

ملاصدرا و ضرورت تقابل در بنیاد متافیزیک (ذوق ایمانی - عرفانی در ترازوی عقل متعالی / فراکران نگر انسان)

مهدی صدفی*

چکیده

مقاله پیش‌رو در سر دارد به نقد مبانی «ذوق تأله» دوانی و «صرف‌الوجود» عرفانی ابن‌ترکه با نظر به مبانی حکمت متعالیه صدرایی بپردازد، اما نه از آن روی که به تطبیق دو نظر بپردازد بلکه نشان دهد از چه روی صدرمتألهان در-کار-بنیاد-متافیزیک است. حاجی سبزواری و علامه حسن‌زاده آملی دو فیلسوف صدرایی قصد می‌کنند با تصحیح و تدارک ذوق تأله آن را تا برهانی کردن نظر عرفا برکشند، هرچند علامه جوادی آملی «ذوق تأله» را در سنخ عرفان شهودی می‌داند که در حیطة نظری از «یقین روان‌شناختی» برخوردار است. پرسشی برجاست که ملاصدرا چه معضل بنیادینی در نظرات ذوقی-عرفانی اصالت ماهویان دیده است که از آن روی برتافته و کراراً به آن تذکر داده است؟

کار ما در مقاله حاضر بررسی بنیاد متافیزیک است. این بنیاد از سرآغاز همواره به‌خود تذکر داده است که واحدِ بسیطِ جداافتاده و معزل از کثرات، آن را از حقیقت، تهی و زمینه را برای ظهور نیهیلیسم فراهم می‌کند. از این رو فلاسفه در دوره‌های تاریخی نسبت به دیالکتیک واحد و کثیر یا به‌بیانی دیگر عینیت و وحدت و کثرت تذکر داده‌اند و چه‌بسا بنیادی‌ترین اصل فلسفه خوانده‌اند و عدم توجه به این اصل، متافیزیک را در دام بنیادی صلب و ناپاسخگو (مونولوگ) می‌اندازد که به شقاق در حوزه‌های زندگی انسانی دامن می‌زند.

کلیدواژه‌ها

متافیزیک، بنیاد، ذوق تأله، حکمت متعالیه، عقل متعالی، وحدت، کثرت، ایمان

*دانش آموخته دکتری حکمت متعالیه پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی. تهران. (mahdi.sadafi@gmail.com)

(تاریخ دریافت: ۱۳/۱۰/۱۴۰۳ تاریخ پذیرش: ۲۸/۱۱/۱۴۰۳)

□ مهدی صدفی (۱۴۰۳). ملاصدرا و ضرورت تقابل در بنیاد متافیزیک (ذوق ایمانی - عرفانی در ترازوی عقل متعالی / فراکران نگر انسان)،

فصلنامه حکمت / اسراء، ۴ (۴۷)، ۱۷۳ - ۲۰۰. | doi: 10.22034/isra.2025.503867.2058

درآمدی بر متافیزیک

ارسطو در ابتدای متافیزیک پس حس، تجربه و هنر به دانش / حکمت می‌رسد و نهایت آن را فلسفه اولی (پس فیزیک^۱) یعنی علم به مبادی و علل اولی می‌خواند. سپس به مبادی اشیاء از نظر گاه پیشاسقراطیان می‌پردازد و در نهایت به افلاطون می‌رسد. به نظر ارسطو، افلاطون مبدأ/ اصل مادی موجودات را «بزرگ و کوچک» و مبدأ/ اصل صوری را «واحد» می‌خواند. زیرا اعداد [یا موجودات] به واسطه اشتراک (= متکسیس) در واحد [یا وجود] از «بزرگ و کوچک» [یا کثیر] پدید می‌آیند. ارسطو در ادامه می‌گوید که نظر افلاطون مشابه فیثاغوریان است با این تفاوت که او در عوض نامحدود یگانه فیثاغوریان، ثنویت (= دیاد) را می‌نهد و نامحدود را از بزرگ و کوچک پدید می‌آورد (ارسطو، متافیزیک: ۹۷۸ب). با توجه به گفتگوهای^۲ افلاطون^۳ و نانوخته او در باب خیر می‌دانیم این آموزه «واحد و ثنویت نامتعیین^۴» در بنیاد اعداد/ اشیاء/ موجودات قرار دارد. به نظر افلاطون آنی که چونان «واحد» «هست» همواره و پیشاپیش و در بنیاد هر موجود/ شیء/ عددی در میان ثنویت نامتعیین حدهای نامحدود مانند بزرگ و کوچک، گرم و سرد، لذت و درد و ... تعیین می‌یابد. به عبارت دیگر نمی‌توان تعیین واحد یا هستی را از نامتعیین بودن کثیر که بستر یا

۱. ترجمه متافیزیک است. «متا» هم به معنای پس (=بعد) چیزی است، هم پس پشت آن (رک: هایدگر، مفاهیم بنیادین متافیزیک).

۲. «گفتگو» می‌گوییم و نه «گفت‌وگو» زیرا یک کلمه است و هر گفتم همواره در برابر گفت دیگری پاسخ می‌گیرد. از طرفی گفتگو در فرهنگ ما «قالوقیل» فهم می‌شود، زیرا هنوز در فضای شاعرانه هستیم که «گفت ایزدی» که از جانب نبی یا شاعر الهی (یا لسان الغیب) بر ما وارد می‌شود، معتقد ماست، نه آنچه از گفتگوی دو بشر می‌یابیم: گفتگو آیین درویشی نبود

یا واضح‌تر در شعر فردوسی، وقتی جمشید گفت ایزدی را به کنار می‌نهد و گفتگوی بشری را راه می‌اندازد: جو این گفته شد فز یزدان ازوی / بگشت و جهان پر شد از گفتگوی

۳. گفتگوی پروتاگوراس، ۳۲۹ به بعد.

۴. گادامر در باب جدایی ناپذیری وحدت و کثرت در افلاطون و نه نوافلاطونیان می‌گوید: «مع هذا باید در ذهن داشت که در مقابل نوافلاطون‌گری هر جا که مسأله «واحد» معضل می‌شود، معضل «کثیر» هم پیش می‌آید پس نهاده‌ای (=تری) که من می‌خواهم پیش‌بکشم این است که معضل «کثیر» از همان آغاز معضل «دو» است (گادامر، ۱۴۰: ۱۹۷).

ماده آن است، جدا کرد (گادامر، ۱۳۸۲: ۸۳)، زیرا این دو در بنیاد قرار دارند و هرگونه فراروی از این ثنویت در فلسفه به عدم فهم در بنیاد فلسفه باز می‌گردد.

پارمنیدس در سرآغاز متافیزیک می‌گوید که الهه حقیقت دو راه را پیش پای او می‌نهد و تنها به مدد نقدِ لوگوسی / منطقی است که می‌توان «حقیقت» را از «پندار» متمایز کرد. گویی متافیزیک از همان سرآغاز بر سر این دوراهی افتاده است. افلاطون با پیش‌کشیده واحد و ثنویت نامتعیین به‌نحوی عهده‌دار این رسالت است، برآمده از آنچه در جدول دوتایی‌های فیثاغوری نمود یافت. اما اگر بخواهیم به‌وجهی دیگر تبیان افلاطون را بررسی کنیم که برای ما آشنا تر و چه‌بسا بنیادین‌تر باشد، امری که در فرهنگ ما همواره بروز داشته است، چه‌بسا این باشد که هر فیلسوفی پیشاپیش باید چونان اصلی بنیادین و پیشااستدلالی این را بپذیرد تا بتواند وارد فلسفه شود: «وحدت و کثرت هر دو حقیقی هستند.» نه این گفته عُرفی برای فلاسفه وزنی دارد که کثرات واقعی هستند و وحدت موهوم یا انتزاعی است^۱ و نه گفتهٔ منسوب به عرفان که وحدت حقیقی و کثرت ناحقیقی، وهمی و سراب است. از این رو «پیشاپیش» در دوگانه متقابل وحدت و کثرت گیرافتادیم و حتا اگر قرار باشد کثرت را موهوم در نظر بگیریم، این پس از بررسی و تحلیل پس‌بنیادین/استدلالی یا جدوجهدی عارفانه حاصل خواهد شد.

هایدگر در هستی و زمان بیان دیگر از این ثنویت را طرح می‌کند. او پس از ذکر دو راه حقیقت و پندار پارمنیدس یا به‌عبارتی ناپوشیدگی و پوشیدگی، بحث را ادامه می‌دهد که دازاین به‌نحو سرآغازین و هم‌ارزبودگی بنیادین (Gleichursprünglichkeit)^۲ در

۱. محقق سبزواری کثرت وجود و موجود را توحید عوام می‌خواند (الشیرازی، ۱۳۶۰، تعلیقه: ۴۷۳).

