

حکمت متعالیه: ویژگی‌های ممیز زبان شناختی

سیاست متعالیه

- سال ششم
- شماره بیست و دوم
- پاییز ۹۷

حکمت متعالیه:
ویژگی‌های ممیز
زبان شناختی
(۹۷ تا ۱۱۲)

محمد پزشکی*

تاریخ دریافت: ۱۳۹۶/۱۱/۲

تاریخ تأیید: ۱۳۹۷/۶/۲۶

چکیده

هدف مقاله‌ی حاضر، یافتن ویژگی‌های زبان شناختی حکمت متعالیه است که آن را از دیگر اقسام حکمت اسلامی جدا می‌کند. مدعای نگارنده آن است که ویژگی‌های زبان شناختی، بهتر از دیگر معیارها - مانند نوع مسایل یا منابع - می‌تواند ویژگی‌های خاص حکمت متعالیه را نشان دهد. برای بررسی این ادعا از روش‌شناسی اسنادی استفاده شده است. حاصل این پژوهش، شناساندن ویژگی‌های زبان‌شناسی خاص حکمت متعالیه است. از نتایج این نوشته می‌توان در مطالعات تطبیقی فلسفی و بسط شاخه‌های دیگر فلسفه‌ی اسلامی، از جمله فلسفه‌ی سیاسی و فلسفه‌ی علوم انسانی بهره گرفت.

واژه‌های کلیدی:

حکمت متعالیه، مطالعات تطبیقی فلسفی، زبان‌شناسی، ویژگی‌های زبان شناختی
حکمت متعالیه.

* دانشیار گروه فلسفه سیاسی پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی (pezeshgi@isca.ac.ir).

۱. مقدمه

تمایز حکمت متعالیه از دو حکمت مشاء و اشراق چیست؟ این پرسشی است که بسیار مطرح می‌شود و پاسخ‌های متداولی نیز یافته است. غالباً در پاسخ به این پرسش به نوع خاص مسایل حکمت متعالیه، از قبیل: اصالت وجود، وحدت وجود، تشکیک وجود، حرکت جوهریه و مسایلی از این دست اشاره می‌شود. گاهی این پاسخ با این ادعا تکمیل می‌شود که منابع حکمت متعالیه علاوه بر برهان، شامل قرآن و شهود نیز می‌شود. اما به‌رغم این دو پاسخ، به‌درستی تفاوت مسایلی مانند اصالت وجود با مسایل مشترک میان شاخه‌های فلسفه‌ی اسلامی (مشاء، اشراق و متعالیه) مشخص نمی‌شود. مدعای نگارنده آن است که با یاری گرفتن از آموزه‌های زبان‌شناختی می‌توان معیارهایی از جنس "فرازبان" (که در طول نوشته معنای آن روشن خواهد شد) برای تمایزگذاری میان حکمت متعالیه از حکمت مشاء و اشراق را پیدا کرد. برای توضیح این مدعا، نگارنده ابتدا به بررسی پیشینه‌ی موضوع و بررسی دو معیار: "نوع مسایل" و "تکثرگرایی در منابع" را مطرح می‌نماید؛ سپس به معیارهای زبان‌شناختی‌ای می‌پردازد که می‌توانند معیارهای "فرازبانی" ارایه دهند؛ این معیارها برای تمایزگذاری میان حکمت متعالیه از دو حکمت دیگر اسلامی مفید فایده هستند. در نهایت، در انتهای این نوشته به جمع‌بندی دستاوردها پرداخته خواهد شد.

۲. پیشینه مطالعه درباره ویژگی‌های ممیزه‌ی حکمت متعالیه

مرتضی مطهری می‌نویسد:

«برای این که حکمت اسلامی قبل از صدرا را بشناسیم، لازم است نگاهی اجمالی به مجموع تغییراتی که در این زمینه به‌عمل آمده بکنیم تا ببینیم چه مقدار از این تغییرات، قبل از صدرا و چه مقدار به‌وسیله‌ی صدرا و چه مقدار احیاناً بعد از صدرا پیدا شده است» (مطهری، ۱۳۶۳: ۲۰۷).

مطهری که درباره‌ی حکمت اسلامی پیش از شیرازی سخن می‌گوید، به مشکل بودن تاریخ‌نگاری حکمت اسلامی در زمان خود اشاره می‌کند و آن را موضوعی جدید به‌شمار می‌آورد. دلیل این امر از نظر مطهری آن است که لازمه‌ی نگارش تاریخی حکمت اسلامی، فهم مسایل فلسفی نه‌تنها در شکل

کنونی آن‌ها، بلکه در شکل‌های تاریخی آن‌هاست. به این ترتیب مطهری وجه تمایز فلسفه‌ی صدرایی از حکمت‌های پیش از خود را در تمایز مسایل آن‌ها محدود می‌کند و در ادامه، تقسیم‌بندی چهارگانه‌ای از مسایل را در مقایسه‌ی میان حکمت شیرازی با حکمت‌های قبل از آن ارائه می‌دهد (مطهری، بی‌تا: ۲۱۱-۲۰۷). به این ترتیب، تفاوت در نوع "مسایل" حکمت متعالیه با دیگر حکمت‌های اسلامی، وجه ممیز این حکمت از دیگرهای است. اما هرچه پیش‌تر می‌رویم، مشاهده می‌کنیم که این تنها معیار تمایزگذاری حکمت متعالیه از همتایان خود نیست. دیگر معیارهای تمایزگذاری عبارتند از: تنوع "منابع" و "فرازبان". به این بیان، گروهی از فیلسوفان و نویسندگان تفاوت مسایل حکمت متعالیه از دیگر حکمت‌ها را وجه تمایز این دو دسته می‌دانند؛ در حالی که فیلسوفان و نویسندگان دیگری هستند که تنوع منابع حکمت متعالیه در برابر تراوشات عقلی یا ذوقی را معیار این تمایز معرفی می‌کنند. برای نمونه؛ مهدی حایری یزدی به تفاوت "فرازبان" میان حکمت متعالیه و دیگر حکمت‌ها اشاره کرده است.

