

ارزیابی آراء برخی حکیمان در باب صدور یا جعل

منیره پلنگی*

چکیده

در این مقاله آراء متفکرانی که هر کدام بنوبه خود می‌توانند نماینده و حتی گاه مؤسس مکتب خاصی قلمداد شود، در زمینه جعل و صدور مورد ارزیابی قرار گرفته است. در آغاز به نظر می‌رسد که باید بتوانیم در یک تقسیم کلی حکماء را صرفاً در دو گروه جای دهیم: یک گروه آن‌هایی که در چارچوب کثرت و تباین وجودات، علیت و جعل را به معنای مرسوم آن تلقی کرده ولذا جعل را متعلق به «وجود» دانسته‌اند، و در نتیجه صدور معالیل را از علت همانا گسترش دایره وجود و یا موجودات تصور کرده‌اند. گروه دیگر کسانی که نظر به وحدت صرفه سخن وجود، فزونی یافتن دایره وجود را ناممکن دانسته، علیت را به معنای ظهور و تجلی تفسیر کرده‌اند. اما، برخلاف این برداشت اولیه، خواهیم دید که در دسته دوم کسانی چون ملاصدرا علیرغم قول به وحدت وجود و فاعل بالتجلی دانستن مبدأ اعلای هستی، همچنان به معمولیت «وجود» رأی داده‌اند که این خود می‌تواند محل توجه و نظر قرار گیرد؛ چنان که در زمره قائلین به معمولیت ماهیات کسانی چون شیخ اشراق را داریم که، بکلی متفاوت با دیگران، نظامی مبتنی بر نور (و نه وجود) بنا نهاده و در عین حال نور و ظلمت هر دو را صادر یا معمول قلمداد کرده است. بدین ترتیب ما عملاً با حکیمانی با مواضع مختلف در این باب مواجهیم که حتی اگر در تقسیم دوشقی اول هم قرار گیرند، اما با ویژگی‌های خاص خودشان در یک تقسیم فرعی‌تر بنحوی از سایرین جدا خواهند شد. در پایان بدین نتیجه می‌رسیم که نگاه عمیق و همه‌جانبه‌ای در معنای «صدور» و «جعل»، آن گونه که متناسب با موازین عقلی-حکمی است، از سوی برخی حکیمان صورت نگرفته است و بنظر بدون تأمل کافی در معنای علیت به احکام مربوط به آن پرداخته‌اند. ذکر مبانی مؤثر ایشان در مبحث مذکور را مورد توجه قرار داده‌ایم تا نشان دهیم که برخی از ایشان حتی رأی خود را در این باب بر مبانی صریح وجودشناسی خویش مبتنی نساخته‌اند و دو گونه موضع‌گیری داشته‌اند.

کلید واژه: جعل، علیت، صدور، ظهور، وحدت وجود، کثرت وجود، ماهیت، وجود، سنخیت

* دانشیار مدرسه عالی شهید مطهری، dr.mp.php@gmail.com

[تاریخ دریافت: ۱۳۸۹/۹/۱۴؛ تاریخ تأیید: ۱۳۹۰/۹/۸]

مقدمه

طرح مسأله: مسأله اصلی ما در این مقاله آن است که در مکاتب مختلف حکمت اسلامی آیا همه حکیمان ما به معنای "جعل" یا "صدور" که همان کار و اثر علت است با تأمل عمیق اندیشیده‌اند یا نه؟ آیا جعل، علیت، یا صدور بدین معناست که موجود یا موجوداتی به عنوان معلول و مجعول از علت «صادر» می‌شوند و «تولید» می‌گردند؟ آیا در فرآیند علیت موجودات مجعول و یا معلول به قلمرو هستی افزوده می‌شوند؟ آیا «سنخیت» که به عنوان یکی از احکام مسلم ارتباط علی قلمداد می‌گردد، باید به همان معنای عرفی آن برداشت شود؟ و آخر اینکه در چارچوب معنای دقیق جعل، آیا می‌توان از مجعولیت «وجود» سخن گفت؟ پاسخ به همه پرسش‌ها از نظر ما منفی است. اما گروه بسیاری از حکمای مسلمان بدان‌ها پاسخ مثبت داده‌اند.

واقع این است که مسأله علیت و احکام پیرامون آن، غالباً، بصورتی مطرح شده و می‌شود که برخی جوانب آن مبهم و یا مسکوت باقی می‌ماند. شاید بتوان تحلیل معنایی «صدور» و «جعل» و هم‌چنین تحلیل دقیق و روشن معنای «سنخیت» را از جمله همین موارد بحساب آورد. از این نکته هم نمی‌توان غافل شد که هستی‌شناسی هر فیلسوف، هم دخالتی تمام در معنا و مقصود او از جعل و صدور دارد و هم در اتخاذ یکی از ماهیت یا وجود به‌عنوان مجعول حقیقی مؤثر است. در این مقاله با مطالعه همین مسأله از چشم‌انداز هستی‌شناسی هر فیلسوف تلاش می‌شود تا قوت و ضعف هر یک از مواضع ایشان مورد ارزیابی قرار گیرد.

نگارنده پیش از این در مقاله‌ای تحت عنوان «بازخوانی اعتبار قاعده الواحد در نظام‌های وحدت وجودی»^۱ به بررسی ارتباط قاعده الواحد با قاعده بسیط الحقیقه پرداخته است، و با تحلیلی نسبتاً اجمالی از برخی معانی مرتبط همچون «صدور»، «سنخیت» و «جعل»، اعتبار قاعده الواحد را در چنین نظام‌هایی مورد سؤال و نقد قرار داده است. آن چه از آن مباحث می‌توان به اجمال متذکر شد این است که هر نظام فلسفی که قاعده بسیط الحقیقه کل الاشیاء را بصراحت پذیرفته باشد، بالطبع تقابل میان وحدت و کثرت را منتفی می‌داند و در نتیجه فرض صدور مستقیم کثیر از واحد هیچ دشواری عقلی نخواهد داشت. زیرا واحد در اینجا احد و بسیط الحقیقه‌ای است که از هیچ کمال و حقیقتی خالی نیست؛ وحدتش وحدت تهی نیست، بلکه وحدت صرف و جامع است. (ملاصدرا، ۱۳۸۰، ص ۱۶۳-۱۶۴؛ صائن الدین علی بن محمد الترکه، ۱۳۶۰، ص ۳۶-۳۴)

در مباحث ذیل خواهیم افزود که برطبق همین قاعده تحقق کثرات ماهوی (حال به هر معنایی که این «تحقق» گرفته شود) در احدیت مصدر اعلا - یعنی واجب‌الوجود یا حق تعالی - ریشه‌یابی می‌شود، در حالی که در سنت رایج و مشهور منشأیبت مبدأ اعلی تنها نسبت به «وجود» اشیاء مورد توجه و پذیرش قرار می‌گیرد و تا آن جا بر این اصل تأکید می‌کنند که آن را در قالب قواعد و احکام متعددی مورد تأکید قرار می‌دهند. از جمله آن قواعد می‌توان به موارد ذیل اشاره کرد: علیت

و تأثیر منحصرأ در «وجود» است؛ ذاتیات شیء معلل نیستند؛ ملاک احتیاج به علت امکان است؛ و یا اینکه «امکان» کیف نسبت وجود به ماهیات است، درحالیکه نسبت الشیء الی نفسه ضروری است و چون نسبت ماهیت به ذات و ذاتیاتش مکئیف به کیف ضرورت است و نه امکان، لذا مجعول حقیقی همان وجود اشیاء است و نه ماهیات آن‌ها. حتی با اندک تأملی می‌توان دریافت که تقسیم «وجود» به واجب و ممکن - خواه بصورت سینوی آن و خواه بصورت صدرایی آن - همسو با فرض مجعولیت وجود است، و آلا، برطبق قاعده سبیط الحقیقه وجود عملاً واحد به وحدت شخصی تلقی خواهد شد، و بالطبع این تقسیم در آن بی معنا خواهد بود.^۲

این مقاله به بررسی چنین مضامینی در نزد متفکران شاخصی از سنت حکمی - فلسفی جهان اسلام می‌پردازد، که هرکدام بنوبه خود می‌توانند نماینده و گاه مؤسس مکتب فکری خاصی قلمداد شود. در واقع از آن روی آراء متفکران مذکور را در زمینه جعل و صدور مورد ارزیابی قرار می‌دهیم، که برخی از ایشان رأی خود در این باب را بر میانی صریح وجودشناسی خویش مبتنی نساخته، لاقلاً دو گونه موضع‌گیری داشته‌اند.

بطور معمول و متعارف آنچه از تعبیر «صدور» و یا «جعل» به اذهان متبادر می‌شود، ملازم با نوعی ثنویت و تمایز وجودی علت و معلول است. در نظام‌هایی چون نظام مشائی که بنیان آن بر کثرت وجود و تباین وجودات از یکدیگر است، بروشنی علت و جعل به همان معنای صوری و متبادر آن فهمیده شده است. اما در نظام‌های نوعاً وحدت وجودی چون ثنویت و تباین وجودی میان مبدأ و ذوالمبدأ اصولاً غیر قابل پذیرش است، معنایی صریح از صدور و جعل ناممکن خواهد بود، ولذا این اصطلاحات عملاً به معنای «ظهور» متحول خواهند شد.

باید توجه داشت که وقتی گفته می‌شود جعل به وجود تعلق می‌گیرد، معنای صریح و فارغ از هرگونه تأویل آن برخورداری ماهیات اشیاء - بنحوی از انحاء - از وجود است. صرف نظر از دشواری‌های برآمده از قاعده فرعیه در این باب که دلمشغولی بسیاری از بزرگان فلسفه ما بوده است، قول به «وجود یافتن ماهیات» در معنای ظاهر و بلکه صریحش اذعان به نوعی «تولید وجود» در واقعه علت است. زیرا وجود معلول همان وجود علت نیست و در عین حال معلول حقیقتاً وجود یافته است. زیرا در قلمرو هستی جایی برای وجود یافتن ماسوای او فرض شده است. به تعبیر دیگر، در کنار وجود علت، وجود معلول یا معالیل هم پذیرفته شده است. این، ضمن آنکه معنای تولید را در خود دارد، عدم تناهی وجودی علت را نیز خدشه دار می‌کند. به همین دلیل حکیم و عارف بزرگ محی‌الدین ابن عربی علت به معنای مأخوذ نزد حکما را انکار کرده است.

از سوی دیگر نسبت به معنای «سنخیت» نیز بنظر مسامحه‌ای صورت گرفته که بنوبه خود منشأ مغالطات و موضع‌گیری‌های نادرستی شده است. زیرا تا سخن از سنخیت به میان می‌آید، اذهان به جانب معنای متبادر از آن میل کرده، سنخیت - باصطلاح - تولیدی را از آن فهمیده‌اند. تردیدی نیست که آنگاه که «وجود» عین حق تبارک و تعالی دانسته می‌شود، دیگر «وجود» به هیچ وجه

مجموع و معلول نمی‌تواند بود. زیرا «وجود» بودن حق تعالی یعنی اینکه که او همه وجود است، نه بعض وجود، و نیز صرف‌الوجود است، و از این رو لایتناهی شدی دانسته می‌شود.^۳ بنابراین دشواری بعدی ما مسأله سنخیت ادعا شده در مبحث علیت خواهد بود، و ما ناچار از انتخاب یکی از دو راه ذیل خواهیم بود: یا (۱) به موازات نفی علیت در چنین نظامی، سنخیت را نیز از بنیاد مردود شماریم، و درباره آن چه در سنت مشهور «معلول» و در این سنت «ظهور» خوانده می‌شود، سنخیت را اصولاً شرط ندانیم، که در نتیجه این معنا را که «ظهورات» یا «معایل» ماهیاتند (نه وجود)، بعید نخواهیم شمرد، و یا (۲) بر اصل سنخیت در علیت همچنان پافشاری کنیم و آن را لازمه معنای «علیت» بدانیم، که در اینصورت باید آن را از نو بازخوانی کرده، بهر روی معنای دیگری را از آن قصد کنیم، زیرا معنای معهود از آن عملاً ذهن‌گوینده و مخاطب را به جانب آن معنایی از سنخیت هدایت می‌کند که بیشتر مناسب نظام‌های مبتنی بر کثرت و تباین وجود است، و آن چیزی جز معنای سنخیت تولیدی نیست. اما در عمل این راه دوم شاید کمتر مورد توجه حکماء قرار گرفته باشد، هر چند می‌توان گفت بنحوی گذرا و مجمل مورد توجه ملاصدرا در *الشواهد الربوبیه* بوده است که ذیلاً به آن خواهیم پرداخت، چنان که حکیم سبزواری نیز در بحث «جعل» شرح *المنظومه*، آنجا که از دو نوع سنخیت تحت نام سنخیت تولیدی، و سنخیت شیء و فیء یاد می‌کند، به آن توجه داشته است. (سبزواری، ۱۳۸۰، ج ۲، ص ۲۳۳-۲۳۲)^۴

این نکته را هم باید بیافزاییم که - صرف نظر از مشربهای وجودشناسی تحقق یافته در تاریخ فلسفه ما - قابل انکار نیست که هیچ حکیمی از آن حیث که حکیم است، مخالف این معنا نمی‌تواند باشد که در رخداد علیت دایره وجود فزونی نمی‌گیرد. زیرا این فرض ملازم با محدودیت وجود مصدر یا جاعل اول تعالی به حدود عدمی خواهد بود. حال چون وجود حق وجودی احدی و بسیط است، طبیعتاً بی‌معنا خواهد بود که مجموع نیز همان وجود باشد، زیرا بحکم مغایرت جاعل و مجموع محدودیت جاعل لازم خواهد آمد: جاعل آن است که مجموع آن نیست و مجموع نیز آن است که جاعل آن نیست. برپایه همین اصل بوده است که حکمای بزرگ حق تعالی را «کله الوجود» و «کل الوجود» خوانده‌اند. (مثلاً، حکیم سبزواری، ۱۳۸۰، ج ۳، ص ۶۰۱-۶۰۰ به نقل از میرداماد در *التقديسات*) زیرا موجودی که «کله الوجود»، بسیط و مبراً از حدود عدمی است، و آنچه چنین است، از آن بابت که بسیط و صرف‌الشیء است و تثنی و تکرر ندارد، «کل الوجود» است. بنابراین ماسوای آن وجود احدی بحکم ماسوائیت نمی‌تواند از سنخ «وجود» باشد. لذا در چنین نظامی می‌توان گفت که هرآنچه از جنس «ظهور» است، از جنس «معانی و ماهیات» است. این حکم نزد حکمای ما حتی گاهی تا آنجا فراگیر می‌شود که شامل اسماء و صفات الهی نیز می‌شود. مثلاً صدرالمتهلین اسماء و صفات الهی را بمثابة ماهیات - اگر این تعبیر در باره حق تعالی مجاز می‌بود - و تعینات وجود محض می‌شمارد. (ملاصدرا، ۱۳۸۲، ص ۱۶۲) به همین دلیل است که در کل جریان تاریخ تفکر فلسفی بسیار داریم اندیشمندانی را که «وجود» را به معنایی خاص مقابل «ظهور» دانسته‌اند. در عرفان اسلامی نیز ظهور بماهو ظهور نمی‌تواند از سنخ وجود باشد، زیرا وجود از

آن حیث که وجود است عین خفاء و بطون است. وجود همان عنقاء مغربی و کنز مخفی است که در اسماء و رسوم تجلی و ظهور می‌یابد. ظهور با کثرت یکی است. پس آن چه وحدت محض است، یعنی وجود محض، همان غیب محض است.

