

وحدت وجود نزد دوانی

دکتر حسین محمدخانی*

چکیده

متکلمان، حکما و عرفا در باب وحدت و کثرت عالم، دیدگاه‌هایی ارائه کرده‌اند که وحدت مفهومی (وحدت در مفهوم وجود)، وحدت و کثرت حقیقی در وحدت سنخیه و وحدت حقیقی و کثرت اعتباری در وحدت شخصیه از آن جمله‌اند. دوانی نیز در باب وحدت وجود، نظریه‌ای ارائه می‌کند که خود از آن به ذوق تأله یاد می‌کند. شاید بتوان گفت مهم‌ترین اندیشه‌ی دوانی که مورد توجه متأخرین نیز قرار گرفته است، بیان وی از وحدت وجود است. وی در مباحث وجود و ماهیت، علت و معلول و ... بر اساس ذوق تأله سخن می‌گوید و نیز در اثبات جنبه‌های دیگر توحید (توحید در وجوب وجود، توحید افعالی و توحید صفاتی) از آن بهره می‌برد. بنا بر آنچه در نظریه‌ی ذوق تأله می‌آید، حقیقت وجود، منحصر در ذات خداوند است نه به این معنی که موجودات دیگر موهوم باشند، بلکه موجودات ممکن، تنها در سایه‌ی انتساب به آن وجود خاص، موجود می‌شوند. شایان ذکر است که انتساب مذکور مقولی نیست تا مستلزم وجود دو طرف باشد؛ بلکه ممکنات بدون لحاظ وجود حقیقی، بهره‌ای از هستی ندارند. بیان دوانی مورد توجه زیادی قرار گرفت تا آن‌جا که صدرالمتألهین در *اسفار اربعه*، اشکالاتی بر آن وارد می‌کند که عمده‌ی آن‌ها به اصالت ماهیتی بودن دوانی و ناسازگاری آن با پذیرش توحید صمدی از سوی وی باز می‌گردد.

واژه‌های کلیدی: ۱- ذوق تأله ۲- انتساب ۳- اعتبار تعیین ۴- ماهیت ۵- مشتق

۱. مقدمه

نظریه‌ی وحدت وجود از اساسی‌ترین آرا در قلمرو عرفان و فلسفه است که از منظر

خاصی به تبیین و تحلیل حقیقت هستی می‌پردازد.

نظریات ناظر به باب وجود، با توجه به پذیرش اشتراک لفظی یا معنوی واژه‌ی وجود بر دو قسم است: قائلان به اشتراک لفظی، که معتقدند اطلاق وجود در تمام مصداقش، از جمله واجب و ممکن، به اشتراک لفظی است و یا این‌که وجود در ممکنات، مشترک معنوی و در واجب و ممکن مشترک لفظی است. از سوی دیگر، قائلان به اشتراک معنوی با لحاظ فرد خارجی وجود بر دو دسته‌اند: برخی معتقدند مفهوم واحد وجود فردی ندارد و تکثیرش به حصص وجودی است و دسته‌ی دیگر با پذیرش فرد خارجی برای وجود، مفهوم وجود را دارای فرد یا افراد خارجی می‌دانند که نظرات آن‌ها از نظر می‌گذرد:

۱- گروهی از اهل کلام و حکمت و اتباع مشایبان معتقدند موجودات به حسب ماهیت‌شان متخالف‌اند و به حسب وجودشان متکثر و تنها معنای وجود مصدری و مفهوم وجود اثباتی، که مفهومی عرضی و امری اعتباری است میان آن‌ها اتحاد و اشتراک دارد و این امر مشترک خارج از حقایق موجودات است.

حاصل این قول آن است که کثرت موجودات، حقیقی و وحدت آن‌ها اعتباری است. کثرت حقیقی، وصف وجودات است و وحدت اعتباری عرضی، وصف مفهوم وجود است. ۲- برخی، که از آن‌ها به «جهله‌ی صوفیه و عوام متصوفه» یاد شده است، معتقدند هیچ کثرتی، نه در جانب ماهیات و نه در جانب وجودات اشیا، مشهود نیست و کثرت امری موهوم و پنداری است و تمام هستی به وصف وحدت محض وجود است.

۳- قول و رأی حکمت متعالیه و طرفداران آن، که بیان می‌کنند وحدت، حقیقی است، به همان مثابه‌ای که کثرت حقیقی است؛ ولی نه بر آن گونه که کثرت برای یک شیء و وحدت برای شیء دیگر باشد؛ بلکه به آن صورت که وحدت وجود - که وجود امری است اصیل و مشترک المعنی در میان موجودات - در عین کثرت وجود و کثرت وجود در عین وحدت وجود است. به بیان دیگر، وحدت، وصف حقیقی حقیقت وجود است و کثرت، وصف حقیقی مراتب گوناگون و مختلف و مشکک به شدت و ضعف وجود است که این مراتب گوناگون، چیزی بیرون از حقیقت وجود نیست. این رأی به نظریه‌ی تشکیک در حقیقت معروف شده است که به همراه نظریه‌ی اصالت وجود، دو رکن اصلی در هستی‌شناسی فلسفی حکمت متعالیه و رأی مختار صدرالمألهین در اوایل /سفار/ ربعه به شمار می‌آید (۱۱، ج ۱، ص: ۷۱-۷۰).

۴- قول محققان اهل عرفان و اهل شهود که بیان می‌کنند وحدت حقیقی است، همان‌گونه که کثرت حقیقی است؛ ولی وحدت حقیقی، وصف ذاتی وجود است و ویژگی خاص بود، که منحصرأ اختصاص به خداوند دارد و کثرت حقیقی وصف ظهورات آن وجود

منحصر به فرد است که نمود آن بود هستند و هر گونه گوناگونی و اختلاف تشکیکی، در ظهورات آن وجود واحد به وحدت حقه‌ی اصلیه است و چون ظهور و وجه شیء، به وجهی همان شیء است (۱، ج ۱، صص: ۹۲-۸۵؛ ۱۱، ج ۲، ص: ۳۳۹؛ ۱۲، ص: ۷۶۸)، به خود آن نسبت داده می‌شود.

در ادامه، لازم است اندکی پیرامون وحدت شخصی و سنخی وجود بحث شود. منظور از وحدت سنخی وجود آن است که سنخ وجود و اصل حقیقت آن، حقیقتی است واحد که در عین حال، دارای کثرت حقیقی نیز هست و از همین جاست که وحدت حقیقت وجود را که عین کثرت است، وحدت تشکیکی نامیده‌اند؛ به این بیان که وجود دارای اصالت بوده، منشأ آثار واقعی است و هر چه خارج از دایره‌ی وجود باشد، محکوم به بطلان است. اشتراک معنوی و مفهومی وجود، دلیل بر وحدت حقیقت وجود است، چنان‌که کثرت موجودات نیز امری مشهود و انکارناپذیر است. بنا بر اصالت وجود و بطلان ماسوی الله، وحدت حقیقت وجود در عین کثرت آن است و برعکس. اما بر اساس وحدت شخصی وجود، اولاً هیچ کثرتی در حقیقت وجود راه ندارد؛ ثانیاً کثرت حقیقی تنها از آن نمود بود و مظاهر و شؤون وجود است؛ پس کثرت حقیقی، وصف مظاهر وجود است و وحدت حقه‌ی حقیقیه، وصف ذاتی نفس طبیعت و حقیقت اطلاقی وجود است؛ ثالثاً حقیقت مطلق وجود به هیچ وجه امری مشکک نیست و به وصف وحدت محض، موجود است؛ ولی تشکیک در ظهور آن، حقیقت است و اختلاف بین مظاهر وجود، اختلافی تشکیکی است. پس تشکیک در ظهور وجود است نه اصل حقیقت.