۲. هایدگر در اینجا به اهمیت هم‌ارزبودگی برآمدنی سرآغازین در بنیاد اشاره می‌کند:

اما اشتقاق‌ناپذیری برآمدنی سرآغازین (ein ursprünglich) مانع از کثرت شئون هستی (seinscharakter) که مقومات آن امر سرآغازین‌اند، نمی‌شود. اگر این شئون هستی خود را نشان دهند، به لحاظ آگزیستانسیال هم‌ارزی برآمدنی سرآغازین دارند. پدیده هم‌ارزبودگی برآمدنی سرآغازین (Gleichursprünglichkeit) پارین‌های قوام‌بخش یا مؤسس در هستی‌شناسی

حقیقت و ناحقیقت هست. ما این تعبیر را با «هست» آوردیم و نه «است»، یعنی به نحوی پیشاحملی و به صرف بودن دازاین، بودنی در آنجا (=در میان بودگی) «هست» یا «درافتاده هست». او این پرسش را به میان می‌کشد که آیا برسبیل تصادف است که یونانیان ذات حقیقت را به نحو معدوله a-letheia (نا-پوشیدگی) بیان می‌کردند؟ (هایدگر، ۱۳۸۷: ۵۰۳-۵/ SZ:222-3) یعنی شقاقی در بنیاد حقیقت راه یافته است که از همان ابتدای امر می‌طلبد که برای خواندن حقیقت، اندیشه/تحلیل ذهن را درکار اندازیم و هیچ بنیادی را به طور جزمی نپذیریم. سخن گفتن از واحدی که درگیر هیچ نحوه کثرتی نباشد - به تبع اندیشیدن درباره آن از عهده طاقت بشری خارج است^۱ - هم چنین می‌توانیم بگوییم که

اغلب نادیده گرفته می‌شوند، زیرا به لحاظ روش شناختی گرایش لجام‌گسیخته‌ای به اثبات برآمدگاه هر چیز و همه چیز از یک «سربنیاد» بسیط (einfacher Urgrund) غالب بوده است (هایدگر، ۱۳۸۷: ۳۲۲-۳۲۳/ SZ:131).

گادامر این مفهوم را توسعه می‌دهد و با «واحد و ثنویت نامتعین» افلاطون می‌خواند. به بیانی معرفت بشری همواره تنهائیست در تصادم با نامتناهی و این امر نامتناهی هیچ‌گاه به بند انسان در نمی‌آید مگر در قامت متناهی. نزد افلاطون هر چیزی که «هست» یعنی «آنجا» در گفتار بشری آشکار است؛ فقط بخشی از «آنجا» هست و نه تمامیت آن، پس آن چیز «نیست» و برخلاف هگل این ملازمت «نیست» ریشه‌کن‌نشدن با هر گونه هست، باعث می‌شود نظام‌سازی ایده‌ها غیرممکن شود (گادامر، ۱۴۰۰: ۲۲۵-۲۲۶/ همچنین رک: ۱۳۸۲: ۸۳، ۱۱۶).

محمدتقی چاوشی در *درفتاد فلسفه متناهی و نامتناهی* را از صفات تقسیمی فلسفه نمی‌داند، بلکه پیشاپیش و مستقیم بر خود وجود اطلاق می‌شوند و دونحوه وجودند، همان‌گونه که قوه و فعل از نظر ارسطو بر خود وجود اطلاق می‌شوند. او پرسش فراگیر و ماندگار همه دوره‌های متافیزیک، از ابتدا تا پایان را یکی می‌داند: چگونه امر متناهی با نامتناهی پیوند دارد یا می‌تواند داشته باشد؟ پس از سیر تطور متافیزیک و در نهایت متافیزیک و با پدیدارشناسی روح نامتناهی در جمعیت خود تجربه و روشن می‌شود که تجربه نامتناهی چیزی جز مصادره آن به نفع متناهی نیست. و در نهایت با و در متافیزیک است که نامتناهی در متناهی هضم می‌شود و انسان جاودانگی را چونان پناهی و پناهگاهی برای فرار از تنهایی‌های خویش و در خود بنا می‌کند یعنی آشکار-شدن نیهیلیسم (چاوشی، ۱۴۰۲، بند هشتم).

افلاطون در *کراتیلوس* به بررسی واژه‌ای «هستی» نامی بیگانه که بر خدا دلالت می‌کند، می‌پردازد. ابتدا آن را شبیه اسیا یا اِستین یونانی می‌خواند، یعنی چیزی که بر ذات یا هستی دلالت می‌کند. پس از این رو آن را هستیا خواندند زیرا اصل و آغاز همه موجودات دانستند. از سوی دیگر کسانی که هستیا را به معنا جنباننده می‌دانند، با هراکلیتوس موافقت، زیرا هستی آتی است که در سیلان و جنبش است و در یک رودخانه نمی‌توان دوبار فرورفت. هستیا فرزند کروئوس و رئاست و دور از نظر نیست که هراکلیتوس آن دو را به دو رودخانه تشبیه می‌کند (کراتیلوس افلاطون: ۴۰۱-۴۰۲).

۱. ابن عربی در باب ۵۴۲ فتوحات مکی نه از وحدت ذات الهی بلکه از وحدت شهود تجلیات سخن می‌گوید زیرا ذات حصر و ضبط نمی‌پذیرد که بتوان بر آن حکم کرد.

متعلق شهود نیز قرار نمی‌گیرد، زیرا در عدم تعینی خالی و بی‌محتوا قرار دارد، زیرا حتا دوگانگی شاهد و مشهود را نیز بر نمی‌تابد. ابن عربی در *مواقع النجوم* این نحوه شهود «عارف» را نقد می‌کند و ترجیح می‌دهد که از کلمه «عالم» استفاده کند. ریشه دومفعولی «علم» (و نه تک‌مفعولی «عرف») است که درباره خداوند، فرشتگان، پیامبران و متألهان به کار رفته است و تنها این ریشه تاب‌وتوان آن را دارد که در برابر شدت مشاهده تجلیات متکثر حق (لا تکرار فی التجلی) که همه‌چیز را مندک و مستهلک می‌کند، از جانب وحدت‌بخش هستی مراقبت کند، نه چون عارف فانی در حق باشد که برگشتی برایش متصور نیست. البته نیازمند بحث بیشتری هستیم که در ادامه خواهد آمد.

بحث حاضر ناظر به ساحت بنیاد در فلسفه است و این ساحت نیازمند بررسی است. با این حال می‌دانیم که برهان در بنیاد راه ندارد، رابطه علی-معلولی در کار نیست، تعریف نمی‌شود و بحث نظری را بر نمی‌تابد.^۱ با این همه نمی‌گوییم بدیهی است، به نحوی که هر انسان اگر به درون خود بنگرد بدهتاً بیابدش، بلکه نیازمند «تحلیل عقلی» است.^۲

بنیاد در متافیزیک چیست و چرا نیازمندیم بنیاد را واکاوییم؟ عدم توجه کافی و وافی به بنیاد چگونه تمام امور بعدی را که همواره در نسبت با بنیاد مفهوم می‌شوند به مخاطره درمی‌اندازد؟ چرا در طلیعه متافیزیک پرسش بنیادین فلسفه اولی، «مبادی و علت‌های نخستین» خوانده شده است؟ آیا عدم بررسی نه حتا نادرست، بلکه ناکافی آنچه در بنیاد معرفت بشری قرار گرفته و بدین خاطر برای قاطبه انسان‌ها دور از دسترس و پنهان است،

۱. هگل با عقل نظرورز آن را می‌خواند.

۲. این نحوه «تحلیل ذهنی» نظیر آنی است که گادامر صیوروت در منطق هگل را برآمده از جنبه‌های «تحلیلی» هستی و نیستی می‌خواند. «تحلیلی» در اینجا نه به معنای تأملی خارجی است که وحدت فکر را به جنبه‌های مختلف آن تجزیه کند و نه به این معنا که از طریق تحلیل هر سنتزی، تضاد درونی جنبه‌های تألیف شده در آن را بشود بازیافت که چنین تضادی وجود دو چیز متفاوت را از پیش مسلم فرض می‌کند (گادامر، ۱۳۹۴: ۱۳۶).

نمی‌تواند سربگشاید و نظام زندگی آنها را یکسره به‌مخاطره دراندازد؟ و اصلاً ساده‌تر بگویم آن فضای خائوس‌وار/ هبء‌گونه معرفتی، آن اعلی‌علیینی که انسان در فضای متافیزیکی خود را همواره ذیل آن می‌بیند، به‌نحوی که ترس از آن در تمام ارکان زندگی دینی، اجتماعی، روانی و سیاسی او سایه‌افکنده، آن بنیاد چیست؟

هگل و تقدم دیالکتیک بر برهان

گادامر در هگل و دیالکتیک باستانی به نظر هگل در تفاوت برهان ارسطویی و دیالکتیک افلاطونی می‌پردازد. به نظر او نقد اساسی هگل به معاصرانش در این است که پیش‌فرض‌های خارج از نظام فلسفی، بدنه اصلی پیشرفت علمی نیستند و راینهولت و فیشته را از این روی نقد می‌کند که گزاره (=Satz) و گزاره بنیادین/ آغاز (=Grundsatz) را مبنای تبیین فلسفی قرار می‌دهند. همچنین به‌طور ضمنی ویرانی متافیزیک جزمی عقل‌گرا و روش استدلال ریاضیاتی را به کانت و یاکوبی نسبت می‌دهد. از این رو در جدایی میان آنالیتیک و دیالکتیک در پیشگفتار پدیدارشناسی روح می‌نویسند: «اما پس از اینکه دیالکتیک از برهان جدا شود، عملاً مفهوم برهان‌آوری فلسفی از کف می‌رود.» (هگل، ۱۳۹۹: ۸۰) هرچند به‌گفته گادامر، هگل در ارسطو عمیق‌ترین حقایق نظرورزانه را باز می‌یابد، به‌صراحت تأکید می‌کند شیوه اثبات علمی در آنالوطیق‌ای ارسطو یعنی برهان (=Apodeiksis) به‌هیچ‌وجه همان در روند فلسفه‌ورزی واقعی ارسطو نیست (گادامر، ۱۳۹۴: ۲-۳).

