

تبیین نظریه‌ی انکشاف در حکمت متعالیه^۱

منوچهر خادمی* سید مرتضی حسینی شاهرودی**

چکیده

آیا می‌توان برای افکار صدرالمتألهین، ادوار مختلف فکری در نظر گرفت؟ در صورت ممکن، آرای خاص حکمت متعالیه مربوط و منوط به کدام دوره از حیات عقلی وی می‌باشد؟ با این مبنا، نگارنده در این نوشتار سعی بر آن داشته است که با ابتدای بر دو رویکرد کلان و محوری وحدت تشکیکی و وحدت شخصی، خوانشی مجدد از اهم اصول صدرایی انجام دهد. در این میان، تفکر غالب در دوره‌ی اول را که با محوریت نظام تشکیک وجود، سامان یافته است، به عنوان صدرای متقدم معرفی کرده که فحوای مطالب این دوره، عمدتاً مربوط به مشی با جمهور فلاسفه و جمع‌آوری عموم آرا بوده است؛ اما تفکر خاص صدرا را که مبین تعالی حکمت متعالی می‌باشد، مرتبط به دوره‌ی تحوّل و تکامل آرای وی به مثابه صدرای متأخر دانسته است. سپس با اتخاذ رویکرد تأویلی و اجتهادی، نظریه‌ی مختص این دوره را تحت عنوان «نظریه انکشاف» استنباط نموده و آن را معیار شناسایی غایت آرای صدرا و لوازم سخنانش قرار داده است. در بخش دیگر مقاله نیز به برخی تعارضات و ابهاماتی که در نتیجه‌ی آمیزش این دو دوره از افکار صدرا حاصل شده، پرداخته است. مدعای مطرح شده برای حل و فصل این دسته مسائل نیز آن است که سنخ تفکر دوره‌ی صدرای متقدم را سیر آموزشی تشکیل داده که مدخل حکمت متعالیه می‌باشد؛ اما نوع مباحث گفته شده توسط صدرا متأخر، همان معارف ویژه‌ی حکمت متعالیه خواهد بود.

واژه‌های کلیدی: ۱- وحدت تشکیکی، ۲- وحدت شخصی، ۳- صدرای متقدم، ۴- صدرای متأخر، ۵- نظریه‌ی انکشاف، ۶- حکمت متعالیه.

* دانشجوی دکتری تخصصی فلسفه، گرایش حکمت متعالیه، دانشگاه فردوسی مشهد، پردیس بین‌الملل

manouchehrkhademi@gmail.com

shahrudi@ferdowsi.um.ac.ir

**استاد گروه حکمت و فلسفه دانشگاه فردوسی مشهد

تاریخ پذیرش: ۹۳/۷/۷

تاریخ دریافت: ۹۳/۱/۱۴

۱. مقدمه‌ای تنبیهی در تعیین تمایز و تعالی حکمت متعالی

باید دانست که هویت معرفتی و ماهیت روش‌شناختی «حکمت متعالیه» را نمی‌توان محملی مناسب برای اتهام التقاط دانست؛ چه این‌که فرق التقاط با تلفیق^۲ نیز از دیدگان صاحبان این رأی، بسی دور مانده است (۹، ص: ۲۰)؛ زیرا اگر صدرا را متهم به التقاط اندیشه‌ها بدانیم، در صدور این نظر خویش اولاً تلاش وافر صدرا را برای مواجهه و مقابله‌ی نقادانه با پیشینیان تفسیر نمی‌کنیم؛ ثانیاً کاوش باهر وی را برای ابراز و ایجاد ابتکارات نادیده می‌انگاریم. البته باید دانست که نباید تلفیق را با التقاط، تخلیط کرد؛ زیرا تلفیق بر خلاف التقاط دارای معیار، نظام و ساختار است. به عبارتی دیگر صدرا ابتدا بر حسب ملاک‌های معینی، میراث معرفتی گذشتگان را نقل و سپس نقد و در آخر، بخشی از آن‌ها را گزینش کرده است. آن‌گاه، آن‌ها را سازگار و سامان یافته درآورده و در قالب سیستم فلسفی منظمی، نظام می‌بخشد. علاوه بر این اتهام، حکمت صدراپی را نمی‌توان معبر متناسبی برای اسناد لقب ابن‌سینای اشراقی شده (۲۷، ج: ۱، ص: ۸۷) دانست؛ زیرا عمده دلیل حامیان این رأی (۲۶، ص: ۳۶)، اهتمام خاص صدرا به کاربست دو روش پژوهشی می‌باشد: یکی روش برهانی تا حدی که خود را مانند مشائیان پیرو برهان و فرزند دلیل می‌داند و بر شفای بوعلی، تعلیقه می‌نویسد؛ دیگری روش کشف و شهود همانند سهروردی که او را تا آن‌جا سوق می‌دهد که بر حکمت اشراقی او تحشیه بزند؛ اما باید دانست که این دیدگاه از عناصر کلامی در آثار صدرا غافل است. همچنین عدم توجه لازم به جهت‌گیری مبنایی و وامداری فراوان روایی ملاصدرا از آیات و احادیث، خلل محوری در فحوای نقد این دیدگاه را نشان می‌دهد؛ امری که نزد ابن‌سینا و شیخ اشراق، ظهور و بروز ندارد. البته دیدگاه مزبور، تعیین تجارب اشراقی صدرا را نیز توان تفسیر و تحلیل ندارد. عده‌ای دیگر از صاحبان نظر معتقدند که اگر فخر رازی را نماد آغاز کلام معتزلی بدانیم و در مقابل، خواجه طوسی را پرچم‌دار طلیعه‌ی کلام شیعی بنامیم، صدرا را باید راوی تام و تمام کلام فلسفی دانست که توانسته معضلات و محذورات کلامی را با استخدام زبان فلسفی و ابزار تفکر برهانی حل نماید؛ (۲۸، ج: ۱۳، ص: ۲۴۹) اما اگر کلام، فلسفی شود یا فلسفه، کلامی شود، در آخر امر، مکتبی حاصل خواهد شد کلامی- فلسفی که بیانگر اهداف سامی حکمت متعالی نیست؛ زیرا فلسفه‌ی اسلامی عموماً و حکمت متعالیه خصوصاً، یک قدم به طرف کلامی شدن برنداشت؛ بلکه این کلام بود که به تدریج تحت نفوذ فلسفه قرار گرفت تا در آخر کار، در آن حل و هضم گردید. از سویی دیگر، عده‌ای فلسفه‌ی صدرا و حکمت متعالیه را در حکم چهارراه و دریایی می‌دانند که مشاء و اشراق و مذهب و کلام یا قرآن و برهان و عرفان را در تناکحی مبارک، با یکدیگر، پیوند و کشکول جامع و شاملی را ترتیب داده است.