ممکن است تصور شود عارف محقق با اثبات وحدت شخصی وجود و نفی کثرت وجودی، باید ملتزم شود که نظام هستی سرابی بیش نیست. در پاسخ به این تصور، باید گفت اولاً نفی کثرت وجودی و هر گونه تعدد از حقیقت وجود، هر چند در مراتب آن، به معنای نفی مطلق کثرت نیست تا مخالف با یافت وجدانی باشد و سفسطه و نفی واقعیت را به دنبال داشته باشد. ثانیاً مطابق این نظریه، هر چه به عنوان ماسوی الله مطرح می‌شود، مانند صورت و نقش در آینه است که از خود هیچ حکمی ندارد، مگر ارائه‌ی صاحب اصلی آن نقش. عالم نیز همه آیات حق است و هیچ حکمی از خود ندارد، مگر ارائه جمال حق (۱۱، ج ۲، ص: ۳۵۶).

۲. وحدت وجود از منظر دوانی

شاید بتوان گفت مهم‌ترین نگرش فلسفی دوانی، نظریه‌ی «ذوق تآله» است. جلال‌الدین دوانی در زمینه‌ی وحدت وجود، بیانی ارائه می‌دهد که خود از آن به «ذوق متآلهین و کلام

متألهین» یاد می‌کند (۶، ص: ۴۶؛ ۷، ص: ۵۳). غیاث‌الدین دشتکی به نقل دوانی، ذوق حکمای متألهین را بر آن نام می‌نهد (۵، ص: ۱۸۵). این مسأله در کلام سبزواری و ملاصدرا نیز به ذوق تأله مشهور شده است (۱۰، ج ۲، ص: ۱۱۴؛ ۱۳، ص: ۵۱).

دوانی در آثار مختلف خود به این مبحث پرداخته است و به ویژه در رساله‌های *الزوراء*، *اثبات الواجب الجدیده* و *حواشی شرح تجرید* در باب آن سخن گفته و سعی کرده است نظام فلسفی‌اش را بر تفسیری از وحدت وجود بنا کند که به دلایلی که خواهد آمد، گرچه مورد اقبال عمومی قرار گرفت، از سوی متأخران، به خصوص صدرالمتألهین، با انتقاد رو به رو گشت. دوانی در نظریه‌ی مذکور، بر آن شده تا تبیینی فلسفی از آموزه‌ی وحدت شخصیه‌ی عرفا ارائه دهد. محقق دوانی در یک مفهوم‌سازی بنیادی، بین وجود، موجود و معقول از وجود، تفاوت می‌گذارد. در نظر او، «وجود» حقیقتی خارجی، واحد، قائم بذات و مبدأ اشتقاق موجود است؛ «موجود»، اعم از حقیقت خارجی وجود و امر منتسب به آن حقیقت خارجی است و «معقول وجود» نیز امر اعتباری، مشترک و از بدیهیات اولی است. گفتنی است معنای اخیر وجود، عین حقیقت وجود (واجب) نیست، بلکه از معقولات ثانیه است (۴، ص: ۱۲۹).

از سوی دیگر، دوانی وجود خاص را شامل وجود واجب و ممکن می‌داند و معتقد است وجودی که مبدأ اشتقاق موجود است، امر واحد فی نفسه است که همان حقیقت خارجیّه است و موجود، اعم از این وجود قائم بنفسه و آن چه بدان انتساب دارد، می‌باشد. با این بیان، ملاک و مناط صدق موجودیت یک شیء، انتزاع عقلی وجود از آن می‌باشد؛ به دیگر سخن، عروض وجود بر یک شیء، به این معنا است که آن شیء مصحح و مبدأ انتزاع وجود است.

دوانی برای تبیین و تقریب این مطلب به ذهن، از مثال علم کمک می‌گیرد. به بیان وی، علم نیز به دو گونه یا معنا یافت می‌شود: ۱- معنای اضافی و اعتباری که به معنی دانستن است و ۲- معنای حقیقی و جوهری (۸، ص: ۵۲).

از این‌رو، وی در حاشیه‌ی قدیم و اجد *شرح تجرید* (۶، ص: ۴۶؛ ۷، ص: ۶۴) تأکید می‌کند که موجودیت در ممکنات، به اعتبار ذات نیست؛ چرا که آن‌ها قائم به ذات خود نیستند؛ پس به حسب ذات، داخل در موجود نیستند و معنی موجودیت در حقیقت، آن است که شیء به گونه‌ای باشد که وصف موجودیت بذاته از آن انتزاع شود و از آن‌جا که واجب تعالی، بذاته این‌گونه است، موجود بذاته است و از این‌رو، مبدأ صحت این انتزاع است؛ برخلاف ممکنات، که ذات‌شان بذاته مبدأ انتزاع مذکور نیست، بلکه مبدأ صحت انتزاع

در آن‌ها امر دیگری است. بر این اساس، منشأ انتزاع وجود در واجب الوجود نفس ذات اوست و در ممکن الوجود، صفت مکتسبه از فاعل و به عبارتی، انتساب به فاعل می‌باشد. بنابراین در نظر وی، موجودیت ممکنات به معنای قیام وجود به ماهیات نیست؛ بلکه به معنی نسبت ماهیات به وجود است. دوانی فهم این مطلب را از آن راسخون در حکمت می‌داند، وی تأکید می‌کند این‌که موجودیت در ممکنات به معنای نسبت داشتن آن‌ها با وجود است، مستلزم لاشئ بودن ممکنات نیست؛ بلکه زمانی لاشئ بودن محقق می‌شود که نسبت مذکور برقرار نباشد.

شایان توجه است که وی برای تبیین نظریه‌ی مذکور، از مفهوم مشتق مدد می‌گیرد؛ با این بیان که شرط صدق مشتق بر امری، قیام مبدأ اشتقاق بر آن نیست؛ بلکه انتساب مبدأ اشتقاق نیز کفایت می‌کند؛ چنان‌که اطلاق حدّاد بر شخصی که با حدید (آهن) کار می‌کند، یا اطلاق مشتمس بر آب، به معنای قیام آهن بر شخص و آفتاب بر آب نیست؛ بلکه صرفاً به معنای ارتباط و انتساب آن‌ها با شخص و آب است (۷، صص: ۵۳ و ۵۲).

دوانی با دقت نظر خاصی، دو اعتبار برای حقایق امکانی مطرح می‌کند: ۱- اعتبار تعیین و ۲- اعتبار ارتباط. بر پایه‌ی اعتبار اول، حقایق امکانی، مستقل بوده، مغایر و مباین ذات علت لحاظ می‌شوند و ارتباطی با او ندارند. اما بر اساس اعتبار دوم، تابع علت و قائم به آن‌اند و موجودیت به معنای دوم، یعنی انتساب به وجود، دارند.

هم‌چنین دوانی بر مبنای ذوق تآله، تفسیری از مرآتیت حق و ممکنات برای یک‌دیگر ارائه می‌دهد؛ به این بیان که بنا بر آن‌که با تجلی حق، ممکنات موجود می‌شوند ممکن در ذات خود، معدوم و هیچ است (اما واجب الوجود به وجودی که عین ذات اوست موجود است)، و به عبارتی، عدم هست‌نما است؛ یعنی ممکن که در ذات خود، عدم است به او ظاهر می‌شود.

امکان و وجوب چیست جز بود و نبود	آنرا معدوم دان و اینرا موجود
شد هست عدم‌نما، عدم هست‌نما	از فرط کمال لطف، از غایت جود

ممکن در ذات خود معدوم است؛ یعنی موجود نیست؛ بلکه هیچ نیست؛ و واجب، به وجودی که عین اوست، موجود است و هر یک از وجهی مرآت دیگری است. پس هست، عدم‌نماست، چرا که ممکن در ذات خود، عدم است و به او (واجب) ظاهر می‌شود و عدم، هست‌نما است، زیرا به واسطه‌ی تجلی حق، موجود می‌شود و خداوند به دلیل فرط کمال و غایت جود، با وجود غنای ذاتی، بر اعیان ممکنات افاضه‌ی ظهور می‌کند.