اما التزام به این لوازم قهری و مسلم شاید همیشه همان چیزی نباشد که ما در مواضع حکما پیدا می‌کنیم. زیرا برخی حکما، بنظر، گاه به لوازم اقوال خویش ملتزم نبوده‌اند، و یا لاقلاً در مواضع گوناگون اقوال گوناگونی از ایشان به چشم می‌خورد. در ذیل به بررسی آراء و مبانی مرتبط با بحثمان از ابن سینا، شیخ الاشراق، ابن عربی، محقق دوانی، و ملاصدرا می‌پردازیم.

۱. مبانی شیخ الرئیس:

کثرت و تباین وجودات؛ مجعولیت وجود، و در نتیجه موجودیت ماهیات حقیقتاً؛ فقدان قاعده بسیط الحقیقه کل الاشیاء و آموزه کثرت در وحدت؛ التزام به قاعده الواحد بر پایه تقابل میان وحدت و کثرت، تأکید بر معنای متعارف سنخیت

در حکمت سینوی، که بر پایه کثرت تباینی وجود استوار است، اصل علیت به همان معنای متعارف خود فهمیده می‌شود. سنخیت نیز، که ظاهراً اصل علیت بی آن معنای خود را از دست خواهد داد، در چنین نظامی مورد تأکید قرار گرفته، بر پایه آن «وجود» اشیاء صادر و مجعول دانسته شده است. در آثار برجسته ابن سینا همچون *سفا و اشارات و تنبیهات* مجعولیت و صدور «وجود»، و نه «ماهیت»، از واجب‌الوجود مورد تأکید قرار می‌گیرد. (مثلاً ابن سینا، ۱۳۸۵، ص ۲۸۱) از طرفی در همان آثار نه تنها نشانه‌ای از وحدت وجود به عنوان طرح کلی هستی‌شناسی او سراغ نداریم، بلکه شواهد بسیاری را علیه آن می‌توانیم یافت. (مثلاً ابن سینا، ۱۳۸۵، ص ۲۷۹ و ۴۳۴؛ همو ۱۳۶۳، ص ۲۷۴) بنابراین، صدور در تفکر ابن سینا به وضوح به معنای نوعی پیدایش موجودات بصورت متباین از مصدر وجوبی تلقی شده است، یعنی، به تعبیری، موجودات ممکن به دایره وجود افزوده شده‌اند، چنانکه گویی در پی فرآیند صدور و جعل دایره موجودات بسط و گسترش یافته است. بخوبی معلوم است که چنین سنخیتی را تنها به معنای سنخیت تولیدی می‌توان فهمید. شاید جمله مشهور او «خدا زردآلو را زردآلو نکرد بلکه آن را وجود بخشید» گویای کامل همین مطلب باشد. علاوه بر همه این‌ها میراث مهم چنین تفکری را - یعنی تقسیم دوشقی موجود (یا وجود) به واجب و ممکن، که در سایه آن مباحث فلسفه به دو بخش عمده الهیات بالمعنی الاعم و الهیات بالمعنی الاخص تقسیم شده‌اند - و آثار بسیار مهم آن را در تاریخ فلسفه نباید از یاد برد.

بنابراین، بسیار طبیعی است که در چنین رویکردی به هستی، کثرت تباینی میان واجب و ممکنات منظور، و برای تبیین صدور موجودات از مبدأ اول ترتیبی به همان شکل ارائه شده است. به همین دلیل هم ملاحظه می‌شود که شیخ الرئیس نسبت به منشأ صدور کثرات ماهوی اشیاء از واحد حقیقی در کل تبیین و توجیهی فلسفی ارائه نکرده است، و تنها نظر به «وجود» اشیاء نظریه

صدور خود را در تصویری خاص ارائه کرده است. (مثلاً ابن سینا، ۱۳۶۳، ص ۳۵۱ و ۳۶۷-۳۶۲؛ همو ۱۳۸۵، ص ۴۴۲-۴۳۷)

ممکن است در مقام دفاع گفته شود که علم عنایی ابن سینا یا همان صور مرتسمه، خود مبین و توجیه کننده کثرت ماهوی اشیاء در نظام فلسفی ابن سینا است و درواقع به منظور توجیه منشأ نهایی کثرت ماهوی صورت‌بندی شده است. در پاسخ خواهیم گفت که علم عنایی مذکور با آنکه فعلی، یعنی منشأ وجود کثرات عالم وجود است، اما به جهت اینکه زائد بر ذات واجب الوجود و مادون آن است، نمی‌تواند توجیه نهایی کثرت تلقی شود. زیرا در باره خود آن کلام قابل نقل و پرسش همچنان برقرار است. بعلاوه اشکالات متعددی که حکماء به این نظریه داشته‌اند، دارای وجوه قوت بسیاری است و از عهده آن‌ها براحتی نمی‌توان برآمد.^۵ آنچه در الهیات *سفا* مقاله هشتم، فصل هفتم، و نیز نمط هفتم *اشارات و تنبیهات* در مقام علم عنایی آمده است این است که کثرات اشیاء در «نظام معقول» لازمه ذات یگانه او هستند (کثرت لازمه وحدت)، و از کثرت لوازم کثرت ملزوم لازم نمی‌آید. حال آن که، با لحاظ علاقه لزومیه در هر ارتباط علی، همین ادعا بعینه می‌تواند درباره خود «نظام موجود» نیز مطرح گردد که نتیجه آن بی‌اعتبار شدن قاعده الواحد است. زیرا تردیدی نیست که «معایل»/لوازم ذات علت هستند.

بنظر می‌رسد این قبیل مشکلات ریشه در مغفول ماندن معنای «وحدت صرفه»ی مبدأ اول دارد.^۶ زیرا به یقین هیچ فیلسوف حکیمی بما هو حکیم نمی‌تواند منکر وحدت صرفه و احدیت ذات مبدأ اول باشد. درواقع تلقی تقابل میان وحدت و کثرت موجب غفلت از احدیت، و در نتیجه غفلت از ریشه‌یابی کثرت در وحدت مطلق و صرف است. امری که ابن سینا بیقین درباره آن حداقل در این مقام نیاندیشیده است - اگر نگوییم آن را انکار می‌کرده است (ابن سینا، ۱۳۶۳، ص ۳۹۰). زیرا اندیشیدن به آن همان اندیشیدن به قاعده بسیط الحقیقه، و در نتیجه اندیشیدن به وحدت وجود، است.^۷ شاهد آن هم همین است که او بطور کلی از عهده تبیین کثرت و علم تفصیلی پیشینی در مرتبه ذات برنیامده، آن را صور مرتسمه مادون ذات و متأخر از آن دانسته است (ابن سینا، ۱۳۶۳، ص ۳۸۵، و به‌ویژه ۳۹۰؛ نیز همو، ۱۳۸۵، ص ۳۸۹ به بعد؛ همو، ۱۳۷۹، ص ۹-۸).

۲. مبانی شیخ اشراق:

کثرت سنخی در موجودات: نور و ظلمت (برازخ «موجود»ند اما «عدم النور»ند)؛ انوار اثبت محضند؛ انوار از یکدیگر تباین ندارند؛ مجعولیت ماهیت در جهان غواسق و تحویل «وجود» به مفهوم «موجودیت» ماهیات؛ مجعولیت «نور» در جهان انوار؛ وفاداری به قاعده الواحد بر پایه تقابل میان وحدت و کثرت

به شیخ اشراق چنین نسبت داده می‌شود که او مجعول حقیقی را ماهیات، و «وجود» را مفهومی انتزاعی از سنخ معقولات ثانیه فلسفی دانسته است (سهروردی، ۱۳۸۰، ج ۲، ص ۶۴؛ نیز ملاصدرا، ۱۳۸۲،

(An Assessment of the Views of Some Muslim Philosophers to Emanation or Making)

ص ۱۴۰). البته درست آن است که این رأی او در چارچوب هستی‌شناسی خود او، یعنی مبتنی بر تقسیم موجود به نور و ظلمت، فهمیده شود، و ما مجاز به تفسیر آن در چارچوب فلسفه‌های مبتنی بر مفاهیم وجود و عدم (یا وجود و ماهیت) نیستیم. برای تحقق این منظور، باید نخست (اگر ممکن باشد) تطبیقی میان «تقابل نور و ظلمت» با «تقابل وجود و عدم» (یا تقابل وجود و ماهیت) صورت پذیرد و الا قادر نخواهیم بود گفتگویی میان این دو نوع نظام برقرار سازیم. اما بهر حال آن چه از فلسفه سهروردی ذکرش را در مبحث کنونی لازم می‌دانیم این موارد است:

اول سهروردی کثرت را هم در جهان نور و هم در جهان ظلمت طرح کرده است. او در جهان نور دو نوع کثرت طولی و عرضی، و در جهان ظلمانی غواسق نیز کثرتی عرضی ارائه می‌کند.

دوم مسأله سنخیت از دیدگاه او در تلقی او از علیت قابل فهم است که این همه تنها در چارچوب نتایج بدست آمده از تطبیق فوق‌الذکر (یعنی تطبیق میان «تقابل نور و ظلمت» با «تقابل وجود و عدم» و یا «تقابل وجود و ماهیت») قابل درک خواهد بود. هر چند از پیش، با آگاهی ضمنی و اجمالی از هستی‌شناسی سهروردی می‌توان گفت که سنخیت چندان برای او مهم نبوده است، زیرا، از نظر او ظلمت، با آنکه صرفاً «عدم‌النور» است، (سهروردی، ۱۳۸۰، ج ۲، ص ۱۰۸-۱۰۷) از «نور» صادر می‌شود، و علیرغم عدمی محض بودنش، برای صدور آن از نور محض حیثیت و اقتضاء صدور خاص هم فرض می‌گردد. (همان، ص ۱۲۵) بنحوی که براساس قاعده‌الواحد صادر اول مثلاً نمی‌تواند دو امر نور + ظلمت باشد. البته اینها همه در حالی است که در مبحث قاعده‌الواحد شیخ اشراق به مسأله سنخیت روی می‌آورد و از آن برای اثبات وحدت صادر اول مدد می‌جوید (همان).

سوم این آموزه معروف از شیخ اشراق را که «انوار اسفهدی و مافوق آنها انبیا محضند»، نمی‌توان نادیده گرفت. به‌ویژه اینکه می‌دانیم این آموزه مورد پذیرش حکیمی چون صدرالمتألهین قرار می‌گیرد. اهمیت این آموزه در بحث کنونی ما از آن روست که نسبت اصالت ماهیت «جعلاً» و «تحققاً»^۸ به فیلسوفی داده شده است که فراتر از جهان غواسق را اصولاً دارای ماهیت ندانسته است. (مثلاً: سهروردی، ۱۳۸۰، ج ۱، ص ۱۱۶-۱۱۵) بنابراین، در مقام هرگونه قضاوتی درباره شیخ اشراق این آموزه او را بهیچوجه نباید نادیده گرفت. زیرا آنچه از تأمل در مورد این آموزه در کنار دیگر آموزه‌های او حاصل می‌شود آن است که ظاهراً ماهیت داشتن تنها به بخشی از مجعولات، یعنی غواسق یا همان جهان مادی، مربوط است. به همین دلیل هم تمایز انوار منحصراً تمایزی تشکیکی است. آنچه از این مطالب نتیجه می‌گردد این است که سهروردی لااقل در بخش انوار صادره از نورالانوار مجعول حقیقی و بالذات را باید نور دانسته باشد، نه چیزی دیگر. و این خود یادآور نوع تفکر ابن سینا در باب سنخیت وجود با وجود است که اینک جای خود را به سنخیت نور با نور داده است. در نتیجه، سؤال مطرح در آنجا در این مورد هم قابل طرح است: در واقعاً صدور نور از نور آیا بر دایره نور افزوده می‌شود؟ اگر آری، لازمه‌اش محدودیت نورالانوار به حدود عدمی خواهد بود که بطلانش آشکار است.

چهارم) در تقسیم دوشقی نور و ظلمت، جایگاه عالم میانه یا همان خیال منفصل چندان صورتبندی صریحی نشده است تا معلوم شود از سنخ نور است یا از سنخ ظلمت. همچنین از حیث اینکه مجعول بالذات در آن عالم چیست: کثرات ماهوی یا نور، این ابهام قوت می‌گیرد، به‌ویژه آنگاه که در نظر آوریم از یکسو کثرات ماهوی و تمایزاتی همسان با عالم مادی در عالم وسیط پذیرفته شده است، و از سوی دیگر، چه بحکم میانه بودنش و چه بحکم اینکه علی القاعده مربوط به نفس کلی عالم (نفس انسان کبیر) است، باید مسانخ با نور اسفهبندی عالم باشد.