در خصوص این تمثیل نیز باید گفت که هویت حکمت متعالیه، مصداق یکی از اصول خویش است و آن این که بسیط‌الحقیقه‌ای می‌باشد که نه قرآن است و نه عرفان و نه برهان؛ با این که هم از آیات قرآن بهره می‌گیرد و هم از کشف عرفان و هم از قیاس برهان؛ اما محدود به این ارکان سه‌گانه نیست؛ بلکه خود، حکایت جمع سالم و نه مکسر آن‌هاست که در عین حال که هاضم تمام آن‌هاست، غیر آن‌ها نیز خواهد بود. این عینیت در عین غیریت، موجب می‌شود که به لحاظ ارزشی، تمثیل مطمح نظر، نه تناکحی بالغ، بلکه تزویجی نارس باشد. البته باید گفت که این نظر با نظریات پیشین تفاوتی ممتاز داشته و آن، اشاره به رهاورد میان‌رشته‌ای^۳ حکمت متعالیه و عدم انحصار و انزال از تک روشی به سوی جمع منهجی است. از سویی متقابلاً می‌توان به نظریاتی اشاره داشت که هر کدام، به نحوی، پرده از وجوه روش پژوهش صدرایی در مباحث نظری، فلسفی و عرفانی، بر می‌دارد. یکی از این نظریات، فلسفه‌ی عرفانی دانستن حکمت متعالی است (۸، ص: ۱۶۳). قائلین این دیدگاه معتقدند که صدرا در مباحث وجود، علیت، حرکت جوهری، نظریه‌ی اتحاد عاقل و معقول، مباحث علم الاهی و نفس (۲۹، ص: ۲۳۵)، از کتبی چون فتوحات مکیه، فصوص *الحکم*، *تدبیرات الاهیة* و آثار تفسیری جناب محی‌الدین ابن‌عربی استفاده‌ی تام برده و آرای شارحان و پیروان ابن‌عربی را اخذ، بازسازی و بازخوانی کرده است. آثار کسانی چون قونوی، قیصری، فناری، ابن‌ترکه، سید حیدر آملی و علاءالدوله سمنانی از مآخذی هستند که صدرا از آن‌ها گزارش ذکر کرده یا بر آن‌ها نقد و تحلیل نوشته است. باید توجه داشت که این دیدگاه، توان تفسیر مواضع تفاوت و شباهت (۲، ص: ۲۵) آرای صدرا با عرفا را ندارد؛ موضعی مانند این که صدرا، برهان را همپا و همتای شهود عرفانی دانسته، نه صرفاً برای تنبیه و تأنیس مستعدان و این که نوع نگاهی که صدرا به آیات قرآنی و منابع وحیانی دارد، مستند اصلی حکم برهانی و مبنای نظر عقلی خویش است و نه آن که مانند عرفا، تأکید بسیار بر ذوق و وجدان نماید تا قرآن و ایقان، علاوه بر موارد یادشده، دیدگاه مزبور در تحلیل نوآوری‌های او و نحوه‌ی خوانشش از سخنان عرفا که آیا صرف روایت است یا همراه نقد و درایت، هیچ‌گونه معیاری را برای اخذ و رفض آرا ارائه نمی‌دهد.

دیدگاه دیگر در باب تعیین موضع ترقی حکمت متعالی، تأکید بر استیفاد روشی از تمایز مبنایی میان زبان موضوعی^۴ و زبان برتر یا فرازبان^۵ می‌باشد که درصدد نشان دادن برتری منطقی و تعالی زبانی حکمت متعالیه هستند (۷، ص: ۵). به عبارتی دیگر، فحوای این نظریه آن است که ملاصدرا برای آموزش عالی فلسفه خود، دو زبان را به کار گماشته است که یکی را زبان برتر، یعنی زبان بیان اصول و مبانی حکمت متعالیه نام نهاده که به وسیله‌ی آن، سخن از محتوای فلسفه‌ی خویش به میان آورده و دیگر، زبان موضوعی که

همان زبان اصلی فلسفه‌ی مشاء و اشراق و سایر مکتب‌هایی است که مورد بحث فلسفی و فحص نظری او قرار گرفته است. لذا با این تفسیر می‌توان نوآوری‌های فراوان او را در یک سیستم اصل موضوعی^۶ که از نظم کم‌نظیری برخوردار است، توجیه و بازسازی کرد. همچنین عده‌ای دیگر نیز بر اساس تمایز دو مقام شکار و گردآوری^۷ و مقام ارزیابی و داوری^۸، ویژگی اساسی حکمت متعالیه را به تنوع روش‌ها و ابزارها در مقام نخست مربوط می‌دانند. لذا از نظر آنان، حکمت متعالیه از حیث پای‌بندی به روش برهان در مقام نقد و داوری، تفاوتی با مکاتب پیشین ندارد؛ اما از حیث استمداد از منابع متنوع برای نیل به حقیقت، تمایز اساسی با مکاتب سلف و خلف خویش دارد (۱۳، ص: ۱۸۰). پس این رهیافت کثرت‌گرایانه در مقام دریافت و این رهاورد وحدت‌گرایانه در مقام نظارت را عامل تعیین معرفتی و تمیز روشی فلسفه‌ی صدرایی می‌دانند؛ زیرا ملاصدرا با اتخاذ این روش، خود را از آسیب‌های حصرگرایی حکمای پیشین رها کرد و موضع شمول‌گرایی را اختیار نمود تا بستر لازم برای خطای تحویل‌گرایی^۹ فراهم نشود.

پس از ذکر نظریات مزبور در باب تعیین ملاک برتری حکمت متعالی در قیاس با مکاتب دیگر، باید گفت که در نظر ادق، وجه تمایز و تعالی حکمت صدرایی را باید در اصول و مبانی مختص آن جست‌وجو کرد؛ زیرا اتخاذ اصولی متعالی چون اصالت وجود، بساطت وجود، صرافت وجود، وحدت وجود، تشکیک وجود، حرکت جوهری، اتحاد علم و عالم و معلوم، بسیط الحقیقه بودن نفس انسانی و... اجازه‌ی تشکیل هندسه‌ی نوی معرفتی را با اضلاعی از لوازم این اصول فراهم می‌آورد که آن را در حکم منبعی غنی برای اجتهاد فکری، به منظور استخراج نتایج نظری و عملی و بسط و انشراح آن‌ها در سایر مسائل و مباحث مطروح در ابعاد معرفتی مبتنی بر اصول هستی‌شناختی در می‌آورد. لذا با ابتدای بر این رویکرد اجتهادی به اصول و مبانی صدرایی، برآنیم تا نگاهی استنباطی به حکمت متعالی انداخته و سپس گامی متقن در فهم ابعاد هستی‌شناسانه‌ی رصین و ارکان معرفت‌جویانه‌ی رکین آن برداشته و با رویکرد پژوهشی هرمنوتیک عینی و رهیافت تفسیری-تأویلی، چهره از حقیقت رخسار صدرای متأخر برداریم و مختصات و مشخصات آن را برشمرده و معرفی نماییم تا برخلاف دیدگاه‌های متداول و متعارف مطرح در محافل حکمی که رأی نهایی و عرشی ملاصدرا خوانده شده است، آن دیدگاه‌ها را رأی میانی صدرای متقدم بدانیم. در مقابل، با استناد بر همان آرای صدرالمتألهین و اجتهاد در آن‌ها، نهایت انظار صدرا را به برهان و عیان درآورده، مرز مبهم میان صدرای متقدم و متأخر را معین کرده، تفکیک آرای وی را به تشکیک انظار او مربوط بدانیم. البته علت این ترتیب اقوال را نیز مربوط به تعلّم متعلّم در سیر تعلیمی می‌دانیم و نه سیر تکوینی و تحقیقی. به بیان دیگر، تقدم و تأخر و