در نگاه نخست، ممکن است نظریه‌ی «ذوق تآله» مبتنی بر اصالت ماهیت تلقی شود؛ به دلیل آن‌که اشیای عالم ماهیاتی‌اند که به امر واحد قائم به ذات و واجب، به نام حقیقت

وجود، انتساب دارند. بنابراین باید ماهیاتی متحقق باشند تا بتوانند به آن وجود حقیقی مرتبط و منتسب باشند. اما دوانی در شرح رباعیات، گزارشی از قدما آورده است که اعیان، تماماً نسبتبند که عارض وجود حقیقی می‌شوند و در ادامه، به اشکالی بر سخن مذکور اشاره کرده، که در آن آمده است: «نسبت، فرع بر اثینیت است، در حالی که در نظام وحدت شخصیه، کثرت و اثینیتی مطرح نیست». وی در پاسخ به این اشکال، بیان می‌کند که وجود فی حد ذاته، واحد حقیقی است، اما فطرت انسان، به واسطه‌ی تعلقات جسمانی، از ادراک وحدت آن قاصر است؛ هم‌چون احول، که یکی را دو تا می‌بیند. بنابراین گفته‌ی محققان مبنی بر آن که تعینات و اعیان، همگی همان نسب و اضافات‌اند، برای تفهیم محجوبان و تقریب به فهم انسان، به شیوه‌ی تنزل به فهم ایشان است.

ای آن که ترا به کوی معنی گذری است وز طور و رای رأی و عقلت خبری است
گویند که اعیان همه محض نسب‌اند با وحدت صرف کی ز نسبت اثری است

دوانی در پاسخ به اشکال گوید:

در وهم کسی که احول کج‌نظر است آید که مگر صورت ثانی دگر است
کو نسبت غیریت و کو صورت غیر آن‌جا که نظروری صحیح البصر است
بنابراین، وجود حق مماثل ندارد، بلکه غیر از او در وجود نیست. پس هر چه در تمثیل و تصویر حقایق الهی و نسبت ذات به ممکنات گفته می‌شود، خالی از شائبه نخواهد بود (و لله المثل الاعلی فی السموات)؛ چرا که وقتی علم و ادراک به او محیط نمی‌شود، چگونه عبارات، که در مرتبه‌ی احاطه، از علم پایین‌تر است، احاطه یابند؟ به دیگر سخن، نه هر چه باشد، می‌توان دریافت و نه هر چه می‌توان دریافت، تعبیر از آن می‌توان کرد (۹، ص: ۴۶ و نیز، صص: ۳۴-۳۱).

وی در رباعی دیگر آورده است:

در کون و مکان، فاعل مختار یکی است آرنده و دارنده اطوار یکی است
از روزن عقل اگر برون آری سر روشن شودت کاین همه اطوار یکی است
در این رباعی، بیت دوم به توحید ذاتی اشاره دارد. دوانی درک این مطلب را مشروط به احاطه‌ی بر فوق مرتبه‌ی عقل دانسته، در این باره مثال می‌آورد: اگر کسی از روزنی، نوری را مشاهده کند، نور در نظرش متعدد و متجزی می‌نماید؛ ولی اگر از روزن سر را بیرون بیاورد، همه‌ی نورها را یکی می‌بیند و متوجه می‌شود قصور ادراک او سبب تعدد بوده است (۹، ص: ۴۷).

علاوه بر این، در توجیه کثرت موجود در عالم، از تعبیر نور کمک می‌گیرد و تأکید می‌کند جهان بازتاب تجلی خداوندی است که به طور غیرمستقیم، نمایان‌گر تجلی اسما و

صفات الهی است. از این رو، هر چه غیر از انسان است، نشان‌دهنده‌ی عکس رخ یا تصویر محبوب ازلی است و تنها انسان بیانگر خود صفات و اسمای اوست (۹، ص: ۵۵).

در جام جهان عکس رخ یار ببین
در آینه‌ی دل، رخ دلدار ببین
یک نور چو بر روزن بسیار افتد
ظاهر شده در صورت انوار ببین

وی در رباعی دیگری، با بهره از تمثیل عرفانی آینه و نقش منعکس شده در آینه، بیان می‌کند که حق تعالی موجود بذات خود است که ظهور ذاتش در مرآت اعیان ممکناتی است که معدوم‌اند. چنان‌که آینه در زمانی که شیئی در آن ظاهر می‌شود، هم‌چنان بر بی‌رنگی خود باقی است و الوانی که در آن ظاهر می‌شوند، رنگ غیر اوست. پس مظهر وجود حق تعالی، جز ممکنات، که فی حد ذات‌ها معدوم‌اند نیست، به دلیل آن‌که مظهر تا در ذات خود از صفاتی که مظهر آن است خالی نباشد، اظهار صفات غیر نمی‌کند و شایسته مظهریت نیست (همان، صص: ۳۴ و ۳۵).

هستی است که در نیست کند جلوه مدام
اشیاست در او محو و به او موجودند
زان هستی و نیستی است عالم بنظام
آن یک صفت جلال و این یک اکرام

* * *

گویم سخنی نه در خور خاطر پست
چو آینه از لون ندارد رنگی
مرآت وجود و مظهر او عدم است
زین روست نماینده هر رنگ که هست
بنابراین می‌توان از سخنان دوانی در این مورد، یک قاعده‌ی روش‌شناختی استنباط کرد، به این بیان که با توجه به کژتابی‌های زبان در عرفان و نظام وحدت شخصیه‌ی وجود، به جای تأکید بر ظواهر شبکه‌ی زبانی او، باید به مجموعه‌ی آرا و مبانی آن‌ها توجه کرد. به دیگر سخن، تحصیل معارف عرفانی و حکمی صرفاً از طریق الفاظ و عبارات، گاه گمراه‌کننده است. لذا طرح انتساب ماهیات به وجود واحد حق، برخلاف ظاهر آن، به منزله‌ی تحقق و اصالت ماهیات نیست، بلکه تأکید بر استقلال وجود واجب و فقر و ربط ممکن است. گفتنی است ملاصدرا نیز در *سفار*، به این نکته روش‌شناختی اشاره نموده است، اما همان‌گونه که مشاهده کردیم و خواهیم کرد، ظاهراً نتوانسته و یا نخواسته است این قاعده‌ی روش‌شناختی را در خصوص سخنان دوانی پیاده کند.

۳. نقد غیاث‌الدین دشتکی بر دوانی

چنان‌که پیش‌تر ذکر شد، دوانی بنا بر ذوق تأله، به وحدت وجود اعتقاد دارد؛ به این بیان که مصداق حقیقی وجود، وجود مطلق واجب است و جز او، ماهیاتی‌اند که تنها به این وجود مطلق انتساب دارند؛ بنابراین ممکنات، اعتبارات و تعیناتی‌اند که بر آن وجود مطلق

عارض می‌گردند. در واقع، هر موجودی در واقع همان وجود حقیقی است، اما وجود حقیقی متعین به تعینات خاص. بنابراین دوانی تصریح می‌کند که واجب الوجود، همان وجود مطلق است.

دشتکی وجود مطلق دانستن واجب از سوی دوانی را ناسازگار با عقل و مبتنی بر اصول فاسد و مستلزم بطلان مسایل مورد اتفاق عقلی تلقی می‌کند (ص: ۱۸۷). این در حالی است که دشتکی به وجود مطلق دانستن واجب از ناحیه‌ی عرفا اذعان دارد؛ چنان‌که معتقد است از کلمات عرفا این‌گونه فهمیده می‌شود که واجب همان وجود حق ثابت مطلق است که نه آمیخته به عموم است و نه آمیزه‌ای از خصوص. ماسوای او لمعه و ظلّ خیالی اویند. بنا بر آن که واجب، کل هستی است، با بود او غیر نیست و او مقدم همه‌ی موجودات است و ماهیات، همگی ظلال آن وجود مطلق واجبی‌اند. او در این موضع، هیچ‌گونه اعتراضی ندارد و نه تنها آرای عرفا در باب وجود مطلق را نقد نمی‌کند، بلکه با آیاتی از قرآن، آن‌را مزین کرده، به اشکالات وارد بر آن پاسخ می‌دهد (همان، صص: ۲۱۲-۲۰۷). اما دشتکی وجود مطلق دوانی را مفهومی دانسته، اشکالات فراوانی بر آن وارد می‌کند و آن‌را با عقل و تصریحات حکما ناسازگار می‌داند؛ چرا که وجود مطلق از محمولات عقلی و از معقولات ثانیه است که ما به ازای خارجی ندارد و نیز مقول به تشکیک است، در حالی که واجب هیچ‌کدام از آن‌ها نیست (همان، ص: ۱۸۷). این در حالی است که دوانی همانند سایر عرفا، از وجود مطلق که حقیقت خارجی است و حقیقت همه‌ی اشیا به اوست، سخن می‌گوید و همان‌طور که عرفا به لحاظی، ممکنات را نسب و اضافات و اعتبارات حق دانسته‌اند، او نیز ممکنات را منسوب به وجود مطلق واجبی می‌داند. از این‌رو دشتکی باید موضع خود را در این مسأله، در خصوص ابطال وجود مطلق واجبی یا پذیرش آن مشخص کند.