با این‌همه هگل ارسطو را آموزگار اصیل نسل بشر می‌خواند زیرا او استاد گردآوردن متفاوت‌ترین تعینات در یک مفهوم است. او همه جنبه‌های یک ایده را که ابتدا ممکن بود بی‌ربط انگاشته شوند، جمع می‌کند، به‌طوری که نه تعینی حذف می‌شود و نه ابتدا/ سراغ یک تعین و سپس سراغ دیگر تعین می‌رود بلکه آنها را همچون چیزی واحد باهم می‌آورد، یعنی روح دیالکتیک افلاطون در «کلی» ارسطو به‌نحو نظرورزانه‌تری

حضور دارد. کلی صرفاً به واسطه رد دیدگاهی خاص و فراروی از آن به دست نمی‌آید، آنچنان که عموماً در روند دیالکتیک افلاطون مشاهده می‌کنیم بلکه فراتر از آن به طور ناب و مستقل؛ آنچنان که در مُثُل افلاطونی نظر می‌شود و همواره در اتحاد با متقابلش حضور دارد (همان: ۶-۷). پس فیلسوف برخلاف منطقی با روح برهان و کلی سروکار دارد و این روح برهان هیچگاه به چنگ قیاس و تعریف منطقی در نمی‌آید.

به همین وزن و میزان صدرمتألهان در اشراق پنجم بحث وجود ذهنی *شواهد ربوبیت* همین مطلب را تذکر می‌دهد. به نظر او وحدت معتبر در موضوع متناقضان که وحدت‌های هشت‌گانه مشهور برای تناقض در میان منطقیان است، وحدت جسمانی وضعی است که در تناقضات درمی‌افتد و شأن وحدت عقلی و رای این تناقضات وضعی است^۱، و گرنه در تعقل شیء واحد کلی باید گرفتار دو امر متقابل شویم که در عداد تقابل محال است. در ابتدا گمان می‌کنیم که این مسأله برای ما واضح است. وقتی کلی را در عقل در نظر می‌گیریم خب یک کلی لیسیده از عوارض شخصی آن را حاضر کرده‌ایم که قابل صدق بر کثیرین باشد. این کلی منطقی به هیچ نحو مصادیق خارجی آن را دربر نمی‌گیرد و تنها انتزاعی منطقی است که می‌تواند در تعریف منطقی به کار رود بلکه بحث از کلی سعی است که صدرمتألهان وعده می‌دهد در تحقیق مثل افلاطونی مکشوف شود. به نظرش این اصل غیر مشهور چیزی نیست که حکماء و منطقیان در کلامشان منصوص کرده باشند، بلکه باید از اشارات و رموزشان به این دست یافت و از آراء اهل کشف و شهود به دست می‌آید (الشیرازی، ۱۳۶۰: ۲۸ و رک: ۱۱۳-۱۱۰). بنابراین همانطور که گفته شد، در کلی ارسطو نه به نحو تحلیل منطقی بلکه به نحو نظرورز روح دیالکتیک به نحو والاتر

۱. به عبارت هگلی شأن عقل نظرورز والاتر از آن است که در تناقضات وضعی اندیشه تأملی فاهمه گرفتار آید. به تعبیر گادامر: «... مفهوم برهان فلسفی با نقد کانت از براهین وجود خدا گم گشت و این امر به «ناروش حس باطنی و جذبۀ» رمانتیک منجر شد.» (گادامر، ۱۳۹۴: ۳)

حضور دارد، به طوری که از تقیدات دیالکتیکی (نه روح دیالکتیک^۱) - که نفی صورت‌های تثبیت شده آگاهی به نحو حرکت تدریجی مفهوم است - فراتر می‌رود.

ابن عربی در کتاب *الألف و هو کتاب الأحدیة* در «تحلیل گزاره» نظر منطقیان و حکماء را نمی‌پذیرد و «دیالکتیک واحد فرد» را عامل انتاج گزاره می‌داند. به نظر او اگر دو شیء واحد را تصور کنیم، هیچ نتیجه‌ای از آن دو حاصل نمی‌شود ولی قوم^۲ گمان می‌کنند که نتیجه از دو مقدمه حاصل می‌گردد؛ در حالی که، نتیجه از دو مقدمه و فردیت رابطی که در میان است، حاصل می‌شود. یعنی این واحد رابط باطنی، اگر با دوی ظاهری مصاحبت نکند، هیچ‌گاه نتیجه حاصل نمی‌شود. او روح گزاره را در نتیجه بخشی «واحد فرد» می‌خواند که به آن شیء ظهور می‌یابد. هر برهان از دو مقدمه تشکیل می‌شود و هر مقدمه از دو مفرد سامان می‌یابد. این چهار جایگاه به ذات خود خاصیت و انتاجی ندارند. مثلاً این دو مقدمه را توجه کنید: سلطان ستمکار است؛ خالد انسان است. این دو مقدمه در چهار مکان هیچ نتیجه‌ای دربر ندارد. پس چاره‌ای نمی‌ماند مگر واحدی در دو مقدمه یکسان باشد تا نتیجه حاصل گردد و این واحد باعث فردانیت (سه‌تا شدن) مفردات، پس نتیجه حاصل می‌شود. ابن عربی تذکر می‌دهد که این بحث، ربطی به صدق و کذب قضایا ندارد بلکه غرض او انتاج ظهور اعیان موجودات است که تنها به واسطه واحد فرد اتفاق می‌افتد نه واحد غیر فرد (ابن عربی، رسائل، ۱۴۲۳: ۵۳-۵۴). منظور او این است که اگر شما واحد متصلبی را لحاظ کنید و واحدی دیگر به آن بیافزایید، هیچ‌گاه از دو امر نتیجه حاصل نمی‌شود، زیرا یا عین همنند که یکی هستند و یا غیر همنند که دو تا می‌باشند. اما نه از یکی

۱. آنچه از «روح دیالکتیک» منظور می‌کنیم، شبیه به آنی است که هگل در ابتدای منطقی در تقابل هستی و نیستی به کار می‌برد، گاهی که هنوز تعینات آگاهی یا به‌میان نگذاشتند که در ادامه توضیح می‌کنم.

۲. ابن عربی در اینجا «أكثر الناس» را می‌آورد و منظورش نظر ظاهر منطقیان و فلاسفه است که از آن به «قوم» یاد کردم.

و نه از دو تا نتیجه حاصل نمی‌شود، بلکه نتیجه که همان ظهور ماهیات و اعیان موجودات در عالم است با «واحد فرد» یا واحد در خود تمایز یافته رخ می‌دهد:

«آیا نمی‌بینی که خداوند عالم را از آن حیث که فقط ذات یا واحد است وجود نمی‌دهد بلکه از آن جهت که ذاتی قادر است آن را وجود می‌دهد، پس این‌ها دو امرند: ذات و قادر بودن ذات که آن‌چه از قادر بودن تعقل می‌شود چیزی غیر از آنی است که از ذات تعقل می‌کند.... حال نزد ما ذات و قادر بودن ذات [از حیث منطقی]، غیر از این است که ذات «متوجه به ایجاد» باشد و چیزی با «توجه ذات به ایجاد» به وجود نمی‌آید تا قادر نباشد، و این حکم ثالث است که همان حکم فرد واحد است. ما ذات قادر ازلی را بدون وجود اثبات کردیم (در تحلیل عقلی) و حال اگر حکم ثالث که همان «توجه» است در کار نباشد، وجودی در کار نیست؛ بنابراین، فعل ازلاً مستحیل ولی قادر ازلاً مستحیل نیست، پس تأمل کن.» (ابن عربی، رسائل، ۱۴۲۳: ۵۴)

تا اینجا گفته هگل در پیشگفتار پدیدارشناسی روح پیگیری شد که دیالکتیک روح برهان است و تا آن پیشاپیش درک نشود، حرکت منطقی فکر در برهان نتیجه بخش نخواهد بود. هگل منطق خود را با پرسش از سر آغاز شروع می‌کند؛ دیالکتیکی بودن در سرشت هر آغازی نهفته است و ممکن نیست واحدی صلب در آغاز فرض گرفته شود. هستی نامتعیین و بی‌واسطه آغازین هگل از این موهبت برخوردار است که تفاوتی با نیستی نمی‌کند، از این رو نمی‌تواند این تفاوت که تنها در منظور (=Meinen) مدنظر است، حرکتی را در فکر به وجود آورد و حقیقت فکری جدید و غنی تألیف کند. به عبارتی تا زمانیکه در سطح هستی و نیستی نامتعیین متوقف هستیم، تفکر که همانا تعیین بخشی و انتاج است، آغاز نشده است (هرچند در همین جاست که می‌فهمیم روح دیالکتیک را و

نه عمل آن یعنی تفکر)، از این رو این تفاوت هنوز محدود به «منظور» است^۱. اگر فرض کنیم، تبدیل هستی به نیستی و بالعکس در سرآغاز منطق هگل به صیوروت ختم می‌شود و حقیقتی در خور تفکر است، با تبیین سستی روبرو هستیم، زیرا پیش فرض گرفتیم که هستی پیشاپیش حاضر است و متمایز از نیستی است، در حالیکه هگل از چنین «گذاری» سخن نمی‌گوید بلکه صیوروت خودگذار است^۲ (گادامر، ۱۳۹۴: ۱۳۴ به بعد) بنابراین هگل تلاش می‌کند در آغاز نه امر فکری را پیش فرض بگیرد و نه از شهودی نخستین آغاز کند. بلکه تحلیل خود امر، خود هستی او را پیش می‌کشد. صیوروت از خود نفس تحلیل منظور هستی و نیستی برمی‌آید: به در آمدن و در گذشتن یا هست شدن و نیست شدن. ما در صیوروت «نمی‌دانیم» چیزی هست می‌شود یا نیست می‌شود بلکه این در خود حالت هستی است و هر لحظه در هر امر آن را مشاهده می‌کنیم، مشاهده هر روزینه نه اینکه شهود خاصی مراد باشد مانند شهود هستی به مثابه امر مطلق.

