: یک مسئله پژوهشی

نکته‌ای هست که در بررسی متن اسفار نمی‌توان از آن گذشت و در متون درسی معمولاً مطرح نمی‌شود.

صدرا در سراسر اسفار، از دیگران نقل می‌کند: از ابن‌سینا، از سهروردی، از ابن عربی، از فخر رازی، از متون دینی و از شارحان. اما مرزهای این نقل، همیشه روشن نیست. در مواردی،

صفحاتی از یک اثر دیگر با اندک تغییر آمده و آنگاه بحث خودِ او ادامه یافته، بی‌آنکه آغاز و پایان نقل مشخص شده باشد. پژوهش‌های تطبیقی معاصر، موارد متعددی از این دست را نشان داده‌اند، به‌ویژه در بخش‌هایی که به ابن عربی و به شارحان او بازمی‌گردد.

در داوری این نکته باید منصف بود. آنچه امروز «ارجاع‌دهی» می‌نامیم، هنجاری مدرن است و در سنت نگارش آن دوران، نقل بدون تصریح رایج و پذیرفته بود؛ متن، میراث مشترک تلقی می‌شد. پس این را نباید با معیارهای امروزی سرقت ادبی خواند.

اما یک پیامد پژوهشی جدی دارد: تعیین اینکه کدام بخش از اسفار، سهم اصیل صدراست و کدام بازگویی دیگران، کاری است دشوار که هنوز به‌طور کامل انجام نشده. و بدون آن، هر داوری دربارهٔ میزان نوآوری او، مقداری تخمینی است. این، یکی از کارهای بایستهٔ پژوهش امروز در این حوزه است.

ز-۶. سه یافتهٔ این خوانش

یکم، اعتراف بازگشت، در آغاز بحث و با تعبیری شدید آمده؛ کارکرد آن بلاغی است و منبع تحول، استدلالی نامعین نیست بلکه هدایتی است که نام برده نمی‌شود.

دوم، دوگانگی تشکیک و وحدت شخصی، در خودِ متن اسفار و در قطعهٔ وجود رابط قابل مشاهده است؛ ولایه‌لایه‌بودن کتاب، بهترین توضیح برای آن است.

سوم، مرزهای مبهم نقل در اسفار، ارزیابی دقیق سهم اصیل صدرا را دشوار می‌کند و این، محدودیتی است که هر داوری دربارهٔ او باید آن را در نظر بگیرد.

ز-۷. جمع‌بندی دفتر هفتم

چهار فصل این دفتر، یک درس مشترک دارند. در هر چهار مورد، خوانش نزدیک چیزی را آشکار کرد که بازسازی کلی پنهان می‌کرد.

نزد ابن سینا، جایگاه دقیق ضعف در استدلال، و تنش میان دو موضع او دربارهٔ عروض وجود.

نزد سهروردی، توزیع براهین میان آثار مشائی و اشراقی، و سکوت او در برابر پرسشی که خود بر مشاء وارد کرده بود.

نزد ابن عربی، تفاوت میان ابن عربی متن و ابن عربی شارحان، و اینکه تمثیل آینه کار مفهومی می‌کند.

و نزد صدرای لایه‌لایه‌بودن اسفار، و مشاهده تنش تشکیک و وحدت در خود متن.

درس روش‌شناختی روشن است: در فلسفه، شرح دقیق یک موضع، جایگزین خواندن متنی که آن موضع در آن ساخته شده نمی‌شود. مواضع، در متن ساخته می‌شوند و ردّ ساخته‌شدنشان — تردیدها، جای‌گذاری‌ها، سکوت‌ها — بخشی از معنای آنهاست. این، مهم‌ترین چیزی است که این دفتر می‌خواست نشان دهد.

پایان دفتر هفتم.

دفتر هشتم

بدهی بزرگ: مواجهه با کانت

فصل ح: صورت‌بندی چالش و چهار پاسخ ممکن

ح-۱. چرا کانت؟

در فصل شانزدهم گفتیم که مهم‌ترین کار پیش روی هر کسی که امروز در این سنت می‌اندیشد، پاسخ دادن به کانت است؛ و در فصل پانزدهم، بزرگ‌ترین فرض اثبات‌نشده این سنت را چنین صورت‌بندی کردیم: اینکه تحلیل دقیق مفاهیم، ما را به ساختار جهان می‌رساند. این دفتر، به همان بدهی اختصاص دارد.

پرسش نخست این است که چرا کانت و نه دیگری. مگر هیوم اصل علیت را نقد نکرد؟ مگر ویتگنشتاین متافیزیک را به سوءفهم زبانی بازگرداند؟ مگر پوزیتیویست‌ها گزاره‌های متافیزیکی را بی‌معنا نخواندند؟

پاسخ این است که نقد کانت، از همه دقیق‌تر بر مفصل این سنت می‌نشیند. هیوم، علیت را به عادت ذهنی فرومی‌کاهد و در نهایت به شکاکیت می‌رسد؛ اما سنت ما می‌تواند پاسخ دهد که علیت، از تحلیل امکان به دست می‌آید نه از مشاهده توالی، و بنابراین نقد هیوم به هدف نمی‌خورد. پوزیتیویسم، معیاری برای معناداری وضع می‌کند که خودش آن معیار را بر نمی‌آورد، و امروز کمتر کسی از آن دفاع می‌کند. اما کانت چیز دیگری می‌گوید: او متافیزیک را بی‌معنا نمی‌خواند و شکاک نیست؛ او می‌پذیرد که ما ضرورت و علیت و جوهر را می‌شناسیم، و دقیقاً همین شناخت را توضیح می‌دهد — اما توضیحی که در آن، این مفاهیم ساختار فاهمه ما هستند نه ساختار جهان. این، حمله‌ای است که از موضع قدرت انجام می‌شود، نه از موضع انکار.

ح-۲. چالش در سه لایه

برای پاسخ دقیق، باید چالش را در سه لایه متمایز دید. خلط این لایه‌ها، منشأ بسیاری از پاسخ‌های نارساست.

لایه یکم: وجود محمول واقعی نیست

این، سطحی‌ترین لایه است و پاسخ آن را در فصل شانزدهم دادیم: نقد کانت متوجه براهینی است که از مفهوم به مصداق می‌روند، و برهان صدیقین سینوی چنین نیست زیرا از تصدیق «موجودی هست» آغاز می‌کند. افزون بر این، تفکیک صدراپی مفهوم وجود از حقیقت وجود، دقیقاً همان نکته را در دل خود دارد: مفهوم وجود، محمولی است که چیزی بر مفهوم موضوع نمی‌افزاید — و صدرا این را می‌پذیرد. سخن او درباره حقیقت وجود است، نه مفهوم آن.

لایه دوم: مقولات به مثابه صور پیشین

اینجا کار دشوارتر می‌شود. کانت می‌گوید مفاهیمی مانند جوهر، علیت، ضرورت و امکان، از تجربه انتزاع نشده‌اند بلکه شرایط پیشینی امکان تجربه‌اند: ما جهان را از خلال آن‌ها می‌بینیم، همان‌گونه که کسی با عینک آبی، همه چیز را آبی می‌بیند. اعتبار آن‌ها، محدود به قلمرو تجربه ممکن است.

توجه کنید که این، مستقیماً به همان نکته‌ای می‌خورد که در فصل د با خوانش نزدیک نمط چهارم یافتیم: اصل علیت، در متن سینوی اثبات نمی‌شود بلکه بدیهی فرض می‌گردد، و کل بنا بر آن ایستاده است. کانت نمی‌گوید این اصل کاذب است؛ می‌گوید بدهت آن، از سرشت فاهمه ماست و بنابراین نمی‌توان آن را از مرزهای تجربه فراتر برد و بر واجب‌الوجود اعمال کرد.

لایه سوم: پدیدار و شیء فی نفسه

عمیق‌ترین لایه این است: آنچه می‌شناسیم، همواره شیء آن‌گونه که بر ما پدیدار می‌شود است، نه شیء آن‌گونه که در خود هست. متافیزیک، اگر بخواهد درباره شیء فی نفسه سخن بگوید، از حدود شناخت فراتر رفته است.

این لایه، کل پروژه چهار دستگاہی را که در این کتاب بررسی کردیم زیر سؤال می‌برد. زیرا هر چهار، مدعی‌اند که ساختار واقعیت را — نه ساختار تجربه — ما از آن — توصیف می‌کنند.

ح-۳. چهار پاسخ ممکن

پاسخ یکم: انکار (و چرا کافی نیست)

رایج‌ترین واکنش در متون فارسی معاصر، رد کلی کانت است: اینکه او در دام ایده‌آلیسم افتاده، یا اینکه موضع او خودشکن است زیرا خودِ ادعای «ما به شیء فی نفسه دسترسی نداریم»، ادعایی درباره شیء فی نفسه است.

اشکال خودشکنی، در صورت خامش وارد نیست. کانت شیء فی نفسه را به مثابه یک مفهوم حدّی به کار می‌برد، نه به مثابه چیزی که درباره آن ادعای ایجابی دارد. او نمی‌گوید شیء فی نفسه چگونه است؛ می‌گوید مرز شناخت ما کجاست. برای نقد جدی، باید فراتر از این رفت.

پاسخ دوم: علم حضوری

این، به گمان من نیرومندترین پاسخ در دسترس است، و در فصل شانزدهم به آن اشاره کردیم. ساختار آن چنین است: کل تحلیل کانت، بر یک فرض ضمنی استوار است — اینکه شناخت، همواره از راه بازنمایی رخ می‌دهد. اگر شناخت، حصول صورت است، آنگاه صورت میان ما و شیء می‌ایستد و پرسش از مطابقت پیش می‌آید. اما اگر معرفتی هست که در آن هیچ صورتی در کار نیست — یعنی خودِ معلوم نزد عالم حاضر است — آنگاه دست‌کم در یک مورد، دوگانگی پدیدار و فی نفسه برقرار نیست.

و چنین موردی هست: علم من به خودم. من برای دانستن اینکه هستم، صورتی از خود نمی‌سازم. اگر می‌ساختم، آن صورت یا من بود یا نه؛ اگر نبود، خودم را نشناخته بودم. پس اینجا، معلوم و علم و عالم یکی‌اند.

قوت این پاسخ در آن است که به کانت با معیار خودش پاسخ می‌دهد: نمی‌گوید ما به شیء فی نفسه دسترسی داریم، بلکه نشان می‌دهد که در دست‌کم یک مورد، تقسیم پدیدار و فی نفسه اساساً موضوعیت ندارد.

اما حدود آن را نیز باید دید. پرسش این است: از خودآگاهی، چگونه می‌توان به جهان تعمیم داد؟ اینکه من خودم را بی‌واسطه می‌یابم، نشان نمی‌دهد که درخت بیرون پنجره را نیز بی‌واسطه می‌یابم. سهروردی این تعمیم را انجام داد — با نظریه اضافه اشراقی در ابصار — اما دیدیم که

استدلال او در آنجا به فیزیک منسوخ تکیه داشت. پس این پاسخ، در مورد خودآگاهی محکم است و در تعمیم آن، نیازمند کار تازه.

پاسخ سوم: نظریه اعتباریات

طباطبایی، بی‌آنکه مستقیماً به کانت پاسخ دهد، ابزاری ساخت که در این بحث به کار می‌آید: تفکیک ادراکات حقیقی از اعتباری. بخشی از مفاهیم ما، ساخته‌های ذهن‌اند که کارکرد عملی دارند و مطابقی در خارج ندارند؛ بخشی دیگر، از واقع حکایت می‌کنند.

این، در واقع پذیرش جزئی کانت است: بله، بخشی از آنچه ما در جهان می‌بینیم، افکنده ذهن ماست. اما نه همه چیز.

مشکل، در معیار تفکیک است. طباطبایی معیارهایی عرضه می‌کند — از جمله اینکه اعتباریات، در حوزه عمل و نیاز پدید می‌آیند و قابل تخلف‌اند — اما این معیارها، دقیقاً همان مفاهیمی را که کانت هدف گرفته بود (علیت، جوهر، ضرورت) در سمت «حقیقی» می‌نشانند، بی‌آنکه دلیل مستقلی برای این جای‌گذاری بیاورند. یعنی نظریه، ابزار خوبی است اما در نقطه حساس، مصادره می‌کند.

پاسخ چهارم: اصالت وجود و انحلال شکاف

این پاسخ، جسورانه‌ترین است و کمتر صورت‌بندی شده. ساختار آن چنین است.

تحلیل کانت، مسئله را در قالب رابطه یک سوژه شناسنده با یک ابژه شناخته‌شده می‌ریزد، و آنگاه می‌پرسد که آیا آنچه سوژه دریافت می‌کند، مطابق ابژه است. اما در دستگاه صدرایی، این قالب از اساس برقرار نیست. اگر علم نحوه‌ای از وجود است، و اگر عاقل و معقول در وجود متحدند، آنگاه شناخت نه رابطه‌ای میان دو چیز، بلکه مرتبه‌ای از هستی خودِ شناسنده است. پرسش از مطابقت، آنگاه معنا دارد که دو طرف داشته باشیم.

به بیان دیگر: پاسخ صدراپی به کانت، اثبات دسترسی به شیء فی نفسه نیست؛ نشان دادن این است که تصویری که مسئله را می‌سازد — سوژه در این سو، ابژه در آن سو، و بازنمایی در میان — خود یک انتخاب متافیزیکی است، نه داده‌ای بدیهی.

این پاسخ، از نظر ساختاری با کوشش‌هایی که در فلسفه قرن بیستم برای عبور از دوگانه سوژه و ابژه انجام شد هم‌راستاست — از هایدگر تا مرلوپونتی. و همین، آن را به جبهه‌ای زنده بدل می‌کند.

ح-۴. صداقت لازم: کانت هم پاسخ دارد

در برابر پاسخ چهارم، کانت — یا یک کانتی — می‌تواند بگوید: شما ادعا کردید که علم نحوه‌ای از وجود است و عاقل و معقول متحدند. اما این خود، ادعایی است درباره ساختار واقع؛ و شما آن را با همان مفاهیمی ساختید که من نشان دادم صور فاهمه‌اند. پس پاسخ شما، خود درون همان دایره‌ای است که من ترسیم کردم.

این پاسخ متقابل، جدی است و نباید از کنارش گذشت. راه برون‌رفت، احتمالاً از سمت پاسخ دوم می‌گذرد نه چهارم: اگر بتوان نشان داد که دست کم یک معرفت غیربازنمودی وجود دارد — یعنی معرفتی که در آن اصلاً مفهومی به کار نرفته — آنگاه ادعای عمومیت صور فاهمه نقض می‌شود، و آن نقض، از درون تجربه به دست آمده نه از راه استدلال مفهومی.

بنابراین، ترکیب پاسخ دوم و چهارم، امیدبخش‌ترین راه است: علم حضوری، نقطه نفوذ در دیوار کانتی را فراهم می‌کند؛ و اصالت وجود، چارچوبی می‌سازد که در آن، آن نقطه نفوذ به یک تصویر عمومی از رابطه شناخت و هستی بسط می‌یابد. هیچ‌یک به تنهایی کافی نیست.

ح-۵. کار پیش رو

در پایان، چهار کار مشخص را نام می‌برم که به گمان من برای پیشبرد این مواجهه ضروری است. یکم، صورت‌بندی دقیق علم حضوری به زبانی که در ادبیات معاصر فلسفه ذهن قابل ارزیابی باشد؛ به‌ویژه در نسبت با آنچه امروز درباره خودآگاهی پیشاتأملی گفته می‌شود.

دوم، بازسازی مسئله تعمیم: آیا و چگونه می‌توان از حضورِ نفس نزد خود، به حضورِ جهان نزد نفس رسید — بدون تکیه بر مقدمات فیزیکی منسوخ.

سوم، آزمودن معیار تفکیک حقیقی از اعتباری به‌طور مستقل، تا نظریه اعتباریات از مصادره در نقطه حساس رها شود.

چهارم، و مقدماتی‌تر از همه: خواندن دقیق خودِ کانت در متن، نه از راه گزارش‌ها. تا زمانی که مواجهه با گزارش‌های دست‌دوم انجام شود، پاسخ‌ها به هدف نخواهند خورد.

فصل بعدی این دفتر، یکی از این چهار کار را پیش می‌برد: بازخوانی علم حضوری در نسبت با مباحث معاصر آگاهی.

پایان فصل ح — ادامه در بخش دوم دفتر هشتم: «علم حضوری و مسئله آگاهی».