۴. موضع ملاصدرا در قبال ذوق تالّه

ذوق تالّه، در *شواهد و اسفار* مورد توجه صدرالمتألهین قرار گرفته است. ملاصدرا ضمن اذعان به این‌که این نظریه مورد پسند اکثر مردم قرار گرفته، معتقد است با وجود تفصیل و مقدمات صادقش، در مسأله‌ی توحید نفعی ندارد. در *الشواهد الربوبیه* معتقد است از آن‌جا که سخن دوانی در توحید، مبتنی بر جعل ماهیت و اعتبار عقلی خواندن وجود است، بیانگر توحید خاصی نیست (ص: ۱۳، ۵۱). صدرالمتألهین در *الحکمه المتعالیه* به صورت مفصل، به نقد و نظر درباره‌ی ذوق تالّه پرداخته، ده ایراد بر آن وارد می‌کند که پنج اشکال اول به

مشتق و استفاده دوانی از آن و اشکالات بعدی به بیان دوانی از رابطه‌ی وجود و ماهیت باز می‌گردد:

اشکال اول: این که مأخذ اشتقاق در حداد، حدید باشد پذیرفتنی نیست؛ چرا که حدید امر جامد است و شایسته نیست چیزی از آن مشتق شود (در مورد مشمس نیز این سخن صحیح است).

اشکال دوم: گرچه صدق مشتق بر شیء، مستلزم قیام مبدأ اشتقاق به آن نیست (چنان که خود، بدان تصریح دارد)، با این حال، لازم است حداقل مبدأ در آن متحقق باشد؛ لذا آن چه از مثال‌های حداد و مشمس ذکر کرده است، توجیهی ندارد؛ زیرا جایز است اطلاق مشمس بر ماء متسخن، از باب توسع و مجاز باشد، به گمان آن که در آن، حصه‌ای از شمس باشد و بالجمله این که حقایق از قبیل این اطلاقات به دست نمی‌آید (۱۱، ج ۶، صص: ۶۸ و ۶۹).

اشکال سوم: چنان که مشتق مفهوم کلی است (و کسی در آن شک ندارد)، مبدأ اشتقاق نیز باید مفهوم کلی باشد، چرا که جزء مفهوم کلی یا خودش، نمی‌تواند شخص جزئی باشد؛ پس این سخن دوانی که معتقد است مبدأ اشتقاق موجود، جایز است امر قائم بذاته باشد، صحیح نیست.

اشکال چهارم: اهل لغت و عرف تا مفهوم مبدأ اشتقاق را ندانند، چگونه از آن صیغه‌ی فاعل و مفعول و ... را مشتق کنند و شکی نیست حقیقت که واجب برای علما معلوم نیست (بالکنه) و برای غیرشان نیز (به وجهی از وجوه).

با توجه به این که عامه‌ی مردم لفظ موجود و مرادفاتش را در سایر لغات «هست» و ... اطلاق می‌کنند و معنایش را می‌شناسند بدون آن که معنی حقیقت مقدسه و معنی انتساب به او را بفهمند و درکی از آن داشته باشند می‌توان فهمید مفهوم وجود و موجود از اجلی البدیهیات و اعرف از هر تصویری است، در حالی که بنا بر نظر دوانی، از مشکل‌ترین نظریات می‌باشد؛ چرا که ذاتش برای احدی معلوم نیست و انتساب به مجهول نیز مجهول خواهد بود (انتساب به ذات مجهول).

اشکال پنجم: مبدأ اشتقاق هر مشتق، باید معنی واحدی باشد نه این که مشتق واحد، دو مبدأ داشته باشد (چرا که از هیچ کدام از اهل لغت شنیده نشده)؛ لذا این که دوانی، گفته موجود اگر بر ذات باری اطلاق شود، معنایش «وجود»، و هرگاه بر غیرش اطلاق شود، به معنی منتسب به آن است، نمی‌تواند درست باشد؛ به خصوص با توجه به این که اعتراف دارد وجود مشترک معنوی است (۱۱، ج ۶، صص: ۷۰ و ۷۱).

اشکال ششم: راهی برای شناخت این که ذات واجب هستی محض است، وجود ندارد؛ چرا که موجود، که بر واجب اطلاق می‌شود، به معنای حقیقت وجود است، نه به معنای ذات ثبت له الوجود و دوانی از لحاظ مبنای فلسفی، قائل به اصالت ماهیت است و فردی برای وجود قائل نیست؛ حال چگونه واجب تعالی را هستی محض و وجود بحث می‌دانند؟ اگر وی برهان عقلی بر اصالت ماهیت اقامه می‌کند و ثابت می‌کند که وجود در خارج نمی‌تواند محقق باشد، با این مبنا، چگونه در خصوص واجب قائل است که وجود محض و هستی صرف است؟ اگر از اطلاق لفظ موجود بر واجب استدلال می‌کند (که چون موجود بر واجب اطلاق می‌شود و واجب نمی‌تواند ماهیتی جدا از وجود داشته باشد و مرکب از ماهیت و وجود باشد، پس موجود در واجب، به معنای صرف هستی است)، هرگز حقیقت فلسفی را نمی‌توان از اطلاق عرفی استفاده نمود (چنان که دوانی خود بدان اعتراف دارد). سپس صدرالمتألهین اضافه می‌کند تعجب‌آور این است دوانی به مطلبی همت گمارده که چندان مهم نیست و از مطلب مهمی که در مسأله‌ی توحید واجب سهم به سزایی دارد، غفلت کرده و آن را مهمل نهاده است. به اعتقاد صدرا مطلب بی‌اهمیتی که دوانی بدان پرداخته است، بحث مشتق (گاهی مشتق به صرف مبدأ اطلاق می‌شود، نه معروض آن) و مطلب مهمی که به آن اهتمام نورزیده، این است که واجب تعالی حقیقت هستی یا حقیقت وجود است. از این رو برای اثبات آن، برهانی اقامه نکرده است، حال آن که آن چه در مسأله‌ی توحید مهم است، این است که واجب، صرف حقیقت وجود و محض حقیقت موجود است و این مطلب تنها از این طریق به دست می‌آید که با برهان ثابت شود مفهوم وجود، که مشترک بین همه‌ی موجودات است، دارای حقیقت است (که دوانی به آن اعتقاد نداشته است).

اشکال هفتم: در صورتی می‌توان قائل شد وجود معنی مشترکی دارد و در بعض افراد قائم بنفسه و در بعض دیگر قائم به غیر است که وجود حقیقت مشترکی بین دو قسم داشته باشد. این حقیقت غیر از امر انتزاعی مصدری است، چرا که نمی‌توان پذیرفت یک معنی نسبی مصدری امر قائم بذاته باشد؛ حال آن که اشتراک وجود نزد دوانی مفهومی است (همان، ج ۶، صص: ۷۵-۷۳).