۲-۱. تفاوت در "مسایل"

توجه به تفاوت مسایل حکمت متعالیه با دیگر حکمت‌ها به‌عنوان معیار تمایز آن‌ها از یک‌دیگر، میان فیلسوفان و نویسندگان حکمت اسلامی شایع است (عبودیت، ۱۳۹۱: ۵۹ و مصطفوی، ۱۳۸۵: ۱۵). به‌عنوان نمونه، صدرالدین شیرازی - مؤسس حکمت متعالیه - تمایز حکمت متعالیه از دیگر حکمت‌ها را بر اساس تفاوت در مسایل آن‌ها بیان می‌کند. رساله‌ی "شواهد الربوبیه" (الشیرازی، ۱۳۷۵: ۳۴۲-۲۸۳) او به بیان ۱۸۷ مسأله‌ای اختصاص یافته است که جزو نوآوری‌های مکتب متعالیه به‌شمار می‌روند. این رساله به‌صورت فهرست‌وار، نظرات خاص شیرازی را بیان کرده است و شامل مسایل متنوع حکمی می‌باشد. زهرا مصطفوی نویسنده‌ای که این رساله را به فارسی برگردانده و شرح کرده است، مدعی است که ۱۸۷ مسأله‌ی ذکرشده در رساله‌ی "شواهد الربوبیه"، همه‌ی نوآوری‌های شیرازی را دربر نمی‌گیرد و می‌توان مسایل ابتکاری بسیاری را یافت که در رساله‌ی مزبور نیامده‌اند (مصطفوی، ۱۳۸۵: ۱۷). به‌عنوان مثال، مسأله‌ی "جسمانیه‌الحدوث و روحانیه‌البقاء بودن نفس"، "امکان فقری"، مسأله‌ی "عدم" و "شورور" از جمله‌ی مسایلی است که شیرازی بدان‌ها در این رساله اشاره نکرده است (همان). اگرچه

بیان مسایل نوپدید حکمی، جزییات لازم برای شناسایی مفردات یک مکتب حکمی را فراهم می‌کند، اما نگارنده معتقد است که فهرست کردن مسایل حکمت نمی‌تواند شخصیت آن حکمت را به‌مثابه یک مکتب بیان نماید.

مرتضی مطهری نیز به‌هنگام مقایسه‌ی ویژگی‌های حکمت اسلامی با حکمت‌های پیش از آن، طبقه‌بندی چهارگانه‌ای ارائه می‌دهد که همگی آن‌ها مبتنی بر نوع "مسایل" حکمی می‌چرخند (مطهری، ۱۳۷۳: ۲۱۳-۲۰۷). هم‌چنین هنگامی که از میرداماد و نوآوری‌های حکمت او سخن به‌میان می‌آورد به‌سراغ مسایلی مانند: "حدوث دهری"، "حرکت قطعی" و "وجود نفسی، ربطی و رابطی" می‌رود (مطهری، ۱۳۷۳: ۲۲۹-۲۲۴). او به‌همین سیاق در بحث از حکمت صدرالمتألهین، ارکان این حکمت را در ۲۲ مسأله خلاصه می‌کند (مطهری، ۱۳۷۳: ۲۳۶-۲۳۵). به این ترتیب، مطهری نه‌تنها ارکان حکمت متعالیه را بر اساس مسایل آن حکمت، بلکه هم‌چنین در بحث از اثبات یا انکار استقلال حکمت متعالیه در مقایسه با حکمت مشاء و حکمت اشراق، تحقیق خود را بر همسانی یا ناهمسانی مسایل این مکاتب حکمی مبتنی ساخته است (مطهری، ۱۳۷۳: ۲۳۴-۲۳۰).

علاوه‌بر شیرازی و مطهری، سید حسین نصر نیز خصوصیات حکمت متعالیه را بر اساس نوع مسایل آن توضیح می‌دهد و تمایز حکمت متعالیه با: عرفان، حکمت اشراق، حکمت مشاء و کلام را از نظر مسایل آن‌ها برمی‌شمارد. به این ترتیب او میان مسایل حکمت متعالیه با عرفان ابن‌عربی، جز در مسأله‌ی "شر" و "جبر و اختیار" هماهنگی می‌بیند (نصر، ۱۳۸۲: ۱۴۴)؛ با این‌وجود، نصر در مقایسه‌ی حکمت متعالیه با حکمت اشراق، به تفاوت میان این دو مکتب حکمی در مسایلی مانند: اصالت وجود صدرایی در برابر اصالت ماهیت سهروردی و مسایل برخاسته از آن، از قبیل: مسأله‌ی حرکت، تشکیک وجود، معادشناسی؛ اثبات وجود همتای عینی و کیهانی برای عالم خیال (شیرازی) و عدم آن (سهروردی) و پذیرش نظریه‌ی ماده و صورت ابن‌سینا (شیرازی) و عدم آن (سهروردی) اشاره می‌کند (نصر، ۱۳۸۲: ۱۴۸-۱۴۶). از نظر نصر، حکمت متعالیه از حکمت مشاء در مسایلی مانند: اصالت وجود (شیرازی) در برابر اصالت ماهیت (سینوی)، تشکیک وجود (شیرازی) در مقابل عدم تشکیک (سینوی)، حرکت جوهری (شیرازی) در تقابل با حرکت در اعراض (سینوی)، پذیرش عالم مثال (شیرازی) در برابر انکار آن (سینوی)، پذیرش اتحاد عاقل و مقعول (شیرازی) در