سبق و لحوق میان آرای صدرای متقدم و متأخر، به منظور حفظ مراحل آموزش است، نه اولویت و اقدمیت مراتب عینی و حقیقی، مانند نظر حکیم سبزواری که ترکیب ماده و صورت را ابتدا انضمامی دانست و سپس اتحاد و تفاوت آن‌ها را حواله به مرحله‌ی تعلیم با مرتبه‌ی تحقیق داد. لذا در ادامه‌ی مباحث، با تفاوت قائل شدن بین صدرای متقدم و صدرای متأخر و این‌که عامل تمایز آن‌ها، همان گذر از مراحل تعلیمی وحدت تشکیکی به مراتب تحقیقی وحدت شخصی است، سعی بر آن داریم تا ابعاد معرفتی و اضلاع وجودی تفکر صدرای متأخر را در قالب طرح‌واره‌ای به نام «نظریه‌ی انکشاف» تبیین کنیم تا بدین طریق، آرای نهایی وی تنقیح مناط لازم خود را بیابند و سپس با ابتدای بر نظریه‌ی انکشاف، به حلّ و تحلیل برخی از ابهامات و تعارضاتی که در آرای او به دلیل امتزاج رأی میانی ملاصدرا و نظر نهایی او ایجاد شده، بپردازیم. نیز تلاش کرده‌ایم با ارکان محوری تفکر وی، این چالش‌ها را برطرف کنیم و راهی هموار را برای نیل به نظریات خاص ملاصدرا فراهم آوریم. این‌که آیا این نظریه را می‌توان نظریه‌ی نهایی صدرای متأخر دانست، امری است که خواننده‌ی محترم، خود باید با فطانت، به قضاوت بنشیند.

۲. صدرای متقدم و بحث تشکیک وجود در نظام ذاتِ مراتب

۲.۱. تقریر اصالت وجود با وحدت تشکیکی وجود

اگر اصالت وجود را بر مبنای صدرای متقدم، تحلیل و بررسی نماییم، باید آن را در فضای تشکیک وجود و سلسله مراتب موجودات به تشکیک خاصی که در آن مابه‌الافتراق، بازگشت به مابه‌الاشتراک و مابه‌الاتفاق می‌نماید (۱۴، ج: ۱، ص: ۴۳۱)، تبیین و تنقیح کنیم. حال اگر اصالت وجود را در چنین هندسه‌ای از نظام هستی بفهمیم، آن‌گاه عامل وحدت و باعث کثرت، وجود بوده و در واقع چون وجود در هر مرتبه، مقوم و محصل آن است، حقیقت تشکیک، ناظر به وجود موجودات و رقیقت تکثر، شاهد بر ماهیت موجودات می‌باشد (۲۱، ص: ۳۵۶)؛ یعنی ماهیات در ترسیم نظام هستی، بر مبنای تشکیک خاصی، بیانگر حدّ وجود در موجودات محدود و نشانگر قصور وجودی ناشی از تحدید آن‌هاست که این معنای ملحوظ از ماهیت، در ذهن و در مقام تصور است که وجود بر آن عارض و لاحق می‌شود. لذا ثنویت و غیریت وجود و ماهیت، تنها در مرحله‌ی لحاظ ذهنی و مرتبه‌ی اعتبار عقلی است؛ اما در خارج و ظرف واقع، وجود و ماهیت، وحدت و عینیت دارد؛ به طوری که وجود برای وجود، بالذات بوده و بر آن حمل می‌شود (۲۰، ص: ۱۰) که این حمل، بدون حیثیت تعلیلیه که مبین واسطه در ثبوت و نیز بدون حیثیت تقییدیه (۱۰، ص: ۲۱۱) که منقّح واسطه در عروض است، خواهد بود. لذا القاب وصف موجود برای وجود، وصف به حال

خود شیء و اسناد الی ما هو له خواهد بود (۵، ص: ۲۷). قضیه‌ی حاصل شده از آن نیز هلیه‌ی بسیطه و کان تامه‌ی یک مفعولیه می‌باشد که در مقام طرفی به عنوان محمول و نیز غیره در مقام ربط نیست تا بخواهد محمول واقع گردد؛ زیرا ثبوت وجود برای وجود، از باب شیء عین‌الوجود است، نه شیء ثبت له الوجود و لذا نیازی به واسطه ندارد (۱۱، ص: ۲۴؛ ۱۴، ج: ۱، ص: ۴۰).

۲.۲. تقریر بساطت وجود با وحدت تشکیکی وجود

اصل بساطت وجود در ارتباط با مطلب پیشین، معنای صحیح خود را خواهد یافت و آن این‌که چون حقیقتی به نحو مجزا و مستقل در طول، عرض، عداد و قبال وجود نیست، آن‌گاه نمی‌توان از ترکیب، تقسیم، تجزی و تفکیک وجود سخن گفت (۱۴، ج: ۱، ص: ۵۰-۵۳)؛ زیرا بحث اتحاد با متحد دیگر، یعنی ماهیت در مقام ذهن رخ خواهد داد در وعاء عین که تنها ظرف وجود است و بس. لذا اگر این مطلب را قدری تعالی و تری دهیم، همان بحث وجود و ظهورات آن در نظام تشکیک ذات مظاهر پیش می‌آید که البته آن رأی بلیغ در این‌جا ابتر و ناخوانا می‌باشد و این بحث تشکیک ذات مراتب است که رخ می‌نماید. تنها مسأله‌ای که باقی مانده و در تقابل و تعارض با بساطت وجود است، این مطلب است که در بعضی از تعبیر صدر، برای تشکیک ارکانی از قبیل وحدت حقیقی (۱۵، ص: ۱۳۵)، کثرت حقیقی (۶، ج: ۱، ص: ۳۴۸)، انشاء کثرت از وحدت و سریان وحدت در کثرت (۱۲، ج: ۲، ص: ۱۷۸) و انطواء کثرت در وحدت و رجوع کثرت به وحدت را بیان می‌کند که البته طبق این مبنا، رسالت حقیقی و متعهد راستین اظهار کثرات، خود وجود بوده و تسری حکم ایجاد کثرت به ماهیت، به صورت مجاز عقلی و نه عرفی، به کار رفته و در واقع، از باب «حکم أحد المتحدین یسری الی المتحد الآخر» است. طرف حقیقی این استعاره‌ی حکمی، وجود است که حکم کثرت برآمده از آن را درباره‌ی متحد با آن که ماهیت می‌باشد، نیز به کار می‌بریم که امر واقع، برعکس گشته و لذا هم وحدت و هم کثرت، مربوط به وجود است نه ماهیت. از سویی چون هویت ماهیت در تشکیک خاصی، همان حدود وجودی و حاکی از تمایز و تکاثر ماهوی و غیره وجودات می‌باشد، در تعبیری مصحح، ایجاد کثرت نوری را وجود دانسته و محمل انتشار کثرت ظلمانی را ماهیت معرفی کرده است. اگر دید ماهوی غالب باشد، اصل کثرت را بر مبنای «الماهیه مثار الکثره أتت» تبیین و تنقیح می‌نمایند که این تعبیر و تفسیر با بساطت وجود در دو موطن عین و ذهن ناسازگار است؛ زیرا محتوای چنین مدعایی این است که امر وحدت، منوط به وحدت وجود و امر کثرت، مربوط به کثرت ماهیت است که این تکثر و تشتت در مقام تحقق وحدت و کثرت، در تقابل با بساطت صرف و محض وجود می‌باشد.