پنجم) شیخ اشراق به قاعده‌الواحد در حالی وفادار می‌ماند که به قاعده‌مهم و ذاتاً اشراقی بسیط الحقیقه کل الاشیاء در این مقام - چنانکه در هیچ موضع دیگری - توجه و حتی اشاره‌ای نداشته است (همان، ج ۲، ص ۱۰۸-۱۰۷). او بر همین اساس نورالانوار را فاعل بالرضا (نه فاعل بالتجلی، و نه بالعنایه) می‌داند، چرا که در فاعلیت بالرضا علم تفصیلی پیشینی در مقام ذات نورالانوار لازم نیست، بلکه تفصیل تنها در مرتبه فعل مطرح می‌شود (همان، ص ۱۵۳-۱۵۰). به همین دلیل او نیز، همانند ابن سینا، علم در مرتبه ذات را اجمالی دانسته است. (همان، ص ۱۵۲) و این خود بهترین گواه بر فقدان آموزه «کثرت در وحدت» در اندیشه اوست. این، فی‌نفسه، حاکی از این نیز هست که حکیم اشراقی ما برای صدور کثرات از وحدت محض، بدین معنا که منشأ را در خود مبدأ یگانه هستی جستجو کند، تبیینی نهایی ارائه نکرده است. زیرا انوار قاهره عرضیه (ارباب انواع) نهایی‌ترین موجودات برای توجیه کثرات ماهوی قلمداد شده‌اند، و توجه داریم که تلقی وی از ارباب انواع نوعی تلقی برون‌ذاتی از مثل افلاطونی است. او علیرغم پذیرش مثل افلاطونی، آن‌ها را منحصر به انوار عرضی (انوار متکافی یا ارباب انواع) دانسته^{۱۰} و از تفسیر درون‌ذاتی^{۱۱} - که رویه معمول حکمای نوافلاطونی بوده است - آشکارا اعراض نموده و به تفسیر برون‌ذاتی^{۱۱} از مثل قانع شده است. او بر همین اساس آن‌ها را مخلوق فرض کرده، در صدورشان از نورالانوار هرگونه معیت در صدور را انکار می‌کند (همان، ص ۱۵۴ به بعد). به همین جهت، و نیز به دیگر جهات مذکور، می‌توان ادعا کرد که شیخ اشراق نیز منشأ ماهوی کثرات را در مبدأ نهایی هستی، یعنی در خود نورالانوار جستجو نکرده است، که چنان که گفته شد، نمایانگر آن است که فیلسوف ما به معنای «کثرت در وحدت» در این مقام بی‌اعتنا بوده و به جای آنکه کثرت را در وحدت نورالانوار منظور کند، آن را به مادون ذات نورالانوار تنزل داده است. او همچنین برای اشیا ترتیب در صدور، هرچند متفاوت با ترتیب مشائین، پیشنهاد می‌کند. (همان، ص ۱۴۸-۱۳۲)

حاصل تفکر سهروردی این است که هم کثرت طولی و هم کثرت عرضی از نورالانوار صادر می‌گردد:

(۱) کثرت طولی که از سنخ نور آغاز می‌شود و به سنخ ظلمات و غواسق در نازل‌ترین مرتبه ختم می‌شود، و (۲) کثرت عرضی، یکی از سنخ نور که همان ارباب انواع یا مثل نوریه است، و دیگری از سنخ برازخ غاسق.

ششم) ویژگی مهمی در سهروردی وجود دارد که او را از ابن سینا متمایز می‌کند و آن عدم تباین انوار از یکدیگر است. از دو قلمروی که او قائل به موجودیت آن‌هاست، یعنی قلمرو انوار و قلمرو غواسق، قلمرو انوار دارای وحدت و تمایز تشکیکی است، یعنی مابه‌الاشتراک و مابه‌الامتياز انوار هردو مربوط به ذات و حقیقت نور است. از اینرو برای او صدور هر نوری از مبدأ نور به معنای انتقال یا انفصال نیست، بلکه تنها می‌توان گفت که «از آن» است (همان، ص ۱۲۹-۱۲۸، و نیز ۱۳۷ به بعد). چنان که پیداست، این مطلب بخودی خود تاحدی قربت اندیشه سهروردی را با اندیشه‌های نوعاً وحدت وجودی می‌رساند. اما در عین حال وجوه اختلافی نیز دارد، زیرا در آن عبارت به تصریح چنین حکمی را تنها برای سنخ نور، ونه ظلمت، قائل شده است. این در حالی است که او به سنخ «ظلمت» در دار هستی قائل است که با آنکه موجود است اما هیچ گونه سنخیت ذاتی با نور ندارد. او جوهر غاسق را به «عدم النور فقط» که نور را بهیچ وجه به باطن ذات آن راهی نیست، تعریف می‌کند، اما در عین حال غواسق نیز از همان مبدأ نور صادر می‌گردند و لذا موجود هستند.

بنابراین، ضابطه مذکور در باب صدور، یعنی نفی انتقال و یا انفصال و تنها اکتفا به معنای «از آن بودن»، شاید بنظر برسد در باره بخشی از صوادر، یعنی برازخ غاسق، قابل اعمال نیست. زیرا تباین سنخی نور و ظلمت - لاقول در بدو نظر - ما را از اعمال این آموزه در باب صدور غواسق برحذر می‌دارد، و در هر حال بنظر می‌رسد در اینجا با یک کثرت تباینی مواجه هستیم، زیرا خط بظاهر پرننگ و صریحی که شیخ اشراق میان جهان نور و جهان برازخ غاسق می‌کشد، ما را در این که از وجودشناسی او تصویری وحدانی دریافت کنیم، منع می‌کند.

اما شاید هنوز یک راه حل باقی مانده باشد. یعنی ممکن است برای بدست آوردن توجیهی درست از هستی‌شناسی او، با توجه به اینکه کثرات عرضی غواسق به تعبیر خود او «عدم النور فقط» هستند، بتوانیم این پرسش را بمیان آوریم که پاسخ مثبت به آن همان راه حل احتمالی ما خواهد بود: «آیا مجموعه تعالیم سهروردی به ما اجازه می‌دهد که هستی‌شناسی او را به یک هستی‌شناسی نوعاً وحدت وجودی (البته در مدلی نظیر اهل ذوق) تفسیر کنیم، یعنی آیا در این چارچوب می‌توان «صدور» را به «ظهور» تفسیر کرد؛ به این معنا که بگوییم که ماهیات غواسق ظهور جهان نوردند؟»

تمایل به پاسخ مثبت به چنین پرسشی آنگاه قوت می‌گیرد که به یاد آوریم که او گاهی از تعبیر «ظل» برای قلمرو ظلمت استفاده کرده است (همان، ص ۱۴۶ و ۱۵۵). براین اساس، خواهیم توانست تباین نورالانوار (مصدر) را با غواسق از همان نوع تباینی بدانیم که در هستی‌شناسی اهل ذوق میان حق و أطلال و مظاهر آن قابل دریافت است. در عین حال، از این نباید غافل شد که او ظل و سایه نور را «موجود» و وجودیافته از مصدر نور می‌داند، که باید بررسی شود که مراد دقیق او از «موجودیت» آیا دریافت وجود حقیقتاً از مبدأ نور است، یا آنکه می‌توانیم آن را چنان که گفتیم با اهل ذوق کلاً، و یا با محقق دوانی و مقصود او از «موجود» بودن ماسوا تطبیق دهیم. این را نیز تکرار می‌کنیم که تطبیق درست و قضاوت نهایی زمانی میسر خواهد بود که بتوانیم تطبیقی کامل را میان وجود و نوراز یکسو، و

ظلمت و ماهیت از سوی دیگر ارائه کنیم. تحلیل بیشتر این مطلب خود مجال اوسعی را می‌طلبد که در حوصله مقاله حاضر نیست.^{۱۲}

۳. مبانی ابن عربی:

وحدت شخصی وجود؛ تحویل جعل و صدور به «ظهور»: ظهور عین حق در مجالی و نیز ظهور اعیان در عین واحد حق؛ ظاهر عین باطن است؛ وحدت حق مرجع هر نوع کثرتی است، زیرا کثرت با وحدت تقابل ندارد: بسیط الحقیقه کل الاشیاء؛ رد قاعده الواحد بمعنای مأخوذ نزد حکماء و تفسیر آن به معنایی دیگر در چارچوب ظهور؛ قول به «ثبوت علمی (بجای وجود)» از برای اعیان

بی‌تردید رکن اصلی همه آموزه‌های ابن عربی اصل اصیل وحدت شخصیه وجود است و سایر آموزه‌های او بواقع بر این اصل استوارند. براساس وجود شناسی حاکم بر اندیشه ابن عربی، وجود منحصرأ حق است و همه کثرات ماسوا ظهوراتی از آن وجود یگانه محضند (ابن عربی، ۱۳۷۰، ص ۵۵ و ۸۱؛ همو، فتوحات مکیه، ج ۳، ص ۲۱۱). «ظاهر» که همان نفس متنفس است، جز باطن متنفس نیست، و در نتیجه «ظاهر» عین «باطن» است. (فتوحات مکیه، ج ۲، ص ۳۹۶؛ ۴۷۶)

از دیگر آموزه‌های او که بنحوی با بحث کنونی ما ارتباط دارند چنین است:

اول) ابن عربی معنای "صدور" را به معنای «ظهور» بازمی‌گرداند، زیرا لازمه منطقی علیت فلاسفه فزونی گرفتن دایره وجود و تولید است او بصراحت معنای علیت فلسفی را رد می‌کند. (فتوحات مکیه، ج ۲، ص ۴۳۴؛ ج ۳، ص ۴۵۳-۴۵۲؛ همو، ۱۳۷۰، ص ۸۱)

دوم) ابن عربی قاعده الواحد را به آن معنا و شیوه معمول نزد حکماء رد می‌کند. به همین دلیل، او با طرح آموزه اعیان ثابته که لوازم اسماء و صفات در مرتبه حضرت علمی یا حرکت حبی انگاشته می‌شوند، کثرت را در همان مرتبه ظهور اول که ظهور ذات بر ذات است، و هنوز ماسوا -بماهو ماسوا- در کار نیست، مطرح می‌کند (فتوحات مکیه، ج ۱، ص ۹۰-۹۱ و ۱۰۰؛ ج ۳، ص ۲۸۱-۲۸۰). تلقی ابن عربی از قاعده الواحد غیر از تلقی حکماء است. (فتوحات مکیه، ج ۲، ص ۵۷) او، برخلاف حکماء، این قاعده را چنین تلقی می‌کند: «وجود حق در کثرت به معنای تحققش در احدیت هر یک از موجودات^{۱۳} است، لذا جز واحدی از او «ظهور» نیافته است. و همین است معنای از واحد جز واحد صادر نمی‌شود.» مراد از "وجود حق در کثرت" همان "وحدت در کثرت" یا "حق مخلوق به" و یا "نفس متنفس" است. تعبیر "تحقق حق در احدیت هریک از موجودات" به معنای این است که "حق مخلوق به" یا "نفس رحمانی" حیث وحدانی ساری در کثرات است. بدین ترتیب اصولاً فرقی نیست میان اینکه بگوییم، کثرات اعیان مجلی و مظهر حق تعالی شده اند، یعنی ظهور حق به یک تجلی واحد ساری در کثیر است، یا آنکه از منظری دیگر بگوییم عین ذات مجلی و مظهر همه اسماء و رسوم است. (فتوحات مکیه، ج ۲، ص ۵۷؛ ج ۳، ص ۲۱۱؛ همو، ۱۳۷۰،

ص ۸۱) این بدان معناست که وجود احدی حق در دار وجود ثانی نداشته، هرگونه کثرتی تنها ظهور آن است. از طرفی چون تقدم و اصالت از آن وجود حق است، پس حتی ظهور ماهیات و اسماء و رسوم نیز به وجود یگانه حق وابسته است. پس هم ذات مظهر کثرات است و هم کثرات مظهر ذات،^{۱۴} که از این منظر اخیر قاعده بسیط الحقیقه کل الاشیاء را می‌توان از نو فهم کرد.^{۱۵}

سوم) آنچه در مطلب دوم گفته شد همه درحالی است که وی با اصرار بر تابعیت علم حق نسبت به معلوم (فتوحات مکیه، ج ۳، ص ۲۱۱؛ همان ج ۴، ص ۱۶؛ نیز رک. همو، ۱۳۷۰، ص ۸۳-۸۱؛ جامی، ۱۳۷۰، ص ۱۲۵-۱۲۲)، که می‌تواند شبهه بینونت و مغایرت کثرات ماهوی را نسبت به وجود حق تقویت کند، بنحوی رازآلود و معماگونه، چنانکه رویه معمول اوست، با این مسأله روبرو می‌شود. ابن عربی بر این نکته تأکید می‌کند که کثرات ظهورات از عین واحد - به حکم آنکه «ظهور» است و نه «صدور»، (زیرا «صدور» به معنای صریح کلمه مستلزم سنخیت تولیدی است) - تنها و تنها برحسب اختلاف قوایل است، و نه از حیث خود عین، و اگر حقیقت این معنا را کسی دریابد بازهم بطلان قول حکما در باره قاعده الواحد برایش معلوم خواهد شد. (همان، ج ۲، ص ۴۵۸؛ نیز ص ۴۷۵-۴۷۳)^{۱۶}

بخوبی روشن است که ابن عربی در این مقام منشأ کثرت را، نه در احدیت ذات، بلکه در قوایل و اعیان ثابتة توجیه می‌کند، که همین معنا در آموزه مشهور او یعنی «والعلم تابع» نیز آشکار است. (ابن عربی، ۱۳۷۰، ص ۹۹-۹۸؛ نیز فتوحات مکیه، ج ۴، ص ۱۶-۱۵) اما چون وجود حق بر همه کثرات و قوایل تقدم دارد، از اینرو، خود کثرات و ظهورات بواقع تابع محض اویند. بنابراین، تبعیت مذکور در باره علم نسبت به معلوم نمی‌تواند متضمن استقلال و استغناء اعیان نسبت به حق تعالی باشد، بلکه «والعلم تابع» را باید در راستا و هماهنگی با اصالت وجود حق و تقدم بالحق وجود نسبت به کل ماسوا فهم کرد.^{۱۷} او حتی آشکارا اعیان ثابتة را فقیر علی الاطلاق نسبت به غنی مطلق برمی‌شمارد. (فتوحات مکیه، ج ۲، ص ۵۷)

همچنین باید افزود که ابن عربی چون اعیان ثابتة را نه موجود و نه معدوم، بلکه صرفاً «ثابت» می‌داند (همان، ج ۲، ص ۴۷۴)^{۱۸}، بیش از آنکه بخواهد آن‌ها را علامت و نشانه ای برای حق بیانگارد، نشانه و علامتی بر خود عالم در وجود و عین حق بحساب می‌آورد. و این باز خود تأیید و تأکیدی دیگر بر آموزه رازآلود «والعلم تابع» اوست. سؤال این بود که اعیان و احکام آنها نشأت یافته از وجود حق می‌باشند یا نه. تبعیت علم از معلومات، تنها بظاهر پاسخی منفی به این سؤال خواهد داد. زیرا او تعالیمی را نیز درباره جمع الاضداد بودن و جامعیت حق دارد (ابن عربی، همان، ج ۲، ص ۴۷۶؛ ۴۷۹-۴۷۸) که آشکارا از قاعده بسیط الحقیقه کل الاشیاء و نشأت یافتن همه چیز از آن ذات احدی حکایت دارد.