تقابل با انکار این اتحاد (سینوی)، اثبات سریان عشق در همه‌ی مراتب هستی (شیرازی) در برابر انکار آن (سینوی)، تفاوت برداشت دو حکیم در مسأله "قَدَم" و "حدوث" عالم و چگونگی رشد گیاهان و حیوانات، قرارداد "علم‌النفس" به‌مثابه شاخه‌ای از حکمت الهی (شیرازی) در برابر قرارداد آن به‌عنوان شاخه‌ای از حکمت طبیعی (سینوی) تفاوت می‌گذارد (نصر، ۱۳۸۲: ۱۵۰-۱۴۹). تمایز حکمت متعالیه با کلام - در قرائت نصر - در مخالفت با عقیده‌ی "جبرگرایی" کلام اشعری و نحوه‌ی مواجهه آن با معضلات ایمانی متناسب با گفتار متافیزیک است (نصر، ۱۳۸۲: ۱۵۲-۱۵۱).

۲-۲. تفاوت در "منابع"

توجه به تکثر منابع معرفتی در حکمت متعالیه در برابر وحدت منبع معرفتی در دیگر حکمت‌ها، به‌عنوان دومین معیار تمایز آن‌ها از یک‌دیگر، میان فیلسوفان و نویسندگان حکمت اسلامی شایع است. مرتضی مطهری (۱۳۷۳: ۲۳۰) و عبدالله جوادی آملی (۱۳۷۵: ۱۶) تنها نمونه‌ی کوچکی از آن‌ها هستند.

مرتضی مطهری بر جامعیت حکمت متعالیه نسبت به مکاتب حکمی دیگر اذعان می‌کند و آن را به‌مثابه چهارراهی برای دانش‌های حکمت مشاء، حکمت اشراق، عرفان و کلام می‌داند (مطهری، ۱۳۷۳: ۲۳۰). باید توجه داشت که در نگاه مطهری، چهار راه بودن حکمت متعالیه به‌معنای تلفیقی بودن آن‌ها نیست؛ بلکه یک مکتب مستقل حکمی می‌باشد؛ از این‌رو حکمت متعالیه را یک دوره‌ی حکمت می‌داند که از جای دیگری گرفته نشده است. او شاهد درستی مدعای خود را مقایسه‌ی میان آرای حکمی حکمت صدرایی با منابع حکمی پیش از آن می‌داند که مبتنی بر یک نظام حکمی منظم است و اصول و ارکانی نوآورانه دارد. مطهری در مثالی، کار شیرازی را به کار یک متخصص پزشکی تشبیه می‌کند که قصد نوشتن یک دوره‌ی کامل از این علم را دارد. از نظر او، چنین متخصصی، بخش عمده‌ی کتاب خود را به بیان نظرات دیگر پزشکان پیش از خود اختصاص خواهد داد (مطهری، ۱۳۷۳: ۲۳۳-۲۳۲).

به‌عقیده‌ی نگارنده، توضیحات مطهری درباره‌ی تمایز حکمت متعالیه از دیگر حکمت‌های پیشین (در این‌جا) بیش از آن‌که معیاری برای تمایز میان این مکاتب باشد، بیان یک خصیصه‌ی عمومی از حکمت متعالیه است؛ زیرا او برای

تفاوت گذاری میان این مکاتب، در نهایت به تمایز این مکتب با دیگر اقران خود در مسایل و اصول باز می گردد؛ از این رو نمی توان آن را معیار مستقل دومی از نظر مطهری دانست. تعبیر عبدالله جوادی آملی در این زمینه رساتر است. او معیار تفاوت بنیادی حکمت متعالیه از دیگر مکاتب الهی را همان معیار اساسی اشتراک شان می داند و توضیح می دهد که هر یک از مکاتب الهی «به یک جهت از جهات عرفان، برهان، قرآن و وحی اکتفاء می نماید و به جهات دیگر نمی پردازد» (جوادی آملی، ۱۳۷۵: ۱۶)؛ در حالی که حکمت متعالیه به گردآوری دلایل فوق می پردازد؛ به گونه ای که هر یک از آن ها را لازم و مستقل می داند، اما آن ها را با منبع دیگر می خواهد. جوادی مدعی خود را با استفاده از یک تشبیه اخلاقی به خوبی بیان می کند و می گوید:

«همان طور که ملکه ی عدل در عقل عملی اقتضا دارد که وی امیر شهوت و غضب و فرمانروای ارادت و کراهت و راهنمای توتلی و تبری گردد، نه اسیر آن ها؛ ملکه ی عدل در عقل نظری ایجاب می کند که وی امیر خیال و وهم و فرمانروای سمع و بصر و راهنمای حس گردد، نه اسیر آن ها» (جوادی آملی، ۱۳۷۵: ۲۲-۲۱).

عالمان اخلاق معتقدند "عدالت" قوه ای است که تعادل میان سه قوه ی شهوت، غضب و عقل را برقرار می کند. از نظر این عالمان، فعالیت هر یک از قوای مزبور به تنهایی نمی تواند یک انسان نمونه تربیت کند. جوادی با عاریت گرفتن این آموزه از عالمان اخلاق، سخن آن ها را به حکمت متعالیه می کشاند و نقش قوه ی عدل را به عقل می دهد. نکته ی دیگری که در این استعاره وجود دارد، آن است که همان طور که عدل، هیچ یک از دو قوه ی غضب و شهوت را نفی نمی کند؛ بلکه برای هر یک حدودی را مشخص می کند و میان آن ها هماهنگی ایجاد می کند. به همان سان عقل در حکمت متعالیه نیز نافی قوه ی وهم، خیال و حس نیست؛ بلکه میدان جولان هر یک از آن ها و هماهنگی میان شان را برقرار می کند. از این رو منابع معرفتی مختلف حکمی، عرفانی، کلامی و قرآنی در این نوع از حکمت می توانند در کنار هم قرار بگیرند. به این ترتیب معیار تمایز میان حکمت متعالیه از دیگر مکاتب الهی، در تعدد یا وحدت منابع مورد استفاده ی آن ها و نوع کاربردی این منابع در یک دستگاه حکمی است.