۲.۲. تقریر صرافت وجود با وحدت تشکیکی وجود

قائل به بساطت وجود از طریق رفع و رفض ماهیت از عالم واقع، نوعی بساطت را برای وجود اثبات می‌نماید؛ اما قادر به انتاج صرافت وجود نخواهد بود؛ زیرا در ضمن و ذیل همین اثبات خویش، وجودات بسیط متعدد و البته مشککی را در یک نظام مترتب ترسیم نموده که در متن و بطن این نظام، هویتی عین‌الربط و عین‌الفقر به یکدیگر دارد؛ به نحوی که از هم، انعزال وجودی و اطراد ماهوی ندارند؛ اما با وجود محسنات این تعبیر که دیگر معایب تعبیر وجودات متباین به تمام ذات مشائیون را ندارد، دیگر نمی‌توان از صرافت بحت وجود و این‌که حقیقت وجود، مصداق صرف‌الشیء لایتننی و لایتکرر خواهد بود، سخن گفت؛ زیرا صرف‌شیء، تکررپذیر و تعددبردار نیست (۱۴، ج: ۳، ص: ۳۳۸)؛ بلکه تنوع‌گریز بوده و برای خود، هویتی واحد و فارد و باسط را رقم می‌زند که دارای آن چنان بساطت و صرافتی خواهد شد که فرید وجود و واحد واقع گشته و جایی را برای غیری در حریم نفس‌الأمری باقی نگذاشته و همه را فانی می‌کند. لذا همین امر است که شاکله‌ی دو برهان محکم بر وحدت شخصی وجود را بساطت صرف و نیز صرافت محض آن تشکیل می‌دهد (۱۴، ج: ۲، ص: ۲۹۹؛ ۱۷، ص: ۵۲؛ ۱۵، ص: ۴۹). حال متوجه این مطلب خواهیم شد که اگر تمام مطالب صدرای متقدم را ارتقا دهیم، به مباحث صدرای متأخر خواهیم رسید که همین سلوک از صدرای بدوی به صدرای نهایی، مؤید و مثبت این مفروض و مدعای می‌باشد که روند عبور از آرای صدرای وحدت تشکیکی به وحدت شخصی، در گام اول، مشیء با ممشای جمهور و تعلیم عوام علما و علمای عوام و آموزش متعلم حکمت متعالی است و در گام آخر، ذکر مسلک حقیقی خویش است که همان مرام عرفا بالله که وحدت شخصی می‌باشد.

۲.۴. لوازم معرفتی صدرای متقدم

۲.۴.۱. ماهیت، مصداق اخس و اضعف مراتب وجود: استعمال تعبیری نظیر بالعرض، بالتبع و بالمجاز برای ماهیت توسط ملاصدر (۱۴، ج: ۱، ص: ۳۹؛ ج: ۲، ص: ۲۸۹-۳۴۱)، انسلاخ ماهیت از وجود و این‌که حاق ذات و حقیقت آن را وجود تشکیل نداده و اگر وجود را وصف آن قرار می‌دهیم، از باب تسامح و تشبیه و توسعه در اعتبار و لحاظ است، نه مشیر به حکم واقع و ظرف خارج، همگی سخن نهایی صدرای در بستر نظام تشکیک خاصی ذات مراتب وجودی نیست؛ بلکه عمدتاً و غالباً در مقام مشیء با قوم است. لذا در این تقریر از اصالت وجود، مدام سعی وافر بر نمایش افتقار ماهیت و احتیاج ذاتی آن به وجود شده و آن را تا حد اعدام تنزل می‌دهد و در نتیجه، غیریت و ثنویت خاصی به طرز لطیفی در این تقریر، میان وجود و ماهیت که یکی در اوج غنا و دیگری در حسیض فقر مستغرق

است، به چشمان مشاهد آن دو می‌آید؛ چون هیچ غیریتی و بینونتی، بالاتر از وجدان و فقدان نخواهد بود؛ زیرا شرّ التراکیب و التکثیر و التغاير و التخالف را نتیجه خواهد داد. بنابراین عموم متفلسفین، اصالت را به وجود و اعتباریت را به حدود وجود که همان ماهیات هستند، اسناد می‌دهند. با تغور و تأمل در سخنان صدرا در هرم هستی به زبان تشکیک، متوجه این واقعیت می‌شویم که ماهیات، بیانگر وجود ظلّی و تبعی و نشانگر تنزّل و تعین هستی هستند که در این صورت، دیگر مجالی و مقالی برای ایجاد و انوجاد تقابل اصالت وجود و اعتباریت ماهیت و بالعکس نیست؛ بلکه در نظام تشکیک وجودی صدرا، با یک وجود واحدِ فاردِ بسیطِ ذاتِ مراتب مواجه هستیم که یکتا اصل اصیل است و دیگر ماهیتی برای وجودی در زوج ترکیبی امکانی باقی نمی‌ماند، ماهیت را تأویل وجودی، به تنزّل هستی می‌برد و هویتی ظلّی و ذیلی برای آن اثبات و انتاج می‌نماید.

به بیان دیگر خود ماهیت، دیگر نشئه‌ای از نشآت هستی و مرتبه‌ای از موافق تشکیکی و ترتبی است که موطن آن، ادنی منازل وجود خواهد بود. نکته‌ی دیگر این‌که آنچه جاری مجرای امکان فقری است، همین تشکیک خاص وجودی می‌باشد که مطابق و موافق با آن، تمام ممکنات و موجودات، عین‌الفقر و عین‌الربط و عین‌التدلی به وجود و موجود مافوق خویش هستند. همچنین گفتنی است که در فضای همین تقریر از اصالت وجود است که تعابیری همانند بالعرض، بالتبع و بالمجاز در باب سنخ تحقّق، نوع هویت و نحوه‌ی موجودیت ماهیت، آن هم به ترتیب طولی و تدقیق عقلی و تلطیف معنایی، به کار برده می‌شود. بنابراین باید دقت داشت که حدود وجودی دانستن ماهیت در بیان صدرا، از باب مماشات و مسامحت با جمهور حکما بوده است، نه آن‌که بیانگر دیدگاه خاص او در باب ماهیت باشد. لذا با این توضیحات روشن گشت که اگر معیار بحث را نگاه اخص تشکیک خاصی در نظام وحدت تشکیکی قرار دهیم، آن‌گاه باید از وجود تبعی و ظلّی ماهیت که حاکی از تنزلات هستی و راوی نشآت هستی در اضعف و اخس مراتب وجود می‌باشد، سخن گفت که البته حیطه‌ی این بحث را نیز باید حفظ کرد و احکام آن را باید در همین مقام، پیاده نمود.