ما این «منظور» را در زبان یعنی برخورد هر روزینه خود به مثابه انسان درک می‌کنیم یا سعی می‌کنیم به صورت شاعرانه و استعاری از آن سخن بگوییم تا «منظورمان» را بیان کنیم. نه شهودی خاص در میان است و نه معرفتی فکری. بنابراین پرسش این است که این سرآغاز چیست که نمی‌توان از آن به قصد جدی سخن گفت یا در شهودی خاص

۱. همانطور که حاجی سبزواری در بخش حکمت منظومه وجود را به عدم «حواله» می‌کند. در وجود هیچ تمایزی نیست، زیرا در متناقض که عدم است، تمایزی نیست. این‌جا هنوز پای برهان در کار نیست، وجود به عدم حواله شده است و از احد المتناقضین به دیگری منتقل شدیم، بدون اینکه حرکت فکری در کار باشد، یعنی «منظور» از وجود در اینجا همانی است که در عدم است و هیچ‌گاه قرار نیست وجود با عدم جمع گردد که منطقاً محال است. یا اینکه ملاصدرا وجود غیر واجبی را در ضعف خود همراه با نقایص و اعدام می‌داند، این تنها در «منظور» است، نه اینکه عدم در وجود داخل شده باشد که محال است.

۲. به عبارتی در اینجا صیوروت یک وضعیت/ اتوس نیست، بلکه حال/ پاتوس است. همان‌که افلاطون «گذر در طرفه‌العین» می‌خواند، آتی میان حرکت و سکون، یعنی آتی که حرکت به سکون و سکون به حرکت درمی‌گذرد (گفتگوی پارمنیدس، ۱۵۶)

به بند کشید - حتا اگر شهود مطلق باشد - نه معرفتی برهانی از آن می‌توان به دست داد، نه در حرکتی فکری به نتیجه می‌رسد.

ملاصدرا وقتی از کشف و شهود سرآغازین نسبت به وجود در عبارت «من لا کشف له، لا علم له» سخن می‌گوید از همین نحوه تجربه هرروزینه ما از وجود سخن می‌گوید و گرنه درست نیست که در ابتدای اسفار حرکت عقلی از چیزی سخن بگوییم که نیازمند کسی باشد که به هستی در منتهای سفرش رسیده باشد. با این حال همین تجربه هرروزینه چیزی پیش پا افتاده نیست و هرکسی از این تجربه برخوردار نیست و نیازمند صفایی باطنی یا تأمل ژرف عقلی است - همانگونه که در مقدمه شواهد ذکر می‌کند. ذهن ماهیت‌اندیش و اضطراب عقل که همه چیز را در ثبوت مفاهیم گیرانداخته است اجازه نمی‌دهد که کسی بتواند صفای وجود را به نحو سرآغازینش کشف کند، امری که ملاصدرا همواره در سراسر کتاب‌هایش نسبت به آن تنبیه می‌کند. البته می‌توان به نحو دیگری این را بیان کرد؛ با کشف و شهودی سرآغازین چیزی جز وحدت متصلب ساده را در نمی‌یابیم. اما با تحلیل وجود می‌توان این انقسام را در او یافت که وجود دو جنبه «مابه‌الامتیاز» و «مابه‌الاتفاق» دارد و تنها در وحدت این دو جنبه تحلیلی یا بازگشت امر مابه‌الامتیاز به مابه‌الاتفاق و عینیت این دوست که وحدت اصیل بسیط را در وجود می‌یابیم و تمام اسفار اربعه چیزی نیست جز بسط این امر بسیط یا بازگشت مابه‌الامتیازات که نحوه‌های وجود است به مابه‌الاتفاق یعنی بساطت وجود. به همین وزن و میزان ملاصدرا در فصل دوازدهم بحث قوه و فعل اسفار ترکیب اتحادی میان هیولی و صورت در جسم را با قاعده بسیط الحقیقه کل الأشياء بالفعل می‌خواند. هر چند در اینجا متن آشفته است و مشخص نیست چطور این دو متن به یکدیگر مربوط هستند (الشیرازی، ۱۹۸۱، ج: ۶، ۴۰) اما در رساله *حدوث عالم* (الشیرازی، ۱۳۹۸، ۲-۳) این متن را با فصل

نوزدهم (الشیرازی، ۱۹۸۱، ج ۶: ۶۳) در کنار هم قرار می‌دهد تا به تصریح این دو را در نحوی «تحلیل عقلی» بخوانند. بر حسب تحلیل عقلی جسم و سیلان لازم همنند و قوه و فعل در حرکت جوهری از جهت واحد عین یکدیگر و متضمن همنند. پس ثبات حرکت عین سیلان است، به عبارتی ثبات طبیعت یعنی آن معنا و ماهیتی که موسوم به طبیعت است چیزی جز سیلان و تجدد ذاتیش نیست (همان). پیداست که صدرمتألهان در فصل دهم بحث قوه و فعل، حرکت و سکون را مشابه قوه و فعل از عوارض موجود بماهو موجود می‌داند، نه از عوارض نوع خاص طبیعی یا ریاضی آن (همان: ۲۰) علامه طباطبایی در تعلیقه بر *اسفار* پیشنهاد می‌کند با توجه به مباحثی که در قوه و فعل پیش کشیده می‌شود، بهتر بود جناب صدرا موجود را به ثابت و سیال تقسیم می‌کرد که مساوق با تقسیم موجود به قوه و فعل است. یعنی موجودی که از هر جهت فعلیت دارد، ثابت است و موجودات دیگر که با قوه همراه هستند سیال خوانده شود. اما پرسش اینجاست که چرا صدرمتألهان حرکت و سکون را بر مطلق موجود عارض می‌کند؟ حرکتی که به معنای مطلق خروج از قوه به فعل است که به نظر محقق سبزواری تا خروج از لیس به آیس و از امکان به وجوب را هم شامل می‌شود (همان، تعلیقه: ۲۱).

تحلیل بنیاد هستی

ملاصدرا در فصول نخستین *اسفار* پس از بحث درباره مفهوم عام بدیهی وجود که نظر قوم است، وارد بحث حقیقت عینی وجود می‌شود. او فصل پنجم را با عنوان «فی أنّ الوجود بماذا؟»^۱ آغاز می‌کند. اگر بخواهیم این عنوان را تحت اللفظی ترجمه کنیم، مقصود ملاصدرا بهتر معلوم خواهد شد: «فصل در اینکه وجود به چه آنجاست؟» وجود آیا

۱. البته در نسخ چاپی که بر اساس اسفار چاپ سنگی دوجلدی تصحیح شده، عنوان «فی أنّ تخصص الوجود بماذا؟» است، اما در نسخه چاپ دارالمحجة البيضاء نسخه دیگری اصل بوده که به این نحو آمده و مصحح «تخصص» را درون قلاب گذاشته است. در نسخه علم‌الهدی نوه ملاصدرا که به سال ۱۰۸۷ استنساخ شده، «تخصیص» آمده است.

به مراتبش آنجاست؟ به موضوعش آنجاست؟ یا نه به خودش آنجاست؟ در نظر مشاء - آن‌گونه که صدرمتألهان از کتب ابن‌سینا نقل می‌کند- از آنجا که وجود مفهوم عام واحد بدیهی است نمی‌تواند خودش در آنجا باشد، بلکه آنجا بودگی‌اش به شدت وضعی است که خارج از خود مفهوم وجود است. اصلاً مفهوم وجود نمی‌تواند در آنجا باشد، بلکه ماهیاتند که در آنجا هستند. این را ملاصدرا آنجا بودگی یا تخصص به موضوع وجود می‌داند. یعنی خود مفهوم چون ذهنی است -هرچند حاکی از امر خارجی است- نمی‌تواند آنجا باشد، بلکه موضوعش یعنی ماهیات متصف به وجود در اعتبار عقل در آنجایند و این به اعتبار شئون وجود در خودش نیست، بلکه به اعتبار از ماهیات مختلف‌الذوات در آنجا برآمده است. گفته شد صدرا افزون بر آنجا بودگی / تخصص وجود به موضوعش که خارجی است، آنجا بودگی به نفس خود وجود و به مراتبش را پیش می‌کشد:

أما تخصص الوجود بنفس حقیقته التامة الواجبية و بمراتبه فی التقدم و التأخر و الشدة و الضعف و الغنی و الفقر -فإنما هو تخصص له بشئونه الذاتية باعتبار نفس حقیقته البسيطة التي لا جنس لها و لا فصل (الشیرازی، ۱۹۸۱: ج ۱: ۴۵-۴۶).

گرچه آنجا بودگی وجود به خودش یعنی در نفس حقیقت واجبی آن با آنجا بودگی‌اش در مراتب متفاوت است، اما از آنجا که آنجا بودگی نفس وجود برخلاف مشاء از «التفات» به موجودات از جمله واجب و ممکن تقسیم نمی‌شود -همانگونه که نظر تحقیق در مشاء است^۱ - خود حقیقت واجبی وجود در نظر تحقیق تنها آنجا بودگی دارد

۱. علامه حسن‌زاده آملی در حاشیه بر اشارات ایراد می‌گیرد که بنا بر نظر صدرا (الشیرازی، ج ۶: ۲۷) برهان صدیقین آن است که از حقیقت وجود باشد نه از مفهوم وجود و عموماً در حاشیه بر اشارات آن را «مفهوم عام بدیهی وجود» می‌خواند (ابن‌سینا، ج ۲: ۶۰۶). چگونه ممکن است مقصود ابن‌سینا مفهوم عام بدیهی وجود باشد و صدرالمتألهین در ابتدای شواهد ربوبیت بگوید بین ما و مشائیان (یا مشائیان متقدم) اختلافی در اتحاد حقیقت وجود و اختلاف مراتبشان

و همان‌طور که صدرا در ادامه گفته آنجا بودگی مراتب همان شئون ذاتی وجود به اعتبار نفس بسیط حقیقت وجود است. یعنی وجود هنوز از بساطت و سادگی نخستینش خارج نشده، مراتب را به نحو شئوناتش داراست. از این‌روست که نظیر منطبق هگل که علم خدا پیش از آفرینش طبیعت و عقل محدود بشری است، نه در این بساطت اولیه و نه در بسط نهایی اسفار هیچ‌گاه از ساحت الوهیت خارج نمی‌شود.