۳. وجوه ممیزی حکمت متعالیه از منظر "فرازبان"

در میان حکمای مسلمان معاصر مهدی حایری تنها فیلسوفی است که با یاری جستن از دستاوردهای معرفتی مغرب زمین معیار دیگری برای تمایزگذاری میان «حکمت متعالیه» با دیگر مکاتب حکمی ارایه می‌دهد. او می‌گوید:

«در سیستم زبانی جدید، تفاوت آشکاری میان زبان موضوعی [object language] و زبان برتر [metalanguage] قائل می‌شوند که در بسیاری از روش‌های تعلیمی مورد استفاده قرار گرفته است. از جمله، منطقیون جدید از این تقسیم‌بندی زبانی، منطق برتر و منطق موضوعی خود را سازمان‌دهی کرده و از این رهگذر، فواید سرشاری را برای آموزش منطق ریاضی به‌دست آورده‌اند. در حکمت اخلاق نیز، پژوهشگران، اخلاق را به دو گونه بخش کرده‌اند که یکی را اخلاق برتر [meta-ethics] و دیگری را اخلاق هنجاری [normative ethics] یا قواعد اخلاقی، که همان اخلاق موضوعی است، نام‌گذاری کرده‌اند. در هر جا که این تقسیم به کار می‌رود پیشوند "متا" به معنای زبان برتر است که با آن زبان، از موضوع مورد بحث گفت‌وگو به عمل می‌آید. اما زبان موضوعی، مصطلحات و قواعد و مسائل خود موضوع مورد بحث است، نه وسیله‌ی تفاهم. مثلاً در یک کلاس زبان انگلیسی که در ایران دایر است و دانش آموزان، و نه آموزگار، همه به زبان فارسی با هم سخن می‌گویند، زبان فارسی زبان برتر است که خودش موضوع بحث و گفت‌وگو نیست، اما وسیله‌ی تفاهم و گفت‌وگو درباره‌ی زبان انگلیسی قرار گرفته، و زبان موضوعی، زبان انگلیسی است که مورد بحث و آموزش است» (حایری، ۱۳۸۴: ۱۶۱).

با این بیان، وقتی حایری "فرازبان" را (که عبارت از زبانی است که درباره‌ی زبان مطالعه می‌کند) برای بررسی تفاوت حکمت متعالیه از سایر مکاتب حکمی اسلامی توصیه می‌نماید، مخاطب خود را به تفکر درباره‌ی ویژگی‌های معناشناختی حکمت متعالیه فرا می‌خواند. بر این اساس، هر توصیفی از حکمت متعالیه می‌باید بر پایه‌ی چنین دستور زبانی‌ای صورت پذیرد.

در زبان‌شناسی جدید، سخن از عناصر فرازبان معنایی طبیعی به میان می‌آید. بر

سیاست متعالیه

- سال ششم
- شماره بیست‌ودوم
- پاییز ۹۷

حکمت متعالیه:
ویژگی‌های ممیز
زبان‌شناختی
(۹۷ تا ۱۱۲)

اساس آموزه‌های زبان‌شناسی هر گونه "توصیف معنایی" بر دو رکن استوار است: "نخستی‌ها" و "تفسیر موجز" (Reductive paraphrase) (گیررتس، ۱۳۹۳: ۲۷۰). انگاره‌ی اصلی رکن نخست توصیف معنایی بر این اساس استوار است که هر توصیفی به‌وسیله‌ی مفاهیم اولیه صورت می‌پذیرد؛ مفاهیم اولیه مفاهیمی هستند که ضمن این که واژگان دیگر را توصیف می‌کنند، اما خود قابل توصیف نیستند. از این رو به این مفاهیم "نخستی" گفته می‌شود. نخستی‌ها مفاهیم اولیه و جهانی هستند که اگرچه در تعدادشان اختلاف وجود دارد (به‌عنوان مثال "ویرژیستسکا" در ابتدای کار آن‌ها را چهارده واژه دانسته و بعدها "کلیف گودار" تعداد آن‌ها را به شصت مفهوم گسترش داده است) اما به‌هرحال مجموعه‌ی آن‌ها به‌مراتب کوچک‌تر از مجموعه‌ی واژگانی است که توصیف می‌کنند (گیررتس، ۱۳۹۳: ۲۶۹). همان‌طور که گفته شد، این مفاهیم جهانی هستند و از این رو مقید به فرهنگ‌های مختلف نیستند و در تمامی زبان‌های دنیا قابل بیان می‌باشند. ویرژیستسکا شرط عمده‌ی تعریف معنایی را آن می‌داند که باید به زبان طبیعی و غیر فنی ثبت شود. این بدان معنی است که زبان‌های تخصصی برای توصیف معنایی به کار نمی‌روند. دومین رکن توصیف معنایی فرازبان، "تفسیر موجز" است. تفسیر موجز به عمل تعریف معنایی یک واژه به‌وسیله‌ی نخستی‌ها اطلاق می‌شود؛ به این ترتیب آن قدر یک واژه تعریف می‌گردد تا در نهایت به "نخستی‌ها" منتهی شود (گیررتس، ۱۳۹۳: ۲۷۴-۲۷۱).