اشکال هشتم: حتی در صورت پذیرش سخن دوانی مبنی بر تقسیم موجود به حقیقت قائم بذاته و اشیای منسوب به آن، نمی‌توان گفت قسم اول، حقیقت واحده است؛ چرا که از قائم بذاته بودن این حقیقت، لازم نمی‌آید که برای این مفهوم مصدری، فردی حقیقی باشد و نهایت چیزی که می‌توان گفت، این است که حقیقت واجب، وقتی بذات‌ها موجود متحصّل در خارج است، به گونه‌ای که به فاعلی که آن را ایجاد کند یا قابلی که آن را بپذیرد،

نیاز نداشته باشد، بر آن، لفظ وجود اطلاق می‌شود و هر کسی می‌تواند دو حقیقت را با این صفت در نظر گیرد.

اشکال نهم: این اشکال به رابطه‌ی وجود و ماهیت بازمی‌گردد. به اعتقاد ملاصدرا، محقق دوانی با ابطال عروض وجود بر ماهیت، انتساب وجود را نتیجه گرفت و این در صورتی صحیح است که این دو معنا نقیض یکدیگر باشند که از ابطال یکی، ثبوت دیگری لازم آید؛ ولی این دو نقیض یکدیگر نیستند؛ بلکه احتمال دیگری نیز در بین است و آن این که موجودیت آن‌ها به نحو دیگری از تعلق، یا به این که عین خصوصیات طبیعت وجود باشد که متفاوت به شدت و ضعف و تقدم و تأخرند یا حتی به این که عین مفهوم موجود است. وی سه احتمال دیگر مطرح می‌کند، بدین صورت که موجودیت ممکنات، می‌تواند به این معنی باشد که عین وجودات خاصه‌اند، ولی وجودی که دارند عین تعلق و ربط به وجود حقیقی است؛ چنان که بر مبنای تشکیک حقیقت هستی، موجودیت اشیا این چنین است و تفاوت انحای هستی آن‌ها در خصوصیات وجودی است (مانند شدت و ضعف). به هر حال، صدرالمتألهین با بیان احتمالات فوق، می‌خواهد بگوید بین آن‌ها تناقض نیست، تا از رفع یکی، لزوم دیگری لازم آید. از این رو بیان می‌کند که هیچ کدورت و تشویشی در سخن ما نیست؛ چرا که اولاً وجود از عوارض تحلیلی ماهیت است نه از عوارض خارجی آن و ثانیاً ماهیت در ذهن به وجود، متصف است نه در خارج و ثالثاً اتحاد است نه ظرف اتصاف، و اتصاف ماهیت به وجود نیز از باب اتصاف موضوع به عرض (یعنی محمول بالضمیمه) نیست (۱۱، ج ۶، صص: ۷۵ و ۷۶).

اشکال دهم: ملاصدرا در نقد آخر بر دوانی، معتقد است همان محذوری که بر اتصاف ماهیت به وجود مترتب است، بر انتساب نیز وارد است؛ چرا که معنای قضیه‌ی موجه (مثلاً «انسان موجود است») این است که ماهیت انسان، منسوب به وجود است و منظور از وجود نیز حقیقت شخصی قائم به ذات است (که واجب است)؛ چرا که ملاک موجودیت ممکن، عبارت از انتسابش به وجود شخص خواهد بود؛ یعنی نسبت در این جا فرع وجود منسوب و منسوب‌الیه است و ربط بین معدوم و موجود، محال است (نسبت در این جا مقولی است نه اشراقی؛ چرا که دوانی اصالت وجود را نمی‌پذیرد و نسبت اشراقی در فضای اصالت وجود معتبر است). صدرالمتألهین در ادامه، اظهار تعجب می‌کند از این که دوانی اتصاف ماهیت به وجود به عنوان اثر فاعل را با این استدلال که اتصاف، نسبت است و نسبت، فرع منتسبین است نپذیرفته، ولی در این مورد حکم کرده بر این که موجودیت اشیا به معنی انتساب به آن حقیقت است، و این جز تناقض نیست. صدرالمتألهین در پایان، در توجیه بحث گسترده درباره‌ی سخنان دوانی و نقدها گفته است از آن جا که صاحب‌نظران، آن را قبول کرده و

پنداشته‌اند با آن، توحید خاص ثابت می‌شود، به نقد آن پرداخته (۱۱، ج ۶، صص: ۷۶) است.

گفتنی است ملاصدرا هم‌چنین در جای دیگر/سفار، بیان دوانی در وجود و ماهیت را به منزله‌ی تحقق وجود مغائر خداوند می‌داند که مرتبط و منتسب به وجود حق است و معتقد است در این صورت، وجود ممکن رابطی است نه رابط (همان، ج ۱، ص: ۳۳۰).

۵. اشکالات علامه طباطبایی بر صدرا

علامه طباطبایی در تعلیقات/سفار، به نقد اشکالات صدرالمتألهین در مبحث مشتق (پنج اشکال اول) می‌پردازد. وی ابتدا در مقدمه‌ای بیان می‌کند که سخن صدرالمتألهین مبتنی بر مبنای قدما است که معتقد بودند مصدر، اصل کلام است (اصل مشتقات را مصدر می‌دانستند)؛ ولی بر مبنای متأخران، مصدر همانند سایر مشتقات، فرع مبدأ است؛ زیرا خود مصدر، ماده و هیأتی دارد و مشتق محسوب می‌شود. هر هیأتی از هیأت اشتقاقی بر اساس ماده‌ی مشترکشان، معنای خاصی را تفهیم می‌کند و مصدر نیز یکی از آن مشتقات است. هر کدام از هیأت‌های اشتقاقی یکی از نسبت‌های مختلفی را که با مبدأ پیدا می‌شود، تبیین می‌کنند؛ این نسبت گاهی نسبت ذاتی مبدأ است و گاهی به یک نحوه از اعتبار و ادعا است (نسبت آهن به کسی که با آن کار می‌کند). علامه طباطبایی سپس اشکالات خود بر صدرا را بیان می‌کند. وی چهار اشکال بر صدرالمتألهین وارد می‌کند: اول آن که، این گفته‌ی صدرا که حدید چون جامد است مبدأ اشتقاق نیست، درست نمی‌باشد؛ زیرا حدید از این نظر که با حداد در ارتباط است غیر از ذات خود حدید است که جامد است؛ یعنی آن چه مبدأ اشتقاق است جامد نیست و آن چه جامد است مبدأ اشتقاق نیست.

اشکال دوم علامه طباطبایی بر صدرالمتألهین، بر این سخن صدرا وارد شده که در صدق مشتق، حتماً باید مبدأ در آن متحقق باشد، حال آن که در حداد و ... مبدأ، که حدید است، متحقق نیست و اطلاق مشتق در این گونه موارد مجازی است. علامه در نقد ملاصدرا می‌گوید آن چه در مصداق مشتق، حاصل نیست، اصلاً مبدأ اشتقاق نیست و آن چه مبدأ اشتقاق است در آن حاصل است. در حداد، مبدأ اشتقاق همان مزاوله روی حدید است نه خود حدید؛ پس مبدأ در مصداق مشتق متحقق است.

اشکال سوم، علامه این است که اگر در اطلاق حداد و شمس و ... تجویزی باشد، به لحاظ مبدأ مشتق است نه هیأت آن؛ یعنی اگر توسعه‌ای هست در مبدأ مشتق است نه در خود مشتق. چرا که هیأت مشتق، نسبت به مبدأ را تفهیم می‌کند. در مثال حداد، چون مبدأ با توسعه، به معنای مزاوله حدید است، نه خود حدید، پس در هیأت، هیچ‌گونه تجویزی

راه ندارد. بنابراین، در مثال‌های حدّاد و مشتمس، کاملاً نسبت به مبدأ اشتقاق، محفوظ است.