فصل ط: علم حضوری و مسئله آگاهی

ط-۱. از یک آموزه کهن تا یک بحث زنده

در فصل پیشین گفتیم که نیرومندترین نقطه نفوذ این سنت در دیوار کانتی، نظریه علم حضوری است؛ و نخستین کار لازم را صورت‌بندی دقیق آن به زبانی دانستیم که در ادبیات معاصر قابل ارزیابی باشد. این فصل، همان کار را آغاز می‌کند.

روش کار چنین است: نخست نظریه را دقیق صورت‌بندی می‌کنیم، سپس آن را در برابر چند بحث زنده معاصر می‌نشانیم، آنگاه جدی‌ترین نقد ممکن را طرح می‌کنیم، و سرانجام می‌پرسیم که این سنت چه چیزی دارد که در ادبیات موجود نیست.

ط-۲. صورت‌بندی

علم حضوری، معرفتی است که در آن، خود معلوم نزد عالم حاضر است؛ نه صورتی از آن، نه بازنمایی‌ای، نه مفهومی. در برابر آن، علم حصولی قرار دارد که در آن، صورتی از معلوم نزد عالم حاصل می‌شود.

در سنت متأخر — به‌ویژه نزد صدرا و طباطبائی — چهار مصداق برای این نوع معرفت برشمرده شده است. یکم، علم نفس به ذات خویش. دوم، علم نفس به قوا و حالات خود: به اراده، به شادی، به درد. سوم، علم نفس به صور ذهنی خود؛ یعنی من صورت ذهنی درخت را نه از راه صورتی دیگر، بلکه بی‌واسطه می‌یابم. چهارم، علم علت به معلول در مرتبه علیت — که مبنای تحلیل علم واجب به اشیاء است و در فصل پنجم دیدیم.

سه ویژگی منطقی این معرفت را باید از هم جدا کرد. نخست، بی‌واسطگی: هیچ حائلی میان عالم و معلوم نیست. دوم، عدم امکان خطا در خود حضور: چیزی که حاضر است، حاضر است. سوم، غیرگزاره‌ای بودن: علم حضوری، از سنخ «دانستن اینکه...» نیست بلکه از سنخ یافتن است.

نکته حیاتی که در متون سنتی گاه مبهم می ماند و باید صریح شود، این است: خطاناپذیری علم حضوری، تنها به خودِ حضور تعلق دارد، نه به حکمی که ما بر پایه آن صادر می کنیم. من ممکن است دردی را بی واسطه بیابم و در تشخیص محل یا علت آن به خطا روم. تفکیک «حضور» از «تفسیرِ حضور»، شرط هرگونه دفاع معقول از این نظریه است؛ و بدون آن، ادعای خطاناپذیری به سادگی با شواهد روان شناختی نقض می شود.

ط-۳. در برابر نظریه های مرتبه بالاتر

اینجا به نکته ای می رسیم که به گمان من مهم ترین یافته تطبیقی این فصل است.

در فلسفه ذهن معاصر، یکی از مناقشات اصلی میان دو خانواده نظریه است. خانواده نخست، «نظریه های مرتبه بالاتر»: یک حالت ذهنی آگاهانه است که حالت ذهنی دیگری آن را بازنمایی کند؛ یعنی آگاهی از درد، عبارت است از داشتن یک حالت مرتبه دوم که ناظر به آن درد است. خانواده دوم، «نظریه های یک مرتبه ای»: حالت آگاهانه، خودآگاه است؛ نیازی به حالت ناظر نیست.

استدلال اصلی علیه نظریه های مرتبه بالاتر، استدلال تسلسل است: اگر آگاهی از یک حالت، مستلزم حالتی دیگر باشد، آن حالت دوم نیز برای آگاهانه بودن به حالت سوم نیاز دارد، و همین طور تا بی نهایت. برای توقف تسلسل، باید در جایی حالتی باشد که خودش خودآگاه است — و اگر چنین حالتی ممکن است، چرا از همان آغاز فرضش نکنیم؟

اکنون توجه کنید: این، دقیقاً همان استدلالی است که سهروردی هشت قرن پیش علیه علم حصولی اقامه کرد، و ما آن را در فصل پنجم و بار دیگر در فصل هجدهم بررسی کردیم. اگر علم به هر چیز مستلزم صورتی است، علم به آن صورت نیز صورتی می خواهد و تسلسل لازم می آید.

این همانندی، نه صرفاً یک نکته سرگرم کننده تاریخی است. معنایش این است که سنت اشراقی، در یکی از زنده ترین مناقشات فلسفه ذهن معاصر، موضعی مشخص و استدلالی آماده دارد — و آن موضع، امروز طرفداران جدی دارد. کسی که بخواهد از نظریه یک مرتبه ای دفاع کند، در حکمة الإشراق و در آثار طباطبائی، منابعی خواهد یافت که هنوز به درستی معرفی نشده اند.

ط-۴. آشنایی، و مسئله سخت

مقایسه دوم، با تفکیک راسل میان «معرفت از راه آشنایی» و «معرفت از راه وصف» است. راسل می‌گفت برخی چیزها را بی‌واسطه می‌شناسیم — داده‌های حسی، حالات ذهنی خویش، و شاید کلیات — و بقیه را از راه توصیف. شباهت با علم حضوری چشمگیر است.

اما دو تفاوت هست. نخست، دامنه: نزد راسل، آشنایی عمدتاً با داده‌های حسی است؛ نزد این سنت، با خودِ نفس و حالات آن. دوم، و مهم‌تر، بار هستی‌شناختی: راسل آشنایی را یک رابطه معرفتی می‌داند؛ سنت ما آن را نحوه‌ای از وجود می‌داند. این تفاوت دوم، به بند بعدی راه می‌برد. مقایسه سوم، با «مسئله سخت آگاهی» است: اینکه چرا پردازش اطلاعات در مغز، با تجربه کیفی همراه است؟ صادقانه باید گفت که علم حضوری، این مسئله را حل نمی‌کند. اما صورت‌بندی آن را عوض می‌کند، و این خود ارزشمند است.

مسئله سخت، در قالبی طرح می‌شود که در آن، ماده و آگاهی دو مقوله جدا فرض شده‌اند و پرسش این است که چگونه از یکی، دیگری برمی‌خیزد. اما در دستگاہی که آگاهی، مرتبه‌ای از وجود است و ماده، مرتبه نازل همان حقیقت، پرسش دیگر «چگونه از ماده، آگاهی برمی‌خیزد» نیست؛ بلکه «چرا در برخی مراتب، ظهور به این شدت می‌رسد» است. این، حل مسئله نیست — انتقال آن به چارچوبی دیگر است. اما در فلسفه، انتقال یک مسئله به چارچوبی که در آن قابل پیشروی باشد، خود پیشرفت است.

ط-۵. جدی‌ترین نقد: افسانه داده‌شده

در برابر هر نظریه‌ای که مدعی معرفتی بی‌واسطه و بدون مفهوم باشد، نقدی هست که ویلفرد سلارز آن را صورت‌بندی کرد و امروز یکی از تأثیرگذارترین نقدهای معرفت‌شناسی معاصر است. آن را می‌توان چنین خلاصه کرد.

مدعیان معرفت بی‌واسطه، می‌خواهند چیزی داشته باشند که هم‌زمان دو کار کند: هم بدون هیچ مفهوم و تفسیری داده شود، و هم بتواند مبنای توجیه معرفت باشد. اما این دو با هم جمع نمی‌شوند. آنچه کاملاً بی‌مفهوم است، نمی‌تواند در روابط منطقی وارد شود و بنابراین

نمی‌تواند چیزی را توجیه کند؛ و آنچه می‌تواند توجیه کند، پیشاپیش مفهومی و بنابراین با واسطه است.

این نقد، مستقیماً به علم حضوری می‌خورد و از کنارش نمی‌توان گذشت. پاسخ ممکن، به گمان من، از راه تفکیکی است که در بند ط-۲ آوردیم: علم حضوری، معرفت گزاره‌ای نیست و مدعی نیست که به تنهایی گزاره‌ای را توجیه می‌کند. آنچه ادعا می‌شود این است که حضور، شرط لازم و بستری است که بر روی آن، احکام مفهومی ساخته می‌شوند؛ نه اینکه خودش یک حکم باشد.

اما باید پذیرفت که این پاسخ، بهایی دارد. اگر علم حضوری هیچ نقش توجیهی مستقیمی ندارد، آنگاه آن کاری که در فصل پیش از آن انتظار داشتیم — یعنی نقض ادعای عمومیتِ صور فاهمه — تضعیف می‌شود. زیرا کانت نیز می‌تواند بپذیرد که چیزی داده می‌شود، و بگوید که هر آنچه از آن داده به شناخت بدل شود، از خلال مقولات گذشته است. پاسخ کامل، نیازمند نشان دادن این است که حضور، خود نوعی یافتِ معرفتی است نه صرفاً مادهٔ خام — و این، دقیقاً همان جایی است که کار باقی مانده است.

ط-۶. آنچه این سنت می‌تواند بیفزاید

در پایان، دو چیز را نام می‌برم که در ادبیات معاصر کمتر یافت می‌شود و این سنت آن را در اختیار دارد.

نخست، درجه‌پذیری آگاهی. در بیشتر بحث‌های معاصر، آگاهی امری دووجهی تلقی می‌شود: یا هست یا نیست. اما در دستگاه اشراق و صدرایی، آگاهی ذاتاً مشکک است: مراتب دارد، و مرتبهٔ آگاهی با مرتبهٔ وجود یکی است. این تصویر، با برخی رویکردهای معاصر که آگاهی را کمی و درجه‌پذیر می‌دانند هم‌راستاست، اما مبنای متافیزیکی متفاوتی برای آن عرضه می‌کند. و مهم‌تر، توضیح می‌دهد که چرا درجه‌پذیری آگاهی، امری تصادفی نیست بلکه از سرشت هستی برمی‌خیزد.

دوم، اتحاد عالم و معلوم به مثابه پاسخ به مسئلهٔ رابطه. در فلسفهٔ ذهن معاصر، پرسش از اینکه حالت ذهنی چگونه به شیء بیرونی «دربارگی» پیدا می‌کند، مسئله‌ای حل نشده است. دستگاه صدرایی پاسخی رادیکال دارد: دربارگی، رابطه‌ای میان دو چیز نیست؛ اتحادی است در

مرتبه وجود. اینکه این پاسخ درست باشد یا نه، پرسش دیگری است؛ اما اینکه گزینه‌ای است که در ادبیات موجود جدی گرفته نشده، تردیدی ندارد.

و همین، خلاصه ادعای این دفتر است: میراثی که در هفت دفتر پیشین بررسی کردیم، نه موزه است و نه صرفاً موضوع پژوهش تاریخی. در دست کسی که آن را دقیق بشناسد و ادبیات معاصر را نیز بشناسد، ابزار است. اما به شرط آنکه با صداقت به کار رود: با پذیرش نقدهایی که وارد است، و بدون آن ادعاهای بزرگی که در فصل ج آسیب‌شناسی کردیم.

پایان فصل ط.

فصل ی: هایدگر، پدیدارشناسی، و یک ترازنامه صادقانه

ی-۱. تمایز هستی‌شناختی

در فصل شانزدهم، به اجمال به هایدگر پرداختیم و ارزیابی کربن و ایزوتسو را «نیمی درست» خواندیم. اکنون باید این ارزیابی را دقیق‌تر کرد؛ زیرا هایدگر، از میان فیلسوفان معاصر غرب، نزدیک‌ترین کسی است که به موضوع این کتاب پرداخته است.

هسته کار او، چیزی است که آن را «تمایز هستی‌شناختی» می‌نامد: تفاوت میان هستی و موجود. موجودات، چیزهایی‌اند که هستند — این میز، آن درخت، خدا. اما هستی، خود آن است که موجودات به واسطه آن موجودند؛ و هستی، خود یک موجود نیست.

ادعای هایدگر این است که کل تاریخ متافیزیک غرب، این تمایز را فراموش کرده و هرگاه خواسته از هستی سخن بگوید، در واقع از موجودات سخن گفته است. و در نهایت، هستی را به یک موجود ممتاز — یعنی خدا — بازگردانده است.

پرسش این فصل روشن است: سَنّی که در این کتاب بررسی کردیم، در برابر این اتهام کجا می‌ایستد؟ برای پاسخ دقیق، باید اتهام را به چهار جزء تفکیک کرد و هر جزء را جداگانه سنجید. پاسخ کلی — چه مثبت و چه منفی — بی‌فایده است.

ی-۲. اتهام یکم: فراموشی هستی

در این جزء، سَنّت ما تا حد زیادی مبراست، اما نه یکدست.

ملاصدرا، با تفکیک مفهوم وجود از حقیقت وجود، دقیقاً همان کاری را می‌کند که هایدگر می‌طلبد: نشان می‌دهد که آنچه در بحث‌های متعارف «وجود» نامیده می‌شود، صرفاً یک مفهوم عام است و حقیقتی که در پس آن است، به گونه‌ای دیگر باید دریافت شود. و آنگاه که ماهیت را به حدّ وجود فرومی‌کاهد، اولویت را به روشنی به هستی می‌دهد نه به چیستی.

اما ابن‌سینا؟ در دستگاه او، وجود امری است که بر ماهیت عارض می‌شود. یعنی متن واقعیت، از ماهیات ساخته شده و وجود، چیزی است که به آن‌ها می‌رسد. این، به تعبیر هایدگری، دقیقاً

همان تقدم موجود بر هستی است. و سهروردی که وجود را اعتباری خواند، از این حیث یک گام جلوتر در همان مسیر رفت.

پس داوری دقیق چنین است: اتهام فراموشی هستی، بر مشاء و اشراق وارد است و بر حکمت متعالیه به مراتب کمتر. کسانی که کل سنت اسلامی را یکجا مبرا می‌شمارند، در واقع صدرا را به جای همه گذاشته‌اند.

ی-۳. اتهام دوم: هستی‌الهیات

در این جزء، اتهام وارد است و نباید از آن گریخت.

هایدگر می‌گوید متافیزیک، همواره دو کار را با هم انجام داده: پرسش از هستی موجود بما هو موجود، و پرسش از عالی‌ترین موجود؛ و این دو را یکی گرفته است. نتیجه، ساختاری است که در آن، هستی از راه بالاترین موجود فهمیده می‌شود.

و این، دقیقاً ساختار حکمت متعالیه است. صدرا حقیقت وجود را در سلسله‌ای مراتبی می‌نشانده که در رأس آن، واجب‌الوجود ایستاده؛ و حقیقت وجود، در نهایت با او این همان می‌شود. اینکه بنامیمش وجود محض یا هستی مطلق، تغییری در ساختار نمی‌دهد. هایدگر پاسخ می‌داد که این، هنوز فهم هستی از راه یک موجود است — هرچند برترین موجود.

در دفاع می‌توان گفت که این ساختار، خود انتخابی موجه است و اتهام هایدگر، در واقع یک ترجیح فلسفی است نه یک خطای منطقی. اما نمی‌توان گفت که اتهام وارد نیست. سنت ما هستی‌الهیاتی است؛ پرسش این است که آیا این عیب است.

ی-۴. اتهام سوم: هستی به مثابه حضور دائم

اینجا جالب‌ترین نقطه است، و به گمان من نقطه‌ای که در ادبیات موجود کمتر به آن پرداخته شده.

یکی از عمیق‌ترین نقدهای هایدگر این است که متافیزیک، هستی را همواره به‌مثابه «حضور ثابت» فهمیده: آنچه هست، آن است که پیوسته و بی‌تغییر حاضر است؛ و صیرورت، نقص و کمبود هستی تلقی شده. از پارمنیدس تا ارسطو تا مدرسیان، هرچه ثابت‌تر، موجودتر.

اکنون توجه کنید: حرکت جوهری، دقیقاً علیه این تصویر است. صدرا می‌گوید ثبات، نمود است و آنچه در متن طبیعت هست، سیلان است. جوهر عالم، آرام ندارد. این، ادعایی است که هایدگر آن را در تاریخ متافیزیک غرب نمی‌یافت و بخشی از تازگی کار خود می‌شمرد.

اما داوری کامل، دو سویه است. زیرا در دستگاه صدراپی، آن سیلان مقصدی دارد: حرکت جوهری، حرکت به سوی کمال و تجرد است، و در انتها به ثبات می‌رسد. سیلان، راه است نه مقصد. حال آنکه نزد هایدگر، زمان‌مندی افق‌نهایی است و مقصدی فراتر از آن نیست.

پس داوری چنین است: در نقد ثبات‌محوری، سنت ما همراه هایدگر است و حتی مقدم بر او؛ اما در نتیجه‌ای که از آن می‌گیرد، از او جدا می‌شود.