وحدت و کثرت وجود در حاقّ خود وجود واجبی است، زیرا وجود بذاته و با نظر به نفس حقیقتش واجبی است، یعنی وجود هیچ‌گاه از ضرورتش خارج نمی‌شود. همچنین از بساطتش خارج نمی‌شود و در عین بساطت، همه اشیاء یا شئونات ذاتیش را در خود دارد. بنابراین در بنیاد هستی، بدون اینکه هنوز پای «انتزاع عقلی» از نحوه‌ها و تعینات متفاوت وجود یعنی ماهیات پیش بیاید، پیشاپیش و همواره این وجود واجبی با «تحلیل عقلی» واحد و کثیر است و کثرتش چیزی جز شئونات خود ذاتش نیست^۱.

همان‌طور که گفته شد، فلسفه از همان آغازش، به هم‌ارزی سرآغازین در بنیاد/ برآمد گه‌ذات توجه داشت. یونانیان حقیقت را با «آلثیا» می‌خواندند، یعنی در بنیاد حقیقت شقاقی ازلی درافتاده است. فیثاغوریان با جدول دوتایی‌ها هستی را می‌خواندند، یعنی نمی‌توان اصلاً یک وجود واجب احدی صلب که تحمل هیچ تکثری را ندارد،

نیست، حال‌چطور ما اتحاد را در مفهوم عام بدیهی و اختلاف را در مصداق آن می‌دانیم. البته صدرا برهان خود را نزدیک‌ترین راه به صدیقان می‌خواند، نه اینکه با مفهوم عام بدیهی خواندن مشائیان برهان را از کار بیاندازد. حاجی سبزواری در حاشیه بر اسفار این نکته را گرفته است:

[...المفهوم الوجود] و لكن من حيث السراية إلى المعنون و من حيث إن مفهوم الموجود وجه الموجود الحقيقي - بما هو موجود و وجه الشيء هو الشيء بوجه و لكن المعنون بعضه ماهية لها الوجود (الشيرازی، تعلیقه، ج ۶: ۲۷).

۱. محقق سبزواری در بیان وحدت وجود و موجود در عین کثرت این‌دو می‌گوید:

«... إما بقول بوحدتهما جميعا في عين كثرتهما إما وحدة الوجود فلأنه كما مر لا أنواع تحته و لا أفراد و إما كثرته فلأن له مراتب و درجات متفاوتة بالكمال و النقص و التقدم و التأخر و نحو ذلك و إما وحدة الموجود في عين كثرته فلأن الوجود لما كان أصيلاً كان الموجود الحقيقي هو الوجود فوحده وحدته و مراتبه و هذا هو التوحيد الأخصي.» (الشيرازی، ۱۳۶۰، تعلیقه: ۴۷۴)

پیش فرض گرفت، «سپس» به مراتب قائل شد. طاقت بشری فلسفه نمی‌تواند تحمل این بی‌تحلیلی ذاتِ احدی را داشته باشد، به عبارتی خارج از «تحلیل» ذهنی بشری است. اگر در عرفان نظری قونوی از آن به «غیب‌الغیوب» نام برده می‌شود، از آن رو که نور «عقل» بشری نمی‌تواند بر آن غیب روشنی بیافکند، ابن عربی آن را با «شهادت مطلق» می‌خواند زیرا هرگونه «دیدار» بشری را می‌سوزاند. این‌گونه تعبیر در تضادی که با هم دارند عین یک‌دیگرند^۱. یا به بیانی بهتر وجه استعاره‌ی معرفت‌شناسانه و هستی‌شناسانه امری را نشان می‌دهند که متعلق هیچ‌گونه معرفت و شهودی قرار نمی‌گیرد.

نخستین بار پیش‌زمینه این نحوه تفکر در ارسطو شکل می‌گیرد. به گفته گادامر «قوه» در ارسطو معنای هستی‌شناختی محض دارد و صرفاً امکان حرکت نیست بلکه امکان بودن است. زیرا قوه با معنای هستی‌شناختی هیولی گره‌خورده است، پس فعلیت مفهوم همتای آن هم به‌طور محض کارکردی هستی‌شناختی دارد تا جایی که به حضور/تذوت (Anwesenheit) محض یعنی محرک‌نام‌تحرکِ نوس ختم می‌شود که اصیل‌ترین و عالی‌ترین معنای موجود در نظر ارسطوست. نکته اینجاست که حتا در عالی‌ترین موجود که فعلیت محض باشد و هیچ حرکتی در آن نباشد - زیرا حرکت متضمن قوه است - باز در مفهوم فعلیت که بیانگر هستی است، چیزی از جنس تحرک را به‌وضوح می‌توان تشخیص داد (گادامر، ۱۳۹۴: ۱۵).

هرچند ابن‌سینا با نظر به برهان حرکت ارسطو، برهان امکان و وجود را مطرح می‌کند، اما این ویژگی فلسفه ارسطو مغفول مانده است. یعنی در ابن‌سینا موجود ممکن بالذات

۱. محقق سبزواری در حاشیه اسفار در تفسیر «لاتعدد يتصور في لا تناهيه.» می‌گوید:

إذ لم يتخلل غيره فيه و من كلمات العرفاء أنه إذا جاوز الشيء حده انعكس ضده - كعدم النهاية في الظهور ينعكس إلى الخفاء و فرط القرب ينعكس إلى البعد و فرط الفقر ينعكس إلى الغناء و قس عليه فعدم النهاية في كثرة الشئون و المراتب في الوجود بحيث لا نحو وجود إلا و هو مصداقه ينعكس إلى الوحدة الحقة الحقيقية (الشيرازی، ۱۹۸۱، تعلیقه، ج ۶: ۲۵).

کاملاً از واجب بالذات متباین است و آنچه این دو را شامل می‌شود مفهوم عام بدیهی وجود است، آنچنان که خواجه در ابتدای نمط رابع بیان می‌کند. اما در صدرها وجود تشکیکی طیفی است که واجب (=تأکد وجود) و ممکن (=ضعف و نقص وجود) را می‌پوشاند^۱. منظور یعنی همان وجود عینی که واجب از آن داراست، برای ممکن است. حتا صدرها از این نحوه فکر ارسطویی فراتر می‌رود یعنی «بسیط الحقیقة الواجبة، کلُّ الأشياء» که تمایز واحد و کثیر است به نحوی که آنجا بودگی / تخصص وجود به شئونات متکثر ذاتیش از نفس حقیقت بسیط آن برمی‌آید.

چه بسا بتوان نگرش افلاطونی در باب تقابل متناهی و نامتناهی را برای «روشنی بخشی» به بحث صدرها از نو نگریست. هگل در بررسی دیالکتیک افلاطونی در گفتگوی فیلبوس به تضاد لذت و خردمندی می‌پردازد؛ تضادی که در آن لذت چونان امر بی‌واسطه فرد حسی و خردمندی چونان امر متعین هست و آنچه عالی است از خردمندی نشأت می‌گیرد. لذت از این جهت نظیر آب و آتش صرفاً آرخه ابتدایی است، نه خودمتعین و از این رو امر نامتعیین است. فقط ایده است که خودمتعین و خوداینهمان است:

از وجه تأمل‌مان (=reflection) نامتناهی به مثابه آنچه بهترین و عالی‌ترین است و محدودیت نسبت به آن مادون است؛ فلاسفه باستان آن را این‌چنین تعبیر کردند. مع الوصف افلاطون از سوی دیگر نشان داد که امر محدود به منزله امر خودمتعین حقیقی است، در حالیکه امر نامحدود هنوز انتزاعی است.... امر نامتناهی بی‌شکل است؛ شکل آزادانه به مثابه فعالیت همانا امر متناهی است که در امر نامتناهی مواد خودتحقیقی اش را می‌یابد (هگل، ۱۳۸۷، ج ۲: ۹۸ / ۶۸-۹ / ۶۸-۹، Hegel, 1894 Vol.2: 68-9)

۱. همانطور که گفته شد این‌گونه تعبیر تأکید و ضعف و نقص در نحو «منظور» (Meinung) و جایگاه «تحلیل» اعتبار می‌شوند، و گرنه وجود ضعف و نقص و عدم را نمی‌پذیرد.

همانطور که در ادامه بحث هگل می‌بینیم این امر بازگشت به همان دوگانه «واحد و ثنویت نامتعیین» افلاطونی دارد؛ از این رو وحدتی معتبر است که مواد خودتحقیقی‌اش را از میان تکثرات نامتعیین امر نامتناهی باز یابد. پس اگر بسیط‌الحقیقه کل‌الاشیاء نباشد و تک‌تک اشیاء او را نخوانند، همان بساطت انتزاعی را دارد، یعنی «صرف‌الشیء» انتزاعی‌ای که نمی‌تواند اشیاء را بخواند (لایتکرر) و از این رو خالی از اشیاء است و آن مقام منبع، آن عالی‌ترین و بهترین وجود اگر به نحوی از موجودات فراروی کند که آنها در او چونان شئون‌اتش حضور نیابند، دیگر بسیط‌الحقیقه نیست بلکه تنها حقیقت صرف (=صرف الوجود) است و غیر آن اعتباراتی است «مربک از این اصل و قید حاصل از تعین وجود. چون قید و کثرت حاصل از تعینات کثرت سرابی و غیر حقیقی است، ناچار تعینات عارض بر وجود امور اعتباری‌اند و قهراً با صرف‌نظر از قید و تعین نمی‌ماند مگر وجود صرف منزله از قبول تعدد و کثرت حقیقی (ابن‌ترکه، مقدمه آشتیانی، ۱۴۰۰: ۲۴). با این حال صدرا در ادامه با قول «و لیس بشیء منها» می‌تواند تعالی بسیط‌الحقیقه را نسبت به اشیاء در نظر داشته باشد، نه تعالی تهی بلکه تعالی حقیقی نسبت به این رقایقش که البته وجودی و عین حقیقت‌اند.