مهدی حایری، وجه تمایز حکمت متعالیه از دیگر حکمت‌های اسلامی را از منظر زبان‌شناسی بررسی کرده است. او از این منظر در پی توضیح تمایز و برتری حکمت متعالیه بر سایر مکاتب حکمی اسلامی است. در چنین حالتی، فرازبان حکمت همان "حکمت متعالیه" است که همان زبان سخن گفتن از "حکمت" می‌باشد و به‌عنوان پیش‌فرض، مورد بحث و گفت‌وگوی حکمی قرار نمی‌گیرد. اما زبان موضوعی حکمت، در واقع همان زبان حکمت مشاء و اشراق است که در تاریخ حکمت اسلامی، پیش‌رفته و تکامل یافته است. به این بیان، حایری مدعی است که خوانش مسایل حکمی سینوی و اشراقی با اصول موضوعه‌ی فرازبان متعالیه منجر به حل مسایل حکمی و پیدایش نظریه‌های جدید می‌شود (حایری، ۱۳۸۴: ۱۶۲-۱۶۰). به‌عقیده‌ی حایری، آغازگه فرازبان حکمت متعالیه، یک واژه‌ی نخستی به‌نام "هستی" است. این واژه از آن جهت یک نخستی و نه

یک مفهوم فنی است که ویژگی‌های واژگان نخستی را دارد؛ زیرا این واژه به خودی خود فهم می‌شود و برای فهم معنای آن نمی‌توان آن را با واژگان دیگری تعریف کرد. حایری نخستی بودن واژه "هستی" را این‌گونه توضیح می‌دهد:

«شناخت وجود از یک سو بدیهی‌ترین و از همین رهگذر برترین شناخت انسانی است که در قلمرو تفاهم عمومی انسان‌ها قرار دارد و بدون هیچ واسطه‌ای در شناخت، خود به خود و با اندک هشدار و تنبّه، نه تعریف، شناخته می‌گردد؛ و از سوی دیگر، این مفهوم فراگیرنده‌ترین و باز به همین جهت، برترین و صدارت‌طلب‌ترین مفهوم ذهنی است که خود عامل شناخت هر چیزی است و هیچ چیز عامل شناخت آن نیست» (حایری، ۱۳۱۴: ۱۶۵).

همان‌طور که آشکار است این دو ویژگی واژه‌ی "هستی" همان ویژگی‌هایی هستند که ویرژییتسکا برای شناساندن "نخستی‌ها" بدان‌ها اشاره می‌کند؛ از این رو به نظر حایری واژه‌ی "هستی" نه یک مسأله‌ی حکمی، بلکه یک "مبدأ تصویری" است. او می‌گوید:

«اولین مطلبی که او [صدرالدین شیرازی] در آغاز اندیشه‌گرایی خود، آن‌هم نه به صورت مسأله، بلکه در قالب یکی از مبادی تصویری موضوع حکمت مطرح می‌کند، مفهوم ذهنی و همگانی وجود است» (حایری، ۱۳۱۴: ۱۶۳).

به این بیان، حایری برخلاف مطهری و دیگر حکمای مسلمان، هستی را یک مسأله‌ی حکمی نمی‌داند، بلکه آن را یک نخستی برای صحبت از مسایل حکمتی به شمار می‌آورد.

براساس آموزه‌های ویرژییتسکا، واژه‌ی "هستی" برای آن که بتواند به عنوان عنصر فرازبان حکمت متعالیه معرفی شود، علاوه بر "نخستی" بودن، نیازمند "تفسیر موجز" نیز هست. تفسیر موجز - همان‌طور که پیش از این نیز بیان شد - به عمل تعریف معنایی یک واژه به وسیله‌ی نخستی‌ها اطلاق می‌شود. تعریف "هستی" بدان‌صورت که تا این‌جا از منظر حکمت متعالیه بیان شد، تفاوتی با تعریف این نخستی در حکمت مشاء و اشراق ندارد؛ بلکه آنچه که این حکمت را از دو حکمت دیگر جدا می‌کند، "تعریف موجز" آن به صورت "اصالت

وجود" است. اصالت وجود، واژه‌ی "هستی" را این‌گونه تعریف می‌کند که "هستی"، تنها یک مفهوم مجرد و انتزاعی ذهنی نیست؛ بلکه به‌طور مستقیم با "واقعیت" و "عینیت خارجی" ارتباط دارد. از این‌رو پیامد این واژه آن است که از واقعیت‌های گوناگون سرشت چیزها خبر می‌دهد (حایری، ۱۳۸۴: ۱۶۴).

حایری درباره‌ی فرازبان بودن عنصر "اصالت وجود" مدعی است:

«به‌نظر می‌رسد که این فیلسوف [صدرالدین شیرازی] با طرح این مسأله‌ی بنیادین و سرنوشت‌ساز و دلایل بسیاری که برای اثبات نظریه‌ی خود می‌آورد، می‌خواهد شالوده‌ی زبان برتر [= فرازبان] خود را قبل از هر چیز استوار سازد و به دانشجویان حکمت بیاموزد تا آنان با آموختگی پیشین این زبان، همپای او به بحث‌های موضوعی راه یابند؛ چرا که می‌بینیم او بدون استثنا در تمام مسائل بعدی - از هر قبیل که باشد - همین وجود اخباری اصیل را به‌عنوان اصل موضوعه به کار می‌برد» (حایری، ۱۳۸۴: ۱۶۵-۱۶۴).

حایری بر اساس ادعای فرازبان بودن واژه‌ی "هستی" و تعریف آن به "اصالت وجود" و برتری و حاکمیت منطقی آن بر تمامی حکمت متعالیه است که مسأله‌ی "هستی" را از جمله‌ی مسایل حکمی معرفی نمی‌کند و معتقد است که نباید در کتب حکمی مورد بحث قرار گیرد. او مدعی است به‌همین دلیل هم صدرالدین شیرازی این موضوع را به‌عنوان "اصل موضوعه" در کتاب "اسفار" بیان نموده و سخن گفتن از آن را در کتابی مستقل با نام "مشاعر" طرح و بسط داده است (حایری، ۱۳۸۴: ۱۶۶). به این بیان، حایری کلّ فرازبان حکمت متعالیه را در نخستین "هستی" می‌جوید.