ی-۵. اتهام چهارم: سلطه سوژه

در این جزء، سنت ما امتیاز دارد. هایدگر بخش بزرگی از نقد خود را متوجه فلسفه مدرن از دکارت به بعد می‌کند: تصویری که در آن، سوژه‌ای در برابر جهان ابژه می‌ایستد و آن را بازنمایی می‌کند.

در سنت ما، این تصویر هرگز غالب نشد. با اتحاد عاقل و معقول، شناخت نه رابطه‌ای میان دو قطب بلکه مرتبه‌ای از هستی‌شناسنده است؛ و با علم حضوری، دوگانگی بازنمایی و بازمودشده در ریشه شکسته می‌شود. این، همان نکته‌ای است که در فصل ح به‌مثابه پاسخ چهارم به کانت طرح کردیم.

پس در برابر این جزء از نقد، سنت ما نه تنها متهم نیست، بلکه منبعی است که می‌تواند در همان جهت به کار آید.

ی-۶. اختلافی که آشتی‌پذیر نیست: تناهی

تا اینجا، تصویر تا حدی امیدبخش بود. اما یک اختلاف بنیادی هست که نباید آن را پنهان کرد یا با تأویل نرم کرد.

برای هایدگر، تناهی، ساختار وجودی انسان است. Dasein موجودی است که هستی‌اش به سوی مرگ گشوده است، و همین گشودگی به مرگ است که به زندگی، معنا و اصالت می‌بخشد. تناهی، نقص نیست؛ شرط معناست.

در سنت ما، وضع وارونه است. تناهی، نشانه نقص و ماهیت است — و به یاد آورید که در فصل دهم دیدیم ماهیت، حد وجود است و هر حدی نقص. مقصد سلوک، عبور از تناهی است؛ بقا، کمال است و فنا، نقص.

این دو، آشتی‌پذیر نیستند. هر کوششی برای نزدیک کردن آن‌ها، ناچار یکی را تحریف می‌کند. و صداقت فلسفی حکم می‌کند که این را بپذیریم: می‌توان از هایدگر بسیار آموخت، اما نمی‌توان او را هم‌داستان با این سنت نشان داد.

ی-۷. کربن: یک هشدار روش‌شناختی

در فصل ج، سوگیری کربن را به اجمال گفتیم. اکنون می‌توان دقیق‌تر شد، زیرا ریشه آن سوگیری در همین جاست.

هانری کربن، پیش از آنکه به فلسفه اسلامی روی آورد، شاگرد و مترجم هایدگر بود؛ نخستین ترجمه فرانسوی از آثار او را انجام داد. سپس همان ابزار مفهومی را با خود به مطالعه سهروردی و ابن عربی و صدرای برد.

نتیجه، خوانشی است بسیار خلاقانه اما جهت‌دار. کربن عالم مثال را چنان برجسته کرد که گویی هسته کل سنت است؛ زیرا در آن، بدیلی برای آنچه او تقلیل‌گرایی مدرن می‌دانست می‌یافت. او بر لایه پدیدارشناختی و تجربی تأکید کرد و از لایه استدلالی و مدرسی نسبتاً غفلت ورزید.

هشدار روش‌شناختی این است: هرگاه از پل میان این سنت و فلسفه قاره‌ای سخن می‌گوییم، باید بدانیم که بخش بزرگی از آن پل را کربن ساخته، و او آن را با نقشه خود ساخته است. استفاده از پل، مانعی ندارد؛ اما نباید آن را با خود سرزمین اشتباه گرفت.

ی-۸. پدیدارشناسی: پلی بهتر

به گمان من، برای گفت‌وگو با فلسفه قاره‌ای، پدیدارشناسی مسیر مناسب‌تری از هایدگر متأخر است — به سه دلیل.

نخست، هوسرل و مفهوم التفات: اینکه آگاهی همواره آگاهی به چیزی است. این، بستری فراهم می‌کند که در آن، بحث از نسبت عالم و معلوم بدون فرض دوگانگی دکارتی ممکن است؛ و دقیقاً همان جایی است که اتحاد عاقل و معقول می‌تواند وارد شود.

دوم، مرلوپونتی و بدن‌مندی. او نشان داد که سوژه، ذهنی محض در برابر جهان نیست بلکه موجودی بدن‌مند است که از خلال بدن با جهان درگیر می‌شود. اکنون نظریه «جسمانیه الحدوث» صدرا را کنار آن بگذارید: نفس، چیزی جدا از بدن نیست که به آن پیوسته باشد؛ مرتبه عالی همان بدن است. شباهت ساختاری چشمگیر است و تا آنجا که می‌دانم، به‌طور جدی کاویده نشده. البته تفاوت نیز هست: مرلوپونتی از بدن فراتر نمی‌رود، و صدرا سیر تجرد را ادامه می‌دهد.

سوم، پژوهش‌های معاصر درباره خودآگاهی پیشاتأملی، که در فصل ط به آن اشاره کردیم. اینجا زبان مشترک، از همه‌جا نزدیک‌تر است.

ی-۹. ترازنامه

جمع‌بندی این فصل را می‌توان چنین گفت.

در برابر اتهام فراموشی هستی: مشاء و اشراق متهم‌اند، حکمت متعالیه تا حد زیادی مبرا. در برابر اتهام هستی‌الهیات: وارد است، و باید پذیرفت.

در برابر اتهام ثبات محوری: سنت ما همراه هایدگر است و حتی مقدم بر او؛ اما در نتیجه از او جدا می‌شود.

در برابر اتهام سوژه محوری: سنت ما منبع است، نه متهم.

و در مسئله تناهی: اختلاف بنیادی و آشتی ناپذیر.

این ترازنامه تفکیک شده، به گمان من از هر پاسخ کلی — چه ستایش آمیز و چه انکار آمیز — سودمندتر است. سنتی که بخواهد در گفت و گوی جهانی جدی گرفته شود، باید بتواند دقیقاً بگوید کجا ایستاده و کجا نقد را می‌پذیرد. این، همان چیزی است که در فصل ج، نبودش را یکی از آسیب‌های امروز شمردیم.

پایان فصل ی — ادامه در بخش چهارم دفتر هشتم: «متافیزیک تحلیلی و مسئله ابتنا».

فصل ک: متافیزیک تحلیلی و مسئلهٔ ابتدا

ک-۱. متافیزیک که بازگشت

در نیمهٔ نخست قرن بیستم، پوزیتیویست‌های منطقی اعلام کردند که گزاره‌های متافیزیکی، نه صادق‌اند و نه کاذب، بلکه بی‌معنایند؛ زیرا نه تحلیلی‌اند و نه تجربی. برای چند دهه، متافیزیک در فضای انگلیسی‌زبان به حاشیه رفت.

اما از نیمهٔ دوم قرن، این وضع دگرگون شد. معیار معناداری پوزیتیویستی، خود از آزمون خویش سرلند بیرون نیامد. کواین نشان داد که تفکیک تحلیلی و ترکیبی، آن‌قدرها روشن نیست. و از دههٔ هفتاد به بعد، با کارهای کریپکی دربارهٔ ضرورت و نام‌گذاری، متافیزیک با قوت بازگشت — این بار با ابزار منطق جدید و با دقتی که پیش‌تر نداشت.

این بازگشت، برای ما اهمیت دارد. زیرا بسیاری از مسائلی که امروز در متافیزیک تحلیلی بحث می‌شوند، همان مسائلی‌اند که در هفت دفتر گذشته دنبال کردیم — با واژگانی متفاوت و ابزاری دقیق‌تر. این فصل، سه نقطهٔ تلاقی را نشان می‌دهد و در پایان، هشدار می‌دهد.

ک-۲. مسئلهٔ ابتدا

یکی از پرکارترین حوزه‌های متافیزیک معاصر، بحث از رابطه‌ای است که آن را «ابتنا» می‌نامند. تصور کنید مجسمه‌ای از گِل. مجسمه هست چون گِل به آن شکل درآمده؛ اما این «چون»، علی نیست — گِل، مجسمه را نساخته، بلکه مجسمه به واسطهٔ گِل و شکل آن هست. یا: این عمل اخلاقاً نادرست است به واسطهٔ آنکه رنجی بی‌دلیل ایجاد می‌کند. یا: این مجموعه هست به واسطهٔ آنکه اعضایش هستند.

در هر مورد، رابطه‌ای هست که تعیین‌کننده و تبیین‌گر است اما علی نیست. ویژگی‌های آن را چنین برشمرده‌اند: نامتقارن است — اگر الف مبتنی بر ب باشد، ب مبتنی بر الف نیست؛ متعدی است؛ و غیربازتابی.

تفاوت آن با علیت، دقیقاً همان تفاوتی است که در فصل سوم این کتاب، به مثابه بزرگ‌ترین نوآوری ابن‌سینا معرفی کردیم: تفکیک «علت موجد» از «علت محرکه». علیت در معنای متعارف، میان رویدادها برقرار است و در زمان جریان دارد؛ آنچه ابن‌سینا معرفی کرد، رابطه‌ای عمودی و هم‌زمان بود که در آن، علت هستی می‌بخشد نه حرکت.

این همانندی، صرفاً لفظی نیست. ابن‌سینا برای صورت‌بندی آن رابطه، همان ویژگی‌هایی را برشمرد که امروز برای ابتنا برمی‌شمارند: تقدم رتبی نه زمانی، هم‌زمانی علت و معلول، و نامتقارنی. اینکه سنتی هزار سال پیش، این تفکیک را ساخته و آن را بنیاد کل الهیات خود کرده، در ادبیات معاصر تقریباً ناشناخته است.

ک-۳. وجود رابط و بنیادگرایی متافیزیکی

در امتداد بحث ابتنا، پرسشی مطرح می‌شود: آیا سلسله ابتنا پایانی دارد؟ سه پاسخ رقیب هست. بنیادگرایی: سلسله به لایه‌ای بنیادی می‌رسد که خود بر چیزی مبتنی نیست. بی‌نهایت‌گرایی: سلسله بی‌پایان است. و انسجام‌گرایی: لایه‌ها متقابلاً یکدیگر را بنیاد می‌نهند.

خواننده فصل دوم، بی‌درنگ درمی‌یابد که این، همان سه‌راهی «واجب، تسلسل، دور» است. و استدلال بنیادگرایان معاصر — که سلسله نامتناهی مشتقات، چیزی برای مشتق‌شدن باقی نمی‌گذارد — از نظر ساختاری همان استدلال سینوی است.

اما نکته جالب‌تر، در جای دیگری است. جان‌اتان شفر، از فیلسوفان برجسته این حوزه، از موضعی دفاع می‌کند که آن را «وحدت‌گرایی تقدمی» می‌نامد: تنها یک چیز بنیادی است و آن، کل جهان است؛ اشیاء جزئی، هستند اما مشتق‌اند و هستی‌شان از کل است.

توجه کنید که او میان دو موضع تفکیک می‌کند: وحدت‌گرایی وجودی، که می‌گوید فقط یک چیز هست و اجزا توهم‌اند؛ و وحدت‌گرایی تقدمی، که می‌گوید اجزا هستند اما مشتق‌اند. و مدعای او دومی است.

این تفکیک، دقیقاً همان تفکیکی است که در دفتر سوم و چهارم بارها بر آن تأکید کردیم: تفاوت میان انکار کثرت و مشتق دانستن آن. و «معلول عین ربط است» صدرا، صورتی افراطی از همان وحدت‌گرایی تقدیمی است — با این تفاوت که نزد شفر، بنیاد درون‌ماندگار است یعنی خودِ جهان، و نزد صدرا متعالی است یعنی واجب.

این، یک نقطهٔ ورود واقعی است. کسی که بخواهد در آن بحث مشارکت کند، در اختیار داشتن یک سنت چهارصدساله که همین موضع را با تفصیل کاویده، مزیتی است — به شرط آنکه بتواند آن را به زبان قابل ارزیابی درآورد.

ک-۴. بازگشت ذات، و اعتبارات ثلاثه

نقطهٔ تلاقی سوم، به بحث «ذات» مربوط است.

در دههٔ هفتاد میلادی، پس از کارهای کریپکی، ذات‌گرایی به متافیزیک بازگشت اما در قالبی مدال: ذات یک شیء، مجموعهٔ ویژگی‌هایی است که در همهٔ جهان‌های ممکن دارد.

کیت فاین نشان داد که این فروکاست ناکافی است. مثال مشهور او چنین است: سقراط، در هر جهان ممکن که وجود دارد، عضو مجموعهٔ تک‌عضوی خودش است. پس بنا بر تحلیل مدال، عضویت در آن مجموعه، جزء ذات سقراط است. اما این آشکارا نادرست است: ذات سقراط، هیچ ربطی به نظریهٔ مجموعه‌ها ندارد. پس ذات، چیزی بیش از ضرورت مدال است؛ ذات، مربوط به «چیستی» شیء است.

این نتیجه، بازگشتی است به همان تفکیکی که در فصل الف، در ارسطو، و در فصل یکم، در ابن‌سینا دیدیم: تمایز پرسش «چیست» از پرسش «هست». فاین در واقع دارد می‌گوید که پرسش چیستی، به پرسش هستی و ضرورت فروکاستنی نیست.

و اینجا، تحلیل سه‌گانهٔ ابن‌سینا از اعتبارات ماهیت — لابشرط، بشرط لا، بشرط شیء — ابزاری است که هنوز کار می‌کند. زیرا آنچه فاین می‌جوید، دقیقاً راهی است برای سخن گفتن از ماهیت «فی نفسه»، جدا از اینکه در کجا و چگونه محقق شده است. در فصل پانزدهم، حل مسئله

کلیات را از محدود مواردی شمردیم که واقعاً حل شد؛ اکنون می‌توان افزود که آن راه‌حل، هنوز قابل عرضه است.

ک-۵. سه پیشنهاد مشخص

برای آنکه این فصل به فهرستی از شباهت‌ها فروکاسته نشود، سه کار مشخص را پیشنهاد می‌کنم که هر یک می‌تواند موضوع یک پژوهش مستقل باشد.

پیشنهاد یکم: صورت‌بندی وجود رابط به زبان ابتدا، و آزمودن یک پرسش تیز — آیا «رابط» می‌تواند یک طرفِ رابطه باشد؟ در تحلیل متعارف ابتدا، رابطه میان دو چیز برقرار است. اما صدرا می‌گوید معلول، خودِ رابطه است. آیا این منسجم است، یا به آن پارادوکسی می‌انجامد که در فصل یازدهم به آن اشاره کردیم؟ این پرسش، هم برای ما و هم برای آن ادبیات، تازه است.

پیشنهاد دوم: تشکیک به مثابه مدلی برای درجه‌پذیری بنیادی بودن. در بحث معاصر، این پرسش مطرح است که آیا بنیادی بودن امری دوجهی است یا درجه‌پذیر. سنت ما، از فصل پنجم تا یازدهم، چهارصد سال روی همین کار کرده است.

پیشنهاد سوم: اصالت وجود به مثابه موضعی در پرسش «چه چیزی در بنیاد است؟» — که در ادبیات معاصر، پاسخ‌های رقیب آن اشیاء، وقایع، خواص یا واقعیت‌هایند. پاسخ صدرایی — که هیچ‌یک، بلکه وجودِ ذومراتب — گزینه‌ای است که در آن فهرست نیست.

ک-۶. هشدار: خطر تطبیق سطحی

در پایان، هشدار لازم است که به کل این دفتر مربوط می‌شود.

در ادبیات فارسی معاصر، ژانری رواج یافته که می‌توان آن را «فهرست شباهت‌ها» نامید: نشان دادن اینکه فلان فیلسوف مسلمان، فلان نکته را پیش از فلان فیلسوف غربی گفته بود. این ژانر، غالباً انگیزه‌ای غیرفلسفی دارد — اثبات تقدم و برتری — و نتیجه‌اش، تطبیق‌هایی است

که در نگاه دقیق فرو می‌ریزند. نمونه آن را در فصل دوازدهم درباره حرکت جوهری و نسبیت دیدیم.

معیار سنجش، به گمان من، ساده است: یک مقایسه آنگاه ارزش فلسفی دارد که به چیزی بینجامد — یک استدلال تازه، یک اشکال تازه، یا یک راه حل تازه برای مسئله‌ای که هر دو طرف با آن درگیرند. مقایسه‌ای که تنها به این می‌انجامد که «ببینید، ما هم داشتیم»، از نظر فلسفی بی‌ارزش است، هرچند از نظر روان‌شناختی رضایت‌بخش باشد.

سه پیشنهاد بند پیشین، با همین معیار انتخاب شده‌اند: هر سه، پرسشی طرح می‌کنند که پاسخش از پیش معلوم نیست.