بنابراین گرچه در نظر تأملی (=reflection) آن حقیقت واجبی نسبت به این مراتبش بهتر و بالاتر، بلکه بهترین و بالاترین است (حتا «فوق مالایتناهی بمالایتناهی» هم می‌توان از حیث تأملی گفت) اما اگر بسیط‌الحقیقه الواجبه، کل‌الاشیاء نباشد، از بساطت تهی برخوردار است و وحدتش انتزاعی است. بنابراین می‌توان نتیجه گرفت خودتحقیقی‌اش درگرو شئون‌ات ذاتیش است که البته عین آن حقیقت واجبی‌اند.^۱ اینکه صدرمتألهان

۱. این مطلب از ایراد آقای سیدعلی قاضی به شیخیه هم دریافت می‌شود:

این شیخ در این کتاب [شرح زیارت جامعه] می‌خواهد اثبات بکند که: ذات خدا دارای اسم و رسمی نیست و آن مافوق

اصرار دارد، در ربط محض شئونات به ذات واجبی همواره رابطه علی-معلولی لحاظ شود، به دلیل «پاسخگو بودن/ مسئول بودن»^۱ وحدت بسیط ذات نسبت به تکثرات شئوناتش است. زیرا معنای علیت همین پاسخگویی و برعهده گرفتن معلول توسط علت است. اگر علت معلول را بر عهده نگیرد و رابطه علی-معلولی قطع شود، دیگر به هیچ روی نمی‌توان آن واحد منعزل صلب دورافتاده از کثرات را نسبت به این موجودات پاسخگو/ مسئول دانست و این مطلب تأثیر بسیار در عرصه الهیاتی-سیاسی خواهد گذاشت.^۲

تأملی در نگاه اصالت ماهویان در تأویل بنیاد متافیزیک

برای پیش‌برد بهتر بحث و نگرش از زاویه‌ای دیگر چه‌بسا تغییری در تعبیر «اصالت ماهویان» در این زمینه بتواند افق بحث را بهتر آفتابی کند. از این رو چون بحث صدرمتألهان بیشتر ناظر به نظرات حکمایی است که در مکتب شیراز و اصفهان نضج گرفتند و تفکر را به شیوه خاصی ترسیم کردند. البته می‌توانم آنان را «اصالت ماهویان» نخوانم-هرچند همان را در نظر دارم- و از منظر ابن‌ترکه در *المفاحص* بهره ببرم و آنان

اسماء و صفات اوست؛ و آنچه در عالم متحقق می‌گردد، با اسماء و صفات تحقق می‌پذیرد؛ و آنها مبداء خلقت عالم و آدم و موثر در تدبیر شئون این عالم می‌باشند در بقاء و ادامه حیات. آن خدا اتحادی با اسماء و صفات ندارد و اینها مستقلاً کار می‌کنند و عبادت انسان به سوی اسماء و صفات خداوند صورت می‌گیرد؛ نه به سوی ذات او که در وصف نمی‌آید و در وهم نمی‌گنجد. بنابراین، شیخ احسانی خدا را مفهومی پوچ و بدون اثر، خارج از اسماء و صفات می‌داند؛ و این عین شرک است (اسوه عرفان: ۱۰۲).

۱. هایدگر در تفسیر علیت در ارسطو می‌گوید: علت (=آیون) یعنی مسئولیت/ پاسخگویی برای حقیقتی که موجود آنی است که هست. علت چونان بنیاد/ برآمدگه امر (Ur-sache) باید چونان خاستگاه/ اصل/ برآمدنی سرآغازینی و بکر (Ur-tümlich) که شئییت شیء را قوام بخشد، فهمیده شد. علیت حالتی برآمده/ اشتقاق یافته از دربنیادبودن (Ursachesein) است (Heidegger, 1998: 188).

۲. دریافتن نسبت خدا و انسان به‌منابه نسبتی خارجی [در خدای صدوری نوافلاطونی یا مدل تصحیح‌شده توحید خاصی دوانی که در ادامه می‌آید]، غفلت از خود-انگیختگی و مشروع کردن حکومت‌های سیاسی اقتدارگراست که از روی آن الگوی الهی ساخته شده است (رک: هنریش، ۱۳۹۵: ۱۱۵).

را به اصطلاح «حروفیان» بخوانم [به منظور دقت متن و تأکید بر زبان استعاری ابن ترکه که در *المفاحص* تعیین کننده است، متن اصلی نقل قول می شود]:

إعلم أن موضوع العلم الأعلى المسمى بالحكمة المطلقة و الفلسفة الأولى عند المتأخرين هو «الموجود المطلق بما هو موجود» و ذلك لأنه ليس عندهم من المعانى المتعارة لديهم ما يجمع شتات المعقولات جمعة فإن الأعيان المبحوث عنها فى الحكمة المطلقة بعضها جواهر و بعضها كميات و بعضها فعولات أخرى و ليس يمكن أن يعمها معنى محقق إلا حقيقة معنى الوجود فهى الذى يصلح لأن يوضع لمعاقد تلك الأبحاث موضوعاً مشتركاً يكون هى كلها حالاتها و عوارضه و بين أن الوجود و إن كان له ضرب من العموم و الإحاطة و لكن ليس مما يحيط بمقابله احاطة جمعية و إعوجاج على قويم سننها فلا يصلح لموضوعية الحكمة المطلقة التى قد جردنا فى كتابنا هذا البحث عنها صلوح ما له تلك الإستقامة و ذلك هو «الحرف بإطلاقه» فإنه هو الذى قد أحاط بسائر المتقابلات من الموجودات و المعدومات و الممتنعات احاطة جمعية و استوى على الكل استوى استقامة و جودية و علمية بحيث لا يكون له ميلان الى أحد المتقابلين بوجه و لا إنحراف عن منهج الاعتدال اصلاً و لا اعوجاج (ابن ترکه، بی تا: ۶).

ابن ترکه موضوع فلسفه اولی یا حکمت مطلق را «موجود مطلق بما هو موجود» نمی داند بلکه «حرف اطلاقى» می خواند، زیرا وجود تحمل نقیضش را ندارد و معدومات و ممتنعات در ساحت موجودات جای نمی گیرند، مگر اینکه به وجهی آنها را به وجود بازگرداند. برای روشن تر شدن منظور ابن ترکه می توان این طور مثال آورد که در عرفان بر جنبه «عدمی» اعیان ثابتة تأکید شده است؛ ابن عربی به صراحت آن را با ثابتات ازلی معتزله همراه می خواند ولی فلسفه چون جنبه عدمی را درک نمی کند تاویل می کند که آنها به علم اجمالی الهی موجودند، یعنی بازگشت «جنبه عدمی» اعیان - که ذات ممکنات را در عرفان نشان می دهد- به «جنبه وجودی» آنها یعنی بودن در علم الهی. هرچند تعبیر

حکمت متعالیه از اعیان ثابته درست است، با این حال آن احاطه جمعی را ندارد که ابن‌ترکه در قامت «حرف» یا «زبان» می‌بیند. از این رو بهتر دیدم که بجای اینکه از اینان به «اصالت ماهویان» تعبیر کنم، «حروفیان» بخوانمشان که در کار صناعات متنوع «زبانی» اند و به «مباحث الفاظ» در معنای گسترده و اطلاق آن می‌پردازند.

بحث اصلی ما در این بخش به ردّ ملاصدرا بر علامه دوانی در موضوع انتساب ممکنات به واجب معطوف است. پیش از ورود بحث لازم است نکته‌ای یادآور شوم. ملای سبزواری در حاشیه بر *اسفار و شواهد ربوبیت* و همچنین شرح منظومه تلاش می‌کند از نظر دوانی تا جای ممکن دفاع بکند و نظر او را تصحیح کند و تدارک ببیند، همان‌گونه که ملاصدرا تلاش می‌کند نظر سید سند را در این بخش تصحیح و به‌نظر خودش نزدیک کند. برای این منظور ملای سبزواری در حاشیه بر *اسفار* برخی نکات را در دفاع از بحث‌های «زبانی / لفظی» در عُرف پیش می‌کشد تا نظر علامه دوانی و سید سند بهتر درک شود. نمونه برای دو مورد آورده می‌شود:

۱. سید سند خدا را موجود بحت می‌خواند که نه وجود دارد و نه ماهیت. به نظر محقق سبزواری این تثلیث (موجود بحت، وجود و ماهیت) فقط در «بحث لفظی» (=وجود لفظی) است، نه عقلی در حالیکه موجود در تحقق (نه در لفظ) وجود حقیقی یا ماهیت است (الشیرازی، تعلیقه، ج: ۶، ۸۰).^۱

۲. همانطور که گفته شد، محقق سبزواری سعی می‌کند نظر ذوق متألهان را بر وجه صحیحی تدارک ببیند. پس وقتی می‌بیند، ملاصدرا می‌گوید که از معنای «انتساب» ممکنات

۱. برای نمونه ابن عربی جوامع الکلم را «اسم، فعل و حرف» / «ذات، حدث، رابطه» می‌خواند و تمام هستی را بر این مبنای سه‌گانه تحلیل می‌کند در حالی که ملاصدرا در دوگانه علی-معلولی / ذات و شئونانش فقط به «اسم و حرف» نظر دارد. بنابراین در نظر عرفا از «جوامع الکلم» برخوردار نیست. (رک: چاوشی، سید محمد تقی؛ صدفی، مهدی، ۱۳۹۳: ۶۴-۴۵)