بعلاوه ابن عربی بصراحت «علم حق به ذات خود» را عین «علم حق به عالم» می‌داند، (همان، ج ۱، ص ۹۱-۹۰؛ نیز قیصری، ۱۳۷۵، ص ۴۹)^{۱۹} این گفته ای است که بوضوح به قاعده بسیط

الحقیقه بازمی‌گردد، و تأکیدی بر احدیت و صرافت حق جلّ و علاست. زیرا جامعیت حق ناظر به همان وحدت و صرافت است، و "کلّ الوجود" بودن ملازم با "کله الوجود" بودن است.^{۲۰} همچنین تردیدی در این نیست که اعیان ثابت (یا ماهیات) لوازم اسماء و صفات حق، و بحکم لزوم باید تابع اسماء و صفات، و بطریق اولی تابع ذات باشند. با این توضیحات کاملاً معلوم است که - برخلاف فقدان توجیهی فلسفی برای صدور کثرات ماهوی در سنت مشائی و حتی اشراقی ما- در عرفان ابن عربی و مبتنی بر قاعده بسیط الحقیقه، توجیهی برای نشأت گرفتن کثرات ماهوی یا همان اعیان ثابت از احدیت محض ارائه شده است، توجیهی که بعدها نیز در حکمت متعالیه همراه با مبنای آن (یعنی قاعده مذکور) تداوم می‌یابد.

چهارم) رازآلودی و امر بین الامرین بودن حکم وجود است. براساس آنچه گفته شد، اگر تردیدی در گفته های ابن عربی مشاهده می‌کنیم نباید آن را بمنزله تردید، تناقض یا تهافت بیانگاریم. زیرا فرق بسیار است میان تردید که نشانه جهل است، و تردّد که نشان از معرفت به ماهیت رازآلود وجود دارد. این تردّد گریزناپذیر، و حاکی از مقام تشبیه و تنزیه است. این همان حکم به امر بین الامرین، یعنی تردّد میان مقام تشبیه و تنزیه است، که نه محصول جهل بلکه ثمره تام معرفت به حقیقت وجود و احکام و شؤون آنست. (ابن عربی، فتوحات مکیه، ج ۳، ص ۲۱۲-۲۱۱؛ نیز ملاصدرا، ۱۳۸۳ق، ج ۶، ص ۳۷۷-۳۷۲)

رازآلودگی و ویژگی ذاتی وجود است، تا آنجا که ما آن را حتی بنوعی در خود قاعده «بسیط الحقیقه کلّ الأشیاء و لیس بشیء منها» هم مشاهده می‌کنیم. زیرا در بخش نخست قاعده کلّ الأشیاء بودن ذات بسیط، و در بخش دوم نفی همه آن‌ها را از ذات بسیط ادعا می‌کنیم! این درواقع دورانی است میان مقام تشبیه، یعنی مقام وصل به حق و معیت قیومی او با عالم کون و خلق، و میان مقام تنزیه و تقدیس صرف:

« پس این بابی است که در آن حق از خلق ممتاز می‌شود، و تنوع و تکثر صور در (وحدت م.) آن عینی که این صور در آن ظهور یافته اند، تأثیر نخواهد داشت، همانگونه که جوهر بخاطر ظهور احوال و اعراض در جوهریت خود تغییری نخواهد یافت.»
(همان، ص ۴۷۴-۴۷۳؛ نیز ر.ک. همان، ج ۲، ص ۴۸۰)

در این عبارت ابن عربی به وضوح نسبت حق و خلق را به نسبت جوهر و عرض تشبیه کرده است، و دلیل آن هم اینست که در هردو مورد نسبت همان نسبت ظاهر و باطن، یا شأن و ذی شأن است. بنابراین آنچه درآموزه‌های عرفای سبستر درباره تشبیه به جوهر و عرض، و نیز در آموزه‌های ملاصدرا در خصوص تحویل ارتباط علی به تشآن یافت می‌شود، بی‌تردید میراثی است که از گنجینه اندیشه‌های ناب ابن عربی سرچشمه گرفته است. (قیصری، ۱۳۷۵، ص ۷۵ و ۸۰؛ سبزواری، در ضمن ملاصدرا، ۱۳۸۲، ص ۴۹۲-۴۹۱ و نیز حاشیه مرحوم آشتیانی در همان صفحه) خود همین نسبت مذکور نیز بعینه نسبتی

(An Assessment of the Views of Some Muslim Philosophers to Emanation or Making)

رازآلود است که نه حمل مواطاه را بسهولت برمی تابد و نه سلب آن را. زیرا عرض نسبت به جوهر، ظاهر نسبت به باطن، شأن نسبت به ذی شأن، نه همان است و نه غیر آن است، چنانکه بوجه همان است و بوجه نه آن است!

بنابراین، در چشم اندازی اینگونه به عرصه هستی، «ظهور» وحدت محض، یعنی وجود محض که أحد است، منحصرأ در "کثرت" ماهیات و معانی تحقق می‌یابد، گرچه این ظهور خود در عین واحد حق است. (ابن عربی، فتوحات مکیه، ج ۲، ص ۴۷۴-۴۷۳؛ ۴۸۰) و چنانکه خواهد آمد، ملاصدرا و حکیم سبزواری نیز در اوج اندیشه خود به همین معنا اذعان می‌کنند. بخوبی معلوم است که در این نگرش صدور یا مجعولیت وجود، به این معنا که ماهیت حقیقتاً و برای خود دارنده وجود شود، بی‌معناست.

۴. مبانی محقق دوانی:

وحدت وجود و کثرت موجود: ماهیات "موجود" ند به معنای "منتسب به وجود حق"؛ علیت و صدور در وجود بی‌معناست و لذا مجعول حقیقی (در پناه انتساب به جاعل) ماهیاتند؛ صدور به معنای ظهور است؛ ماهیات صرفنظر از انتساب "ممتنع" اند؛ سنخیت تولیدی بکلی منتفی است

محقق دوانی خود را در زمره اهل ذوق تأله، و لذا متعهد به آموزه وحدت وجود می‌داند. او قائل به "وحدت وجود و کثرت موجود" است. برطبق نظریه مشهور او با عنوان "انتساب"، که برای بیان هستی‌شناسی او مطرح گردیده است، مجعولیت -البته به همان معنای ظهور- مختص ماهیات است. او برطبق میراث اهل ذوق، ماهیات را بی آنکه ازلاً و ابداً برخوردار از وجود باشند، از راه انتساب به وجود حق شایسته اطلاق نام "موجود"، به معنای «شیء انتسب الی الوجود»، تلقی کرده است، (دوانی، ۱۳۸۱، ص ۱۲۹ و ۲۰۸) و این "انتساب" را «مادر همه نسبتها» می‌داند. (همان، ص ۱۷۶)

تلقی دوانی از معنای علیت در رساله الزوراء چنین آمده است:

«علت یک شیء در حقیقت آن است که سبب خود آن شیء باشد، زیرا آنچه مثلاً علت ظهور شیء است در حقیقت علت خود آن شیء نیست بلکه علت یکی از اوصاف آن شیء (یعنی علت ظهور آن شیء) است، و این مطلب آشکاری است.» (همان، ص ۱۷۴)

محقق دوانی با طرح یک کبرای کلی اظهار می‌دارد که علت حقیقی هر چیزی آن است که علت خود آن چیز باشد، بنابراین اگر مثلاً علتی علت ظهور چیزی باشد، علت خود آن چیز نیست، بلکه علت وصفی از اوصاف آن چیز است. براین مبنا، اگر علت علت ظهور وجود باشد -که بنا بر

مشرّب ایشان چنین است - دیگر نمی‌توان آن را علتِ خودِ «وجود» دانست. و می‌دانیم که دوانی «وجود» را منحصر به ذات حق تبارک و تعالی می‌داند. زیرا در هستی‌شناسی او در دایره ممکنات «وجود» یا «موجود حقیقی» مطرح نیست. او این مینا را بر قول مشهور اهل ذوق «الاعیان الثابتة ما شمّت رائحة الوجود» استوار می‌سازد، و در پایان انتساب یا موجودیت ماهیات را به معنای «ظهور» می‌داند:

«مقصود این است که همه حقایق آنگاه که مستقل و مابین الذات با علت لحاظ شوند، چنانکه در اندیشه محجوبین از حقیقت چنین است، در آن صورت ممتنع اند - چه از حیث وجود و چه از حیث ظهور - اما اینکه از حیث وجود ممتنع‌اند بدین خاطر است که جز واجب بذاته محال است که موجود حقیقی باشد، و اما اینکه از حیث ظهور امتناع دارند، به دلیل آن است که ظهور منحصرأ از ارتباط موجود با موجود حق (یعنی وجود) نشأت می‌گیرد، ... آنگاه که از حیث تبعیتشان به ذاتِ علت و قیامشان به او أخذ می‌شوند موجودند، به این معنا که مرتبط با وجودند، یعنی ظاهرند.» (همان، ص ۲۰۷)

دوانی این را نیز افزوده است که «ظهور» به‌واقع وصف حقّ تعالی است، نه وصف ماهیات. در نتیجه در دایره وجود و موجودیت هیچ ممکن الوجودی به آن معنا که در لسان حکماء متداول است وجود ندارد. به همین دلیل در هیچ ماسوی، بماهو ماسوی، «وجود» در کار نیست، ولی از آن حیث که وجود بنحوی منتسب به ماسوی است همانا حق متجلی شده به ظهور خاصی است.» (همان، ص ۲۰۸-۲۰۷)

براساس مطالب فوق، و بادر نظر آوردن آموزه بنیادی وحدت وجود و احدیّ الذات بودن وجود (حق)، دلیل اینکه دوانی قائل به جعل و صدور (یعنی ظهور) ماهیات کثیره گردیده است، بخوبی معلوم می‌گردد. (همان ص ۱۸۲، ۱۹۷-۱۹۰) زیرا اگر قرار باشد علیت در چارچوب وحدت وجود تفسیر شود، و در نتیجه معنای ظهور و تجلی وجود به خود بگیرد، وجود (حق) علتِ ظهور خود خواهد بود نه علتِ وجود (علتِ خود). بنابراین آنچه حکماء درباب تعلق علیت و جعل به وجود گفته‌اند، از نظر او مردود است.

همچنین با توجه به نفی عروض خارجی وجود بر ماهیت، یعنی نفی هلیت مرکبه تصور کردن ارتباط وجود و ماهیت، که مورد قبول همه حکماء است، نمی‌توان گفت که جاعل جاعلِ «وجود» است، چرا که چنین فرضی مستلزم پذیرش جریان قاعده فرعیه درباب ارتباط وجود با ماهیت است.

اکنون می‌توان پرسید که اگر وجود خود مجعول حقیقی نیست، و ماهیت هم که -بنابگفته حکماء- شایستگی مجعولیت و قبول وجود را ندارد، پس چه چیز را به‌عنوان مجعول خواهیم داشت، پاسخ دوانی به او این است :

ارزیابی آراء برخی حکیمان در باب صدور یا جعل
(An Assessment of the Views of Some Muslim Philosophers to Emanation or Making)

«نامجول بودن ماهیات به این معناست که مثلاً کون الانسان انساناً محتاج به فاعل نیست، و این با آنچه ما ذکر کردیم منافی نیست. زیرا مقصود ما اینست که ماهیات بذاتها اثر فاعل هستند و بعد از این به تاثیر دیگری محتاج نیستند» (همان)

مقصود این است که ماهیات مجعول به جعل بسیطند (البته با در نظر داشتن اینکه جعل و مجعول در اینجا یعنی ظهور) ولذا ذات و ذاتیات آنها محتاج جعل تألیفی نیست. بدین ترتیب هیچ نشانی از سنخیت تولیدی در چنین تبیینی از علیت نمی توان یافت. و در یک جمله می توان گفت که وجود واحد (حق) متجلی به کثرات ماهوی شده است. براین اساس، با فهم درستی از معنای انتساب محقق دوانی، و با عنایت به آنچه قیصری نزاع لفظی اش خوانده است، جمع میان قول دوانی و دیگر عرفای شامخ کار دشواری بنظر نمی رسد.

این را نیز یادآور شویم که اهل ذوق هیچگاه ماهیات را برخوردار از وجود حقیقی نمی دانند، بلکه "موجود" خواندن آنها را به لحاظ "وجود حکایی یا ظلی"، یعنی در ظل وجود حق برمی شمارند. این "وجود حکایی یا ظلی" در مقابل و قسیم "وجود حقیقی" حق نیست، بلکه مضمحل و مندک در آن است، و این آشکارا برخلاف آن چیزی است که ما در عرف حکماء از تقسیم وجود به واجب و ممکن در معنای صریح آن می فهمیم. ما همین معنا را بار دیگر در ملاصدرا خواهیم یافت.