ک-۷. جمع‌بندی دفتر هشتم

این دفتر، به بدهی بزرگ سنت پرداخت و در سه جبهه پیش رفت.

در برابر کانت: چالش را به سه لایه تفکیک کردیم و نشان دادیم که پاسخ لایه نخست در دست است، لایه دوم دشوار است، و لایه سوم نیازمند ترکیب علم حضوری با تحلیل صدرایی معرفت است.

در برابر فلسفه قاره‌ای: ترازنامه‌ای تفکیک شده در برابر هایدگر عرضه کردیم — دو اتهام وارد، دو اتهام غیروارد، و یک اختلاف آشتی‌ناپذیر — و پدیدارشناسی را پل مناسب‌تری از هایدگر متأخر دانستیم.

و در برابر متافیزیک تحلیلی: سه نقطه تلاقی واقعی نشان دادیم و سه کار مشخص پیشنهاد کردیم.

آنچه در هر سه جبهه مشترک است، یک موضع روش‌شناختی است: این سنت، نه باید خود را در برابر نقد مصون بداند و نه باید در برابر آن تسلیم شود. جایی که نقد وارد است، باید پذیرفت؛ و جایی که منبعی در اختیار داریم، باید آن را به زبانی عرضه کرد که قابل ارزیابی باشد. هر دو کار، به یک اندازه دشوار است — و تاکنون، هیچ‌یک به قدر کافی انجام نشده.

پایان دفتر هشتم.

دفتر نهم

نفس و معرفت: چهار پاسخ به یک پرسش انسانی

فصل ل: نفس چیست؟

ل-۱. چرا یک دفتر مستقل

در دفترهای یکم تا چهارم، نفس را در ذیل هر دستگاه بررسی کردیم؛ یعنی محور، متفکر بود و نفس یکی از مباحث او. در این دفتر، محور را عوض می‌کنیم: موضوع، خودِ نفس است و چهار دستگاه، چهار پاسخ.

این تغییر زاویه، چیزی را آشکار می‌کند که در ترتیب پیشین پنهان می‌ماند: خط سیر تحول. وقتی پاسخ‌ها را به ترتیب تاریخی و بر یک محور واحد بچینیم، معلوم می‌شود که در این چهار قرن، تصویر انسان دگرگون شد — و این دگرگونی، مستقیماً از همان انتخاب بنیادی در باب اصالت برمی‌خیزد که کل کتاب بر آن استوار بود.

پرسش‌های راهنمای این فصل پنج تاست: نفس چیست؟ کی و چگونه پدید می‌آید؟ نسبتش با بدن چیست؟ نسبتش با قوای خود چیست؟ و پس از مرگ چه بر سرش می‌آید؟

ل-۲. چهار پاسخ در یک نگاه

پرسش	ابن سینا	سهروردی	ابن عربی	ملاصدرا
نفس چیست	جوهر مجرد، کمال اول جسم	نور اسپهبد؛ خودآگاهی	برزخ میان دو عالم	مرتبه‌ای از وجود سیال
حدوث بدن	روحانی، با پیدایش بدن	روحانی، با بدن	تعینی از تجلی	جسمانی، سپس تجرد
نسبت بدن با	تعلق تدبیری، دو جوهر	تدبیر دژ (صیصیه)	صورت و مظهر	دو مرتبه یک وجود
قوا	قوای نیمه‌مستقل	همه از آن نفس واحد	مظاهر اسماء در انسان	نفس در وحدت، همه قواست
بقا	مجرد، پس باقی	بازگشت به عالم نور یا مثال	بقا در تعین اخروی	بقا در مرتبه کسب‌شده

پرسش	ابن سینا	سهروردی	ابن عربی	ملاصدرا
هویت	ثابت؛ عرضی	ثابت با اشراق	معلول عین ثابت	ساخته‌شونده حرکت
	معرفت			در

ل-۳. سه خط تحول

خط یکم: از جوهر به مرتبه

نزد ابن سینا، نفس یک جوهر است: چیزی که هست و اوصافی دارد. نزد صدرا، نفس یک مرتبه است: نه چیزی در کنار چیزهای دیگر، بلکه سطحی از شدت در یک حقیقت واحد.

این تغییر، از دل اصالت وجود و تشکیک بیرون می‌آید و بدون آن‌ها ناممکن بود. تا زمانی که ماهیت اصیل است، نفس باید ماهیتی معین داشته باشد و ماهیت، شدت و ضعف نمی‌پذیرد؛ پس نفس یا هست یا نیست، یا مجرد است یا مادی. اما اگر وجود اصیل و مشکک باشد، نفس می‌تواند در طیفی قرار گیرد.

خط دوم: از قوای متکثر به نفس واحد

در روان‌شناسی سینوی، قوا واحدهای نیمه‌مستقلی‌اند که هر یک کاری می‌کند. سهروردی این را رد کرد و گفت همه ادراکات از آن نفس واحد است و قوا صرفاً مجاری‌اند. صدرا آن را به فرمول مشهور خود رساند: نفس در عین وحدت، همه قواست.

در فصل ششم گفتیم که این، پاسخی است به آنچه امروز «مسئله وحدت آگاهی» نامیده می‌شود. اکنون می‌توان افزود که این خط تحول، مستقل از خط نخست نیست: هرچه نفس از «چیزی با اجزا» به «مرتبه‌ای از وجود» نزدیک‌تر شد، وحدت آن بنیادی‌تر و کثرت قوایش سطحی‌تر گشت.

خط سوم: از هویت ثابت به هویت ساخته‌شونده

این، رادیکال‌ترین تحول است. نزد ابن‌سینا، نفس زید همان نفس زید می‌ماند؛ آنچه تغییر می‌کند، دانسته‌ها و ملکات اوست. نزد صدرای خود نفس در حرکت است و آنچه انسان می‌آموزد و می‌کند، مرتبه وجودی او را تغییر می‌دهد. در فصل سیزدهم دیدیم که او تا آنجا پیش می‌رود که می‌گوید افراد انسان در واقع انواع مختلف‌اند.

نکته درخور تأمل این است که این تحول، هزینه‌ای دارد که کمتر به آن اشاره می‌شود: هرچه هویت، سیال‌تر شود، مسئله این‌همانی حادث‌تر می‌گردد. اگر نفس من با هر عمل و هر دانستن تغییر می‌کند، بر چه اساس می‌توان مرا در قیامت همان کسی دانست که در دنیا بود؟ صدرای وحدت اتصالی پاسخ می‌دهد، و در فصل دوازدهم دیدیم که آن پاسخ تمام نیست. پس آنچه در یک جهت دستاورد است، در جهت دیگر بدهی می‌آفریند.

ل-۴. مسئله ربط نفس و بدن: چهار راه‌حل

این مسئله، سنگ محک هر نظریه نفس است. چهار پاسخ را کنار هم بگذاریم.

راه‌حل سینوی: تعلق تدبیری. نفس در بدن حلول نمی‌کند اما آن را تدبیر می‌کند. اشکال روشن است — این توصیف رابطه است نه تبیین آن. چگونه امری مجرد، در امری مادی اثر می‌گذارد؟ پاسخی داده نمی‌شود.

راه‌حل اشراقی: بدن، دژ نفس است و نفس، نوری که آن را روشن می‌کند. این تصویر گویاتر است اما در نهایت همان مشکل را دارد: نور مجرد، چگونه بر جسم ظلمانی اثر می‌گذارد؟ سهروردی به اضافه اشراقی ارجاع می‌دهد، که خود نامی است برای همان رابطه توضیح‌ناشده.

راه‌حل ابن‌عربی: بدن، مظهر و صورت ظهور نفس است. اینجا مسئله تا حدی منحل می‌شود، زیرا در دستگاه او اساساً دو موجود مستقل در کار نیست. اما بهایش این است که ابهام به سطح دیگری منتقل می‌شود: رابطه ظاهر و مظهر، خود چیست؟

راه‌حل صدرایی: نفس و بدن، دو مرتبه از یک وجود واحدند؛ بدن، مرتبه نازله نفس است. در فصل سیزدهم این را قوی‌ترین و امروزی‌ترین بخش دستگاه او خواندم و همچنان بر آن هستم.

زیرا برخلاف سه راه حل پیشین، این یکی مسئله را حل نمی کند بلکه منحل می کند: پرسش از ربط دو چیز، آنگاه مطرح است که دو چیز داشته باشیم.

اما یک اشکال بر آن نیز هست که باید صادقانه گفت: انحلال مسئله، به شرطی موفق است که تحلیل «دو مرتبه از یک وجود» خود روشن باشد. و در فصل یازدهم دیدیم که تحلیل تشکیک، در نقطه حساس به شهود ارجاع می دهد. پس این راه حل، به اندازه مبنای خود محکم است — نه بیشتر.

ل-۵. مسئله ای که کمتر دیده می شود: فردیت نفوس

پرسشی هست که هر دستگاه قائل به تجرد نفس با آن روبه روست و پاسخ های آن روشنگر است: اگر نفوس مجردند و ماده ندارند، چه چیز آن ها را از هم متمایز می کند؟ در سنت مشائی، اصل پذیرفته شده این بود که تمایز افراد یک نوع، به ماده و عوارض مادی است. پس نفوس مجرد، باید یکی باشند.

پاسخ سینوی این است که نفوس، در آغاز و به واسطه تعلق به بدن های مختلف، تشخص می یابند؛ و این تشخص، پس از مرگ نیز باقی می ماند. یعنی بدن، نقش فردیت بخش دارد حتی پس از آنکه از میان رفت. این پاسخ، کارآمد است اما ناخوشایند: چیزی که رفته، همچنان تعیین کننده است.

پاسخ سهروردی، از راه شدت و ضعف نور است: انوار مدبره، در مرتبه نوریت با هم تفاوت دارند. این بهتر است، زیرا فردیت را به خود نفس بازمی گرداند نه به بدنی که نیست.

پاسخ صدرای کامل ترین است: چون هر نفس مرتبه وجودی خاص خود را در حرکت جوهری ساخته، فردیت آن عین وجود اوست. اینجا دیگر نیازی به عامل بیرونی نیست. و توجه کنید که این پاسخ، مستقیماً از همان سه خط تحول برمی آید؛ یعنی انسجام دستگاه، خود را اینجا نشان می دهد.

این نمونه‌ای است از آنچه در فصل چهاردهم «اقتصادی‌تر بودن مدل‌های متأخر» نامیدیم: مسئله‌ای که در دستگاه نخست به راه‌حلی تصنعی نیاز داشت، در دستگاه چهارم خودبه‌خود حل می‌شود.

ل-۶. ارزیابی امروزی

در بند پایانی، ارزش امروزی این چهار تصویر را کوتاه بسنجیم.

تصویر سینوی، همان دوگانه‌انگاری جوهری است که در فلسفه ذهن معاصر، کمترین طرفدار را دارد؛ عمدتاً به همان دلیلی که ابن‌سینا نیز نتوانست بر آن فائق آید: مسئله اثرگذاری متقابل.

تصویر اشراقی، در بخش خودآگاهی و وحدت نفس، همچنان قابل دفاع و در فصل ط بررسی شد؛ اما در بخش نظام انوار، به کیهان‌شناسی منسوخ گره خورده است.

تصویر ابن عربی، بیش از آنکه یک نظریه نفس باشد، یک انسان‌شناسی است؛ ارزش آن در فهم جایگاه انسان در هستی است نه در تبیین سازوکار ذهن.

و تصویر صدرایی، تنها موردی است که می‌تواند در بحث معاصر به مثابه یک گزینه زنده مطرح شود — نه به این دلیل که درست‌تر است، بلکه به این دلیل که ساختاری عرضه می‌کند که در فهرست گزینه‌های موجود نیست: نه دوگانه‌انگاری، نه فیزیکالیسم تقلیل‌گرا، و نه دوگانه‌انگاری ویژگی‌ها؛ بلکه یک هستی‌ذومراتب که ذهن و بدن، دو سطح از آن‌اند.

فصل بعدی، همین کار را درباره معرفت انجام می‌دهد: چهار پاسخ به این پرسش که دانستن چیست و چگونه ممکن می‌شود.

پایان فصل ل — ادامه در بخش دوم دفتر نهم: «دانستن چیست؟»

فصل م: دانستن چیست؟

م-۱. پرسش‌های راهنما

در فصل پیش، نفس را در چهار دستگاه سنجیدیم. اکنون به کار اصلی آن نفس می‌پردازیم: دانستن.

پنج پرسش راهنمای این فصل‌اند. علم چیست — یعنی از چه مقوله‌ای است؟ صور علمی از کجا می‌آیند؟ نسبت عالم با معلوم چیست؟ خطا چگونه ممکن می‌شود؟ و معیار صدق کدام است؟

پرسش چهارم، سنگ محک است. هر نظریه معرفتی که نتواند خطا را توضیح دهد، ناقص است؛ و همان‌گونه که خواهیم دید، هرچه یک دستگاه در توضیح صدق قوی‌تر شده، در توضیح خطا ضعیف‌تر گشته است.

م-۲. چهار پاسخ در یک نگاه

پرسش	ابن سینا	سهروردی	ابن عربی	ملاصدرا
علم چیست	کیفی نفسانی؛ حصول صورت	عدم غیبت؛ حضور	تجلی و کشف	نحوه‌ای از وجود
منشأ صور	افاضه عقل فعال	اضافه اشراقی نفس	تجلی حق در قلب	انشای نفس
عالم و معلوم	و متمایز؛ اتحاد انکار شد	متحد در علم به نفس	متحد در تجلی	متحد در وجود
نقش حس	آماده‌سازی نفس	رفع حجاب	مرتبه نازل ظهور	زمینه حرکت جوهری نفس
معیار صدق	مطابقت با خارج	حضور بی‌واسطه	موافقت با کشف و شرع	دو معیار، دو قسم علم
منشأ خطا	حکم و ترکیب نادرست	تفسیر حضور	حجاب و تقیید	تطبیق صورت بر خارج

م-۳. سه محور تحول

محور یکم: از کیف نفسانی به نحوه وجود

در دستگاه سینوی، علم در زمره کیفیات نفسانی است؛ یعنی عرضی که بر جوهر نفس عارض می‌شود. این جای گذاری، پیامدی سنگین دارد که در فصل سوم بررسی کردیم: معرفت، رویدادی است که برای نفس رخ می‌دهد و هستی آن را تغییر نمی‌دهد.

نزد صدرا، علم از مقوله کیف بیرون می‌آید و به وجود بازمی‌گردد. و این، همان چیزی است که در فصل سیزدهم بهترین شاهد بر غیرلفظی بودن نزاع اصالت وجود خواندیم: تغییر مبنا در هستی‌شناسی، جایگاه مقوله‌ای علم را عوض کرد.

سهروردی در میانه ایستاده است. او علم را از حصول صورت جدا کرد و به حضور بازگرداند، اما تحلیل هستی‌شناختی کاملی از آن عرضه نکرد — زیرا ابزار لازم، یعنی مراتب وجود، در دستگاه او به نور اختصاص یافته بود.

محور دوم: از دریافت به آفرینش

این محور، از همه چشمگیرتر است. نزد ابن‌سینا، نفس صور را از عقل فعال دریافت می‌کند؛ نقش او، آماده‌شدن است. نزد سهروردی، نفس به صور موجود در عالم مثال منفصل می‌نگرد؛ باز هم دریافت است، اما فعالانه‌تر. نزد صدرا، نفس صور خیالی را انشا می‌کند؛ آفریننده است نه بیننده.

خط سیر روشن است: از انفعال به فعالیت. و توجه کنید که این خط، دقیقاً موازی با خط سوم فصل پیش است — یعنی از هویت ثابت به هویت ساخته‌شونده. نفسی که خودش در حال ساخته‌شدن است، طبیعتاً سازنده صور نیز هست.

محور سوم: از انفصال به اتحاد

ابن سینا اتحاد عاقل و معقول را صریحاً رد کرد. سهروردی در مورد علم نفس به خود، اتحاد را پذیرفت اما آن را تعمیم نداد. ابن عربی، در سطح هستی‌شناختی، همه چیز را به وحدت بازگرداند. و صدرا، اتحاد را به قاعده عمومی معرفت بدل کرد.

م-۴. سنگ محک: مسئله خطا

اکنون به دشوارترین بخش می‌رسیم، و به گمان من روشنگرترین.

پاسخ سینوی

در دستگاه سینوی، خطا نسبتاً آسان توضیح داده می‌شود. تصورات، به خودی خود نه صادق‌اند و نه کاذب؛ خطا در مرتبه تصدیق و ترکیب رخ می‌دهد. من صورت «انسان» و صورت «پرنده» را درست دارم، اما اگر آن‌ها را نادرست ترکیب کنم، به خطا افتاده‌ام. منشأ خطا، شتاب در حکم، تأثیر تخیل، و ناآمادگی نفس برای دریافت درست است.