۲.۴.۲. حمل حقیقت و رقیقت، مبتنی بر شدت و ضعف یا اجمال و تفصیل؟: در

نظام تشکیک خاصی ذاتِ مراتبی، وجود برای هر یک از مراتب موجودات که همان ممکنات باشند، اثبات شده است و تنها تفاوت و تفارق آن‌ها، در شدت و ضعف و کمال و نقص خواهد بود. غیریت آن‌ها نیز از سنخ تفاضلی اضعف و اکمل خواهد بود. لذا ارکان اصل علیت در این نظام، علت و معلولی است که یکی در مرتبه‌ی عالی و مافوق مستقر و دیگری در مرتبه‌ی دانی و مادون مستغرق است و بینونتی رتبی و غیریتی عزلی میان وجودی قوی و

وسیع و وجودی ضعیف و ضیق برقرار می‌گردد. لذا نباید و نشاید که حمل مترتب بر این دو مرتبه را حمل حقیقت و رقیقت دانست که بر طبق تقریر مشهور، حقیقت را همان رقیقت بدانیم اما مع الاضافه؛ بلکه حمل حقیقت و رقیقت بنا بر تشکیک خاص الخاصی را باید از سنخ حمل اجمال و تفصیل و ظاهر و باطن دانست که در آن، رقیقت عین حقیقت و حقیقت عین رقیقت است و تفاوت آن‌ها تنها به اعتبار و لحاظ مُدرک است نه آن‌که حقیقت، دارای امری اضافی بر رقیقت باشد و تخالف مرتبه‌ای و تغایر کمال و نقصی و تقابل شدت و ضعفی با یکدیگر داشته باشند. در نتیجه بنابر مبنای جاری در تشکیک خاصی، ضابطه‌ی منظوری در فاهمه‌ی صدرایی، ملازم با تقدم و تأخر رتبی و شدتی و سبق و لحوق عالی و دانی است (۱۴، ج: ۱، ص: ۵۱۱). لذا هرگز نمی‌توان معیاری برای ارجاع علیت به تشآن و تجلی و نیز مناطی برای تأویل عرض به تطور به دست آورد. این در حالی است که در بطن و متن نظام تشکیک ظهوری ذاتِ مظاهر صدرای متأخر، این مهم به مقصود پایانی خویش می‌رسد. بنابراین یا نباید سنخ این نوع از حمل میان مراتب مترتب به تشکیک خاصی را حمل حقیقت و رقیقت دانست یا این‌که با قائل‌شدن به عرض عریضی برای این نوع حمل، تهافت حاصل شده را به نحوی، مرتفع و اصلاح کرد؛ بدین صورت که حمل حقیقت و رقیقت، هم شامل حمل تفاضل رتبی به معنای حمل مرتبه‌ی عالی بر دانی و مادون بر مافوق خواهد شد و هم هاضم حمل اجمال بر تفصیل و بطون بر ظهور. لذا جامع هر دو نوع حمل است.

۲. ۴. ۳. ناسازگار و تناقض‌آمیز بودن اصل مساوقت وجود با کمالات در نظام

تشکیک وجود: وجود با کمالات خویش، تساوی و بلکه تساوق عینی و نفس‌الامری دارد. بدین معنا که هر وجودی، برابر با شیئیت، موجودیت و کمالات خواهد بود؛ به نحوی که نقصی در آن راه نخواهد داشت (۱۴، ج: ۱، ص: ۱۱۷)؛ زیرا وقتی صحبت از مساوقت وجود با شیئیت می‌شود، پرسش بعدی آن است که شیئیت مگر چیزی غیر از وجود است و امر عدمی و ماهوی است. لذا این اصل بیانگر آن است که وجود، در هر موطنی که باشد، جمیع کمالات خویش را به همراه خود دارد؛ زیرا اگر برای لحظه‌ای و به مقدار ذره‌ای از کمالات خود را نداشته باشد، دو محذور را به دنبال دارد: یکی آن‌که معنای وجود ناقص و بالقوه آن است که نیستی درون وجود، حلول و نفوذ کند که این امر، تصور صحیح نخواهد داشت؛ زیرا عدم چیزی نیست که بخواهد ذات وجودی را تصرف کرده باشد؛ زیرا جدا از منشأ اثر نبودن تکوینی عدم، حلول عدم در مرتبه‌ای از حقیقت وجود، محذور اجتماع نقیضین، ترکیب وجود از وجدان و فقدان را نیز با خود دارد (۱۴، ج: ۱، ص: ۶۶؛ ۴، ص: ۱۲۲-۶۲۶) که این امور، با اصل بساطت وجود و مساوقت وجود با شیئیت و منشأ آثار

بودن و فعلیت، در تقابل و تباین خواهد بود. دوم آن که معنایی که از تکامل وجودی در این مرتبه به ذهن می‌رسد، یکی این است که بخواهیم به نحو تشکیک و ترتب، قائل به تکامل از قوه به فعل برای وجود شویم؛ یعنی وجود در مرتبه‌ای، ضعیف و بالقوه بوده و رفته رفته با حرکت جوهری و سیورورت اشتدادی، تکامل یافته و از وجود بالقوه به وجود بالفعل، تبدیل و تحوّل یابد که این امر نیز با اصل تساوق وجود با شینیت و فعلیت، در تعارض و تخالف می‌نماید. همچنین اصطلاح وجود بالقوه، تصویر صحیحی ندارد و این اصطلاح ناشی از رسوبات تفکر ارسطویی و مشائی است که دائر مدار مصطلحات اصالت ماهوی، مانند ماده و صورت و جنس و فصل و هیولی و... می‌باشد که می‌بایست در هنگام تقریر نظریات خاص و خالص صدرا، این امور را رفض و با فکر صدراپی و زبان صدراپی، برهان را اقامه کنیم، نه آن که فکر مشائی در ذهن و زبان صدراپی در بیان داشته باشیم. معنای دیگری که از تکامل در این مرحله به دست خواهد آمد، آن است که وجودی دیگر بر وجود بالقوه‌ی مفروض ما جمع گردد که این امر با اصلی که در ادامه توضیحش خواهد آمد، ناسازگاری دارد؛ زیرا نه می‌توان قائل به انضمام و اجتماع وجودی با وجود دیگر شد و نه آن که وجودی می‌تواند بر وجود دیگر، عارض و لاحق شود و وجود دیگر معروض و ملحق آن؛ چه این که از حلول و نفوذ وجودی در وجود دیگر نیز سخن نمی‌توان گفت. بنا بر این تفصیل، محذورات و مشکلاتی در نظام تشکیک خاصی مبتنی بر وجودات مترتب مشکک آشکار می‌گردد که برخی از آن‌ها عبارت‌اند از: چگونه در حرکت جوهری، قائل به اشتداد وجودی از مرتبه‌ی بالقوه به مرحله‌ی بالفعل هستیم؟ اصلاً آیا تعریف حرکت به خروج تدریجی شیء از قوه به فعل درست می‌نماید؟ بر اساس اصل موجد و معطی شیء، نباید فاقد شیء باشد و بالعکس. چطور در مراحل ادراک ابتدایی نفس انسانی برای صور حسی و خیالی، قائل به انشا و ایجاد چنین صوری هستیم؟ و ابهاماتی دیگر از این طیف که ما را رهنمون به نظریه‌ی انکشاف می‌سازد و آن این که بر خلاف نظریه‌ی اکتساب و ثنوری استکمال، باید قائل به حضور و نه حصول جمیع کمالات در ذات مغیب وجود، آن هم به نحو اجمال، اندماج، بساطت و وحدانیت شویم که این کمالات مختفی در مراحل و مواطنی، خود را از کمون به بروز و از بطون به ظهور در مرتبه‌ی تفصیل و تکثر می‌رسانند؛ یعنی وجود جمیع کمالات ازل و ابد خویش را به همراه خود دارند؛ اما در باطن و کامن ذات و نهان خویش که در طی آماده شدن مقدمات که شامل معدّات علمی و یا ممدّات عینی می‌باشد، بستر لازم برای به ظهور رسیدن این کمالات فراهم شده، به نحو تدریج و تفصیل، از مرتبه‌ی توحید تکثیر به مرحله‌ی تکثیر توحید می‌رسند. لذا در بخش انتهایی نوشتار، ابهامات و سؤالات بیان شده را