۵. مبانی ملاصدرا:

وحدت وجود به دو بیان تشکیکی و شخصی؛ قول به فاعلیت بالتجلی و در عین حال پابندی به معنای "صدور" و "جعل"؛ مجعولیت وجود در کنار نفی وجود حقیقی ماهیات (یعنی قول به وجود حکایی و ظلی برای ماهیات)؛ معتبر دانستن قاعده الواحد که متکی بر تقابل وحدت و کثرت است در کنار پذیرش قاعده بسیط الحقیقه که نافی چنین تقابلی است؛ وحدت موضوع معتبر در اصل تناقض وحدت جسمانی وضعی (عددی) است؛ طرحی نو در مسأله سنخیت

ملاصدرا با آنکه بر مجعولیت وجود در همه آثار خود مصرانه تأکید می کند، در مواضعی هم، در چارچوب فاعلیت بالتجلی دانستن خداوند منشأ و اصل همه ماهیات را در عالم الهی دانسته، معتقد است که این باب از معرفت، همان مسلک عرفای محقق و علمای الهی است که معتقدند صور متنوع و متخالف صور حقایق اسماء الهی و از صقع ربوبی اند، و دلیل آن را همان مفاد قاعده بسیط الحقیقه می داند:

«هرآنچه در عالمی از عوالم موجود است، در عالم اعلای الهی و اسمائی نحوه اعلا و اشرفش بر وجه بسیط تر و مقدس تر موجود است.» (ملاصدرا، ۱۳۸۳ق، ج ۷، ص ۳۲؛ نیز ج ۱، ص ۳۵۳؛ ج ۲، ص ۴۵، ۲۹۱، ۳۰۰؛ و به‌ویژه: ج ۷، ص ۱۰ و ج ۹، ص ۳۴۷؛ همو ۱۸۸۲، ص ۱۸۹-۱۸۸ و ۲۴۵)

آشکار است که این آموزه دقیقاً همان آموزه «کثرت در وحدت» و در واقع همان قاعده بسیط الحقیقه کل الاشیاء است. در این چشم انداز نشأت گرفتن کثرت از واحد بسیط محض بخوبی تبیین می‌شود و ما را بکلی از فضایی که در آن قاعده الواحد و مباحث مربوط به آن شکل می‌گیرد، بیرون می‌برد، و در نتیجه، افق دید ما را به آن سمتی هدایت می‌کند که حکمای راسخ در علم معطوف به آن بوده‌اند. برای "مصدر کثرت" بودن ذات احدی و بسیط، هیچ مؤونه زائدی لازم نیست. زیرا جامعیت وجودی یا کثرت در وحدت آن یگانه محض، حکم ضروری برای بساطت و احدیت آن است. (نیز همو، ۱۳۸۰، ص ۱۶۴-۱۶۲)

آنچه در بالا از ملاصدرا نقل گردید، در موضع بحث ملاصدرا از قاعده الواحد نیست، بلکه از جمله مواضع معدودی است که ملاصدرا در آن‌ها هم اندیشی خود را با اهل ذوق و عرفان اعلام کرده است. تردیدی نیست که این مطالب بر دو اصل بنیادی "اصالت وجود" و "وحدت وجود" استوار است.

ملاصدرا به قاعده الواحد تقریباً به همان معنای مورد نظر مشهور حکماء وفادار مانده است، تا آنجا که این قاعده را از قضایای بدیهی می‌داند که در آن گاه به دلیل خفای اطراف قضیه در اذعان به نسبت تردید حاصل می‌شود. اما در عین حال او واحد صادر شده از واحد مصدر را در -راستای وحدت وجود- همان "نفس رحمانی" یا "وجود منبسط" می‌داند که بعینه اصل حیات ساری در آسمانها و زمین است. (ملاصدرا، ۱۳۸۲، ص ۱۸۹)

بنظر می‌رسد که اگر ملاصدرا بخواهد کثرات عرضی را در چارچوب آموزه های مبتنی بر وحدت وجود تبیین کند، قاعدتاً باید آن‌ها را در مرتبه فیض اقدس، یعنی در قالب اعیان ثابت و یا مثل افلاطونی، توجیه کند، که البته به این مسأله مکرراً اذعان می‌کند. بعلاوه او در شرح و تبیین داستان صدور، باید ملاحظاتی از قبیل قاعده بسیط الحقیقه یا کثرت در وحدت را مورد توجه قرار بدهد، ملاحظاتی که مجال استدلال برای قاعده الواحد را به آن شیوه ای که نزد ابن سینا و حتی شیخ اشراق یافت می‌شود، سلب می‌کند. اما شگفت اینکه ملاصدرا با همان شیوه استدلال ابن سینا و شیخ اشراق، و با اتکا به اینکه "کثرت معنایی" منافی ذات واحد و بسیط است، به دفاع از قاعده الواحد می‌پردازد. (ملاصدرا، ۱۳۸۳ق، ج ۲، ص ۲۰۵-۲۰۴) در حالیکه اگر حق تعالی فاعل کل، بصورت فاعل بالتجلی است، پس تحقق کل نشأت گرفته از علم پیشینی "ذاتی" حق به جمیع ماسواست (همان، ص ۲۲۵)، که این کاملاً منطبق با قاعده بسیط الحقیقه است.

در واقع قاعده بسیط الحقیقه به ما می آموزد که کثرات ماهوی از اسماء و صفات حق نشأت یافته اند، و اسماء و صفات حق عین ذات احدی او هستند. لذا همه کثرات ماهوی منشأ خود را در همان ذات احدی دارند، و صدورشان، یعنی تبعیت وجودشان از علم ذاتی حق (کثرت در وحدت) نیازمند تبیینی به سبک مشائی نخواهد بود، یعنی تبیینی که در آن هیچ نشانی از کثرت در وحدت، قاعده بسیط الحقیقه، و تحقق ماهیات در جمیع مراتب وجود نیست. و چنانکه آخوند ملاعلی نوری به درستی می گوید، پیام قاعده بسیط الحقیقه این است که تعدد معانی و حیثیات لزوماً و همیشه مغایر با وحدت و بساطت نیست، بلکه حتی گاه حکم ضروری آن است، همانگونه که قاعده مذکور این را می گوید. از اینرو، برخلاف مفاد استدلال معروف در اثبات قاعده الواحد^۱، تعدد جهات مفهومی، لزوماً منتج تعدد خارجی و عینی نمی گردد و در نتیجه نه تنها امتناعی نیست که از واحد بسیط مطلق کثرات اشیاء صادر شوند، بلکه حتی این معنا ناگزیر و ضروری است. حکیم اقلی نوری ذیل استدلال بر قاعده بسیط الحقیقه، به این نکته مهم چنین پرداخته است:

« معانی متغایر و مفاهیم متخالفی که هیچ تعاندی میانشان نیست، نه تعاند بالذات و نه تعاند بالعرض، صدقشان بر شیء واحد و متفرد از جهت و حیث واحد محال نیست، بلکه حتی وقوع هم یافته است. ۲۲ نمونه وقوع چنین امری در ذات واجب است که با آنکه از همه جهات بسیط است، از جهت همان ذات بسیطش بذاته و بدون وساطت هیچ امر دیگری (چه وساطت فی الثبوت و چه وساطت فی العروض م.) معانی اسماء حسنا و صفات علیا که مترادف معنایی ندارند (و معانی متکثری هستند) بر او صدق می کنند. (آخوند ملاعلی نوری، ۱۳۵۷، ص ۱۰-۹)

اما از طرفی، در اسفار می خوانیم که ماهیات اشیاء فاقد هرگونه ارتباط -وجوداً و عدماً- به جاعلشان هستند. (ج ۷، ص ۲۵۳) حال آنکه بالاتر دانستیم آموزه هایی چون قاعده بسیط الحقیقه، اعیان ثابته و فیض اقدس، منشأ همه تکثرات را در احدیت ذات جستجو می کنند. و اما اگر مراد صدرالمتألهین از چنین گفته ای همسویی با اهل عرفان در اصل «الأعیان الثابته ما شمت راحه الوجود» بوده است، هرچند فی نفسه گفته ای درست و سازگار با مبانی وحدت وجود است، اما می دانیم که چنین مضمونی در چارچوب علیت فلسفی و تحویل ارتباط حق و خلق به یک ارتباط علی نمی گنجد، چنانکه قبلاً تصریح ابن عربی را بدین مطلب نقل کردیم.

شیوه خاص ملاصدرا در بیان "اصالت وجود"، که در آن «وجود» را به معنای وجود خاص خود شیء بررسی می کند، با "اصالت وجود" عرفا که آن را در باره صرفاً "وجود حق" مطرح می سازند، تفاوت دارد. این تفاوت را می توان به وضوح در پاسخ و رفع شبهه قاعده فرعیه نیز یافت که در آنجا پاسخی بدین مضمون اظهار می شود که نسبت وجود و ماهیت از قبیل "ثبوت الشیء" (ثبوت ماهیه)، ولذا تخصصاً از مجرای قاعده بیرون است. چنانکه پیداست در این پاسخ، همانند بحثهای رایج در باب اصالت وجود، «وجود» به خود شیء (ماهیت) متعلق و مربوط دانسته شده است. این درحالی است که در نزد اهل ذوق

«وجود» منحصرأ حق است، و بنابراین، ما هیچگاه موجود به معنای «شیء ثبت له الوجود» را در دایره ممکنات نخواهیم داشت.

البته باید یادآور شد که ملاصدرا علاوه بر این پاسخ، سه نحو پاسخ دیگر برای رفع شبهه مذکور ارائه می‌کند که دو نحو از آن‌ها بر مبنای وحدت شخصیه وجود و بنوعی اعراض از پاسخ اول و لوازم آن است، و به‌واقع مدعای کنونی ما را تأیید می‌کند. (ملاصدرا، ۱۳۸۲، ص ۱۴۰-۱۳۷؛ سبزواری، تعلیقات بر الشواهد الربوبیه، درضمن همان، ص ۴۵۳) درواقع ملاصدرا دو نوع برخورد با مسأله داشته است: گاه با تحلیل معنایی "موجود" به «شیء ثبت له الوجود» با مشهور حکماء نوعی همراهی کرده است. این همراهی به قیمت پذیرش ورود قاعده فرعیه -لااقل در حد إشکال- و قول به فزونی یافتن عرصه وجود، و تبعات آن همچون محدودیت مبدأ و سنخیت تولیدی است. اما گاهی دیگر با طرح معنایی جدید از وجود با عنوان "وجود حکایی" بر مبنای وحدت شخصیه وجود به تحلیل معنایی "موجود" به دو معنای متفاوت رضایت می‌دهد: (۱) موجود به معنای شیء ثبت له الوجود یا بلکه دقیقتر شیء هو الوجود که همان حق تعالی است، و (۲) "موجود" به معنای "ذو وجود حکایی او ظلی" که نوعی مجاز و در نتیجه با معنای اول صرفاً اشتراک لفظی دارد، یعنی نه تواطی و نه تشکیک، هیچکدام در مورد وجود مطرح نخواهد بود. (ملاصدرا، ۱۳۶۳، ص ۲۱؛ نیز سید جلال الدین آشتیانی، مقدمه بر سائن الدین علی بن محمد الترکه، ۱۳۶۰، ص ۳۲، ۳۴)^{۲۳}

آنچه مسلم است اینکه شیوه طرح مبحث اصالت وجود توسط ملاصدرا، به آن معنا و با استدلالاتی که همگان با آن آشنایی دارند، بنظر چندان با همراهی او با عرفان در خصوص وحدت شخصیه وجود هماهنگی ندارد. اصالت وجود عرفاء به معنای "تقدم بالحق" است و جمیع اهل ذوق، و حتی محقق دوانی هم به آن وفادارند. زیرا "تقدم بالحق" به معنای تقدم ذات حق تعالی (وجود محض) بر جمیع ماسوی (ماهیات و اعیان ثابتة) است. اما اصالت وجود به معنای "تقدم بالتحقیقه"، که می‌توان آن را تأسیس ملاصدرا نامید، همان رأیی است که ملاصدرا مخالفین آن را اصالت ماهوی می‌داند، و بر طبق آن وجود "بضرب من الاتحاد" با ماهیت متحد می‌شود و در سایه این اتحاد "وجود الماهیه" ادعا می‌گردد. (ملاصدرا، ۱۳۸۲، ص ۱۳۹)^{۲۴} در وحدت شخصیه وجود که مبنای عرفاست، وجود منحصرأ حق است، و لذا حق بصورت لابشرط مقسمی تلقی می‌شود. درحالیکه در کل سنت فلسفی ما -از جمله ملاصدرا- برپایه پذیرش وجود برای ممکنات، وجود حق بصورت لابشرط مقسمی مواجه نیستیم. برپایه همین نگاه است که قائل به اشتراک معنوی «وجود» میان حق و خلق می‌شوند، و نیز بر همین اساس اصولاً "مجموعیت وجود" و "صدر وجود" معنا پیدا می‌کند. بهر تقدیر آنچه مسلم است اینکه ملاصدرا در آثار خود گاه بسمت سنت رایج فلسفی، و گاه بسمت سنت عرفانی میل کرده است.