این پاسخ، منسجم است. و توجه کنید که انسجامش، مدیون همان چیزی است که ضعف دستگاه شمرده می‌شد: چون علم، عرضی بر نفس است و نفس با آن یکی نمی‌شود، خطا می‌تواند در آن عرض رخ دهد بی‌آنکه در هستی نفس اختلالی باشد.

پاسخ اشراقی

سهروردی باید توضیح دهد که اگر علم، حضور است و حضور خطاناپذیر، خطا از کجا می‌آید. پاسخ او، بر تفکیکی استوار است که در فصل ط آن را شرط هر دفاع معقول خواندیم: خطا در خود حضور نیست، در حکمی است که بر پایه آن صادر می‌کنیم. من دردی را بی‌واسطه می‌یابم و در تشخیص علتش به خطا می‌روم.

این پاسخ درست است اما ناکافی. زیرا بسیاری از خطاهای ادراکی، در سطح حکم نیستند بلکه در خود ادراک‌اند: خطای باصره، توهم بصری، تصور نادرست اندازه. اگر ابصار، اضافه اشراقی به خود شیء است، چرا من گاه چیزی را می‌بینم که آن گونه نیست؟ سهروردی به عوامل مزاحم

و حجاب‌ها ارجاع می‌دهد، اما این پاسخ، درواقع نظریهٔ حضور را در همان مواردی که آزمون‌پذیر است، معلق می‌کند.

پاسخ صدرایی و مشکل آن

اینجا مشکل حادث‌تر است. اگر علم، نحوه‌ای از وجود است و وجود بما هو وجود خطا ندارد، پس خطا چیست؟ نمی‌توان گفت وجود خطا وجود نیست.

پاسخ صدر را این است که هر صورت ذهنی، در ظرف خود موجود است و در آن ظرف، حقیقتی است تام. خطا آنگاه رخ می‌دهد که ما آن صورت را بر خارج تطبیق کنیم و بگوییم آنچه در ذهن ماست، در خارج نیز چنین است. پس خطا، در نسبت دادن است نه در خودِ صورت.

این پاسخ، انسجام دستگاه را حفظ می‌کند اما بهایی سنگین دارد. زیرا عملاً می‌گوید هر ادراکی، در ظرف خود صادق است؛ و آنچه نادرست است، تنها حکم به مطابقت آن با خارج است. نتیجه، معرفت‌شناسی‌ای است که در توضیح خطای ادراکی ناتوان می‌ماند و همهٔ خطاها را به سطح قضاوت می‌راند.

و نکتهٔ عمیق‌تر این است که این ناتوانی، تصادفی نیست. هرچه یک دستگاه، فاصلهٔ میان عالم و معلوم را کمتر کند، توضیح خطا برایش دشوارتر می‌شود. دوگانگی سینوی، فضایی برای خطا باقی می‌گذاشت؛ اتحاد صدرایی، آن فضا را می‌بندد. پس در اینجا نیز همان الگو دیده می‌شود: آنچه در یک جهت دستاورد است، در جهت دیگر بدهی می‌آفریند. این، به گمان من، مهم‌ترین یافتهٔ این فصل است.

م-۵. مسئلهٔ وجود ذهنی

بحثی هست که در سنت متأخر جایگاه مرکزی یافت و ارزش دارد که در این فصل بیاید، زیرا با مباحث معاصر پیوند مستقیم دارد.

پرسش این است: وقتی من به درخت می‌اندیشم، آن صورت ذهنی چیست؟ اگر واقعاً «درخت» است، پس باید آثار درخت را داشته باشد — باید جوهر باشد، رشد کند، جا بگیرد. و آشکارا

چنین نیست. اما اگر درخت نیست، پس من به چه می‌اندیشم؟ اندیشه من به چه چیزی تعلق گرفته است؟

راه حل مشهور، بر تفکیک دو نوع حمل استوار است. در «حمل اولی ذاتی»، محمول همان مفهوم موضوع است: صورت ذهنی درخت، به این معنا درخت است، یعنی مفهوم آن، مفهوم درخت است. اما در «حمل شایع صناعی»، محمول بر مصداق حمل می‌شود: و به این معنا، صورت ذهنی درخت، درخت نیست بلکه کیفی نفسانی یا مرتبه‌ای از وجود نفس است.

این تفکیک، ظریف و کارآمد است. و توجه کنید که مسئله‌ای که حل می‌کند، دقیقاً همان چیزی است که در فلسفه ذهن معاصر با نام «دریاری» یا التفات شناخته می‌شود: چگونه یک حالت ذهنی می‌تواند درباره چیزی باشد که خودش نیست؟ سنت ما، پاسخی ساختاری برای این دارد و آن پاسخ، به‌ندرت در ادبیات معاصر عرضه شده است.

در فصل ک، این را در فهرست نقاط ورود نیاوردیم؛ اکنون باید افزود که مسئله وجود ذهنی، احتمالاً از هر سه پیشنهاد آن فصل، آماده‌تر برای عرضه است — زیرا هم صورت‌بندی فنی روشنی دارد و هم به مسئله‌ای می‌خورد که در آن سو، حل نشده است.

م-۶. ارزیابی

در جمع‌بندی، ترازنامه چهار دستگاه در قلمرو معرفت چنین است.

دستگاه سینوی، در توضیح خطا قوی‌ترین و در توضیح پیوند معرفت با هستی ضعیف‌ترین است.

دستگاه اشراقی، هسته درخشانی دارد — علم حضوری — که مستقل از سایر مبانی آن قابل دفاع است؛ اما در تعمیم آن به ادراک حسی و در توضیح خطای ادراکی، ناتوان می‌ماند.

دستگاه ابن عربی، بیش از آنکه معرفت‌شناسی باشد، نظریه‌ای درباره مراتب کشف است؛ و مشکل بنیادی آن — نبود معیار داوری میان کشف‌ها — در فصل پانزدهم بررسی شد.

و دستگاه صدرایی، منسجم‌ترین پیوند میان معرفت و هستی را برقرار می‌کند و در همان حال، بیشترین دشواری را در توضیح خطا دارد.

درس کلی، همان است که در بند م-۴ گفتیم و در کل این کتاب بارها دیده‌ایم: در فلسفه، هر گاهی که یک مسئله را حل می‌کند، غالباً مسئله دیگری می‌آفریند. پیشرفت، نه دریافتن دستگاهی بی‌مسئله، بلکه در آگاهی دقیق از این است که هر انتخاب، چه چیزی به دست می‌آورد و چه چیزی از دست می‌دهد.

فصل بعدی، آخرین فصل این دفتر، به پرسشی می‌پردازد که نفس و معرفت هر دو به آن ختم می‌شوند: مقصد انسان چیست، و کمال به چه معناست.

پایان فصل م — ادامه در بخش سوم دفتر نهم: «مقصد انسان».

فصل ن: مقصد انسان

ن-۱. پرسش

نفس چیست و دانستن چیست — دو فصل پیشین به این دو پرداختند. اما هر دو، به پرسش
سومی ختم می‌شوند که در این سنت هرگز جانبی تلقی نشد: انسان به کجا می‌رود، و کمال او در
چیست؟

این پرسش، در فلسفه معاصر غالباً از متافیزیک جدا شده و به فلسفه اخلاق یا فلسفه دین
سپرده شده است. اما در هر چهار دستگاہی که بررسی کردیم، پیوستگی آن با هستی‌شناسی
مستقیم است: چون نفس چنین است، مقصدش چنان است. و این پیوستگی، خود یکی از
ویژگی‌های تعریف‌کننده این سنت است.

ن-۲. چهار تصویر

محور	ابن سینا	سهروردی	ابن عربی	ملاصدرا
کمال چیست	در ادراک نظام هستی	تجرد نوری	تحقق به اسماء	ارتقای مرتبه وجود
راه	تعلیم و تعقل	بحث و ریاضت	سلوک و کشف	علم که خود شدن است
سعادت	لذت عقلی اتصال	پیوستن به عالم انوار	قرب و خلافت	شدت وجود
شقاوت	محرومیت نفس مستعد	گرفتاری در مُثُل ظلمانی	حجاب و تقیید	ملکات نازل متجسد
معاد جسمانی	عقلاً اثبات‌ناپذیر	بدن مثالی	نشئه برزخی و اخروی	بدن انشائی نفس

ن-۳. سه خط تحول

خط یکم: از کمال معرفتی به کمال وجودی

نزد ابن‌سینا، کمال انسان در این است که نفس ناطقه، صورت نظام هستی را در خود بیابد؛ یعنی جهان را چنان که هست بشناسد. دانستن، وسیله است و کمال، نتیجه آن.

نزد صدرای این رابطه وسیله و نتیجه از میان می‌رود. چون علم نحوه‌ای از وجود است و عاقل با معقول متحد می‌شود، دانستن خود شدن است. کسی که می‌فهمد، پس از فهمیدن در مرتبه دیگری از هستی است. کمال، پیامد معرفت نیست؛ همان است.

این تحول، مستقیماً از سه خطی برمی‌خیزد که در دو فصل پیشین دنبال کردیم. و توجه کنید که پیامد اخلاقی آن جدی است: در تصویر نخست، می‌توان دانا بود و ناقص؛ در تصویر دوم، نمی‌توان.

خط دوم: از تمثیل به تحقق

در باب معاد، خط سیر روشنی هست. ابن‌سینا لذت‌های جسمانی موعود را تمثیل‌هایی برای عوام می‌داند و کمال حقیقی را عقلی می‌شمارد. سهروردی، با گشودن عالم مثال، به آن لذت‌ها جایگاهی واقعی می‌بخشد — نه در عالم اجسام، اما در طبقه‌ای که خودش واقعی است. ابن عربی، نشئات پس از مرگ را با تفصیل و به‌مثابه امری متحقق توصیف می‌کند. و صدرای با نظریه بدن انشائی، مدعی برهان بر آن می‌شود.

این خط، نمونه خوبی از یک الگوی کلی است: آنچه در آغاز، تأویل و تمثیل تلقی می‌شد، به‌تدریج جایگاه هستی‌شناختی یافت. و انگیزه این حرکت، تا حد زیادی بیرونی بود — فشار کلامی و نیاز به آشتی با ظواهر دینی. اما نتیجه‌اش درونی و فلسفی شد: عالم مثال، که برای حل یک مسئله کلامی مفید بود، به ابزاری نظری بدل شد که در تبیین خیال و ادراک نیز به کار آمد.

خط سوم: از رسیدن به ساختن

در تصویر سینوی، کمال، وضعیتی است که نفس به آن می‌رسد. در تصویر صدرایی، کمال، چیزی است که نفس آن را می‌سازد و در ساختنش، خود ساخته می‌شود. بهشت و دوزخ، در این تصویر، تجسم ملکاتی‌اند که انسان در خود پرورده است؛ نه مکان‌هایی که او را به آن‌ها می‌برند.

این تصویر، از حیث انسجام با کل دستگاه، درخشان است. اما یک پیامد دارد که کمتر گفته می‌شود: اگر سرنوشت اخروی، محصول ساختار وجودی خودساخته انسان است، آنگاه مفهوم عفو و شفاعت — که در ادبیات دینی جایگاه مرکزی دارد — به سختی جای می‌گیرد. چگونه می‌توان مرتبه وجودی کسی را بخشید؟ صدرا و شارحانش کوشیده‌اند پاسخ دهند، اما این تنش، در دستگاه باقی است.

ن-۴. نقدی که باید گفت: نخبه‌گرایی

در سنجش این چهار تصویر، نقدی هست که به هر چهار وارد است و در متون داخلی کمتر طرح می‌شود.

در هر چهار دستگاه، سعادت تام در دسترس اقلیتی است. نزد ابن‌سینا، کسی که به اتصال عقلی نرسیده، از سعادت حقیقی بهره‌مند نیست. نزد سهروردی، تنها حکیم متألّه — که هم در بحث و هم در ذوق کامل است — شایسته ریاست و رسیدن به نور طامس است. نزد ابن عربی، انسان کامل، فردی نادر در هر عصر است. و نزد صدرا، ارتقای وجودی، محصول عمری کار عقلی و عملی است.

پیامد این نگاه، تقسیم انسان‌ها به خواص و عوام است؛ و در متون این سنت، این تقسیم صریح و بی‌پرده بیان می‌شود. بارها به خواننده هشدار داده می‌شود که مطالب را از نااهلان بپوشانند.

در دفاع می‌توان گفت که هر چهار، برای عموم نیز راهی قائل‌اند: عمل صالح، ایمان، و پیروی از شریعت. اما این راه، در نظر آنان به مرتبه‌ای فروتر می‌انجامد. تصویر، به روشنی سلسله‌مراتبی است.

نقد این نگاه، از دو جهت ممکن است. جهت نخست، درون‌دینی: بسیاری از متون دینی، سعادت را به تقوا و عمل گره می‌زنند نه به توان نظری، و صریحاً معیار برتری را چیزی جز دانش فلسفی می‌دانند. جهت دوم، فلسفی: چرا باید فرض کرد که مرتبه وجودی، با توان نظری

همبسته است؟ این، خود یک فرض است که هیچ‌یک از این چهار دستگاه آن را اثبات نکرده؛ بلکه آن را از میراث یونانی — که در آن، نظر بر عمل تقدم داشت — به ارث برده‌اند.

این نقد را باید جدی گرفت، زیرا به یکی از عمیق‌ترین لایه‌های این سنت می‌خورد: پیوند میان شناخت و ارزش. و در فصل بعد، آنجا که به مسئله شرمی پردازیم، دوباره با آن روبه‌رو خواهیم شد.

ن-۵. مسئله خلود عذاب

یک مسئله مشخص، تفاوت این چهار تصویر را به‌خوبی نشان می‌دهد: آیا عذاب، جاودانه است؟

در چارچوب سینوی، شقاوت عبارت است از حسرت نفسی که استعداد کمال یافته اما به آن نرسیده. چون این حسرت، از خود ساختار نفس برمی‌خیزد، دوام آن طبیعی است — مگر آنکه نفس اساساً استعداد نیافته باشد، که در آن صورت رنجی نیز نیست.

ابن عربی موضعی گرفت که پرمناقشه‌ترین بخش‌های اندیشه اوست: او بر گستردگی رحمت تأکید می‌کند و بر آن است که عذاب، سرانجام به نوعی سازگاری می‌انجامد؛ چنان‌که اهل آن، با وضع خود خومی‌گیرند. این موضع، مبنای زیبایی نیز دارد که او بر آن تکیه می‌کند و منتقدان، آن را بازی با لفظ خوانده‌اند. صرف‌نظر از داوری، آنچه اهمیت دارد این است که این موضع، از دل هستی‌شناسی او برمی‌آید: اگر همه‌چیز تجلی حق است، دوام رنج محض دشوار توجیه می‌شود.

صدرا در این مسئله موضعی پیچیده دارد و در مواضع مختلف آثارش، لحن‌های متفاوت. بخشی از این پیچیدگی، به همان لایه‌لایه‌بودن اسفار بازمی‌گردد که در فصل ز دیدیم.

نکته روش‌شناختی این است که موضع هر یک در این مسئله به‌ظاهر کلامی، مستقیماً از هستی‌شناسی او استنتاج می‌شود. این، بهترین شاهد بر ادعای بند نخست همین فصل است: در این سنت، پرسش از مقصد انسان، جدا از پرسش از هستی نیست.

ن-۶. چه چیزی باقی می‌ماند؟

پرسش پایانی این است: اگر کسی چارچوب متافیزیکی این دستگاه‌ها را نپذیرد، آیا چیزی از این بحث برای او می‌ماند؟

به گمان من، دو چیز.

نخست، ایده‌ی هویت ساخته‌شونده. اینکه انسان، طبیعتی از پیش تمام‌شده ندارد بلکه با آنچه می‌داند و می‌کند، خودش را می‌سازد — این ایده، از فرضیات معادشناختی مستقل است و به‌تنهایی قابل دفاع. در فصل سیزدهم، شباهت ساختاری آن را با «وجود مقدم بر ماهیت» دیدیم و تفاوتش را نیز گفتیم. اما هسته‌ی آن — که عمل و شناخت، نه بر انسان بلکه در انسان اثر می‌گذارد — بی‌نیاز از هر چارچوب خاصی است.