۴. مقایسه‌ی سه معیار ممیزه‌ی حکمت متعالیه

در مقام قضاوت میان سه معیار فوق، لازم است گفته شود که توجه به "مسایل" نمی‌تواند معیار مناسبی برای تمایز مکاتب حکمی از یک‌دیگر شود؛ زیرا - همان‌طور که مطهری به‌خوبی توضیح می‌دهد - وجود موضوعات و مسایل مشترک میان حکمت متعالیه و حکمت‌های پیشین، و هم‌چنین اقتباس‌های شیرازی از حکیمان پیش از خود، شائبه‌ی تلفیقی بودن این حکمت و فقدان ابتکار در آن را مطرح می‌کند (مطهری، ۱۳۷۳: ۲۳۲-۲۳۰). پاسخ‌های مطهری و مدافعه‌ی او از

استقلال و ابتکاری بودن این حکمت نیز در پس خود حاوی این نکته است که موضوع "اصالت هستی" و جوانب آن نمی‌تواند صرفاً ارزش و اهمیت برابری با دیگر مسایلی را داشته باشد که او آن‌ها را به‌عنوان ارکان "حکمت متعالیه" مطرح می‌کند (مطهری، ۱۳۷۳: ۲۳۶-۲۳۵). در واقع، اهمیتی که مطهری به موضوع "اصالت هستی" می‌دهد، نشان‌دهنده‌ی اهمیت و ارزش فرازبانی آن نسبت به دیگر موضوعات حکمت متعالیه است که او به این موضوع در پس ذهن خود قایل است؛ هرچند آن را با اصطلاح "فرازبان" تصریح نکرده است. به‌همین منوال نمی‌توان کثرت "منابع" و بین‌رشته‌ای بودن "حکمت متعالیه" را به‌عنوان معیار تمایز آن نسبت به همتایان پیش از خود برشمرد؛ زیرا همان‌طور که به‌درستی "عبودیت" بیان می‌کند، آنچه معیار تمایز گفتار حکمی از غیر آن است، همانا زبان "استدلالی" و روش "برهانی" آن است و به‌همین جهت وحدت یا کثرت منابع نمی‌تواند موجب تفاوت استدلال‌های برهانی در مکاتب مختلف حکمی شود (عبودیت، ۱۳۹۱: ۷۰-۶۲)؛ پس تعدد "منابع" در حکمت متعالیه عامل جداکننده‌ی آن از دیگر همتایانش نیست.

از نظر نگارنده، حایری در ادعای خود مبنی بر تمایز فرازبانی "حکمت متعالیه" نسبت به حکمت‌های پیش از خود، بر حق است؛ زیرا بر اساس آموزه‌های زبان‌شناسی آنچه موجب تفاوت "نظام دانایی" می‌شود، همانا آن "مفاهیم" اساسی‌ای است که نظام دانایی مزبور را تغییر می‌دهد. از این‌رو نگارنده توجه مخاطب خود را در نوشته‌ی حاضر به عناصر "فرازبانی" حکمت متعالیه جلب می‌کند.

۵. "اصالت هستی" به‌مثابه فرازبان

"رولان بارت" مدعی است که معانی فرازبانی از الفاظ زبانی ایجاد می‌شوند (بارت، ۱۳۷۰: ۱۲۳). در زبان موضوعی حکمت اسلامی، حقیقت "هستی" سرآغاز هرگونه تعریف و شرحی است و بنابراین، شناخت هر چیزی در گرو شناسایی حقیقت "هستی" است. به‌همین دلیل برای آن، هیچ تعریفی نمی‌توان ارائه کرد و مفهوم "هستی" همانند حقیقت آن، بدون هیچ شرح و تعریفی در ذهن ایجاد می‌شود. هم‌چنین در این حکمت، "هستی" مفهومی است که به‌رغم بسیط‌بودنش بر همه‌چیز به‌صورت مشترک معنوی انطباق می‌یابد (حایری یزدی، ۱۳۸۵: ۱۱). او

چگونگی انتقال از زبان موضوعی حکمت اسلامی به فرازبان حکمت متعالیه را این گونه توضیح می‌دهد:

«وجود با این فراگیرندگی بی‌پایان و بی‌نظیری که دارد، آیا ممکن است تنها یک مفهوم مجرد و انتزاعی ذهنی باشد که به کلی از ارزش مستقیم عینی و واقعیت بیرون از ذهن اعتبارکنندگان بی‌بهره است و تنها امتیاز فرعی و پیامدهای آن در این است که از واقعیت‌های گوناگون ماهیات اشیا خبر می‌دهد؟ اصالت وجود اسلامی، که از نوآوری‌های این فیلسوف توانمند ایرانی [صدرالدین شیرازی] است، پاسخ این پرسش است» (حایری یزدی، ۱۳۸۴: ۱۶۴).

تبعات عبودیت نشان می‌دهد که دو نظریه‌ی "اصالت ماهیت" و "اعتباریت وجود" در تاریخ حکمت ماقبل میرداماد، به صورت ناآگاهانه وجود داشته است (عبودیت، ۱۳۹۲: ۷۹-۸۷). به عقیده‌ی عبودیت، صدرالدین شیرازی زمانی که به مطالعه‌ی حکمت اسلامی می‌پرداخت با دو ایده‌ی سهروردی روبه‌رو بود: نخست، ماهیت‌ها واقعیت‌های سازنده‌ی جهان خارج هستند؛ و دوم، مفهوم وجود، مصداقی در جهان خارج ندارد و بنابر این، یک اعتبار عقلی است. در چنین فضایی از زبان موضوعی حکمت اسلامی است که پرسش از اصالت یا اعتباریت وجود یا ماهیت، پیش می‌آید. پرسشی که شیرازی با پاسخ منفی دادن به هر دو مدعای سهرودی، به آن پاسخ داد و به فرازبان حکمت متعالیه رسید (عبودیت، ۱۳۹۲: ۸۲).