علامه طباطبایی ادامه می‌دهد: وجود گاهی به معنای حقیقت شخصی است که امری واحد است و کلمه موجود بر آن اطلاق می‌شود و گاهی به معنای نسبت به وجود است و کلمه‌ی «موجود»، بر دارای وجود به معنی منسوب به حقیقت وجود، اطلاق می‌شود. از این‌رو اگر ادعا و تجویزی است در مبدأ است نه در مشتق و مشتق در همه جا یک معنا دارد که همان معنای حقیقی است؛ یعنی چیزی که دارای وجود است، خواه وجود حقیقی یا وجود ادعایی. پس نه در هیأت، تجویز است و نه مبدأ اشتقاق متعدد می‌باشد؛ بلکه تجویز فقط در مبدأ است و مبدأ نیز به معنای جامع، بین هستی حقیقی و هستی ادعایی می‌باشد. در اشکال چهارم، علامه طباطبایی به دفاع از دوانی می‌پردازد و معتقد است دوانی قصد نداشته حقیقت معقول را از اطلاق ملفوظ اقتناص و کسب نماید تا اشکال صدر، که حقایق عقلی از این‌گونه اطلاق‌ها استفاده نمی‌شود، بر آن وارد باشد. بلکه قصد دوانی این بوده است که بگوید اطلاق کلمه‌ی «موجود» بر واجب و ممکن به آن معنایی که او پسندیده است، صحیح است، زیرا شواهد ادبی و عرفی نیز آنرا تأیید می‌کند؛ نه این‌که بخواهد مسأله‌ی فلسفی را با اطلاقات عرفی حل کند. خلاصه این‌که، غرض دوانی استشهاد عرفی برای استدلال بر مسأله‌ی فلسفی نیست؛ بلکه این مسأله‌ی فلسفی، چون دور از ذهن است و غریب به نظر می‌آید، باید آنرا با شواهد عرفی به ذهن نزدیک کرد. از این‌رو می‌گوید کلمه‌ی «موجود» بر ممکن به معنی «منسوب به وجود» اطلاق می‌شود، مانند کلمه حدّاد و مشتمس، که مبدأ در مصداق آن‌ها اصلاً وجود ندارد (۱۱، ج ۶، تعلیقه ۲ (طباطبایی)، صص: ۶۸ و ۶۹).

۶. نقد و بررسی اشکالات ملاصدرا

به نظر می‌رسد اشکالاتی متوجه ملاصدرا در نقد دوانی است که به اختصار بیان می‌شود:

الف- اشکالاتی که در آن، تبیین مشتق از سوی دوانی نقد می‌شود، خالی از دغدغه و تأمل نیست؛ چرا که نقش مشتق در تبیین مسأله‌ی ذوق تالّه، بیشتر نقشی تمثیلی و تعلیمی است و این امر پدیده‌ی تازه‌ای نیست؛ سنت عرفا و حکما در تبیین مسایل، علاوه بر برهان، ارائه‌ی تمثیلی مناسب و قابل فهم برای خواننده (طالب علم) است؛ چنان‌که ملاصدرا در بحث وحدت و کثرت، از مفهوم عدد و تکرار آن، در بحث بسیط الحقیقه، از

تحلیل معنایی نوع محصل و اضافی و در حرکت جوهری، از اشتداد سیاهی بهره می‌برد (۱۱، ج ۳، ص: ۸۲).

گذشته از این، دوانی در طرح بحث مشتق، در ارتباط وجود و موجود از تعبیر «یجوز» استفاده می‌کند که در آن، هیچ‌گونه الزام و ضرورتی وجود ندارد (آن‌جا که می‌گوید: «و یجوز ان یکون الوجود الذی هو مبدأ اشتقاق الموجود امرأ قائم بذاته» (۴، ص: ۱۲۹).
ب- بنابر نظر عرفا، حق تعالی به عنوان حقیقتی مجهول، با تجلی‌اش در مقام فیض، در اشیاء حضور می‌یابد و به نفس همین حضور، کنه اشیا نیز ناشناختنی می‌شود. بنابراین خدا و حقایق امکانی، به وجه قابل شناسایی‌اند، اما بر پایه‌ی این‌که خدا، تجلی، ارتباط، حضورش و حقایق امکانی، همگی مجهول‌الکنه‌اند، مجهولیت انتساب در عقیده‌ی دوانی، امر نوظهوری نیست و با توجه به این مبنا اشکالی نیز بر او وارد نیست (۱۵، صص: ۴۰۳ و ۶۴۹).

ج- اشکال صدرا مبنی بر آن‌که دوانی وجود را از معقولات ثانیه دانسته که در خارج تحقق ندارد، با مراجعه به بحث اصالت وجود (وجودشناسی) و اقسام وجود، به مبانی مختلف وجود نزد دوانی پی می‌بریم. به اعتقاد دوانی، وجود سه معنا دارد که در معنای سوم، اعتباری است.

علاوه بر آن دوانی در رساله *اثبات الواجب الجدیده* تصریح می‌کند که واجب تعالی، نفس وجود متأكد قائم بذاته است (۴، ص: ۱۳۲).

این نیز که ملاصدرا می‌گوید حقیقت فلسفی را نمی‌توان از اطلاق عرفی به دست آورد، حرف درستی است؛ اما دوانی قصد انجام چنین کاری را نداشته است؛ بلکه در مقام تبیین، از عرف کمک گرفته است. صدرا المتألهین خود در اشکال چهارم، بر دوانی اشکال می‌کند که سخنش از عرف استنباط نمی‌شود (پس چگونه بر استفاده از عرف توسط دوانی اشکال وارد می‌کند؟) نکته‌ی دیگر آن‌که دوانی خود به عدم دستیابی به حقایق از طریق اطلاقات عرفی تأکید دارد (۲، ص: ۱۶۸).

د- این‌که ملاصدرا معتقد است دوانی به اشتراک معنای وجود بین فرد قائم بنفسه و فرد غیر قائم به نفس قائل است در حالی صحیح است که دوانی قائل به تکثر وجودی باشد؛ حال آن‌که در سیستم فلسفی وی، اساساً تکثر وجودی جایگاهی ندارد و وجود، وحدت شخصیه دارد و مساوق واجب الوجود است. از این‌رو اشتراک عروضی وجود که مخصّص ساختار کثرت وجود است، در فلسفه‌ی دوانی مطرح نیست. دوانی خود متذکر می‌شود اشتراک موجودات، اشتراک نسبی است، یعنی از حیث نسبتی است که موجودات با حقیقت وجود دارند.

ه- انتساب دوانی، مفهوم فلسفی نیست؛ بلکه چنان که خود وی تصریح می‌کند، بار عرفانی دارد و به معنای تجلی و اشراق است. این سخن در خصوص این که اعیان و ماهیات قبل از این نسبت، تحقق ندارند و به دیگر سخن، نسبت فرع بر طرفین است، به صورت آشکار رخ می‌نماید. دوانی خود به این اشکال واقف بوده و در شرح رباعیات (۹، ص: ۴۶ و نیز، صص: ۳۴-۳۱) آن را مطرح ساخته بدان پاسخ می‌دهد:

ای آن که ترا به به کوی معنی گذری است وز طور ورای رأی و عقلت خبری است
گویند که اعیان همه محض نسیباند با وحدت صرف کی ز نسبت خبری است
دوانی در پاسخ به اشکال گوید:

در وهم کسی که احول کج نظر است آید که مگر صورت ثانی دگر است
کو نسبت غیریت و کو صورت غیر آن جا که نظوری صحیح البصر است
اما اشکال هشتم ملاصدرا، اشکالی است که بر دلایل وحدت شخصیه‌ی وجود که مبتنی بر خلط مفهوم و مصداق است، وارد است و دوانی نیز از این اشکال مبرا نیست (۳، صص: ۱۹۹-۱۹۶).