دوم، پیوند شناخت و شدن. تصور رایج امروز، معرفت را انباشت اطلاعات می‌داند؛ چیزی که به من افزوده می‌شود بی‌آنکه مرا عوض کند. تصویر صدرایی، این را رد می‌کند و می‌گوید فهمیدن راستین، دگرگون‌کننده است. این ادعا، حتی اگر از متافیزیک اتحاد عاقل و معقول جدا شود، در تعلیم و تربیت و در فهم ما از خودِ فعالیت فکری، مدعایی جدی و آزمودنی است.

و شاید همین دو، مهم‌ترین چیزی باشد که این سنت به کسی می‌دهد که مبانی‌اش را نپذیرفته است.

ن-۷. جمع‌بندی دفتر نهم

سه فصل این دفتر، یک انتخاب روش‌شناختی داشتند: به‌جای مرور دستگاه‌ها، پرسش‌ها را محور کردیم. و نتیجه، دیدن چیزی بود که در ترتیب پیشین پنهان می‌ماند.

در باب نفس، سه خط تحول یافتیم: از جوهر به مرتبه، از قوای متکثر به نفس واحد، و از هویت ثابت به هویت ساخته‌شونده.

در باب معرفت، سه خط دیگر: از کیف نفسانی به نحوه وجود، از دریافت به آفرینش، و از انفصال به اتحاد.

و در باب مقصد، سه خط سوم: از کمال معرفتی به کمال وجودی، از تمثیل به تحقق، و از رسیدن به ساختن.

نُه خط، همه در یک جهت. و همه، از یک منشأ واحد: انتقال اصالت از ماهیت به وجود. این، بهترین پاسخ به کسانی است که نزاع اصالت وجود را لفظی می‌خوانند. یک تغییر در پاسخ به پرسشی به ظاهر انتزاعی، تصویر انسان را از بنیاد دگرگون کرد.

اما در کنار آن، یک الگوی هشداردهنده نیز دیدیم که در هر سه فصل تکرار شد: هر گامی که یک مسئله را حل کرد، مسئله دیگری آفرید. هویت سیال، این‌همانی را حاد کرد. اتحاد عالم و معلوم، توضیح خطا را دشوار ساخت. و کمال خودساخته، جایی برای عفو باقی نگذاشت. این، نه نقص این سنت بلکه سرشت کار فلسفی است — و آگاهی از آن، شرط هر ارزیابی منصفانه.

پایان دفتر نهم.

دفتر دهم

مسئله شر و عدالت

فصل س: شر چیست؟

س-۱. چرا این دفتر

در نه دفتر گذشته، مسئله شر چند بار از کنار بحث گذشت: در فصل هشتم، آنجا که سرّ القدر ابن عربی را بررسی کردیم؛ و در فصل نهم، در بحث تقابل اسماء. اما هرگز به آن به طور مستقل نپرداختیم.

دلیل اختصاص یک دفتر به آن، دو چیز است. نخست، اینکه این مسئله، در هر چهار دستگاه، آزمونی است برای انسجام کل نظام؛ زیرا پاسخ به آن، مستقیماً از هستی‌شناسی هر یک استنتاج می‌شود. دوم، اینکه در فلسفه دین معاصر، مسئله شر زنده‌ترین بحث است — و اینجا، سنت ما چیزهایی برای گفتن دارد که هنوز عرضه نشده.

س-۲. صورت‌بندی مسئله

مسئله را می‌توان در دو صورت طرح کرد.

صورت نخست، منطقی است: اگر خدایی هست که هم قادر مطلق است، هم عالم مطلق، و هم خیر محض، آنگاه وجود شر با وجود او ناسازگار است. زیرا قادر می‌تواند شر را برطرف کند، عالم از آن آگاه است، و خیر محض می‌خواهد آن را برطرف کند.

صورت دوم، شاهی است و امروز جدی‌تر گرفته می‌شود: حتی اگر ناسازگاری منطقی قاطعی در کار نباشد، کثرت و شدت شر — به‌ویژه رنج‌هایی که هیچ فایده آشکاری ندارند — شاهی است علیه وجود چنان خدایی.

در سنت ما، عمدتاً صورت نخست مورد توجه بوده و پاسخ‌ها متوجه رفع ناسازگاری است. صورت دوم، تقریباً طرح نشده؛ و همان‌گونه که در پایان این فصل خواهیم دید، این یکی از خلأهای جدی است.

س-۳. راه‌حل بنیادین: عدمی بودن شر

راه‌حلی که از افلوطین به این سنت رسید و در هر چهار دستگاه — با تفاوت‌هایی — پذیرفته شد، این است: شر، امری وجودی نیست؛ شر، فقدان است.

کوری، چیزی نیست که به چشم افزوده شده باشد؛ نبودِ بینایی لازم است. جهل، نبود علم است. مرگ، نبود حیات. ظلم، نبود عدل. در هیچ‌یک، امری مثبت در متن واقع نیست که بتوان گفت خدا آن را آفریده.

قوت این راه‌حل روشن است: اگر شر عدمی است، آنگاه به علت نیاز ندارد، زیرا عدم مجعول نیست. و خدا، که فقط وجود می‌بخشد، شر نیافریده است.

اما نقدی هست که باید جدی گرفت. رنج و درد، به تجربه، امری مثبت‌اند نه فقدان. کسی که درد می‌کشد، چیزی را از دست نداده؛ چیزی را می‌یابد. پاسخ سنتی این است که درد، ادراکِ آن فقدان است و ادراک، امری وجودی است — اما آنچه ادراک می‌شود، عدم است.

این پاسخ، از نظر منطقی راهی می‌گشاید اما از نظر پدیدارشناختی نارساست. زیرا مسئله اخلاقی شر، متوجه خودِ آن حالت تجربی است، نه متوجه تحلیل هستی‌شناختی آن. اگر کسی در آتش می‌سوزد، گفتن اینکه سوختن، فقدان سلامت است، نه چیزی از رنج او می‌کاهد و نه پرسش را پاسخ می‌دهد. تحلیل عدمی، مسئله متافیزیکی را حل می‌کند و مسئله اخلاقی را دست‌نخورده می‌گذارد. این تفکیک، در متون سنتی به‌روشنی انجام نشده است.

س-۴. خیر کثیر و شر قليل

لایه دوم پاسخ، در دستگاه سینوی صورت‌بندی دقیقی یافت. ابن‌سینا موجودات را به چهار دسته تقسیم می‌کند: آنچه خیر محض است؛ آنچه شر محض است؛ آنچه خیرش بر شرش غالب است؛ و آنچه شرش غالب است.

سپس استدلال می‌کند که قسم دوم و چهارم، در نظام هستی تحقق ندارند. و درباره قسم سوم می‌گوید: ترکِ خیر کثیر به‌خاطر شر قليل، خود شر کثیر است. یعنی اگر خدا برای پرهیز از اندک شر، از آفرینش عالمی سرشار از خیر خودداری می‌کرد، آن خودداری، شر بزرگ‌تری می‌بود.

در ارزیابی، دو اشکال وارد است. اشکال نخست: این استدلال، بر یک محاسبه کمی استوار است — کثیر در برابر قلیل — اما هیچ معیاری برای این کمی سازی عرضه نمی شود. چگونه رنج یک کودک را در برابر خیر یک کهکشان می سنجیم؟ و آیا اساساً چنین سنجشی معنا دارد؟

اشکال دوم، جدی تر است و همان صورت شاهدهی مسئله است: فرض کنید بپذیریم که برخی شرور، لازمه خیرهای بزرگ ترند. اما آیا همه شرور چنین اند؟ رنج هایی هست که هیچ خیری بر آن مترتب نیست و هیچ کس از آن ها درس نمی گیرد. استدلال «خیر غالب»، برای شرور بی فایده پاسخی ندارد. و ابن سینا، این پرسش را طرح نمی کند.

س-۵. سهروردی: همان ساختار، ابزار دیگر

در دستگاه اشراقی، شر همان ظلمت است و ظلمت، فقدان نور. ساختار پاسخ، عیناً همان است اما با واژگان نوری.

با این حال، یک تنش در اینجا هست که در متون کمتر به آن اشاره می شود. سهروردی «جوهر غاسق» را یکی از چهار قسم هستی می شمارد: امری ظلمانی که قائم به ذات است. حال اگر ظلمت صرفاً فقدان است، چگونه می تواند جوهر باشد و قائم به ذات؟ فقدان محض، جوهر نمی شود.

پاسخ محتمل این است که جوهر غاسق، خود مرتبه ای از هستی است که تنها نسبت به نور، ظلمانی خوانده می شود. اما در آن صورت، ظلمت دیگر عدم نیست بلکه مرتبه ای ضعیف از وجود است — و این، تحلیل عدمی را تضعیف می کند. تنش، حل نشده باقی می ماند.

س-۶. ابن عربی: جسورانه ترین پاسخ

در فصل هشتم، سرّ القدر را بررسی کردیم و اکنون باید پیامد آن را برای مسئله شر روشن کنیم. پاسخ ابن عربی دو لایه دارد. لایه نخست: حق جز وجود نمی دهد و وجود، خیر محض است؛ آنچه شر می نامیم، از استعداد و اقتضای عین ثابت برمی خیزد، و عین ثابت، مجعول کسی نیست. پس خدا مسئول شر نیست.

لایه دوم، جسورانه‌تر است و در فصل نهم دیدیم: تقابل اسماء. در میان اسماء الهی، اسمائی هستند که اقتضای ظهور در صور قهری و جلالی دارند. پس شر، صرفاً فقدان نیست؛ ریشه‌ای در مبدأ دارد — نه به مثابه نقص، بلکه به مثابه ظهور کمالی که در آن سو، جلال است.

این موضع، از دو جهت درخور توجه است. از یک جهت، صادقانه‌تر از تحلیل عدمی محض است، زیرا واقعیت تجربی شر را انکار نمی‌کند و برای آن جایگاهی در نظام قائل است. از جهت دیگر، پرهزینه‌تر است، زیرا آن دیوار حفاظتی که تحلیل عدمی برای پیراستن خدا از شر ساخته بود، فرو می‌ریزد.

و اشکال اصلی، همان است که در فصل هشتم آوردیم: اگر همه چیز به اقتضای اعیان است و اعیان لازم اسماء و اسماء لازم ذات، آنگاه سلسله به ذات بازمی‌گردد. راه حل، مسئولیت را از خدا برمی‌دارد اما آن را در جای دیگری از همان نظام می‌نشانند.

س-۷. صدر: ترکیب و یک افزوده

پاسخ صدر، ترکیبی است از سه مؤلفه.

مؤلفه نخست، تحلیل عدمی است که آن را می‌پذیرد اما بر مبنای اصالت وجود بازسازی می‌کند: شر، همان حد وجود است؛ و حد، همان ماهیت است. چون ماهیت اعتباری است و بهره‌ای از متن واقع ندارد، شر نیز چنین است. توجه کنید که این، تحلیل عدمی را از یک ادعای جداگانه به نتیجه‌ای طبیعی از مبانی بدل می‌کند — نمونه خوبی از آنچه در فصل دهم درباره شیوه کار صدر گفتیم.

مؤلفه دوم، تشکیک است: مراتب نازل وجود، ذاتاً محدودترند و محدودیت، منشأ شر است. پس شر، در مراتب پایین اجتناب‌ناپذیر است — نه به این دلیل که خدا نخواسته آن را بردارد، بلکه به این دلیل که مرتبه نازل، جز محدود بودن نمی‌تواند باشد. برداشتن حد از مرتبه نازل، یعنی حذف خود آن مرتبه.

مؤلفه سوم، حرکت جوهری است و این، افزوده اصلی اوست. عالم مادی، عرصه تزام است؛ و تزام، لازمه حرکت است. اگر حرکت جوهری نباشد، ارتقا نیست؛ و اگر ارتقا نباشد، کمالی نیست. پس رنج و تزام، بهای امکان کمال‌اند.

در ارزیابی: این پاسخ، منسجم‌ترین است و مسئله را از یک معمای کلامی به یک نتیجه ساختاری بدل می‌کند. اما همان اشکال کلیدی بر آن وارد است: توضیح می‌دهد که چرا شر هست، اما نه چرا این اندازه شر. اگر تزام لازمه حرکت است، آیا این مقدار تزام لازم بود؟ صورت شاهی مسئله، بی‌پاسخ می‌ماند.

س-۸. در برابر بحث معاصر

در فلسفه دین معاصر، دو خانواده اصلی از پاسخ‌ها مطرح است و مقایسه با آن‌ها روشن‌گر است.

خانواده نخست، «دفاع مبتنی بر اختیار» است: بسیاری از شرور، از سوءاستفاده انسان از آزادی برمی‌خیزد؛ و آزادی، خیری است که ارزش آن بر شرور ناشی از آن می‌چربد. پلانتینگا این را به صورتی منطقی دقیق درآورد.

نکته درخور توجه این است که سنت ما، به این خانواده تعلق ندارد. زیرا در آن، اختیار انسان — چنان که در فصل هشتم دیدیم — جایگاه محکمی ندارد. قاعده «الشیء ما لم یجب لم یوجد» و آموزه اعیان ثابت، هر دو به سمت نوعی ضرورت‌گرایی می‌روند. پس این راه، برای سنت ما تا حد زیادی بسته است.

خانواده دوم، «عدل الهی مبتنی بر ساختن نفس» است که جان هیک آن را صورت‌بندی کرد: جهان، جایگاه پرورش نفوس است؛ رنج و دشواری، شرط رشدند، و جهانی بی‌رنج، جهانی بدون امکان بلوغ اخلاقی می‌بود.

و اینجا، شباهت با موضع صدرایی چشمگیر است. مؤلفه سوم پاسخ او — تزام به‌مثابه شرط حرکت و ارتقا — از نظر ساختاری همان است. تفاوت در این است که هیک بر آزادی و انتخاب

اخلاقی تکیه دارد و صدرا بر ارتقای وجودی؛ و همچنین در اینکه دستگاه صدرایی، این ایده را نه به مثابه یک فرضیه الهیاتی بلکه به مثابه نتیجه متافیزیک خود عرضه می کند.

این، یک نقطه ورود واقعی است، و از سه پیشنهاد فصل ک، آماده تر: عرضه حرکت جوهری به مثابه مبنایی متافیزیکی برای عدل الهی نفس ساز.

س-۹. خلأ مشترک: رنجی که شاهدهی ندارد

در پایان، باید به خلأی اشاره کرد که در هر چهار دستگاه هست.

همه این پاسخ ها، انسان محورند: شر، در نسبت با کمال انسان و ارتقای نفس او توضیح داده می شود. اما رنج حیوانات چه؟ جانوری که در جنگلی می سوزد و هیچ کس آن را نمی بیند و هیچ نفسی از آن ارتقا نمی یابد، در کدام محاسبه جای می گیرد؟

این پرسش، در فلسفه دین معاصر یکی از دشوارترین صورت های مسئله شر است. و در سنت ما، تقریباً طرح نشده. تحلیل عدمی، اینجا کارگر نیست، زیرا پرسش درباره هستی شناسی شر نیست بلکه درباره توجیه آن است. و پاسخ نفس ساز نیز کارگر نیست، زیرا نفسی در کار نیست که ساخته شود.

این خلأ را نباید پنهان کرد. سنتی که بخواهد در بحث معاصر مشارکت کند، باید بتواند به دشوارترین صورت مسئله پاسخ دهد، نه فقط به آسان ترین. و در این مورد مشخص، تا آنجا که می دانم، هنوز کوشش جدی ای انجام نشده است.

فصل بعدی، آخرین فصل این دفتر، به روی دیگر همین مسئله می پردازد: عدالت، اختیار، و اینکه در دستگاهی که همه چیز به ضرورت جاری است، مسئولیت اخلاقی چه معنایی دارد.

پایان فصل س — ادامه در بخش دوم دفتر دهم: «اختیار و مسئولیت».

فصل ع: اختیار و مسئولیت

ع-۱. مسئله

فصل پیش با پرسشی به پایان رسید که این فصل به آن اختصاص دارد: در دستگاهی که در آن، هر آنچه هست به ضرورت هست، اختیار انسان چه جایگاهی دارد و مسئولیت اخلاقی بر چه استوار است؟

این پرسش، در سنت ما حاشیه‌ای نیست. زیرا ضرورت‌گرایی، از یک نکتهٔ جانبی بر نمی‌خیزد بلکه از سه مبنای مرکزی هر چهار دستگاه.

ع-۲. سه منبع ضرورت

منبع نخست، قاعدهٔ «الشیء ما لم یجب لم یوجد» است که در فصل دوم بررسی کردیم. اگر هیچ ممکن‌ی تا واجب نشود موجود نمی‌شود، آنگاه هر فعلی که از من سر می‌زند، در لحظهٔ صدور، ضروری است. من نمی‌توانستم جز آن کنم — نه به این معنا که کسی مرا مجبور کرده، بلکه به این معنا که مجموع علل، جز آن را ممکن نمی‌ساخت.