پیدایش مفهوم "اصالت وجود" - به دنبال خود - موجب پیدایی یک نظام زبانی جدید در حکمت اسلامی (نظام زبانی حکمت متعالیه) می‌شود. منظور از "نظام" در این جا مجموعه‌ای از قلمروهای بهم‌پیوسته‌ی زبانی است که بر اساس شباهت‌ها و نزدیکی‌های صدایی یا معنایی ایجاد می‌شوند (بارت، ۱۳۷۰: ۹۷). این نظام زبانی - بر اساس تبعات عبودیت - شامل مفاهیم: اصالت هستی، عینیت هستی، مجعول بالذات بودن هستی، امکان فقری و تقدم بالحقیقه می‌شود. مضمون اصالت هستی در حکمت متعالیه آن است که واقعیت خارجی، امری غیر ماهوی است و از این رو ماهیت، تنها در ذهن ساخته می‌شود؛ بنابراین امری مفهومی است. در

حالی که واقعیت، یک امر خارجی بوده و هیچ‌گاه به صورت مفهوم در نمی‌آید. واقعیت، همان‌گونه که هست، در ذهن موجود می‌شود.

به عقیده‌ی عبودیت، بر اساس ایده‌ی "اصالت هستی" رابطه‌ی واقعیت خارجی با مفهوم ماهوی، رابطه‌ی تصویر و صاحب تصویر است (عبودیت، ۱۳۹۲: ۸۷). این بدان معنی است که ماهیت، جهان خارج از ذهن را پر نمی‌کند؛ بلکه هستی است که چنین کاری را انجام می‌دهد. این به معنی عینی بودن هستی است. به عبارت دیگر، "عینیت" در حکمت متعالیه مساوق با "هست" بودن است. منظور از مساوق بودن - در این جا - آن است که عینیت، هم به لحاظ مفهوم و هم به لحاظ مصداق، همان "هستی" می‌باشد. به این بیان، از اصالت هستی (به عنوان نخستین مفهوم نظام زبانی حکمت متعالیه)، به دومین مفهوم این نظام، یعنی "عینیت" می‌رسیم. بنابراین، در نظام زبانی حکمت متعالیه، "عینی بودن" هر چیزی به معنای "هست بودن" آن است. اما سومین مفهوم نظام زبانی حکمت متعالیه، "مجعول بالذات بودن هستی" است. منظور از مجعول بودن هستی - در این جا - "معلول بودن" هستی است. در واقع، این مفهوم بیان‌گر آن است که علت جهان آفرینش، آن چیزی را که می‌آفریند، هستی موجودات است؛ زیرا رابطه‌ی مبدأ آفرینش با موجودات، رابطه‌ی علت و معلول است؛ از آن‌جا که آفریننده‌ی جهان هستی، خود یک واقعیت خارجی است، بنابراین لازم است معلول او نیز واقعیتی خارجی باشد که بر اساس ایده‌ی "اصالت وجود"، همان هستی آفریده‌هاست. به این بیان، رابطه‌ی علی-معلولی، رابطه‌ای میان وجود علت و وجود معلول به شمار می‌آید. مجعول بالذات بودن هستی، به دنبال خود، پای چهارمین مفهوم را به نظام زبانی متعالیه باز می‌کند و آن "امکان فقری" هستی‌های آفریده شده است.

لازم به توضیح است که در حکمت اسلامی، حقایق وجودی بر دو نوع هستند: نخست آن حقیقت وجودی است که مبدأ آفرینش بوده، و علت پیدایش هستی است؛ دوم، حقایق وجودی دیگری که معلول این علت نخستین می‌باشند. نظام زبانی حکمت متعالیه، با مفهوم "امکان وجودی" یا "امکان فقری"، آن دسته از واقعیاتی را که به خودی خود نیازمند علت نخستین هستند، عین وابستگی و نیاز به مبدأ نخستین می‌داند؛ همان‌طور که واقعیت نخستین را عین بی‌نیازی می‌شمرد. به این بیان "هستی"‌های آفریده‌شده، در ذات خود عین نیاز و وابستگی هستند.

آخرین مفهوم نظام زبانی حکمت متعالیه "تقدم بالحقیقه" است. تقدم و تأخر، دو مفهومی هستند که به رابطه‌ی میان دو یا چند چیز اشاره می‌کنند. منظور از تقدم بالحقیقه - در این جا - آن است که بنا بر ایده‌ی "اصالت هستی"، میان حقیقت هستی و ماهیت یک چیز، نوعی رابطه‌ی تقدم و تأخر وجود دارد؛ به این معنی که حقیقت هستی اشیا بر ماهیت آن‌ها تقدم دارد و از این رو ماهیت یک چیز پس از هستی آن ایجاد می‌شود (عبودیت، ۱۳۹۲: ۱۱۲-۷۲).