یک به یک مطرح و سپس با نظریه‌ی انکشاف، سعی در پاسخ‌گویی و ابهام‌زدایی از آن‌ها را خواهیم داشت.

۳. صدرای متأخر و بحث وحدت شخصی در نظام تشکیک ذاتِ مظاهر

۳.۱. صدرای متأخر، متمم صدرای متقدم

صدرالمتألهین در کتاب *اسفار خویشت* که امّ‌الکتاب حضرتش بوده، در ادامه‌ی مباحث فلسفی علت و معلول، نظریه‌ی عرفا بالله را نقل کرده و تأیید ضمنی و تصریح قلبی خود را بدان نشان داده و به نظر صاحبان بصر، تمایل جدی و تناکح قوی پیدا می‌کند؛ به طوری که فصلی را در وصل آن به عنوان تتمه آورده و مبانی مختص به تقریر وحدت شخصی وجود بر ممشای عرفا و مرام کمترین از اولیاء الله را بیان و نمایان می‌سازد (۱۴، ج: ۲، ص: ۲۸۶). صدرا صریحاً و نه تلمیحاً، نظریات خود در باب وحدت تشکیکی را جزو آرای میانی و مترتب طولی به لحاظ آشنایی متعلم در فرآیند تعلیم می‌داند و نظر پایانی مختار و منحاز خویش را همان اقوال عرفا برمی‌شمارد و مهر تتمیم و حکم تکمیل *فصّ حکمت متعالیه* را قول به وحدت شخصی وجود و ایستار به حقیقت آن و التزام به لوازم منتشی از آن می‌داند (۱۴، ج: ۲، ص: ۷۱). از این روست که می‌توان برای هندسه‌ی نظام حکمت صدرایی، تقدم و تأخر فکری، معرفتی، سلوکی و شهودی در نظر گرفت و صدرا بما هو صدرا را در رهیافت وحدت شخصی و کثرت ظهوری یافت. توضیح آن‌که بعضی از متفکرین، رأی نهایی صدرا را در همان تقریرات مفصلی می‌دانند که از مباحث و مبادی متداول و متعارف علت و معلولی بر مبنای مشائی ارائه می‌دهد. دلیل ذکر نظر عرفا در انتهای مباحث علی و معلولی را تنها ذکر آرا و استقصای انظار می‌دانند. همچنین عده‌ای نیز در طرف مقابل، این استناد صدرا به رأی عرفا را جزو عرفانیات اسفار دانسته و آن را از محور فلسفی و حکمی خارج می‌دانند و در واقع چنین ادعا دارند که صدرا در آن مقام، صدرا بما هو فیلسوف نیست؛ بلکه بما هو عارف سخن گفته که تخصصاً و نه تخصیصاً از محلّ بحث و محک نظر خارج است. باید گفت حکمت متعالیه، نه فلسفه‌ی محض است و نه عرفان صرف و نه حاصل تلفیق اعتباری و نه ترکیب حقیقی آن‌ها؛ بلکه خود مصداق یکی از اصول خویش است و آن این که حکمت متعالیه بسیط الحقیقه‌ای است که جامع، شامل و هاضم فلسفه و عرفان است و در عین حال، هیچ‌کدام از آن‌ها مقیداً و حداً نیست. لذا صدرای حقیقی را باید در چنین مواقعی از اسفار که موطن ظهور و بروز حقیقت اوست، شناخت.

۳.۲. تقریر اصالت وجود با وحدت شخصی وجود

بنابر مسلک عرفا، حقیقت وجود منحصر در وجود حق تعالی شده و ذات اقدس الله

یگانه وجود مطلق، بلکه مطلق وجود در نظام هستی است. لذا به حصر حقیقت هستی در واجب اطلاقی گرایش پیدا نموده‌اند؛ به طوری که برای ماسوا، سهمی از وجود قائل نیستند و همه را نمود آن بود می‌دانند (۴، ص: ۴۶۴؛ ۲۳، ص: ۵۵؛ ۲۵، ص: ۷۲). حال اگر در فلسفه، سخنی از تقابل دوگانه‌ی بود و نبود و وجود و عدم در بستر وجدان و فقدان هست، در عرفان، سخن از تناقض سه‌گانه‌ی بود و نمود و نبود و وجود و ظهور و عدم در متن کمون و بروز و ظهور و بطون می‌باشد. بنابراین در مباحث ساری در عرفان نظری، خبری از مصادیق متعدد و متنوع وجود که به نحو مشکک و مترتب در بستر تشکیک خاصی و ذات مراتبی، سامان یافته‌اند، نیست؛ بلکه وجود در عرفان، مخصوص واجب است؛ چنان که کون نیز مختص به ممکن است (۱، ج: ۸، ص: ۲۱۷). لذا همان‌طور که کون بر واجب اطلاق نمی‌شود، وجود نیز بر ممکن اطلاق نمی‌شود؛ مگر از باب مجاز عقلی در اسناد یا مجاز لغوی در کلمه. بدین سبب، در عرفان نظری که برآمده از تنزل و فروکاست مقام شهود و کشفیات به عرصه‌ی برهان و عقلانیت است، صحبتی از وجودات و موجودات کثیر نیست؛ بلکه از ظهورات، تجلیات، شوؤنات و تطورات یک وجود ازلی و ابدی که همان وجود حق است، صحبت شده و کثرت را نیز در همین مرتبه از تنزلات ذات حق در مقام خلق و فیض مقدس، نه اقدس در بستر بسط فیض منبسط، تبیین می‌کنند. بنابراین عرفا با ایجاد تغییر، تحول و تکامل در روند مباحث حکما، به جای بحث از اصالت وجود و ماهیت در تشکیک خاصی، بحث از اصالت وحدت و کثرت را در تشکیک خاص‌الخاصی مطرح کرده‌اند و از باب مساوقت وجود با وحدت، مصداق حقیقی وجود را یک ذات دانسته‌اند و مابقی را ماسوا و ماعدا می‌دانند که سهمی و وجهی از وجود ندارند و تنها به ظهوری ظلی بسنده کرده‌اند.