به واجب «هیچ وجه صحیحی تصور نمی‌شود» بر آن حاشیه مفصلی می‌زند. به نظر او مثال‌های عرفی محقق دوانی از تامر و لابن و حداد و شمس با عرف موافقت دارد و اگر صدرمتألّهان بر آن ایراد می‌گیرد از آن روست که معنای مشتق یعنی «ذات ثبت له المبدأ» به موجب برهان محل اشکال است، نه به موجب عرف. همانطور که تعریف شیخ اشراق از موجود به «ذات ثبت له الوجود مطلقاً». زیرا این بزرگواران وجود را به معنای اصالی و عقلی آن لحاظ نمی‌کردند، بلکه به معنای عرفی و زبانی محل توجه داشتند. پس تأویل معنای مشتق در نظر محقق دوانی «ذات ثبت له المبدأ مطلقاً عقلاً» است. در اینجا به نظر حاجی «عرف با عقل موافق است زیرا کثیری از عرفیات فطرتاً حق است و حکیم لزومی ندارد با آنها مخالفت کند مگر اینکه برهانی بر کذبشان باشد.» (همان، متن و تعلیقه: ۷۲)

برای روشن تر شدن بحث نیاز است پرسش خود را دقیق تر کنیم. پرسش ما این نیست که نظر عرفای شامخ چیست و با نظر حکمت متعالیه چه تفاوتی دارد، کدام دقیق تر است یا اینکه صدرمتألّهان چطور نظر عرفا را برهانی می‌کند؟ یعنی آنچه عرف فلسفه اسلامی امروز به دنبال آن است. بلکه پرسش این است که ملاصدرا چه در حکمای مکتب شیراز و اصفهان و صوفیان آن دوره می‌بیند که اینگونه در برابر آنها موضع می‌گیرد؟ آیا صدرا اولاً و بالذات با فلاسفه بزرگی چون ابن سینا و شیخ اشراق بحث می‌کند یا با حکمای مکتب شیراز و اصفهان؟ «اصالت ماهیت» منتسب به این حکما به چه امری قوام می‌یابد؟ آیا نه این است که همانطور که ابن ترکه می‌گوید سنن قویم فلسفه وجودی به اعوجاج افتاده و از اعتدال خارج شده است و باید فلسفه با «زبان» در معنای موسعش - که اتساع بیشتری نسبت به وجود دارد - برهانی / تبیین شود؟

محقق سبزواری در حاشیه بر شوهد ربوبیت بحث را خلاصه جمع می‌کند (الشیرازی، ۱۳۶۰، تعلیقه: ۴-۴۷۳). او ذوق تأله (یا توحید خاصی) و قول صوفیه (توحید اخصی) را مطرح

و تلاش می‌کند بر اساس حکمت متعالیه در حاشیه بر شواهد و اسفار و همچنین شرح منظومه آنها را باز تعریف کند.

او با کثرت و وحدت وجود و موجود چهار شکل را طرح می‌کند. کثرت وجود و موجود توحید عوام است و وحدت وجود و کثرت موجود «ذوق تاله» است؛ واحد بسیط قائم به ذاتی که ماهیات منتسب به آنهاند. کثرت در این ماهیات است و نه در واحد بسیط^۱. او در شرح منظومه «انتساب» ماهیات را «اضافه اشراقیه» می‌خواند و ذوق تاله را تصحیح می‌کند و می‌پذیرد. علامه حسن زاده آملی در حاشیه بر شرح منظومه نصی از علامه دوانی می‌آورد که نیازی نیست به تأویل سخن او پردازیم، بلکه ذوق تاله همان گونه که علامه دوانی منصوص کرد همان توحید صمدی عرفای شامخ و حکمای راسخ است! نظر سوم که کثرت وجود و وحدت موجود باشد، قائلی ندارد. محقق سبزواری نظر چهارم یعنی وحدت وجود و موجود را به صوفیه نسبت می‌دهد که موجود واحد تقید به قیود اعتباری دارد که در آیین اعتبار کثرت و همی دیده می‌شود. او این نظر را رد می‌کند و توحید اخصی را همان می‌داند که حکمت متعالیه تبیین کرده است، یعنی وحدت وجود و موجود در عین کثرت این دو (السبزواری، بی تا، متن و تعلقه: ۷-۱۱۵).

با این همه با تفصیلی که محقق سبزواری و دیگر محققان متأخر حکمت متعالیه طرح کردند، هنوز ناپیدا است که چرا صدر متألهان با توحید خاصی ذوق متألهان و توحید صوفیه شدیداً مقابله می‌کند؟ آیا نیاز هست که این دو نظر را با مبانی حکمت متعالیه هماهنگ کرد؟ آیا صدرا به دنبال تأویل این نظریات یا برهانی کردنشان بر اساس اصالت وجود بوده است؟ یا می‌خواست «سنن قویم» فلسفی که یادگار افلاطون و ارسطو و ابن سینا و حکیم اشراق است و دیگر به فراموشی سپرده یا کژنما بیان شده زنده کند؛ اینکه وجود اصل است و به حاشیه کشاندن و اعتباری دانستن آن یا به تعبیری بهتر «لفظی خواندنش» باعث می‌شود

۱. به شیوه عرفا شباهت دارد، آنچنان که ابن عربی می‌گوید: «وما کثرها إلا اعیان الممكنات» پس چون کثرت در امر عدمی است مُخلّ وحدت وجود نیست.

سنت فلسفی دیگر شناخته نشود؛ آن تبیان ارسطو در متافیزیک که از دیرباز تا به امروز و همواره پس از این پرسش اساسی فلسفه که پیوسته جسته و همواره به شکست می انجامد این است که وجود چیست؟ اوسیا/ جوهر/ وجود راستین چیست؟ (ارسطو، متافیزیک، ۱۰۲۸ب) از سوی دیگر آیت الله جوادی آملی با تأکید بر شأن والای «ذوق تآله» در عرفان شهودی آن را از حیث معرفت شناسانه تهی می داند. ایشان حیات متألّهانه انسان یا ذوق تآله را همان «حیات حقیقی انسان در قرآن» می داند که وحی الهی ضامن آن است. این حیات متألّهانه همان طور که در عبارت «ذوق تآله» آمده است چشیدنی است تا فهمیدنی و فهم و تعقل نظری صرف کارساز نیست و هر چیزی حتا عقل و علم مصطلح تحت الشعاع معرفت شهودی او قرار می گیرد (جوادی آملی، ۱۳۸۴: ۲۴-۲۷) با این حال از دو عبارت «تعقل نظری صرف» یا «عقل و علم مصطلح» برمی آید که آیت الله جوادی آملی گویا علم و عقلی را در ضمن عبارات در پرده نگه می دارد که فراتر از معرفت شهودی است. آنچه برای عارف اولاً و بالذات معرفت زاست، شهود بالعیان حقیقت خارجی است. به لحاظ نظری محال است که شیء بالعیان و بی واسطه در حضور و مشهد عارف قرار گیرد و در شناخت آن خطا رخ دهد. این نحوه علم، که علم حضورِ شهودیِ اتصالی نام دارد، همانی است که در گفت و گوی شیخ اشراق و ارسطو در حالت منامیه به دست آمد که به گفته ارسطو و تأیید شیخ اشراق، علم اصیل عرفانی از این سنخ است (سهروردی، ۱۳۸۸: ۱/ ۷۴)؛ پس این علم به دلیل «اتصال» یا «بی واسطگی» میان مدرک و مدرک، دستخوش مطابقت قرار نمی گیرد تا خطاپذیر باشد. همچنین در بخش سه گفتیم، نفس به قدر و مرتبه تجرد خود می تواند از غیابها بکاهد و بر حضورها بیافزاید و جایگاه این نحوه سخن گفتن فقط در علم حضوری و مشهد عارف یا نبی است.

اما وقتی از علم حصولی، معرفت شناسی و مفاهیم منطقی صحبت می کنیم، دیگر به این نحوه از علم دسترسی نداریم. تمام پدیدارهایی که برای عارف در حوزه حضور رخ داده است، مانند پدیده های روانی نگریسته می شود؛ زیرا در این حوزه معرفتی روشن

نیست که شهودها یا دریافت‌های حضوری عارف از خداوند، اسما و صفات او و حرکت جوهری نفس از عالم طبیعت به مثال، آنگاه عقل و سپس فراتر از آن، در متن واقع یا به عبارتی عوالم منفصل رخ داده یا زاییده عوالم متصلی است که نیازمند میزانی برای بررسی آن است؛ از این رو، استناد «متصل» به «منفصل» نیازمند دلیل است؛ زیرا آنچه در حالت متصل برای انسان رخ می‌دهد، از نظر معرفت‌شناسی امکان دارد از «مخلوقات روح و مختلقات نفس» (جوادی آملی، ۱۳۸۹: ۳۳) باشد.

درواقع عرفان‌پژوهان با گزاره‌ها و گزارش‌های عرفانی سروکار دارند و عارف که همچون شاهدی از حالت عرفانی برگشته و در جایگاه گزارش‌نشسته است، نمی‌تواند از «بافت و ساخت» جدا شود؛ زیرا خاستگاه مشهودات او، مثال متصل و باورهای سابقش بوده که این باورها براساس پیشینه کلامی و فلسفی رنگ گرفته‌اند یا اگر مثال منفصل خاستگاه مشهودات و مکشوفات عارف باشد، ممکن است پس از برگشت به حالت عادی، هنگام تبیین مشاهدات خویش، با مشکل مواجه شده باشد و از این رو با همان عادات، آداب و رسوم کلامی و فلسفی آن حقایق را گزارش کند؛ پس «یقین عرفان شهودی از سنج قطع روان‌شناختی است که صحت و سقم آن بیرون از حوزه نفس قاطع اثر ندارد و یقین عرفان نظری از صنف قطع معرفت‌شناختی که حق و باطل آن در خارج از حوزه نفس مؤثر است و چاره‌ای جز استمداد از مبادی بین یا مبین علم حصولی نیست.» (جوادی آملی، ۱۳۸۷: ۱/۲۲۳) البته اگر شهود حضوری اهل شهود از متن وجود نباشد، نمی‌توان فقط با مفاهیم بدیهی، مفاهیم نظری عرفان نظری را از پلیدی‌ها پاک کرد و به اصطلاح خون به خون شستن محال است محال! (همان: ۱۹۳)^۱

با این حال بحث ما در باب احیاء فلسفه وجودی نیست، بلکه پیش کشیدن این پرسش

۱. برای مطالعه بیشتر رک: مقاله «عرفان نظری و عرفان شهودی در مدرسه حکمی آیت‌الله جوادی آملی»، مجله حکمت اسراء، پیاپی ۲۳، بهار ۹۴.