۶. نتیجه‌گیری

در نوشته‌ی حاضر تلاش شد تفاوت دستگاه حکمی متعالیه از حکمت‌های پیش از آن نشان داده شود. در این زمینه سه ایده مطرح شده است. بر اساس ایده‌ی نخست، ورود مسایل برخاسته از "اصالت هستی" به جمع مسایل حکمی است که آن را از دیگر دستگاه‌های حکمی جدا می‌کند. در نقد ایده‌ی مزبور بیان شد که صرف اضافه‌شدن پاره‌ای از مسایل - که با توجه به مسأله‌ی "اصالت هستی" به مسایل حکمی پیشین افزوده شده‌اند - نمی‌تواند بیان‌گر ابداعی بودن دستگاه حکمی متعالیه شود؛ بلکه همان‌طور که پاره‌ای از مخالفان این حکمت گفته‌اند، می‌تواند نشانگر تلفیقی بودن آن باشد. دومین ایده‌ای که در زمینه‌ی معیار تفاوت حکمت متعالیه از دیگر همتایان خود در این فصل مورد اشاره قرار گرفت، تمرکز بر تنوع و تکثر منابع معرفتی آن می‌باشد. در نقد این دیدگاه نیز توضیح داده شد که معیار تمایز مکاتب حکمی از دیگر معارف بشری، "برهانی" بودن استنتاجات این شاخه از معارف بشری است؛ و از این جهت حکمت متعالیه با دیگر مکاتب حکمی تفاوتی ندارند. این در حالی است که ایده‌ی مورد بحث، به تفاوت منابع معرفتی اشاره می‌کند. اگر هواداران این ایده بتوانند تفاوت حکمت متعالیه با حکمت‌های پیش از خود را از جهت تفاوت روش میان آن‌ها اثبات کنند، می‌توان گفت که به تمایز میان دو دسته از حکمت‌ها اشاره کرده‌اند؛ که در آن صورت نیز باید از عهده‌ی این امر برآیند که بتوانند ثابت کنند زبان حکمت، علاوه بر استنتاج عقلی و برهان، چیز دیگری نیز هست. در نهایت، در نوشتار حاضر، ایده‌ی تمایز فرازبانی حکمت متعالیه از حکمت‌های اسلامی دیگر پذیرفته شد. بر اساس این ایده، مسأله‌ی "اصالت هستی" و چند نتیجه‌ی فرعی برخاسته از آن، به عنوان "اصول موضوعه"ی حکمت متعالیه (و برخلاف ایده‌ی

نخست نه مسایل آن) می‌تواند نگاهی متفاوت به تمامی مسایل حکمت‌های پیشین ارائه داده و موجب بازخوانی و ایجاد مسایل جدیدی در "حکمت اسلامی" شود. با مقایسه‌ی نتایج دو قسمت این نوشته، آشکارا ملاحظه می‌شود که در واقع، ویژگی فرازبانی "اصالت هستی" است که هم با معنای اصطلاح "حکمت متعالیه" و هم دستگاه حکمی "متعالیه"، آن را از اصطلاح "حکمت" و دستگاهی حکمی "مشاء" و "اشراق" متمایز می‌کند.

منابع

۱. بارت، رولان (۱۳۷۰). عناصر نشانه‌شناسی. ترجمه: مجید محمدی. تهران، نشر: انتشارات بین‌المللی الهدی.
۲. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۶). تفسیر انسان به انسان: نظریه‌ی جدید پیرامون معرفت‌شناسی انسان. تحقیق و تنظیم: محمدحسن الهی‌زاده. قم: نشر اسراء (چاپ سوم).
۳. _____ (۱۳۷۵)، رحیق مختوم: شرح حکمت متعالیه (بخش یک از جلد اول). تهیه و تنظیم: حمید پارسانیا. قم: نشر اسراء.
۴. _____ (۱۳۸۷). در سیاست متعالیه از منظر حکمت متعالیه (دفتر اول نشست‌ها و گفتگوها). به‌اهتمام شریف لک‌زایی. قم: نشر پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
۵. حایری یزدی، مهدی (۱۳۸۴). جستارهای فلسفی: مجموعه‌ی مقالات. به‌اهتمام عبدالله نصری. تهران: نشر مؤسسه پژوهشی حکمت و حکمت ایران.
۶. _____ (۱۳۸۵) هرم هستی: تحلیلی از مبادی هستی‌شناسی تطبیقی. تهران: نشر مؤسسه پژوهشی حکمت و حکمت ایران (چاپ سوم).
۷. الشیرازی، صدرالدین محمد (۱۹۸۱). الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه (ج ۱). بیروت: منشورات دار الاحیاء التراث العربی (چاپ دوم).
۸. _____ (۱۳۷۸). الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه. تصحیح و مقدمه: سید محمد خامنه‌ای. تهران: نشر بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
۹. _____ (۱۳۷۵). مجموعه‌ی رسائل فلسفی صدرالمطالین. تحقیق و تصحیح: حامد ناجی اصفهانی. تهران: نشر حکمت.
۱۰. _____ (۱۳۶۳)، کتاب المشاعر. ترجمه: بدیع‌الملک میرزا عمادالدوله. مقدمه و تعلیق: هنری کرین. تهران: نشر کتابخانه‌ی طهوری (چاپ دوم).
۱۱. عبودیت، عبدالرسول (۱۳۹۲). درآمدی به نظام حکمت صدرائی: هستی‌شناسی و جهان‌شناسی (ج ۱). تهران: نشر سمت و مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

(چاپ پنجم).

۱۲. گیرتس، دیرگ (۱۳۹۲). نظریه‌های معنی‌شناسی واژگانی. ترجمه: کورش صفوی. تهران: نشر علمی.

۱۳. مصطفوی، زهرا (۱۳۸۵). نوآوری‌های فلسفی صدرالمتألهین. تهران: نشر بصیرت و حکمت.

۱۴. مطهری، مرتضی (۱۳۷۳). مقالات فلسفی. تهران: نشر صدرا.

۱۵. میناگر، غلامرضا (۱۳۹۲). روش‌شناسی صدرالمتألهین: استنباط معارف عقلی از نصوص دینی. تهران: نشر پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.

۱۶. نصر، سید حسین (۱۳۸۲). صدرالمتألهین شیرازی و حکمت متعالیه. ترجمه: حسین سوزنجی. تهران: نشر دفتر پژوهش و نشر سهروردی.