۳.۳. تقریر بساطت وجود با وحدت شخصی وجود

مختصات بساطت موجود در وجود واحد به وحدت شخصی را باید با نوع وحدت مطرح در وحدت شخصی وجود فهمید. مقصود از وحدت در نظریه‌ی وحدت وجود، وحدت در مقابل وحدت نسبی است که هیچ‌گونه دوگانگی، غیریت و بینونتی در آن لحاظ نمی‌شود. توضیح آن‌که وحدت دارای اقسامی است:

الف. وحدت حقه‌ی حقیقیه یا وحدت عامیه یا وحدت اطلاقیه: وحدتی که تحقق و ثبوت و تصور آن، توقف بر تعقل کثرت نداشته باشد و حتی ملاحظه‌ی عدم کثرت و تقابل با کثرت و به شرط لا بودن آن، از کثرت لحاظ نشود. این وحدت از تمام جهات، عین حقیقت وجود است.

ب. وحدت اسمائیه یا وحدت نسبی: وحدتی که کثرات به واسطه‌ی نسبت و جهت‌ی که با آن وحدت دارند، به آن برمی‌گردند. این وحدت مع‌الکثره است، نه در مقابل کثرت (۳)، ص: (۱۵۱).

همان‌طور که بیان شد، طبق نظریه‌ی وحدت شخصی وجود، کثرت حقیقی در کار نیست. طبق این نظریه، کثرت در ظهورات و نمودات است، نه در حقیقت وجود. با انتقال کثرت به ظهورات، تشکیک نیز از وجود به ظهورات و نمودها منتقل می‌شود. این ظهور وجود است که دارای مراتب مشکک است، نه خود وجود. بنابراین دیگر مانند بساطت موجود در نظام تشکیک وجود، در کنار وجود و از وجودات دیگر نشانی نیست. همچنین از ماهیات نیز به عنوان تنزلات و اخس و اضعف مراتب وجود صحبتی نیست؛ بلکه یک وجود است و ظهورات او. پس بساطت مطرح در نظریه‌ی وحدت شخصی، بالاتر از بساطت مطرح در نظریه‌ی وحدت تشکیکی است؛ به نحوی که از آن به عنوان محور اصلی یکی از براهین اثبات وحدت شخصی استفاده می‌شود (۱۷، صص: ۲۳۹ - ۲۴۵).

۴.۳. تقریر صرافت وجود با وحدت شخصی وجود

اشکالی که متوجه مبحث وحدت تشکیک وجود بوده و منجر بدین شده است تا صرافت وجود، آن چنان اثبات و انتاج نشود، آن بود که آن نظام، بر اساس چیدمانی از وجودات متعدد و متنوع به تکرر تشکیکی و ترتبی، تنظیم و تدوین گشته و حال این‌که در نظام وحدت شخصی وجود، تنها فرد حقیقی و مصداق عینی وجود، حق تعالی است که وجود صرف و بسیط است و جایی برای غیر باقی نمی‌گذارد تا بخواهد با او مقابله و منازعه کند یا ثانی و تالی او به شمار آید؛ اما اشکالی احتمالی که بدین مبنا وارد می‌شود، آن است که کثرات عالم که در دیدگاه تشکیکی، همان موجودات و وجودات می‌باشند، چگونه توجیه می‌شوند؟ زیرا که مسلماً ماسوا پوچ و باطل نیستند؛ آن‌گونه که برخی پنداشته‌اند و این‌گونه هم نیست که واجب با کثرات به نحو حلولی یا اتحادی معیت داشته باشد. بنابراین برعهده‌ی قائلین به نظام وحدت شخصی است که نحوه‌ی هویت و موجودیت ماسوای حق را که در قالب خلق، معرفی و شناسایی می‌شوند، مشخص و مبین سازند. پاسخ مدلل و متقنی که از جانب عرفا در این باره آمده است، آن است که با طرد دو شق گذشته که قطعاً و حتماً ماسوای حق، نه پوچ و باطل‌اند و نه حلول و اتحاد با حق دارند و این‌که مصداق وجود نیز نمی‌باشند، تنها و تنها وجه باقی می‌ماند که همان تحلیل، تفسیر و بلکه تأویل موجودات در قالب ظهورات و تجلیات است. لذا باید کثرات مشهود و ملموس و محسوس نظام هستی را مصداق مظاهر و مجال و مجاری ظهور و تجلی و تعیین و تقید وجود حقیقی ذات حق بدانیم، نه موجودات معطل و مهممل و پوچ و نه وجوداتی در طول و عرض و عداد

حق و نه حلول و متحد شده با ذات حق. در همین باره، ابن عربی و شارحان آثار وی، از این کثرت، به شوؤن و اطوار و احوال حق یاد می‌کنند (۱، ج ۴، ص: ۴۰) و نسبت وجود به غیر او را مجازی و اعتباری می‌دانند. البته همان‌طور که گفتیم، اعتباری و مجازی دانستن و متوهم و متخیل بودن کثرات به معنای سراب بودن آن‌ها نیست؛ چرا که همین کثرات در محدوده‌ی خود، احکامی را می‌پذیرند؛ ولی چون در برابر وحدت حقیقی واقع می‌شوند، وجودشان عنوان اعتباری می‌گیرد (۶، ج: ۵، ص: ۳۰). همچنین به دلیل آن‌که محمل ایجاد هر اسناد مجازی، در پرتو یک اسناد حقیقی شکل می‌گیرد و هر امر بالعرض، قائم به یک امر بالذات است، اگر امر بالذاتی موجود نباشد، مصحح اسناد نیز نداریم و با فقدان مصحح، اسناد مجازی و اعتباری نیز صحیح نیست. پس مجاز، پل حقیقت است. لذا مصحح اسناد مجازی به ممکنات، ارائه و حکایتی است که تعینات محدود و مقید، در ذات خود در برابر هستی مطلق دارند (۱۴، ج: ۲، ص: ۱۸۶). بنابراین تمام ممکنات، از جلوات و ظهورات یک واحد سریانی اطلاقی به نام نفس رحمانی، فیض منبسط، رقی منشور و نور مرشوش‌اند که در مراحل تنزلات آن حقیقت محمدیه، در مراتب اسمائی حضرت علمی و مواقف اعیانی حضرت عینی قرار دارند که هیچ‌گونه وجودی و بودی برای آن‌ها نیست؛ بلکه صرف نمود و ظهورند و لذا تمام هویت و ماهیت آنان را همین مجلا و مظهر بودن تشکیل و تحقق داده است. بنابراین نمی‌توان به آن‌ها به عنوان وجودی جدا و مستقل و منعزل از ذات حق و البته به بیان دقیق‌تر، از حیطه و دامنه‌ی تجلیات تعین اول، نظر استقلالی و اصالی داشت؛ چون برمبنای امکان فقری عرفانی و نه فلسفی (که در تحلیل ماهیت و هویت ممکنات، نباید گفت که ذات ثبت له الربط یا فقر یا تجلی یا تحیت یا تطور؛ بلکه باید گفت ذات عین الربط و عین الفقر و عین التجلی و عین التدلی و عین التطور و عین التحیت است)، اصلاً و ابداً و ازلاً نمی‌توان آن‌ها را طرفی و محمولی دانست؛ بلکه سراسر متن وجودی و ظهوری آن‌ها تعلق و تمسک و تشبث به یکتا طرف اضافه‌ی اشراقی و نه مقولی خواهد بود. البته باید توجه داشت این‌که می‌گویند فرق و فصل وجود رابط و مستقل، نوعی نیست، به این معناست که می‌توان به وجود رابط، مستقل نگاه کرد و در واقع، همین نگاه است که متکفل ایجاد مصححی عمیق و متعهد اظهار محملی دقیق در توجیه کثرات می‌باشد و این امر، منافاتی و تعارضی و تزاحمی و تنازعی با این اصل که نحوه‌ی تحقق اسمی وجود رابط، عین تعلق حرفی به وجود مستقل است، ندارد. لذا باید گفت که او، فی نفسه لغیره نیست؛ بلکه فی غیره لغیره بوده و اگر به آن اشاره و نشانه رود، فی نفسه لِنفسه را در متن ذات آن خواهیم دید. لذا مطلب از این‌که تفارق وجود رابط و مستقل، نوعی نیست، بالاتر است (۱۴، ج: ۱، ص: ۳۸۴؛ ج: ۲، صص: ۳۱۰ - ۳۲۸ - ۳۵۷).