به همین جهت، اتهام اصالت ماهیت (تحققاً) را به‌واقع نسبت به قاطبه اهل ذوق و از جمله محقق دوانی نمی‌توان پذیرفت که چنین کلامی از او به یادگار مانده است:

ارزیابی آراء برخی حکیمان در باب صدور یا جعل
(An Assessment of the Views of Some Muslim Philosophers to Emanation or Making)

«پس بنابراین معلول ذاتش مابین با علت نیست، ونیز ذات علت هم نیست، و لذاته هم نیست (چون اصلاً ذاتی مستقل ندارد. م.)، بلکه عیناً "لذات العله" و شأنی از شؤون علت و وجهی از وجوه آن و حیثیتی از حیثیات آن است... پس معلول در صورتی که نسبتش با علتش لحاظ گردد، اعتباری محض نیست و بدان صورتی که منتسب به علت است دارای تحقیقی است.» (محقق دوانی، ۱۳۸۱، ص ۱۷۴)

نکته دیگر اینکه ملاصدرا در مبحث "صدور" جز در موارد معدودی، به معنای «ظهور» توجه نکرده است، چنانکه به دیگر تبعات آموزه های نظام هستی‌شناسی خود همچون قاعده بسیط الحقیقه و کثرت در وحدت، مسأله علم تفصیلی پیشینی ذاتی حق به جمیع ماسوا، اعیان ثابت و فیض اقدس، نیز در این‌مقام توجه آشکاری نداشته است. این بخودی خود روشن می‌کند که او در مقام بحث از قاعده الواحد، از موضع وحدت شخصیه وجود به مسأله نپرداخته و یا لاقلاً کمتر پرداخته است، و کمابیش به همان سنت مشائی در این باب باقی مانده است. البته گاهی در برخی آثارش، از جمله *الشواهد الربوبیه*، ما با یک وحدت وجود تمام عیار، که بنظر جوانب آن نیز سنجیده شده است، مواجه می‌شویم. در موضعی از کتاب مذکور که سخن در باب علم حق تعالی به کثرات است، کاملاً همسو با سنت عرفانی حقایق اسماء و اعیان ثابت لازم آن حقایق اسمائی، ظهورات حق تبارک و تعالی دانسته شده است، بگونه ای که ذات حق تعالی مجلا و مظهر آنهاست بی آنکه حلول یا اتحاد لازم آید. (دراینباره: سید جلال الدین آشتیانی، مقدمه بر صائن الدین علی بن محمد التترکه، ۱۳۶۰، ص ۳۱) ملاصدرا در بیان این معنا به تمثیل آینه متوسل می‌شود تا به مخاطب تفهیم کند که همانگونه که تصاویر در آینه موجود بالعرض، و دراری وجود حکایی و ظلّی اند، ماهیات نیز چنین‌اند. البته پیش از ورود به تمثیل یادآوری می‌کنیم که همیشه تمثیل «مقرب من وجه و مبعّد من وجوه شئی» است، و ما یک فرق مهم را متذکر خواهیم شد. ملاصدرا ذات حق تبارک و تعالی را مظهر و مجلای همه ماهیات و اسماء و صفات می‌داند، آنچنانکه آینه مجلای ظهور تصاویر در خود است. اگر پرسیده شود که این تصاویر در آینه موجودند یا نه، بی تردید نمی‌توانیم آن‌ها را ناموجود بدانیم. اما از طرف دیگر موجود حقیقی دانستن آن‌ها -چه بصورت حلول و انطباق در مجلا و مظهر و چه بصورت اموری مستقل و جدا از آن- نامعقول است. تنها چیزی که می‌توان گفت وجود ظلّی و حکایی برای آن‌هاست. (ملاصدرا، ۱۳۸۲، ص ۱۶۴-۱۶۳) او در انتها می‌افزاید که موجودیت بالأصله از برای ماهیات رأی حکما بوده است و او از آن در این مقام اعراض می‌کند.^{۲۵}

یک اصل بسیار مهم در اندیشه ملاصدرا، که شاید معمولاً مغفول می‌ماند، و در تأیید مقصود ما بسیار تأثیر گذار است، "انحصار اعتبار اصل تناقض به عالم ماده" می‌باشد که درواقع قاعده بسیط الحقیقه نیز در وفاق با آنست. تأسیس این اصل را ملاصدرا به‌عنوان یک اصل به خود نسبت می‌دهد، اما آن را تلویحاً در *اشارات* و رموز حکما موجود، ونیز از آراء اهل کشف و شهود قابل دریافت می‌داند. به حکم این

اصل وحدت موضوع که در اصل تناقض معتبر است، منحصرأً وحدت جسمانی وضعی (عددی) است، ولذا وحدت عقلی مشمول آن قرار نمی‌گیرد. عین عبارت ملاصدرا در این باب چنین است:

«سپس بر تو واجب است که بدانی که آن وحدتی که در موضوع متناقضین معتبر است و از جمله هشت وحدت مشهور معتبر در موضوع متناقضین است منحصرأً وحدت جسمانی وضعی است، نه وحدت عقلی، وگرنه هنگام تعقل شیء واحدی که متصف به دو چیز متقابل است، تقابل محال لازم می‌آید، حال آنکه چنین نیست. و این تخصیصی که ما آن را بصورت یک اصل درآوردیم هرچندکه مشهور نیست و در کلام بزرگان حکمت و منطقدانان تصریح بدان نشده است، اما از اشارات و رموزشان تلویحاً بدست می‌آید، و نیز از آراء کشف و شهود هم استفاده می‌شود، و به‌علاوه تعمق در مقاصد بلند نیز ما را به آن می‌رساند. چنانکه بزودی در تحقیق مثل افلاطونی و برخی استبصارات برای تو مکشوف خواهد گشت، اگر که اهل کشف باشی.» (ملاصدرا، ۱۳۸۲، ص ۱۵۳)^{۲۶}

آشکار است که این اصل تمام محاسبات تأیید کننده قاعده‌الواحد را به هم می‌ریزد، زیرا آن قاعده مبتنی بر تقابل وحدت و کثرت است، یعنی در بنیان خود بر اصل تناقض متکی است. درحالیکه بنابر اصل یادشده هرآنچه از اصول و قواعد بر اصل تناقض متکی باشد، نمی‌تواند احکام ماوراء ماده و عالم متافیزیک را تعیین کند.

مبنای پنجم) طرحی نو در مسأله سنخیت: جستجوی لم ماهوی اشیاء تا مبدأ اعلا بی تردید مسأله سنخیت در چارچوب معنای «ظهور» تفسیر و معنای دیگری غیر از آنچه‌ی خواهد داشت که در چارچوب معنای "صدور" دارد. یعنی دیگر نمی‌توان گفت که آنچه از مصدر اعلا نشأت می‌یابد به حکم سنخیت، مسانخ خود آن، یعنی از سنخ «وجود» است. دلیلش واضح است؛ زیرا بر مبنای وحدت شخصی وجود بطور مسلم این «وجود» نیست که ظهور وجود است، زیرا که وجود بما هو وجود غیب مکنون است، ظهور وجود منحصرأً به تعینات معنایی و ماهوی است تا آنجا که این حکم حتی شامل اسماء و صفات نیز می‌شود، یعنی آن‌ها نیز ظهور غیب مکنون اند. از اینرو در همان کتاب پیش از این ملاصدرا گفته است که فرق اسماء و صفات حق تعالی با ذات احدی او همانند فرق میان وجود و ماهیت در موجودات دارای ماهیت است. و همانگونه که وجود موجود فی نفسه من حیث نفسه است و ماهیت فی نفسه و من حیث نفسه موجود نیست، نیز حکم درباره‌ی ذات احدی و صفات چنین است. عین عبارت او در اینباره چنین است:

«و فرق بین ذات حق و صفاتش همانند فرق بین وجود و ماهیت در موجودات دارای ماهیت است، با این فرق که واجب ماهیتی ندارد چراکه صرف وجود است و نخستین موجودی است که سایر موجودات از او وجود یافته‌اند. پس همانگونه که وجود فی نفسه و از حیث خودش موجود است، و ماهیت فی نفسه و از حیث خودش موجود نیست، بلکه از

حیث ۲۷ وجود موجود است، نیز صفات و اسماء حق موجوداتی هستند نه فی نفسها، بلکه از حیث حقیقت احدی ذات. «(ملاصدرا، همان، ص ۱۶۲)

بنابراین آنچه از مصدر اعلی صادر، و بلکه ظاهر، می‌گردد نخست حقایق اسماء و به تبع آن رسوم ماهوی هستند. این مطلب گویای آن اصل حکمی - ذوقی است که اصولاً ظهور همراه با کثرت است. از اینرو آغاز کثرت همانا آغاز ظهور کنز مخفی و هویت صرفه است. چنانکه اصطلاحات رایج نزد عرفا همچون "حرکت حیّی" و "تجلّی حیّی ذاتی" و "فیض اقدس" و مانند آن نیز گویای همین معناست. بدین ترتیب مشاهده می‌شود که ملاصدرا علیرغم آنکه در بحثهای متداول "جعل" و "صدور" طرفدار مجعولیت وجود است، در *الشواهد الربوبیه* بر مبنای وحدت شخصی وجود به علیت در معنای ظهور اندیشیده است، و لذا به سنخیت میان مجعول و جاعل هم بطرزی دیگر نگریسته است، که براساس آن این ماهیات اشیاء هستند که مشاکل عامل خویشند. زیرا ماهیات ظهوریافتن آن غیب مصون است و در این ظهور او آنچه را فی نفسه بر آن است (یعنی همان کمالات و اسماء و صفات) آشکار کرده است. او با استفاده از آیه ای از قرآن کریم چنین می‌گوید:

«خداوند جلّ اسمه فرمود: "قل کلّ یعمل علی شاکلته" یعنی هر چیزی عمل نمی‌کند مگر آنچه را که مشاکل اوست، به این معنا که آنچه از او ظاهر می‌گردد دلالت می‌کند بر آنچه او فی نفسه بر آن است. و عالم هستی عمل و صنع خداست، پس عملش بر شاکله اوست. پس هیچ چیزی در عالم نیست مگر آنکه اصل آن در خداوند است.»
(ملاصدرا، ۱۳۸۲، ص ۱۶۵-۱۶۴)

ملاصدرا مضمون آیه کریمه را به‌عنوان یک کبرای کلی در مورد حق تعالی و صنع او به کار می‌برد تا نتیجه بگیرد صنع حق تعالی بر شاکله اوست، و صنع او آشکار شدن همان است که در حضرت الهی به نحو اعلا و اشرف واقع است. بدین ترتیب، ما در واقع بنحوی پیشینی و لمّی می‌دانیم که هر آنچه در این جهان سرتاسر کثرت واقع است، اصل و منشأ الهی دارد. عبارت ملاصدرا آنچنان فراگیر است که احتمال هرگونه تبیین دیگری را منتفی می‌کند. زیرا در عبارت فوق به‌نحو یک حصر تام چنین آمده است: «فما فی العالم شیء الا و له فی الله اصله» هیچ چیز در عالم نیست مگر آنکه اصل و حقیقت آن در "الله" است. پس هر آنچه از کثرات ماهوی در حیطه ظهور مشاهده می‌کنیم اصل و منشأی الهی دارد، یعنی ماهیات اشیاء نهایتاً از اسماء و صفات الهی نشأت می‌گیرند.^{۲۸}

نکته اصلی و حائز اهمیت همین است که در این بینش ذوقی منشأ و لِم «ماهیت» که در واقع حیث کثرت اشیاء است، در جهان برتر جستجو می‌شود، و صرفاً به یافتن منشأ «وجود» اشیاء در عالم متافیزیکی و الهی اکتفا نمی‌گردد. این درحالی است که در سنت مشهور فلاسفه تنها «وجود» اشیاء را برآمده از مبدأ الهی می‌دانند و در یافتن لِم ماهوی و منشأ ماورایی برای ذاتیات ماهوی اشیاء لزومی نمی‌بینند. در سنتهای نوعاً ذوقی در تاریخ تفکر حکمی-فلسفی بطور کلی پرسش از لِم ماهوی

اشیاء مورد توجه بوده است که ما آشکالی از آن را در اندیشه افلاطون، نوافلاطونیان، حکمت اشراق، و عرفای بزرگی چون ابن عربی و پیروانش می‌یابیم. اما باید متذکر شویم که این تفاوت مهم وجود دارد که در دسته‌ای از این مکاتب جستجوی لیم ماهوی تنها تا برخی مراتب متافیزیکی ادامه می‌یابد و دیگر تا مبدأ اعلا تداوم نمی‌یابد، اما در برخی مکاتب دیگر پرسش از این لیم تا مبدأ نهایی دنبال می‌شود. به قاطعیت می‌توان گفت که مکاتبی که به وضوح به قاعده بسیط الحقیقه - یعنی به آموزه کثرت در وحدت - پایبند بوده‌اند، پرسش از لیم ماهیات تا سرمنشأ نهایی هستی ادامه داده‌اند. زیرا قاعده مذکور حکم می‌کند که اصل و حقیقت همه چیز به معنایی خاص - که نه مستلزم اتحاد است و نه حلول - در آن وجود احدی سرمدی هست، و همه کثرت از تجلی اصل وجود که مقام حق مطلق است حاصل شده است.^{۳۹}

بدین ترتیب ما در این چارچوب با طرحی نو در مسأله سنخیت مواجه می‌گردیم که تمام محاسبات سنخیت در چارچوب معنای رایج از علیت را به هم می‌ریزد. زیرا در فهم معمول فلاسفه از علیت، که به معنای صدور است، سنخیت علت و معلول صریحاً و منحصرأ در معنای «وجود» ارائه گردیده و گفته می‌شود که انتفاء سنخیت مذکور خود گواه بر نفی مجموعیت ماهیت است. درحالی‌که برپایه فهم هستی به مثابه ظهور ذات احدی حق، آنچه از او پدید می‌آید، ظهورات وجود است، و اگر مجاز به استفاده از تعبیر "علت" باشیم، باید بگوییم که علت (که همان وجود یگانه است) منشأ "ظهورات" خود است، نه علت خود (یعنی علت وجود)؛ و این عیناً همان معنایی است که از محقق دوانی در عبارتی سابقاً نقل شد. شاید اکنون آسانتر باشد عمق معنای آنچه را حکیم متألهی چون محقق دوانی در باب مجموعیت ماهیت گفته است، دریابیم. زیرا او نیز چنین رأیی را مبتنی بر وحدت وجود حق تبارک و تعالی و آموزه‌های اهل ذوق اخذ کرده است. مناسب است یادآوری کنیم که "حدوث اسمی" حکیم سبزواری نیز منطبق بر همین آموزه‌ها و در همین چارچوب است.^{۴۰} درواقع حدوث اسمی او را می‌توان با قاطعیت اذعان به مجموعیت (=ظهور) ماهیات، در چارچوب وجودشناسی ذوقی - عرفانی دانست.