علاوه بر صدرا، فلاسفه‌ی دیگری نیز به این بحث پرداخته‌اند که از میان آن‌ها موضع عبدالرزاق لاهیجی، سبزواری و علامه حسن‌زاده آملی از نظر می‌گذرد:

لاهیجی در *سوارق الالهام* ضمن انتساب ذوق تأله به محقق شریف و تبعیت دوانی در این قول از وی، با عبارت «لعمری أن هذا التوجیه لایسمن و لا یغنی من جوع» به نقد آن پرداخته است. به اعتقاد وی، شکی نیست که واجب الوجود وجود موجود بذاته، مستغنی از غیر و غیر قائم به ماهیات است؛ ولی از آن لازم نمی‌آید که وجود غیرش قائم به ماهیات نباشد. افزون بر آن، از کجا لازم می‌آید مفهوم وجود، که همان کون در اعیان است، کلی نباشد و افراد حقیقی که بعضی قائم بذاته و برخی قائم به ماهیات ممکنه است نداشته باشد؟ (۱۶، ج ۱، ص: ۱۱۹)

حاجی سبزواری نیز در شرح منظومه به ذکر بیان دوانی در توحید و نقد آن پرداخته است. سبزواری در نقد نظر دوانی، آن را مستلزم التزام به دو اصل و سنخ در هستی می‌داند؛ با این بیان که مذهب تأله جز با اصالت ماهیت تمام نمی‌شود؛ چرا که اگر ماهیت اعتباری باشد از وجود واجب انتزاع می‌شود که چون وجودی غیر از آن نیست تا منشأ انتزاع ماهیات باشد، پس باید اصالت ماهیت را بپذیریم و از این امر لازم می‌آید در هستی، دو اصل و سنخ داشته باشیم: یکی وجود که همان وجود واجب است (واجب نزد دوانی نفس وجود متأکد قائم بذاته است) و دیگری ماهیتی که اعتباری نباشد. سبزواری سپس ضمن تأویل سخن دوانی، معتقد است ذوق تأله مبتنی بر اصالت وجود و اعتباریت ماهیت مقتضی دو اصل در

جهان هستی نیست؛ بلکه در این صورت، انتساب ماهیات به وجود مطلق، به معنی اضافی اشراقی خواهد بود و نه اضافی مقولی (۱۰، ج ۲، ص: ۱۱۶).

استاد حسن زاده‌ی آملی در تعلیقه‌ی شرح منظومه (همان، ج ۲، ص: ۱۱۶ و ۱۱۷) به دفاع از بیان دوانی در توحید پرداخته است. به اعتقاد وی، مراد دوانی از ذوق تأله همان توحید صمدی است که عرفای شامخون و حکمای راسخون بر آن اند و مبین آن است که موجودیت ممکنات، انتساب ماهیات ممکنه در تحقق عینی به آن وجود است و ماهیات از حیث آن که ماهیات اند حظی از وجود ندارند. به اعتقاد ایشان، نیازی به تأویل بیان دوانی نیست (چنان که سبزواری بدان پرداخته است)؛ بلکه نصّ کلامش مبین اصالت وجود و انتساب ماسوایش به صورت اضافی اشراقی است. علامه حسن زاده برای تأیید سخن خود، به کلام دوانی در *شواکل الحور* (۲، ص: ۱۷۰-۱۶۸) استناد می‌کند. سخن دوانی به قرار زیر است: «از آن چه گفتیم نتیجه گرفته می‌شود حقیقت واجب نزد آن‌ها وجود بحت مجرد از همه‌ی خصوصیات خارج از حقیقت وجود است که همان امر شخصی بذاته است و چنان که وجود و تشخیص عین ذاتش است، سایر صفاتش نیز ... پس جز ذات واحد بسیط از همه‌ی وجوه که به اسمای مختلفه به حسب اعتبارات گوناگون نامیده می‌شود، نیست. و در این جا امر دیگری است که همان حقیقت وجود قائم بذاته و مستغنی از مؤثر است و حقایق از طریق آن حقیقت متصف به این معنی اضافی می‌شوند، بلکه آن حقیقت است که با اضافه به هر حقیقتی، بدان وجود می‌بخشد و هیچ کدام از آن‌ها داخل در حقیقتش نیستند».

علامه حسن زاده نتیجه می‌گیرد که عبارت فوق را که صدرا به همراه دیگر اقوال دوانی (۶، ص: ۴۵ و ۴۶) مطرح کرده است نصّ صریح بر وحدت وجود صمدی و توحید حق قرآنی «هو الاول و الآخر و الظاهر و الباطن» می‌باشد که در آن، غیر حق، انتسابات نوریه و اضافات اشراقیه‌اند؛ همان‌طور که عرفا و ملاصدرا بر این باورند. عبارت دوانی از انتساب با امثله‌ی مذکور، همانند آن چه در موارد دیگر، مانند این که وجود مجعول نیست و جعل به ماهیات تعلق می‌گیرد با نوعی اعتبار (بضرب من الاعتبار) در تطورات، شؤون و تجلیات وجود در مظاهر آیاتش معتبر است. بنابراین وجود صمدی بنا بر ذوق تأله، مطلق به اطلاق سعی است و ماسوایش حصص آن وجود صمدی، یعنی جداول مرتبط و منتسب به آن وجود صمدی‌اند که ارتباط نوریه و انتساب غیر مقولی به او دارند (توضیح این که در انتساب اشراقی، نسبت و نسبت الیه لازم نیست) (۱۴، ج ۱، ص: ۶۴۸).

با توجه به نظر ملاصدرا در این باره، به نظر نگارنده، حقایق امکانی به اعتبار حیثیت تقییدیه‌ی شأنی، از تحقق نفس الامری برخوردارند؛ به این بیان که حقیقت واجب، بنفسه و

بدون اعتبار شیء دیگر محقق است و حقایق ممکنه به حیثیت تقییدیهی واجب، از تحقق بهره دارند. گفتنی است در لحاظ دیگر، که در آن، حصر نظر به جنبه‌ی تعین و حدّ حقایق امکانی می‌شود، حقایق مذکور، تهی از هرگونه تحقق و نفس الامرند و به این معنا اعتباری‌اند. بنابراین ممکنات به اعتبار حیثیت تقییدیهی حق، موجود به وجود حق‌اند، البته به نحو شأنی؛ اما به اعتبار تعین واحد، تحقیقی ندارند و اعتباری محض می‌باشند. از این‌رو، منشأ تحقق و موجودیت ممکنات، حقیقی و نفس الامری است، اما منشأ تکثر و تعدد، که تعینات و حدودشان است، اعتباری است. آن‌که در نظام وحدت شخصیه معتقد است ممکنات و تعینات امور اعتباری‌اند نظر به تعینات و حدود اعتباری دارد و آن‌که در همان نظام می‌گوید ممکنات، امور حقیقی‌اند نظر به وجودات شأنیه دارد که متحقق به تقید شأنیه‌ی حق‌اند.

دوانی در شرح رباعیات (۹، ص: ۳۱) آورده است:

هستی تو به ذات و ما به تو هست نما الله چه تفاوت ز کجا تا به کجا
 هستی تو غنی مطلق و خلق گدا دارند ز تو وجود و از خویش فنا
 و نیز در *شواکل الحور* می‌آورد: «بلکه هر شأنی از اوست و چگونه نباشد در حالی که وسائط نیز همگی لمعات انوار ذاتش هستند».

مؤید دیگر ما بیان دوانی در حاشیه قدیم شرح تجرید (۶، ص: ۴۶) در بیان ذوق تأله است. به اعتقاد او ممکنات اتصاف حقیقی به وجود ندارند، بلکه بین وجود واجب با آن‌ها علاقه و ارتباطی است که مصحح اطلاق مشتق است و لفظ موجود مناسبتی با این معنی دارد.^۱

دوانی هم‌چنین در بحث علیت نیز بر مبنای وحدت وجودی خود معتقد است، معلولات وجود مستقلی ندارند، بلکه شأن و مظهر علت محسوب می‌شوند. وی با استناد سلسله‌ی معلول‌ها به علت العلل، تمام موجودات را معلول همان علت دانسته، معتقد است در عالم، یک ذات وجود دارد و مابقی شؤن، حیثیات و جوه آن می‌باشند. بنابراین در وجود، ذوات متکثر نیست، بلکه ذات واحد با صفات متکثر وجود دارد (۴، ص: ۱۷۵).

دشتکی و ملاصدرا اشکالاتی در علیت (۵، ص: ۱۹۷؛ ۱۱، ج ۱، صص: ۳۳۰ و ۳۳۱) بر دوانی وارد می‌کنند که به نظر می‌رسد ناشی از تأویل شأن به اعتباری صرف باشد؛ حال آن‌که منظور دوانی وابستگی صرف معلول به علت است.