منبع دوم، علم پیشین الهی است. اگر خدا از ازل می‌داند که من فردا چه خواهم کرد، و اگر علم او خطاناپذیر است، آنگاه من نمی‌توانم جز آن کنم — وگرنه علم او خطا می‌بود.

منبع سوم، در دستگاه ابن عربی، اعیان ثابته است: هر کس آن می‌شود که عین ثابتش اقتضا می‌کند.

توجه کنید که این سه، مستقل از یکدیگرند. یعنی حتی اگر یکی را کنار بگذاریم، دو تای دیگر همچنان فشار می‌آورند. این، دشواری مسئله را در این سنت نشان می‌دهد.

ع-۳. چهار پاسخ

ابن سینا

پاسخ سینوی، سازگارگرایانه است: فعل اختیاری آن است که از روی علم و اراده و بدون اکراه بیرونی انجام شود. آنکه از ترس شمشیر کاری می‌کند، مجبور است؛ آنکه به مقتضای دانش و میل خود عمل می‌کند، مختار.

اشکال روشن است و متکلمان آن را وارد کردند: خودِ آن اراده، معلول اسبابی است که من نساخته‌ام. اگر بگویم مختارم چون مطابق اراده خود عمل می‌کنم، پرسش یک گام عقب می‌رود: اراده من از کجا آمد؟

ابن سینا این را نمی‌پوشاند. در دستگاه او، سلسله اسباب تا واجب امتداد دارد و هیچ حلقه‌ای بی‌علت نیست. آنچه او اختیار می‌نامد، در واقع نوعی خاص از علیت است — علیت از راه علم و اراده — نه استثنای در نظام علی.

سهروردی

موضع اشراقی، از حیث ساختار مشابه است اما یک افزوده دارد: چون مرتبه نور، مدرج است، درجه آزادی نفس نیز مدرج است. نفسی که نورانی‌تر است، کمتر تحت تأثیر ظلمات بدن و قوای پایین است و بیشتر از خود عمل می‌کند.

این افزوده، مهم است و در بند ع-۵ به آن بازمی‌گردیم؛ زیرا بذر ایده‌ای است که در دستگاه صدرایی به بار می‌نشیند.

ابن عربی

پاسخ او را در فصل هشتم به تفصیل دیدیم: عین ثابت، خودِ توسست، پس اقتضای آن اقتضای خودِ توسست نه اجبار عاملی بیگانه. و خدا نیز، به معنایی، جز آنچه اعیان اقتضا می‌کنند ظاهر نمی‌کند.

این، سازگارگرایی در رادیکال‌ترین صورت آن است. و همان‌جا گفتیم که اشکال باقی می‌ماند: تو عین ثابت را انتخاب نکرده‌ای.

صدرا و «امر بین امرین»

پاسخ صدرا، بر مبنای استوار است که هیچ‌یک از سه پاسخ پیشین در اختیار نداشت: تشکیک و علیت طولی.

تحلیل او چنین است. وقتی می‌پرسیم آیا این فعل از من است یا از خدا، پرسش را در قالب یک دوگانه ریخته‌ایم: یا این یا آن. اما اگر علیت طولی باشد — یعنی اگر من خود مرتبه‌ای از وجود باشم که وجودم عین ربط به مرتبه بالاتر است — آنگاه فعل، در مرتبه من از من است و در مرتبه او از او؛ و این دو، رقیب یکدیگر نیستند.

مثالی که شارحان می‌آورند: نوشتن با قلم. حرکت قلم، هم فعل قلم است و هم فعل نویسنده؛ و این دو با هم تزامم ندارند، زیرا در دو مرتبه‌اند. هیچ‌کس نمی‌گوید چون نویسنده می‌نویسد، پس قلم نمی‌نویسد.

این تحلیل، آن چیزی است که در کلام شیعی با تعبیر «نه جبر و نه تفویض، بلکه امری میان این دو» بیان می‌شود. و نکته مهم این است که صدرا نخستین کسی است که برای آن، مبنای متافیزیکی فراهم می‌کند. پیش از او، این تعبیر بیشتر یک موضع کلامی بود؛ با تشکیک و وجود رابط، به یک ساختار قابل تحلیل بدل می‌شود.

ع-۴. آیا علیت طولی مسئله را حل می‌کند؟

قوت این پاسخ، در نشان دادن این است که دوگانه «یا من یا او» کاذب است. و این، دستاورد واقعی است؛ زیرا بخش بزرگی از نزاع جبر و تفویض، بر همین دوگانه استوار بود.

اما باید صادق بود: این پاسخ، سازگارگرایانه است و ادعای بیشتری ندارد. زیرا اگر مرتبه وجودی من نیز معلول مرتبه بالاتر است، آنگاه آن توان «می‌توانستم جز این کنم» — که ناسازگارگرایان آن را شرط اختیار می‌دانند — در دستگاه صدرایی جایی ندارد.

در فصل هشتم، در مقایسه با لایبنیتس، همین نکته را دیدیم. و اکنون می‌توان آن را تعمیم داد: هر چهار دستگاه، سازگارگرا هستند. تفاوتشان در ظرافت تحلیل است، نه در موضع. کسی که به دنبال اختیار به معنای لیبرتارین آن در این سنت بگردد، آن را نخواهد یافت.

این را نباید نقص شمرد، بلکه باید به عنوان یک موضع تشخیص داد. سازگارگرایی، امروز نیز موضعی زنده و پرتطرفدار است. اما تشخیص آن، ما را از تفسیرهای خوش بینانه ای که می کوشند این سنت را مدافع اختیار مطلق نشان دهند، بازمی دارد.

ع-۵. یک سهم تازه: اختیار مشگک

اکنون به نکته ای می رسیم که به گمان من، مهم ترین سهم این سنت در این بحث است و در ادبیات معاصر معادلی ندارد.

در بحث معاصر اختیار، فرض غالب این است که اختیار امری دوجویی است: یا فاعل مختار است یا نیست. مناقشه بر سر معیار است، نه بر سر درجه.

اما در دستگاه اشراقی و به ویژه صدرایی، اختیار مشگک است. هرچه مرتبه وجودی شدیدتر، اختیار بیشتر. موجودات نازل، تقریباً هیچ اختیاری ندارند؛ انسان اسیر عادت و شهوت، اختیاری اندک؛ و انسانی که در حرکت جوهری ارتقا یافته، اختیاری بیشتر. اختیار، نه ویژگی ثابت نوع انسان، بلکه دستاوردی است که کسب می شود.

این تصویر، دو مزیت دارد. مزیت نخست، تطابق با تجربه: ما به روشنی حس می کنیم که در برخی حالات آزادتریم و در برخی حالات، اسیر. تصویر دوجویی، این تجربه را توضیح نمی دهد. مزیت دوم، پیوند با اخلاق: اگر اختیار مدرج است، آنگاه بخشی از کار اخلاقی، افزودن بر آن است. آزادی، نه نقطه آغاز بلکه هدف است.

و توجه کنید که این تصویر، مستقیماً از همان نه خط تحولی برمی خیزد که در پایان دفتر نهم برشمردیم. اختیار مشگک، بدون تشکیک وجود و حرکت جوهری ناممکن است.

ع-۶. پیامد: مسئولیت مدرج

اگر اختیار مدرج باشد، مسئولیت نیز مدرج است. این نتیجه، پیامدهای اخلاقی و حتی حقوقی دارد که ارزش تأمل دارد.

در نگاه دووجهی، فاعل یا مسئول است یا نیست؛ و اگر مسئول است، مسئولیت تام دارد. نظام‌های حقوقی، عمدتاً بر همین فرض بنا شده‌اند و تنها در موارد استثنایی — کودکی، جنون، اکراه — مسئولیت را برمی‌دارند.

در نگاه مدرج، وضع پیچیده‌تر است: هر کس به اندازه مرتبه اختیاری خود مسئول است، و آن مرتبه، خود محصول تاریخی است که او در آن نقش داشته اما تمام آن از او نبوده.

در اخلاق دینی، بازتاب این نگاه را می‌توان یافت — در تفاوت تکلیف بر حسب علم و توان، و در اینکه معیار سنجش، نسبت به داده‌هاست نه مطلق. اما این ایده، هرگز به یک نظریه منسجم مسئولیت بدل نشد. و به گمان من، یکی از قابل‌عرضه‌ترین چیزهایی است که این سنت می‌تواند به بحث معاصر بیفزاید.

در همین حال، یک خطر نیز هست که باید دید: تصویر مدرج، اگر با نخبه‌گرایی معرفتی که در فصل ن نقد کردیم گره بخورد، به نتایج ناخوشایندی می‌رسد — اینکه فرزنانگان، مختارتر و بنابراین انسان‌تر از دیگران‌اند. جدا کردن این دو ایده از یکدیگر، کاری است که باید انجام شود: می‌توان اختیار را مدرج دانست بی‌آنکه معیار درجه را توان نظری قرار داد.

ع-۷. جمع‌بندی دفتر دهم

دو فصل این دفتر، دو روی یک سکه بودند: شر، و مسئولیت در قبال آن.

در فصل س دیدیم که تحلیل عدمی، مسئله متافیزیکی شر را حل می‌کند اما مسئله اخلاقی آن را نه؛ که استدلال خیر غالب، بر کمی‌سازی توجیه‌نشده تکیه دارد؛ که پاسخ صدرایی منسجم‌ترین است اما به صورت شاهدی مسئله نمی‌پردازد؛ و که رنج بی‌شاهد، خلای است که این سنت پر نکرده.

و در فصل ع دیدیم که هر چهار دستگاه سازگارگر هستند؛ که علیت طولی صدرایی، دوگانه «یا من یا او» را می‌شکند اما اختیار لیبرتارین نمی‌دهد؛ و که مهم‌ترین سهم بالقوه این سنت، ایده اختیار و مسئولیت مشکک است.

درس مشترک این دو فصل، همان است که در سراسر کتاب دیده‌ایم: انسجام، بها دارد. هرچه یک دستگاه یکپارچه‌تر شد و همه‌چیز را از یک مبنا استنتاج کرد، در برابر آن دسته از پدیده‌ها که با آن مبنا نمی‌خوانند، انعطاف کمتری یافت. دستگاه صدرایی، در تبیین ساختار هستی بی‌رقیب است؛ و در توضیح خطای ادراکی، رنج بی‌فایده، و امکان انتخاب دیگرگونه، از همه تنگدست‌تر. این، نه اتهام است و نه ستایش؛ توصیف هزینه‌ای است که هر انسجام نظری می‌پردازد.

با پایان این دفتر، بحث نظری کتاب به انجام می‌رسد. آنچه می‌ماند، دو پیوست است: واژه‌نامه اصطلاحات فنی، و فهرست منابع.

پایان دفتر دهم.

پیوست‌ها واژه‌نامه و منابع

پیوست یکم: واژه‌نامه اصطلاحات فنی

این واژه‌نامه، اصطلاحات فنی به کاررفته در سراسر کتاب را به اختصار تعریف می‌کند. تعاریف، ناگزیر فشرده‌اند و جای بحث تفصیلی فصول را نمی‌گیرند؛ هدف، یادآوری سریع برای خواننده‌ای است که در میانه متن به اصطلاحی برمی‌خورد. در مواردی که معادل رایج در ادبیات غربی وجود دارد، آورده شده است.

یکم: وجود و ماهیت

وجود — هستی؛ آنکه شیء «هست». در سنت متأخر، میان مفهوم وجود (که بدیهی است) و حقیقت وجود (که جز به شهود دریافت نمی‌شود) تفکیک می‌شود.

ماهیت — چیستی؛ پاسخ به پرسش «ما هو». آنچه شیء را این شیء می‌کند، جدا از اینکه هست یا نیست.

اصالت وجود — این آموزه که آنچه متن واقعیت را می‌سازد وجود است و ماهیت، حدّ آن؛ موضع ملاصدرا.

اصالت ماهیت — موضع مقابل؛ اصطلاحی که پس از میرداماد ساخته شد و بازگرداندن آن به سهروردی، نوعی زمان‌پریشی است.

اعتباری — آنچه ذهن از واقع انتزاع می‌کند بی‌آنکه خود در متن آن باشد. اعتباری به معنای موهوم یا کاذب نیست.

لاقتضایی ماهیت — بی‌طرفی ماهیت نسبت به وجود و عدم؛ در سنت لاتینی: *indifferentia essentiae*.

اعتبارات ثلاثه — سه لحاظ ماهیت: بشرط شیء (مخلوط)، بشرط لا (مجرد)، لا بشرط (مطلق).

اطلاق مقسمی — اطلاق که حتی از قید اطلاق نیز آزاد است و شامل مقیدها می‌شود؛ در برابر اطلاق قسمی که یکی از دو قسم است.

اشتراک معنوی — این حکم که «موجود» بر همه به یک معنا حمل می‌شود؛ در برابر اشتراک لفظی.

تشکیک — حمل یا تحقق به تقدم و تأخر و شدت و ضعف. تشکیک عامی (در مفهوم)، خاصی (در حقیقت)، و خاص الخاصی (وحدت شخصی با شئون).

مابه‌الختلاف عین مابه‌الاشتراک — فرمول تشکیک: آنچه دو مرتبه را متمایز می‌کند، همان است که آن‌ها را مشترک می‌سازد.

انیت — هستی محض بدون چیستی؛ وصف واجب‌الوجود نزد ابن‌سینا. در لاتین: esse tantum.

عروض تحلیلی — عروضی که تنها در تحلیل ذهن رخ می‌دهد و در خارج، امر واحد است؛ در برابر عروض خارجی.

دوم: جهات و علیت

واجب‌الوجود بالذات — آنچه وجودش از ذات خودش برمی‌خیزد و فرض عدمش محال است.

ممکن‌الوجود بالذات — آنچه ذاتش نه اقتضای وجود دارد و نه عدم.

واجب بالغیر — ممکن که با تحقق علت تامه، وجودش ضرورت یافته است.

امکان ماهوی — امکان به‌مثابه وصف ذات ماهیت، مستقل از ماده و زمان؛ ابداع ابن‌سینا در برابر امکان استعدادی ارسطویی.

الشیء ما لم یجب لم یوجد — قاعده‌ای که می‌گوید شیء تا ضرورت نیابد موجود نمی‌شود.

علت موجد — علتی که هستی می‌بخشد، در برابر علت محرکه که حرکت می‌بخشد. نزدیک به مفهوم معاصر «ابتنا».

علت مبقیه — علتی که بقای معلول به آن وابسته است؛ در علیت وجودی، عین علت موجد.

قاعده الواحد — از واحد حقیقی جز واحد صادر نمی‌شود.

برهان صدیقین — استدلالی که تنها از تأمل در هستی به واجب می‌رسد، بی‌تکیه بر حرکت یا حدوث یا نظم.

وجود رابط — وجودی که ذاتش عین تعلق است؛ معلول نه چیزی که ربط دارد، بلکه خودِ ربط. اصطلاح صدرایی.

فقر وجودی — همان: ممکن نه فقیر است، بلکه عین فقر.

جعل — افاضه هستی از علت به معلول. پرسش کلیدی: مجعول بالذات، وجود است یا ماهیت.

سوم: اصطلاحات اشراقی

نور — در حکمت اشراق، خودِ ظهور؛ نه پدیده فیزیکی. تعریف: آنکه در ذات خود ظاهر است و ظاهرکننده غیر.

نور الانوار — مبدأ نخستین در نظام اشراقی؛ نوری که هیچ ظلمتی در او نیست.

نور مجرد — نوری قائم به ذات؛ هم‌ارز با خودآگاهی.

جوهر غاسق — امر ظلمانی قائم به ذات؛ همان جسم، که سهروردی آن را «برزخ» یا حائل می‌نامد.

هیئت ظلمانی — امر ظلمانی قائم به غیر؛ اعراض اجسام.

انوار قاهره — انوار مجردی که تدبیر جسمانی ندارند؛ طولی و عرضی. انوار عرضی همان ارباب انواع‌اند.

نور اسپهبد — نفس ناطقه انسانی در اصطلاح اشراقی؛ از فارسی میانه، به معنای فرمانده.

صیصیه — دژ؛ تعبیر سهروردی برای بدن.

عالم مثال — طبقه سوم هستی: صور مقداری بدون ماده. نزد سهروردی منفصل، نزد صدرای متصل و انشائی.

علم حضوری — معرفتی که در آن خودِ معلوم نزد عالم حاضر است، بی‌واسطه صورت. تعریف سلبی: عدم غیبت.

اضافه اشراقی — نسبت نفس به معلوم در ادراک؛ جایگزین انطباع صورت.