سنخیتی که اکنون مورد توجه قرار می‌گیرد و در *الشواهد الربوبیه* (ملاصدرا، ۱۳۸۲، ص ۱۶۵-۱۶۴) با تعبیر "مشاکله" از آن یاد می‌شود، چیزی جز همان سنخیت شیء و فیء - به تعبیر حکیم سبزواری^{۴۱} - نیست. این معنا را همچنین بعینه در حکیم ملا علی نوری مشاهده می‌کنیم. او با تذکر اینکه در سنخیت تولیدی مشارکت در نوع یا جنس (یعنی باصطلاح مسانخت) و یا در وصف (یعنی باصطلاح مشابَهت) و مانند آن مطرح است، چنین امری را در باب جعل و ارتباط خدا و خلق منتفی می‌داند. برخلاف حکیم سبزواری، حکیم ملا علی نوری از بکار بردن تعبیر "سنخیت" اجتناب می‌کند. اوجای "سنخیت" از تعبیر «ضرب من الطباق و المناسبه» (گونه‌ای مطابقت و مناسبت) استفاده می‌کند. او لزوم این مناسبت و طباق را از آن روی می‌داند که بتواند حکایت حکایت، و آیه آیه باشد، والا ضابطه‌ای در حکایتگری آیه نسبت به ذی‌الآیه نخواهیم داشت. (آخوند ملاعلی نوری، ۱۳۵۷، ص ۱۴-۱۳) او بر همین اساس معتقد است که بینونت عزلتی و سنخیت تولیدی

یکی هستند، درحالیکه بینونت وصفی، که همان بینونت "عناء صرف" و "فقر صرف" و اتمّ انحاء بینونت است، فرض هرگونه مشارکتی را بکلی منتفی می‌سازد. او در همین باره به گفته حضرت امیرالمؤمنین(ع) استشهاد می‌کند که فرمود: «ان الله خلو من خلقه، و خلقه خلو منه» (همان)

نتیجه گیری:

نتیجه ملاحظات ما در این مقاله این است که حکمای ما برداشت یکسانی از مسأله جعل و فاعلیت الهی نداشته‌اند و برخلاف یک نظر بدوی که همه حکماء را در دو گروه کلی جای می‌دهد (یک گروه آنهایی که در چارچوب کثرت و تباین وجودات، علیت و جعل را به معنای مرسوم آن تلقی کرده، و لذا جعل را متعلق به «وجود» دانسته اند، که لازمه منطقی آن نیز گسترش دایره وجود و یا موجودات است؛ و گروه دوم کسانی که نظر به عدم تناهی و وحدت صرفه وجود، فزونی یافتن دایره وجود را ناممکن دانسته‌اند و لذا علیت را به معنای ظهور و تجلی تفسیر کرده‌اند) ما بدین نتیجه می‌رسیم که در دسته دوم کسانی چون ملاصدرا علیرغم قول به وحدت وجود و فاعل بالتجلی دانستن مبدأ اعلای هستی، همچنان به مجعولیت «وجود» رأی داده‌اند که این خود می‌تواند محل توجه و نظر قرار گیرد؛ همچنانکه در زمره قائلین به مجعولیت ماهیات نیز کسانی چون شیخ اشراق را داریم که، بکلی متفاوت با دیگران، نظامی مبتنی بر نور (ونه وجود) بنا نهاده است و درعین حال نور و ظلمت، هردو، را صادر یا مجعول قلمداد کرده است. و از همین روی مجعولیت ماهیت منسوب به او نیز باید در چارچوب همین مجعولیت نور و ظلمت فهمیده شود. بدین ترتیب ما عملاً با حکیمانی با مواضع مختلف در این باب مواجهیم که حتی اگر در تقسیم دوشقی اول هم قرار گیرند، اما با ویژگیهای خاص خودشان در یک تقسیم فرعی تر بنحوی از سایرین جدا خواهند شد. در این میان بنظر می‌رسد که اهل ذوق طریقه دقیق و صائبی را برگزیده اند، که با فهم علیت در تفکر فلسفی رایج ما متفاوت است. و هر کدام از رویکردهای گوناگون موجود چنانچه بتواند خود را با طریقه ایشان همسو کند به درک درستی از علیت نایل آمده است. بر این اساس بنظر می‌رسد فهم متداول فلسفی ما از علیت باید مورد تجدید نظر قرار گیرد و اصلاحاتی در آن صورت پذیرد، یعنی معنای دقیق "جعل جاعل" و "صدور مجعول" مورد تحلیل دقیق قرار گیرد. معنای سنخیت نیز باید از نو مورد بررسی واقع شود و آنگاه تناسب و یا عدم تناسب این معنای بدست آمده از سنخیت باید با مجعولیت هریک از ماهیت و وجود بررسی شود. مسلماً اگر این طرح نو را در مبحث علیت و سنخیت معتبره بپذیریم، طرح نویی که شاید به جرأت بتوان گفت در سنت رایج فیلسوفان سلف -بجز اهل ذوق و عرفای شامخ- سابقه‌ای نداشته است، آنگاه اندیشه عقلی - فلسفی را به نتایج دینی نزدیکتر می‌توانیم یافت. زیرا آنچه آموزه ادیان الهی و نیز معتقد صاحبان ادیان است و ما آن را بطرزی آشکار در گفته های متکلمان می‌یابیم این است که همه متکثرات عالم از خدای

أحد و واحد مستقیماً صادر گردیده و در این صدور مستقیم و بیواسطه هیچ امتناعی نمی‌بینند. بیقین چنین اعتقادی از سوی اهل دین با قاعده‌الواحد فیلسوفان چالش دارد، و اگرچه بنوبه خود با بسیاری از آموزه‌های ذوقی-عرفانی، و از جمله قاعده‌السیط الحقیقه، نیز همسویی تام ندارد، اما قاعده‌السیط الحقیقه حداقل فرصتی را از حیث مصدریت بیواسطه حق تعالی نسبت به جمیع کثرات فراهم می‌آورد و تاحدی همسویی تفکر عرفانی را با تفکر دینی نشان می‌دهد. و اما در خصوص ملاصدرا نیز می‌توان سؤالی را به‌عنوان یکی از نتایج بحث حاضر مطرح ساخت و آن اینکه: چرا درحالی‌که در دیگر مباحث مهم فلسفی، که به نحوی دارای شأن و اهمیت دینی هستند، مثل حدوث یا قدم عالم، معاد روحانی یا جسمانی ومانند اینها، رویه معمول ملاصدرا این بوده است که بر اساس خود آموزه‌های مبتنی بر وحدت وجود پاسخ نهایی خود را به باورهای متقن دینی هماهنگ و یا لااقل نزدیک سازد، اما در مواضع بسیاری از آثار خویش - وحتی در همان کتاب *الشواهد الربوبیه* - همچنان بر قاعده‌الواحد و نیز بر مجعولیت وجود^۳، در چارچوب اندیشه مشهور حکما باقی و مصر می‌ماند، و چرا در همه مواضع برطبق آن آموزه‌ها، بحث را در مسیر ایجاد وفاق بیشتر میان مقتضای عقل بحثی و نظری صرف و باور دینی مصدریت بی‌واسطه حق از برای کثرات اشیاء، پیش نمی‌برد؟

پی‌نوشت‌ها

۱. ارائه شده به فصلنامه علمی - پژوهشی *اندیشه دینی* دانشگاه شیراز که در نوبت چاپ قرار گرفته است.
۲. صائن الدین علی بن محمد التکره، ۱۳۶۰، مقدمه مصحح، ص ۱۸، ۳۰-۲۹.
۳. و هو کل الوجود و کله الوجود: هم همه ی وجود است یعنی جز او وجودی نمی‌توان فرض کرد و جز وجود در او نیست یعنی خالص وجود است، و. این دو معنا درباره وجود حق تلازم منطقی دارند.
۴. توضیح اینکه بنا بر معنای معهود سنخیت، گفته می‌شود از وجود، وجود و از ماهیت، ماهیت صادر می‌شود، چنانکه با توسعه در معنای علیت می‌افزایند که علت عدم نیز عدم است. حال اگر چنان که حکیم سبزواری می‌گوید، سنخیت مورد نظر را به معنای سنخیت شیء و فیء بگیریم، سؤالی که مطرح می‌شود این است که آیا در حکم به سایه بودن چیزی برای چیزی شرط مسانخت عقلاً ضروری است یا آنکه ذهن ما با شائبه سنخیت تولیدی است که حکم به مسانخت سایه و صاحب سایه می‌کند؛ و الا اگر ذهن را از این شائبه خالی کنیم، عقل به هیچ روی حکم به ضرورت مسانخت در ارتباط سایه و صاحب سایه نمی‌دهد. در چنین ارتباطی آنچه عقل بالضروره بدان حکم می‌کند دو امر است: (۱) حکایت و نشانه بودن سایه نسبت به صاحب سایه، و (۲) عدم استقلال سایه نسبت به صاحب خود. و چنانکه خواهد آمد، اهل ذوق قول به مجعولیت ماهیت را به‌گونه‌ای مطرح کرده‌اند

(An Assessment of the Views of Some Muslim Philosophers to Emanation or Making)

که این هردو امر محقق است، بی آنکه قول به مجعولیت وجود برای تحقق این دو شرط ضروری باشد. حتی بالاتر، خواهیم دانست که بنابر وحدت شخصیه وجود که جعل و صدور به ظهور معنا می‌شود، مجعولیت وجود امری ممتنع می‌گردد. نمونه یصریح و بارزی از این نگرش را می‌توان در نزد محقق دوانی یافت که ذیلاً می‌آید.

۵. ملاصدرا، ۱۳۸۰، ص ۱۹۵ به بعد.

۶. همین غفلت منشأ انکار اتحاد عاقل به معقول نیز بوده است. رک. مباحث شیخ الرئیس در نمط هفتم اشارات و تنبیهات.

۷. براهل فن پوشیده نیست که پذیرش احدیت و توجه به تبعات آن برای حکیم مفری از وحدت وجود باقی نمی‌گذارد. جالب است بدانیم که ابن سینا حتی تعبیر «بسیط الحقیقه» را بعینه برای واجب الوجود بکار برده است، اما تبعات و احکامی را که لازمه قطعی چنین معنایی هستند - از جمله وحدت وجود - اظهار نکرده است (ابن سینا، ۱۳۸۵، ص ۶۰؛ نیز ملاصدرا، ۱۳۸۳، ج ۱، ص ۱۴).

۸. مراد از اصالت ماهیت "جعلاً" همان قول به مجعولیت ماهیت است، و مقصود از اصالت ماهیت "تحققاً" قول به تحقق بالذات و مصداق بالذات داشتن ماهیت است، که مورد اخیر در مقابل اصالت وجود به آن صورتی است که در مبحث "اصالت" متداول و مرسوم است.

۹. افلاطون علاوه بر مثل عرضی، مثل طولی نیز قائل بوده است. او حتی مثلی چون "علم"، "قدرت"، "حیات" و «حرکت» را مطرح کرده است. (سوفیست، ۲۴۹d - ۲۴۸e) البته مراد او از مثال «حرکت» نه به معنای ارسطویی، بلکه به معنایی است که در عرفان نظری تحت نام «حرکت حبی» مطرح شده است. بسیار روشن است که چنین مثلی قابل تطبیق با اسماء و صفات (اعم از صفات ذات و صفات فعل الهی) است. افلاطون همچنین قائل به نوعی اتحاد میان همه مثل با یکدیگر و با مثال اعلی (مثال خیر) بوده است که آشکارا حاکی از مضمون قاعده بسیط الحقیقه کل الاشیاء و معنای کثرت در وحدت است. تیمائوس ۲۹a؛ نیز سوفیست ۲۴۸e-۹d؛ Proclus, 1987, P. 169-170.

10. intrinsic interpretation

11. extrinsic interpretation

۱۲. در اینباره رک. به مقاله ای از نگارنده تحت نام «عالم میانه در مکتب اشراق و فلسفه های وحدت وجودی» در فصلنامه خردنامه صدرا، شماره ۶۱، پاییز ۱۳۸۹.

۱۳. از این "حیث وحدت" در کثرت یا "حق مخلوق" به "با تعابیر دیگری همچون نفس رحمانی، فیض، رحمت افعالی، مشیت، رحمت واسعه، و... نیز یاد می‌شود.

۱۴. شاید بتوان فرق این دو منظر را بنحوی به تفاوت جنبه وجودشناختی و معرفت شناختی بازگرداند، هرچند که این فرق فی نفسه گویای رازالودگی حقیقت وجود نیز هست.

۱۵. ما این بازفهمی قاعده را از این منظر در بیان ملاصدرا در همین مقاله خواهیم یافت.

۱۶. همین معنا، چنانکه خواهد آمد، در حکیم متأله محقق دوانی نیز بصورت یک اصل اینچنین ارائه شده است: «العلة للشيء بالحقیقه ما یکون سبباً لنفس ذلك الشيء، فإن ما هو علة لظهوره

مثلاً فلیس بالحقیقه عله له، بل لوصف من اوصافه، و هو ظاهر.» (دوانی، ۱۳۸۱، ص ۱۷۴) علت حقیقی هر چیزی آن است که علت خود آن چیز باشد، بنابراین اگر مثلاً علتی علتِ ظهور چیزی باشد، علت خود آن چیز نیست، بلکه علتِ وصفی از اوصاف آن چیز است. براین مبنای، اگر علتِ «ظهور وجود» باشد - که هست - دیگر نمی توان آن را علتِ «خود وجود» دانست. و می دانیم که دوانی «وجود» را منحصر به ذات حق تبارک و تعالی می داند. ولذا «وجود»ی که معلول باشد، اصولاً بی معناست، هرچند صوادری «موجود» (به معنای «متناسب به وجود»، نه به معنای «موجود حقیقی») می باشند.

۱۷. دوانی نیز این مبنای را که «وجود» منحصر به ذات حق تبارک و تعالی است، و در دایره ممکنات «وجود» یا «موجود حقیقی» مطرح نیست بر قول مشهور اهل ذوق «الاعیان الثابته ما شمّت رائحه الوجود» استوار می سازد، و انتساب یا همان موجودیت ماهیات را به معنای ظهور بازمی گرداند. (دوانی، ۱۳۸۱، ص ۲۰۷) از اینرو، برخلاف تلقی رایج، تفاوتی بنیادین میان اندیشه دوانی با شیخ اکبر قابل دریافت نیست.

۱۸. چنانکه خواهیم دید، ملاصدرا همین «ثبوت» را با تعبیر «وجود حکایی» و یا «وجود ظلّی» مورد پذیرش قرار می دهد.

۱۹. جامی نیز در نقد النصوص بر رجوع اعیان و استعداداتشان به حق سبحانه در مرتبه فیض اقدس تصریح می کند. (جامی، ۱۳۷۰، ص ۱۲۵)

۲۰. ملاصدرا، ۱۳۸۳ق، ج ۶، ص ۱۱۰.