اساسی است که واحد اصیل حقیقی صُلب در بنیاد که به هیچ وجه پذیرای «تحلیل ذهنی» نباشد و کثرت خارج از آن چه به نحو «انتساب» به آن یا تقید به قیودی اعتباری -مثلاً اعتبارات ماهیت- که کثرتی وهمی را رقم می‌زند، جملگی آن واحد نخستین را به امر پوچ، بی‌محتوا و انتزاعی تبدیل می‌کند و از این رو رابطه‌اش را با موجودات قطع می‌کند و در نهایت با انتزاعی شدن آن از یک سو همه چیز به صفات و افعالش منتسب می‌شود، آن گونه که در امتداد مکتب «حروفیان» در نظرات شیخیه آن را می‌یابیم. همان چیزی که بهترین و عالی‌ترین است، پوچ‌ترین و بی‌محتواترین می‌شود. این امر بی‌محتوا و این مصادره نامتناهی به نفع متناهی چیزی نیست به جز همانی که به گفته هگل از افلاطون آغاز شد. در نهایت نامتناهی در متناهی هضم می‌شود و انسان جاودانگی را چونان پناهگاهی برای فرار از تنهایی و تناهی خویش و در خود بنا می‌کند: آشکارشدن نیهیلیسم (رک: چاوشی، ۱۴۰۲، بند هشتم).

نتیجه‌گیری

مقاله حاضر در چهاربخش سامان گرفت. ابتدا به اصل بنیادین متافیزیک پرداختیم و اشاره کردیم که چگونه متافیزیک با این اصل پا می‌گیرد. در بخش دوم به روش «تحلیل بنیاد» اشاره کردیم و نشان دادیم که چرا برهان فلسفی از رسیدن به بنیاد و تحلیل آن ناتوان است و حتا برهان نیز نیازمند است پیشاپیش جایگاهش مشخص شود و از این رو در منطق صوری بحث می‌شود، اما آنی که از منطق درمی‌گذرد دیالکتیک است. پس از استوار کردن روش به تحلیل بنیاد هستی از منظر صدرایی پرداختیم و در آخر نشان دادیم که چرا صدرا نمی‌تواند «ذوق تأله» و «صرف الوجود» را بپذیرد، زیرا بنیاد حقیقت در نظرات اصالت ماهیت به قدر تکافؤ واکاوی نشده است و بیشتر مبتنی بر پیش فرض‌های منطقی و زبانی و عرفی است.

این البته در تاریخ متافیزیک مسبوق به سابقه بوده است. یونانیان نخستین آرخه را آب، آتش و حتا عقل می‌خواندند، اما در تبیین آن و نسبتش با دیگر موجودات و

حضورش در هستی یا طبیعت ناتوان بودند آن گونه که ارسطو در ابتدای متافیزیک مفصل بیان می‌کند؛ زیرا اصل واحد بسیطی که نتواند کل اشیاء را بخواند و با آنها نسبتی وجودی برقرار کند اصلاً تهی است. اتفاقاً هگل با همین اصل تهی در منطق می‌آغازد، یعنی بدیهی‌ترین معنای وجود و درعین حال تهی‌ترین آن، زیرا انسان امروز دیگر آن وجود اصیل واحد را یا آن آرخه طبیعت را جز مفهومی تهی نمی‌فهمد. به گفته او یونانیان نخستین نیک می‌دانستند که چگونه از این اصل نخستین انتزاعی، [به قوه حدس] امور انضمامی بیرون بکشند، مثلاً به این ترتیب از اصل اتمی کثرت، منشأ ساختار دولت را می‌یابیم (هگل، ۱۳۸۷، ج ۲: ۱۰۱ / 71 / Hegel, 1894 Vol.2).

با این همه با دوری از «شهودات» و «حدسیات قوی» دیگر آن اصل بنیادین نخستین صلب که همه چیز به انتساب یا به اضافه اشراقی عین ربط و تعلق به آن است، آن گونه که محقق سبزواری در مدل تصحیح شده علامه دوانی مطرح می‌کند، در اندیشه و زبان ما پیدا نیست و به امری انتزاعی تبدیل شده است.

مسأله در اینجا خاتمه نمی‌یابد بلکه این نحوه نگرش خود را در تفسیر حکمت صدرایی نشان می‌دهد که مجال دیگری می‌طلبد تا در باب آن بحث شود؛ تفسیری از «ذات حقیقی و شئون ذاتی که از حقیقتی برخوردار نیستند» یا «تشکیک در مظاهر وجود نه در متن وجود» تا بتواند آن اصل اساسی و قویم فلسفه را از کار بیاندازد که حقیقت در برآمدگه ذاتش همواره بالسویه و دوسویه بوده است! این از کار انداختن عقل متعالی / فراکران‌نگر است و استمداد از قوه خیال که به راحتی می‌توان بین دو امر غیرالسویه جمع کند، وحدتی که عین کثرت و کثرتی که عین وحدت نیست بلکه کثرت شأن، سایه، مظهر آن «به مرتبه» است. این تصور محور عمودی عالم و ترسیم ریاضیاتی جهان خیالی اجازه نمی‌دهد فهم عقلی از حقیقت پرده بگشاید، چه در جایگاهش توضیح دادیم که نظر عرفای شامخ نیز هیچ‌گاه این نبوده است که حقیقت در برآمدگه ذاتش دورافتاده از / ورای کثرات و غیرپاسخگو نسبت به آنها بوده است و اینان طفیلی آن ذات بی‌همتا.

منابع

۱. ابن ترکه، صائین الدین (بی تا)، *المفاحص*، نسخه خطی کتابخانه آیتا ... مرعشی، شماره ۳۵۴۳، قم.
۲. _____ (۱۴۰۳) *تمهید القواعد*، مقدمه و تصحیح: سیدجلال الدین آشتیانی، بوستان کتاب: قم.
۳. ابن عربی، محمد بن علی (۱۴۱۶)، *مواقع النجوم و مطالع أهله الأسرار و العلوم*، تحقیق خالد الزرعی و عبدالناصر سزوی، دمشق: دار ابن القیم.
۴. _____ (بی تا)، *الفتوحات المکیه*، ۴ ج، دار صادر: بیروت.
۵. ابن عربی، محیی الدین (۱۴۲۳ق)، *رسائل ابن عربی*، دار احیاء التراث العربی: بیروت.
۶. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۴)، *حیات حقیقی انسان در قرآن*، چاپ دوم، انتشارات اسراء: قم.
۷. _____ (۱۳۸۷)، *عین النضاح: تحریر تمهید القواعد*، انتشارات اسراء: قم.
۸. السبزواری (بی تا)، *شرح المنظومه*، تصحیح و تعلیقه حسن حسن زاده آملی، مؤسسه التاریخ العربی: بیروت.
۹. سهروردی، شهاب الدین (۱۳۸۸)، *مجموعه مصنفات شیخ اشراق*، تصحیح: حسین نصر و هانری کوربن، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، تهران.
۱۰. الشیرازی، صدرالدین محمد (۱۳۶۰)، *الشواهد الربوبیه*، تصحیح جلال الدین آشتیانی، دانشگاه فردوسی: مشهد.
۱۱. _____ (۱۹۸۱)، *الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه*، دار احیاء التراث العربی: تهران.
۱۲. گادامر، هانس-گئورگ (۱۳۸۲)، *مثال خیر در فلسفه افلاطونی-ارسطویی*، ترجمه حسن فتحی، انتشارات حکمت: تهران.
۱۳. _____ (۱۳۹۴) *دیالکتیک هگل*، ترجمه پگاه مصلح، انتشارات علمی و فرهنگی: تهران.
۱۴. _____ (۱۴۰۰)، *دیالوگ و دیالکتیک*، ترجمه امین اصلانی، نشر نقره: تهران.
۱۵. هایدگر، مارتین (۱۳۸۷)، *هستی و زمان*، ترجمه سیاوش جمادی، نشر ققنوس: تهران.

۱۶. هگل، فردریش ویلهلم (۱۳۸۷)، *تاریخ فلسفه*، ج ۲، ترجمه زیبا جبلی، انتشارات شفیعی: تهران.
۱۷. _____ (۱۳۹۹)، *پدیدارشناسی روح*، ترجمه مسعود حسینی و محمدمهدی اردبیلی، نشر نی: تهران.
۱۸. چاوشی، سید محمدتقی (۱۴۰۲)، در فتاد فلسفه، *نقدنامه*، شماره یکم: ۸۷-۱۲۴.
۱۹. _____؛ صدفی، مهدی (۱۳۹۳)، بررسی منطق دوگانه علی ملاصدرا و سه‌گانه فردی ابن عربی در تبیین وحدت وجود، *پژوهشنامه عرفان*، شماره ۱۱: ۴۵-۶۴.
۲۰. صدفی، مهدی (۱۳۹۴)، عرفان نظری و عرفان شهودی در مدرسه حکمی آیت‌الله جوادی آملی، *حکمت اسراء*، شماره ۲۳: ۲۷-۴۶.
21. Heidegger, M. (1998). *Pathmarks*. Cambridge UP.