حکمت خسروانی — سلسله حکمتی که سهروردی خود را احیاگر آن می‌داند؛ اعتبار تاریخی آن محل تردید است.

چهارم: اصطلاحات عرفانی

وحدت شخصیه وجود — این آموزه که جز یک وجود نیست و کثرت، کثرت تجلیات است نه وجودها.

تعین — مرتبه‌ای از ظهور. تعین اول: احدیت. تعین ثانی: واحدیت.

احدیت — مقامی که در آن، اسماء و شئون به‌نحو اجمالی و بدون تمایز حاضرند.

واحدیت — مقامی که در آن، اسماء متمایز می‌شوند و اعیان ثابته پدیدار می‌گردند.

غیب الغیوب — مقام ذات؛ فراتر از هر اسم و رسم. نیز: عماء.

اعیان ثابته — صور معلوم اشیاء در علم ازلی؛ ثبوت دارند اما وجود ندارند.

فیض اقدس — تجلی نخستین که در آن اعیان ثابته و استعدادها پدید می‌آیند.

فیض مقدس — تجلی دوم که در آن، وجود بر اعیان افاضه می‌شود و ظهور خارجی رخ می‌دهد.

سرّ القدر — این آموزه که هر کس آن می‌شود که عین ثابتش اقتضا می‌کند؛ حق جز وجود نمی‌دهد.

تجدد امثال — تعاقب پیوسته تجلیات؛ هیچ تجلی‌ای تکرار نمی‌شود. گسسته، در برابر سیلان حرکت جوهری.

خیال — سه کاربرد: خیال متصل (قوه انسانی)، خیال منفصل (عالم مثال)، خیال مطلق (کل عالم به‌مثابه برزخ).

برزخ — امر میانه؛ آنچه نه وجود محض است و نه عدم محض.

حضرات خمس — پنج مرتبه کلی هستی؛ صورت‌بندی قانونی، نه خود ابن عربی.

انسان کامل — جامع همه اسماء و حضرات؛ آینه صیقلی و علت غایی آفرینش.

تشبیه و تنزیه — وصف حق به صفات مخلوقات، و پیراستن او از آنها. ابن عربی جمع هر دو را لازم می‌داند.

پنجم: اصطلاحات صدرایی

حکمت متعالیه — نام دستگاه ملاصدرا؛ ترکیب برهان، قرآن و عرفان.

حرکت جوهری — سیلان پیوسته جوهر؛ خواندن تشکیک در بُعد زمان.

وحدت اتصالی — وحدت یک امر ممتد و پیوسته، در برابر وحدت جمودی؛ پاسخ به اشکال موضوع ثابت.

حدوث تجددی — حدوث پیوسته عالم در هر آن، در برابر حدوث زمانی یک باره.

جسمانية الحدوث و روحانية البقاء — نفس در آغاز صورت جسمانی است و با حرکت جوهری مجرد می یابد.

اتحاد عاقل و معقول — این آموزه که نفس با صورت معقول در وجود یکی می شود؛ ابن سینا آن را رد کرد و صدرا احیا.

النفس فی وحدتها کل القوی — نفس در عین وحدت، همه قواست.

معاد جسمانی انشائی — نفس پس از مرگ، بدنی متناسب با ملکات خود انشا می کند؛ این همانی به نفس است نه به ماده.

امر بین امرین — نه جبر و نه تفویض؛ فعل در دو مرتبه طولی، هم از فاعل است و هم از مبدأ.

علیت طولی — علیتی که در آن، علت و معلول در دو مرتبه وجودی اند و با هم تزامم ندارند.

حمل اولی ذاتی — حملی که در آن، محمول همان مفهوم موضوع است.

حمل شایع صناعی — حملی که در آن، محمول بر مصداق موضوع حمل می شود. تفکیک این دو، راه حل مسئله وجود ذهنی است.

اعتباریات — نظریه علامه طباطبائی: تفکیک ادراکات حقیقی از ادراکات ساخته ذهن که کارکرد عملی دارند.

ششم: معادل های ادبیات غربی

actus essendi — فعلی بودن؛ تعبیر آکوئیناس برای وجود، در برابر تعبیر «عارض» سینوی.

ipsum esse subsistens — خود هستی قائم به ذات؛ تعبیر آکوئیناس درباره خدا، وامدار آموزه انیت.

univocity / analogia entis — اشتراک معنوی و حمل به تناسب؛ نزاع اسکوتوس و تومیست ها، هم ساختار با مناقشه اشتراک معنوی و تشکیک.

grounding — ابتنا؛ رابطه تعیین گر و تبیین گر غیرعلی. نزدیک به علت موجد سینوی.

priority monism — وحدت گرایی تقدمی؛ اجزا هستند اما مشتق اند. هم ساختار با وجود رابط.

knowledge by acquaintance — معرفت از راه آشنایی؛ نزدیک به علم حضوری، اما بدون بار هستی‌شناختی آن.

higher-order theories — نظریه‌های مرتبه بالاتر در باب آگاهی؛ استدلال تسلسل سهروردی، استدلال کلاسیک علیه آنهاست.

Myth of the Given — افسانه داده‌شده؛ نقد سلارز بر هر معرفت بی‌واسطه و بی‌مفهوم. جدی‌ترین اشکال بر علم حضوری.

onto-theology — هستی‌الهیات؛ فهم هستی از راه عالی‌ترین موجود. اتهام هایدگر، که بر حکمت متعالیه وارد است.

soul-making theodicy — عدل‌الهی نفس‌ساز؛ رنج به‌مثابه شرط رشد. هم‌ساختار با مؤلفه سوم پاسخ صدرایه مسئله شر.

compatibilism — سازگارگرای در مسئله اختیار؛ موضع هر چهار دستگاه بررسی‌شده در این کتاب.

یادداشتی درباره ترجمه و اصطلاح‌گزینی

سه نکته درباره معادل‌گذاری در این کتاب رعایت شده که ذکر آن‌ها سودمند است.

نخست، در برابر اصطلاحات غربی، هرجا معادل جاافتاده فارسی وجود داشته از آن استفاده شده و هرجا نبوده، ترجمه‌ای توصیفی آمده و اصل لاتین یا انگلیسی نیز در همین واژه‌نامه ثبت شده است. هدف، امکان پیگیری خواننده در منابع اصلی است.

دوم، از ساختن معادل‌های تازه برای اصطلاحات سنتی پرهیز شده. «وجود» همان وجودمانده و به «هستی» ترجمه نشده، مگر در عنوان کتاب که تقابل «هستی و چیستی» را — به پیروی از خود ابن‌سینا در دانشنامه علائی — گویاتر دیدیم.

سوم، در مواردی که یک اصطلاح در دو دستگاه به دو معنا به کار رفته — مانند «اعتباری» نزد سهروردی و نزد صدرای یا «خیال» در سه کاربرد ابن عربی — این تفاوت در متن تصریح شده است. بی‌توجهی به این تفاوت‌ها، منشأ بخش بزرگی از سوءفهم‌های رایج در این حوزه است.

پیوست دوم: منابع و مآخذ

این فهرست، منابعی را دربر می‌گیرد که در نگارش کتاب مبنا بوده‌اند. سه نکته را باید تذکر داد. نخست، فهرست، جامع همه آثار مرتبط نیست بلکه گزیده‌ای کارآمد است. دوم، در مورد متون کلاسیک، نام اثر و مؤلف آمده و تعیین چاپ و تصحیح به عهده خواننده گذاشته شده؛ زیرا از بیشتر این متون، تصحیح‌های متعدد در دسترس است و ارجاع دقیق باید بر اساس نسخه در دست خواننده تنظیم شود. سوم، مشخصات دقیق ناشر و سال، در این فهرست نیامده و پیش از هر استناد رسمی باید راستی‌آزمایی شود.

یکم: متون یونانی و انتقالی

- ارسطو، مابعدالطبیعه؛ تحلیلات ثانوی؛ مقولات؛ درباره نفس؛ طبیعیات
- افلاطون، جمهوری؛ سوفیست؛ تیمائوس؛ پارمنیدس
- افلوپین، اثناها
- پروکلس، مبادی الهیات
- أثولوجیا ارسطاطالیس (بازنویسی عربی از اثناها، منسوب نادرست به ارسطو)
- کتاب العلل / الخیر المحض (گزیده عربی از پروکلس، منسوب نادرست به ارسطو)

دوم: فارابی

- آراء أهل المدينة الفاضلة
- السياسة المدنية
- کتاب الحروف
- رساله در اغراض مابعدالطبیعه
- إحصاء العلوم

سوم: ابن سینا

- الشفاء — الإلهیات؛ المنطق (المدخل، البرهان)؛ الطبعیات (کتاب النفس)
- النجاة

- الإشارات والتنبيهات (به‌ویژه نمط چهارم)، همراه با شرح خواجه نصیرالدین طوسی
- التعليقات
- المبدأ والمعاد
- عیون الحکمة
- دانشنامه علائی (فارسی)
- رساله أضحویه؛ رساله در عشق

چهارم: سهروردی

- حکمة الإشراق
- التلویحات
- المطارحات
- المقاومات
- هیاکل النور
- رساله‌های فارسی: عقل سرخ؛ آواز پر جبرئیل؛ فی حقیقة العشق؛ لغت موران
- شرح حکمة الإشراق، شمس‌الدین شهرزوری
- شرح حکمة الإشراق، قطب‌الدین شیرازی

پنجم: ابن عربی و مکتب او

- الفتوحات المکیة
- فصوص الحکم
- إنشاء الدوائر
- رساله الاتحاد الکونی
- صدرالدین قونوی، مفتاح الغیب؛ الفکوک؛ النصوص
- مؤیدالدین جندی، شرح فصوص الحکم
- عبدالرزاق کاشانی، شرح فصوص الحکم؛ اصطلاحات الصوفیة
- داوود قیصری، شرح فصوص الحکم (به‌ویژه مقدمه آن)

— عبدالرحمن جامی، نقد النصوص فی شرح نقش الفصوص

ششم: ملاصدرا و پس از او

— الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة

— الشواهد الربوبیة

— المشاعر

— المبدأ والمعاد

— الحکمة العرشیة

— إيقاظ النائمین

— تفسیر القرآن الکریم

— شرح الهدایة الأثریة

— ملامحسن فیض کاشانی، المحجة البیضاء؛ عین الیقین

— عبدالرزاق لاهیجی، شوارق الإلهام؛ گوهر مراد

— ملاهادی سبزواری، شرح المنظومة

— آقا علی مدرس زنوزی، بدایع الحکم؛ رسائل

— محمدحسین طباطبائی، نهاية الحکمة؛ بداية الحکمة؛ اصول فلسفه و روش رئالیسم (با پاورقی مرتضی مطهری)

— مرتضی مطهری، مجموعه آثار (به ویژه مباحث فلسفی)

— مهدی حائری یزدی، کاوش های عقل نظری؛ هرم هستی؛ و اثر انگلیسی او در باب معرفت شناسی حضوری

— عبدالله جوادی آملی، رحيق مختوم (شرح حکمت متعالیه)

هفتم: پژوهش های معاصر درباره این سنت

— هانری کربن، تاریخ فلسفه اسلامی؛ و تصحیح ها و ترجمه های او از سهروردی و صدرا

— توشیهیکو ایزوتسو، آثار او درباره ابن عربی و درباره مفهوم وجود در فلسفه اسلامی

— سید حسین نصر، آثار او درباره صدرا و سنت حکمی

- فضل‌الرحمان، پژوهش او دربارهٔ فلسفهٔ ملاصدرا
- ویلیام چیتیک، پژوهش‌های او دربارهٔ ابن عربی
- رابرت ویسناوسکی، پژوهش او دربارهٔ متافیزیک ابن‌سینا در بستر تاریخی آن
- پیتر آدامسون و پژوهش‌های او دربارهٔ فلسفهٔ عربی و اثولوجیا
- مایکل مارمورا، مقالات او دربارهٔ ابن‌سینا و غزالی
- سجاد رضوی، پژوهش‌های او دربارهٔ ملاصدرا و سنت پس از او
- هُسین ضیائی، پژوهش‌های او دربارهٔ سهروردی و منطق اشراقی

هشتم: متون غربی مرتبط با مباحث تطبیقی

- توماس آکوئیناس، دربارهٔ موجود و ماهیت؛ جامع‌الهیات (بخش‌های مربوط به وجود و ذات)
- اتین ژیلسون، هستی و برخی فیلسوفان؛ روح فلسفهٔ قرون وسطا
- باروخ اسپینوزا، اخلاق
- گوتفرد لایبنیتس، گفتار در مابعدالطبیعه؛ نامه‌نگاری با آرنو
- ایمانوئل کانت، نقد عقل محض
- گئورگ ویلهلم فریدریش هگل، علم منطق (دفتر نخست)
- مارتین هایدگر، هستی و زمان؛ سرشت هستی‌الهیاتی متافیزیک
- ادموند هوسرل، تأملات دکارتی
- موریس مرلوپونتی، پدیدارشناسی ادراک
- ویلفرد سلارز، تجربه‌گرایی و فلسفهٔ ذهن
- برتراند راسل، مسائل فلسفه (بحث آشنایی و توصیف)
- کیت فاین، مقالهٔ او دربارهٔ ذات و ضرورت
- جان‌اتان شفر، مقالهٔ او دربارهٔ وحدت‌گرایی تقدیمی و مقالهٔ او دربارهٔ بنیادی‌بودن
- آلوین پلانتینگا، خدا، آزادی و شر
- جان هیک، شر و خدای عشق
- دیوید چالمرز، ذهن آگاه

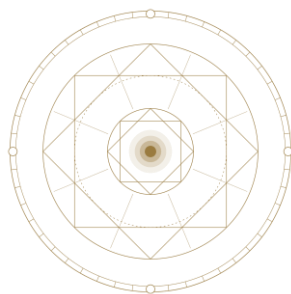
— دن زهاوی، پژوهش‌های او درباره خودآگاهی و سوژکتیویته

یادداشتی درباره شیوه ارجاع

در متن کتاب، ارجاعات به صورت توصیفی و در دل بحث آمده — نام اثر و در صورت لزوم مقاله و فصل — به جای پانوشته‌های شماره‌دار. این انتخاب، به سبب ماهیت متن است که برای خواندن پیوسته نوشته شده نه برای مراجعه موردی.

خواننده‌ای که بخواهد ارجاعات را دقیق‌تر پیگیری کند، سه توصیه سودمند است. نخست، برای الهیات شفاء، ارجاع به مقاله و فصل بدهد نه به صفحه، زیرا صفحه‌شماری در چاپ‌های مختلف متفاوت است. دوم، برای اشارات، ارجاع به نمط کافی است و شرح طوسی همراه آن ضروری. سوم، برای اسفار، ذکر سفر و موقف و فصل لازم است، و باید توجه داشت که — چنان‌که در فصل ز گفتیم — متن اسفار لایه‌لایه است و مواضع مختلف آن گاه با هم نمی‌خوانند؛ پس ارجاع به یک موضع، لزوماً موضع نهایی صدرا نیست.

و توصیه چهارم، که کلی‌تر است: در این حوزه، فاصله میان آنچه در متون درسی به یک متفکر نسبت داده می‌شود و آنچه در خودِ متن او هست، گاه چشمگیر است. نمونه آن را در مورد فارابی و انتساب فصوص الحکم دیدیم، و در مورد اصطلاح «وحدت وجود» که ابن عربی خود آن را عنوان آموزه خویش نکرد. مراجعه به متن، جایگزین‌ناپذیر است.



هستی را نمی‌توان تعریف کرد، زیرا هر تعریفی از پیش بر آن تکیه دارد؛ و نمی‌توان از آن گریخت، زیرا گریختن نیز خود شیوه‌ای از بودن است. ابن سینا آن را در ترازوی عقل سنجید، سهروردی آن را در آینه نور دید، ابن عربی آن را در جامه تجلی بازشناخت، و ملاصدرا آن را در رود شدن به جریان انداخت. اما هر چهار، در پایان راه، به یک حقیقت اعتراف کردند: آنچه همه چیز را روشن می‌کند، خود در روشنائی‌اش پنهان می‌ماند. شاید فلسفه چیزی جز این نباشد که انسان — این «چیستی» گذرا — بیاموزد چگونه در برابر «هستی» بایستد؛ نه همچون فاتحی که آن را به تصرف درآورده، بلکه همچون پرسنده‌ای که هر پاسخ را پله‌ای می‌داند برای پرسشی ژرف‌تر. و اگر این کتاب را سودی باشد، در همین است: که پرسش را زنده نگاه دارد.



ابراهیم روشندل