۲۱. در استدلال مشهور برای اثبات قاعده الواحد، بر پایه تعدد معانی جهات صدور معالیل متعدد فرضی، تعدد در ذات مصدر - به عنوان تالی باطل - و از بطلان تالی بطلان مقدم (نقیض مطلوب، یعنی تعدد صوادری) نتیجه گرفته می شود.

۲۲. و واضح است که بهترین دلیل بر امکان و جواز یک شیء وقوع آن است.

۲۳. مرحوم آشتیانی در آنجا به نقل از عرفای شامخ چنین می گوید: «...ارباب معرفت مثل قونوی و فرغانی و جندی و کاشانی و قیصری در مقام نفی حدّ از وجود تصریح کرده اند که وجود قبول تشکیک و اشتداد و تضعّف نمی نماید... کسانی که وجود را دارای مراتب تشکیکی می دانند و تفاوت در انحاء وجودات را به تقدّم و تأخّر و اولویّت و اقدمیّت و عدم اولویّت و... دانسته اند، مسلک آنها از این لحاظ در نظر عرفا باطل است که وجود ثانی از سنخ خود ندارد و اصل حقیقت از باب عدم تعین ولی عدم تعین ناشی از محوضت و تمامیت خاص وجود، دارای افراد نمی باشد تا تفاوت بجهات مذکوره بر آن صدق نماید...» و یا: «نزد عرفا وجود بسیط است... و متصف است به وحدت اطلاقیه شخصیه، لذا افراد ندارد تا قبول تشکیک نماید.»

۲۴. قابل توجه است که در همینجا ملاصدرا متذکر شده است که در اتخاذ این رأی با قوم همراهی کرده است، و آنچه طریق خاص خود اوست این است که موجود حقیقی صرفاً «وجود» است، و نسبت وجود به ماهیات بنحوی از حکایت است، نه حقیقت، که این همان طریق وحدت وجود عرفاست.

(An Assessment of the Views of Some Muslim Philosophers to Emanation or Making)

۲۵. قابل ذکر اینکه حکیم سبزواری در تعلیقه خود مقصود ملاصدرا از "حکما" را حکیمان اشراقی دانسته است، درحالیکه اطلاق کلام صدرا آشکارا ناظر به تلقی رایج از وجود یافتن ماهیات می باشد، که مشهور حکماء آن را نتیجه جعل و صدور دانسته اند. عین عبارت صدرا در این خصوص چنین است: «...ولا موجوداً اصلياً كما عليه الحكماء» (ملاصدرا، ۱۳۸۲، ص ۱۶۴-۱۶۳؛ و نیز تعلیقات حکیم سبزواری در ضمن همان، ص ۴۹۹-۴۹۵)

۲۶. جلال الدین آشتیانی، مقدمه بر التکره، صائن الدین علی بن محمد، ۱۳۶۰، ص ۳۵.

۲۷. این حیثیت را اصطلاحاً "حیثیت تقییدی" می گویند که عبارته آخرای "واسطه در عروض" است.

۲۸. قابل ذکر است که ملاصدرا در این عبارت از حق تعالی با اسم جلاله "الله" نام برده است تا ناظر به معنای آن نزد عرفاء باشد. زیرا نزد ایشان "الله" مقام جمع جمیع اسماء و صفات الهی است، و ماهیات اشیاء تابع و لازمه چنین مقامی است.

۲۹. به عنوان نمونه در اینباره ر.ک. فلوطین، *تأدها*، رساله پنجم از *تأده ششم*؛ ملاصدرا، ۱۳۸۲، ص ۱۶۳؛ حکیم سبزواری، ۱۳۸۰ ق، ص ۲۰-۱۸؛ سید جلال الدین آشتیانی، مقدمه بر صائن الدین علی بن محمد التکره، ۱۳۶۰، ص ۳۵-۳۴.

۳۰. حدوث اسمی را حکیم سبزواری مصطلح خود می خواند و آن را مبتنی بر دو اصل مؤید به آیه کریمه «**إِن هِيَ إِلَّا اسْمَاءٌ سَمَّيْتُمُوهَا وَأَبَاؤُكُمْ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ بِهَا مِنْ سُلْطَانٍ**» (نجم آیه ۲۳) و به حدیث منسوب به مولی الموحدين امير المؤمنين (ع) «توحیده تمییزه عن خلقه، و حکم التمییز بینونه صفه لا بینونه عزله» دانسته است. آن دو اصل اینها هستند: (۱) وجود اصولاً حدوث ندارد، زیرا وجود ماسوی مندک و فانی در وجود حق است و هیچگاه سوایی از وجود حق نداشته است، و بحکم این اضمحلال و عدم بینونت عزلی تبع محض وجود حق و در نتیجه محکوم به احکام وجود حق است. (۲) این اسماء و رسوم و تعینات هستند که مسبوق به غیر و به عدم و در نتیجه حادثند (شرح منظومه ۱۳۸۰، ج ۲، ۲۹۴-۲۹۷) پر واضح است که حدوث حکم امر معلول است. به همین دلیل، بر طبق عبارتی که سابقاً از محقق دوانی نقل شد ملاحظه گردید که او با دقیقه فرق میان "علت و منشأ ظهور چیزی بودن" با "علت و منشأ خود آن چیز بودن"، و با لحاظ اینکه ایجاد عالم نزد اهل ذوق و وحدت وجود چیزی جز تجلی و ظهور نیست، تاثیر و جعل حقیقی را در خود «وجود» نا ممکن دانسته آن را ملازم با یکی از دو فرض باطل ذیل می داند: (۱) استقلال معلول از علت، به معنای کثرت وجود، آنگونه که به مشائین منسوب است. و از جمله توالی باطل آن محدود انگاشتن واجب الوجود و فرض فزونی گرفتن دایره وجود در جعل و ایجاد است. و یا (۲) عارض خارجی پنداشتن وجود نسبت به ماهیت که بازهم مستلزم توالی باطل بی شمار است، که از جمله در شبهه معروف فرعیه مورد بحثهای بسیار قرار گرفته است. (در اینباره ببینید مقاله نگارنده را تحت عنوان «معنای انتساب در اندیشه دوانی با مرور کوتاهی بر هستی شناسی ارسطو و ملاصدرا» چاپ شده در *فصلنامه خردنامه صدرا*، شماره ۵۶، تابستان ۸۸.)

۳۱. حکیم سبزواری در مبحث جعل شرح منظومه سنخیت معتبر در علیت و جعل را بصورت سنخیت شیئی و فیئی معرفی کرده است. (سبزواری، ۱۳۸۰، ج ۲، ص ۲۳۳) اینکه دقیقاً مراد از این نوع سنخیت، **بماهی سنخیت**، چیست خود بحث و نظر بسیار می‌طلبد. زیرا اگر در سنخیت تولیدی ملاک اصلی هم جنسی و مشابهت در سنخ است، بالطبع در سنخیت شیئی و فیئی دیگر چنین نخواهد بود. بدین ترتیب، با تأمل در نسبت و ارتباطی که هر شیء با سایه خود می‌تواند داشت، ما به این نتیجه می‌رسیم که آنچه حکیم سبزواری از سنخیت شیئی و فیئی قصد می‌کند، صرفاً دارای دو ملاک ذیل تواند بود. ملاک اول: عدم استقلال فیئی از شیء؛ بنابراین اگر بتوانیم ارتباط ماهیات و اعیان را که ظهور و تجلی غیب مکنونند، با مبدأ اعلا بنحوی تبیین کنیم که هیچگونه استقلالی در آنها متصور نباشد، در آن صورت فرض مجعولیت ماهیات، به همین معنایی که گفته شد (ظهور غیب مکنون)، موجب اشکالی نمی‌گردد. چنانکه همین تبیین را بنحو بارزی مثلاً در محقق دوانی سراغ داریم. (دوانی، ۱۳۸۱، ص ۱۷۴، ۲۰۸-۲۰۷) و ملاک دوم: حکایتگری فیئی از شیء؛ باز هم اگر بر مبنای اهل ذوق بگوییم که وجود محض و بسیط "غیب مطلق" است، و ظهور آن به کثرات ماهیات و تعینات اعیان است، آنگاه در صدور یا جعل ماهیات به همین معنایی که گفته شد (ظهور)، بنظر هیچ اشکالی وجود نخواهد داشت. حتی با در نظر گرفتن مبانی اهل ذوق (از جمله غیب مطلق بودن وجود محض، و عدم مسبقیت وجود به عدم، و مانند آن) می‌توان گفت که ملاک دوم **منحصراً** در نظریه اهل ذوق تأمین می‌شود.

۳۲. در این باره ببینید به‌ویژه ملاحظه‌ها، ۱۳۸۲، ص ۱۷۳-۱۷۱. این نکته بسیار حائز اهمیت است که اصرار صدر المتألهین در آنجا بر مجعولیت وجود و نفی منشأیت حق تعالی نسبت به ماهیات - در قالب ردی بر محقق دوانی - ادامه می‌یابد، حال آنکه در مبحث قبل از آن به قاعده بسیط الحقیقه کل الاشیاء (همان ص ۱۷۰-۱۶۹) پرداخته است. (نیز *تعلیقات حکیم سبزواری* در ضمن همان ص ۵۱۲ به بعد)

فهرست منابع

- ابن سینا، حسین ابن عبدالله، *الاشارات و التنبيهات*، تصحیح و شرح حسن ملک‌شاهی، سروش، تهران ۱۳۶۳.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله، *الشفاء، الالهيات*، تحقیق حسن زاده آملی، قم، بوستان کتاب، چ ۲، ۱۳۸۵.
- ابن سینا، حسین ابن عبدالله، *التعلیقات*، مرکز انتشارات تبلیغات اسلامی، قم، ۱۳۷۹.
- ابن عربی، محی الدین، *الفتوحات المکیه*، دار صادر، دار احیاء التراث العربی، بیروت.
- ابن عربی، محیی الدین، *فصوص الحکم*، با تعلیقات ابوالعلاء عقیفی، چ ۲، ۱۳۷۰، انتشارات الزهراء.
- افلاطون، *مجموعه آثار افلاطون*، ترجمه محمد حسن لطفی، خوارزمی، ۱۳۸۰.

(An Assessment of the Views of Some Muslim Philosophers to Emanation or Making)

الترکه، صائن الدین علی بن محمد، **تمهید القواعد**، با مقدمه و تصحیح سید جلال الدین آشتیانی، انجمن اسلامی حکمت و فلسفه، تهران، ۱۳۶۰.

جامی، عبدالرحمن بن احمد، **نقد النصوص فی شرح نقش الفصوص**، مقدمه و تصحیح ویلیام جیتیک، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، تهران، چاپ دوم، ۱۳۷۰.

الدوانی، جلال الدین محمد، **سبع رسائل**، تحقیق سید احمد تویسرکانی، میراث مکتوب، تهران، ۱۳۸۱.

سبزواری، حاج ملاهادی، **تعلیقات بر الشواهد الربوبیه**، در ضمن ملاصدرا، صدرالدین، **الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه**، به تصحیح سید جلال الدین آشتیانی، بوستان کتاب قم، ۱۳۸۲.

سبزواری، حاج ملاهادی، **تشرح منظومه**، تعلیق حسن حسن زاده آملی، ج ۲، و ج ۳، نشرنا، تهران، ۱۳۸۰.

سبزواری، حاج ملاهادی، **اسرار الحکم**، با مقدمه و حواشی میرزا ابوالحسن شعرانی، انتشارات اسلامی، تهران، ۱۳۸۰ ق.

سهروردی، شهاب الدین، **حکمه الاشراف** در ضمن مجموعه مصنفات شیخ اشراق، تصحیح هانری کربن، ج ۲، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، تهران، ج ۳، ۱۳۸۰.

سهروردی، شهاب الدین، **التلویحات اللوحیه و العرشیه**، در ضمن مجموعه مصنفات شیخ اشراق، تصحیح هانری کربن، ج ۱، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، تهران، ج ۳، ۱۳۸۰.

ملاصدرا، صدرالدین، **اسفار اربعه**، منشورات مصطفوی، قم، ۱۳۸۳ ق.

ملاصدرا، صدرالدین محمد، **الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه**، به تصحیح سید جلال الدین آشتیانی، بوستان کتاب قم، ۱۳۸۲.

ملاصدرا، صدرالدین محمد، **المبدأ و المعاد**، به تصحیح سید جلال الدین آشتیانی، انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، ۱۳۸۰.

ملاصدرا، صدرالدین محمد، **المشاعر**، باهتمام هانری کربن، کتابخانه طهوری، ۱۳۶۳.

ملاصدرا، صدرالدین محمد، **مفاتیح الغیب** (در ضمن شرح الاصول الکافی) چاپ سنگی، مکتبه المحمودی، تهران ۱۳۹۱ هـ ق.

فلوطین، دوره آثار فلوطین (**تاسوعات**)، ترجمه محمد حسن لطفی، انتشارات خوارزمی، چاپ اول، ۱۳۶۶.

قیصری رومی، محمد داوود، **تشرح فصوص الحکم**، با مقدمه و تصحیح و تعلیق سید جلال الدین آشتیانی، انتشارات علمی و فرهنگی، تهران، ۱۳۷۵.

میرداماد، محمد باقر، **القیسات**، باهتمام دکتر مهدی محقق و دیگران، انتشارات دانشگاه تهران،

.۱۳۶۷

نوری، آخوند ملاعلی، *رسائل فلسفی* (بسیط الحقیقه کلّ الاشیاء و وحدت وجود)، با تعلیق و تصحیح و مقدمه سید جلال الدین آشتیانی، انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۵۷.
 منیره پلنگی، "معنای انتساب در اندیشه دوانی با مرور کوتاهی بر هستی‌شناسی ارسطو و ملاصدرا"،
فصلنامه خردنامه صدرا، شماره ۵۶، تابستان ۸۸.
 منیره پلنگی، "عالم میانه در مکتب اشراق و فلسفه های وحدت وجودی"، *فصلنامه خردنامه صدرا*، شماره ۶۱ پاییز ۱۳۸۹.

26. Proclus, *Proclus' commentary on Plato's Parmenides*, trans. Glenn R. Morrow and John M. Dillon, Princeton University Press, 1987.