دوانی در بحث علم واجب نیز از ذوق تأله استفاده کرده است. به بیان وی، علم اجمالی خداوند خلاق صور تفصیلیه در خارج است. پس معلولات، همگی برای خداوند حاضرند، بدون آن‌که در آن، به سبب آن وجود، کثرت داشته باشند؛ چرا که صورت عقلیه در علم

اجمالی واحد است، گرچه معلولات متکثرند. پس این وجود علمی اجمالی همان وجودی است که مبدأ اشتقاق موجود است و همه‌ی موجودات، منتسب به آن هستند و در این جا وجود عارض نیست، بلکه وجود غیرش، عبارت است از انتساب به آن وجود قائم بنفسه؛ لذا چنان که او وجود قائم بذاته است، علم قائم بذاته نیز هست و چنان که علمش، مبدأ ممکنات و مخصص وجودشان است، به این اعتبار، قدرت و اراده نیز هست (و سایر صفات) (۴، ص: ۱۴۸).

دوانی هم‌چنین در خالقیت افعال نیز بر مبنای توحیدی خود اصرار می‌ورزد. توجیه دوانی از این که افعال انسان به قدرت خدا انجام می‌شود بدین صورت بیان شده است که وقتی ممکنات، فی نفسها موجود نیستند و وجودشان از جانب خدا است، پس ما در فاعلیت خدا، حق نداریم تا تخصیص برخی افعال از سوی خدا به ثواب و برخی به عقاب، مستلزم ظلم باشد؛ بلکه فیض وجود از منبع جود به حسب آن چه استحقاق دارند به ممکنات افزوده می‌شود (۸، ص: ۷۳).

در شرح *هیاكل النور* (۲، ص: ۲۱۳) با تعبیری شبیه به این، بیان می‌کند که وقتی ذات همه‌ی اشیا از اوست و او علت موجهی آنها است، پس مملوک اویند (با واسطه یا بی‌واسطه)، زیرا غیرش مدخلیتی در آن ندارد و عبد و آن چه متعلق به اوست از آن مولایش است. پس تنها خداوند فاعل حقیقی در ایجاد ممکنات و افزوده فیض بر آنها است.

۷. نتیجه‌گیری

با تأمل در نظریه‌ی ذوق تأله و چشم‌پوشی از کژتابی‌های زبانی و فارغ از هرگونه پیش‌داوری و با نگاه سمانتیکی، یعنی با لحاظ قصد گوینده و توجه به کل سیستم فکری او، نه نگاه منقطع از بافت فکری دوانی، درمی‌یابیم که نظریه‌ی مذکور تفاوت بنیادینی با وحدت شخصیه‌ی وجود عرفا و همان وحدت شخصیه‌ای که ملاصدرا در *مجلد دوم/سفر* از آن یاد می‌کند ندارد، هم‌چنین به فضای قرآنی (هو الاول و الاخر و الظاهر و الباطن) قرابت بسیاری دارد.

توضیح این که به نظر می‌رسد دوانی با دو مبنا به بحث می‌پردازد: از یک سو بر مبنای وحدت وجود، وجود را منحصر در واجب تعالی می‌داند و موجودات دیگر را صرف انتساب به آن وجود خاص قلمداد می‌کند؛ البته تعابیر دوانی بیانگر آن است که انتساب در نظر وی، بار عرفانی داشته، انتساب اشراقی است نه مقولی. به ویژه آن که در علیت، متذکر می‌شود که معلول عین ربط و وابستگی به علت و از شؤون علت است.

دوانی هم‌چنین در نگاه استقلالی (با قطع نظر از وابستگی صرف به وجود خاص) به موجودات خارجی نگریسته است که در این لحاظ، موجود خارجی، شیء جزئی و به عبارت دیگر، ماهیت موجوده است. گفتنی است این سخن دوانی به معنی اصالت ماهیت نیست، چرا که وی با رد تمایز و عروض وجود و ماهیت، معتقد است ما در خارج، با شیء خاص مواجهیم (ماهیت موجوده). مؤید سخن ما بیان دوانی در اشتراک موجودات است که به اعتقاد وی، موجودات اشتراک نسبی دارند، یعنی اشتراک از حیث نسبی که با وجود دارند (و همین سخن می‌رساند که وی قائل به اصالت ماهیت و تباین وجودات نمی‌باشد). گفتنی است افزون بر فقدان شبکه‌ی زبانی قوی، عدم حضور مبانی نظام‌مند نیز از مشکلات اساسی دوانی در تبیین نظریه‌ی ذوق تأله است که با ترمیم و بازسازی آن می‌توان نظریه‌ی ذوق تأله را از اشکالات جدی رهانید.

یادداشت‌ها

۱- و ذوق المتألهین منهم ان لیس للممکنات اتصاف حقیقی بالوجود بل ذلک الوجود الواجب له علاقۀ معها مصححۀ لاطلاق المشتق غایتها کما فی زید متمول و ماء متشمس و کان فی لفظ الموجود مناسبه لهذا المعنی.

منابع

۱. آملی، شیخ محمدتقی، (۱۳۷۴)، *درر الفوائد*، تعلیقه بر شرح منظومه، قم: مؤسسه‌ی دارالتفسیر.
۲. تویسرکانی، احمد، (۱۴۱۱ق)، *ثلاث رسائل*، مشهد: آستانه الرضویه المقدسه.
۳. جوادی آملی، عبدالله، (۱۳۷۵)، *تبیین براهین اثبات خدا*، قم: مرکز نشر اسراء.
۴. خواجوی اصفهانی، اسماعیل، (۱۴۲۳ق)، *سبع رسائل*، تقدیم و تعلیق احمد تویسرکانی، تهران: میراث مکتوب.
۵. دشتکی، غیاث‌الدین منصور، (۱۳۸۲)، *اشراق هیاکل النور لکشف ظلمات شواکل الغرور*، تقدیم و تحقیق علی اوجبی، تهران: میراث مکتوب.
۶. دوانی، محمد بن اسعد، *حاشیه‌ی قدیم شرح تجرید*، نسخه‌ی خطی کتابخانه مجلس شورای اسلامی، شماره ۱۷۵۳.
۷. دوانی، محمد بن اسعد، *حاشیه‌ی اجد شرح تجرید*، نسخه خطی کتابخانه مجلس شورای اسلامی، شماره ۱۹۹۹.

۸. دوانی، محمد بن اسعد، (۱۴۰۵ ق)، *الرسائل المختاره*، اصفهان: کتابخانه عمومی امیرالمؤمنین (ع).
۹. دهباشی، مهدی، (۱۳۶۸)، *شرح رباعیات فلسفی و عرفانی*، موسوم به شرح الرباعیات، تصحیح، شرح و نقد مهدی دهباشی، تهران: مسعود.
۱۰. سبزواری، ملاهادی، (۱۴۱۷ ق)، *شرح منظومه*، تعلیقه حسن‌زاده‌ی آملی، تهران: نشر ناب، چاپ سوم.
۱۱. شیرازی، صدرالدین، (۱۴۱۰ ق)، *الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه*، بیروت: داراحیاء التراث العربی، چاپ چهارم.
۱۲. شیرازی، صدرالدین محمد، (۱۳۶۳)، *مفاتیح الغیب*، مع تعلیقات مولی علی نوری، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
۱۳. شیرازی، صدرالدین محمد، (۱۳۶۰)، *الشواهد الربوبیه*، مقدمه‌ی شواهد، تصحیح جلال‌الدین آشتیانی، مرکز الجامعی للنشر.
۱۴. شیرازی، صدرالدین محمد، (۱۳۷۴)، *الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه*، تصحیح و تعلیق حسن‌زاده آملی، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
۱۵. قیصری، محمد داوود، (۱۳۷۵)، *شرح فصوص الحکمه*، به اهتمام سید جلال آشتیانی، تهران: انتشارات علمی فرهنگی.
۱۶. لاهیجی، ملا عبدالرزاق، (۱۳۸۲)، *شوارق الالهام*، چاپ سنگی.