۳.۵. لوازم معرفتی صدرای متأخر

۳.۵.۱. ماهیت، مصداق تحیث، تجلی، تشآن، تطور و ظهور وجود: با حصر حقیقت هستی در وجود و فروکاست ماهیت به ظهور و شوؤن، دیگر موجودی در قبال و عداد و عرض و طول وجود، موجود نیست و حتی عنوان وجود لغیره که مصحح تثبیت وجود رابطی و نحوه‌ی وجود عرضی است و همچنین وجود فی غیره که متکفل تحکیم وجود ربطی و نحوه‌ی وجود رابط است نیز بر آن‌ها اطلاق و صادق نیست؛ بلکه یکپارچه در حکم تشآن و تطور وجود هستند که سهمی از بود ندارد؛ بلکه تنها صبغ‌ای نمودی و ظهوری و حکایی از وجود خویش داشته و در حکایت‌گری خویش نیز، مستقل و جدا از وجود نیست؛ بلکه از جمله ظهورات و تجلیات و شوؤنات و تطورات اویند که به دلیل محال بودن انفکاک و انعزال ظاهر از مظهر و تجلی از متجلی و تشآن از ذی تشآن و طور از متطور، هیچ حیثیت استقلالی و تباعد وجودی و تعاضد ماهوی، برای آن‌ها نمی‌توان در نظر گرفت؛ زیرا سرتاسر ذات وجود آن‌ها، ما به ینظر است، نه ما فیه ینظر. لذا صرف آیت و ظهور محض می‌باشند. بنابراین هویت ماهیت در نظام وحدت شخصی، دیگر مانند وحدت تشکیکی نیست که ماهیت را تنزل وجود و صاحب نشئه‌ای از نشآت هستی بدانند؛ هرچند مرتبه‌ی او، اخس مراتب و ادنی منازل وجود باشد. بلکه ماهیت در این نظام، دارای هویتی ربطی و حرفی است که حتی به نحو اعتبار و فرض نیز نتوان بدان نگاه اسمی و مستقل داشت و بالکل و بتمامه، منتشی، متجلی، متشآن و متطور به انتشا، تجلی، تشآن و تطور ذات حق است. لذا ماهیت، همان هویت ماسوا در عرف اهل الله می‌باشد؛ یعنی ظهورات، تشنات و تطورات وجود حق مطلق (۲۴، صص: ۱۴ - ۱۵؛ ۱۴، ج: ۱، صص: ۲۶۰-۲۴۸).

۳.۵.۲. وجود؛ غیر معروض، غیر ملحق، غیر محمول، دچارنشدن به حلول و نفوذ: وجود هیچ‌گاه و در هیچ موطن، مرحله، موقف، منزل و مرتبه‌ای، عارض و لاحق و محمول بر وجود دیگر یا ماهیت من حیث هی نخواهد شد و بالعکس، معروض و ملحق و موضوع آن‌ها نیز واقع نمی‌گردد. لذا باید اقرار بدین حقیقت داشت که هر آنچه از تعبیراتی مانند ظهور و تجلی و همانند آن‌ها در مورد ماهیات و اعیان اشیا به کار می‌بریم، چیزی جز تطور و تشآن وجود در نهاد خویش و امری منحاز از او و منضم به او نیست؛ بلکه باید گفت که نحو عروض و لحوق آن‌ها تحلیلی است، نه خارجی؛ یعنی همان‌طور که در تبیین عروض تحلیلی (و نه ترکیبی) گفته می‌شود که ماهیت محمول، در حاقّ موضوع، مندرج و مندمج به صورت اجمال و انطوا می‌باشد که در جریان تحلیل پدیدارشناسانه‌ی موضوع، ظهور و بروز از مقام بطون و کمون پیدا می‌کند و کمالات اجمالی موضوع خود را بسط تفصیلی و تشریحی می‌دهند، در این‌جا نیز باید گفت که آنچه از آن به عنوان ماهیات نام برده

می‌شود، حاصل تطورات و تشنات وجود در نهان ذات خویش و سپس اظهار کمالات مندمج مجمل از مقام باطن و کامن ذات به مرتبه‌ی ظهورات و انتشاء تفصیلی آن‌ها در مرحله‌ی ظهور و بروز هستند؛ زیرا بر طبق تقریری که از اصالت وجود در نظام وحدت شخصی گذشت، معلوم گشت که هیچ کمال وجودی برای وجود که خارج از او باشد، معنا ندارد که بخواهد برای وجود حضور و حصول یابد. لذا این امر نیز محملی صحیح نخواهد داشت که قائل شویم کمالات وجود بر وجود، عارض و لاحق گشته و وجود نسبت بدان‌ها، در مرتبه‌ی معروضیت و ملحوقیت قرار خواهد داشت؛ بلکه طبق مبنا باید گفت که تمام کمالات، صفات و محمول‌های وجود، همگی درون آن بوده و خارج از وجود نیست؛ زیرا خارج از وجود، یعنی غیر از وجود و غیر از وجود هم، یعنی عدم و اگر عدم بخواهد بر وجود، حمل و عارض و لاحق گردد، چیزی جز اجتماع نقیضین که اول الاوائل در یقینیات و نیز ابده بدیهیات در بدهت است، نخواهد بود. بنابراین چون وجود، صمد است، نه اجوف، جزء مقومی نخواهد داشت. لذا ناظر انکسار و اطراد کمالی از کمالات خویش و شاهد انقیاد و انضمام کمالی بر کمالات خویش نخواهد شد؛ بلکه وجدان کمالات را باید به معنای ظهور در مرتبه‌ی تفصیل و فقدان کمالات را می‌بایست به معنای بطون، در مرتبه‌ی اجمال دانست. در نتیجه ما با مراتب انکشاف وجود رو به رو هستیم، نه منازل استکمال وجود.

۳.۵.۳. هستی و کمالات هستی؛ ترکیبی و تألیفی یا تحلیلی و تفصیلی؟ با تحلیلی دانستن هویت ماهیت و این‌که ماهیات، همان تطورات مندمج و تشنات مجمل وجود هستند که در مراتب تکامل و مراحل اشتداد، بسط و تفصیل یافته و از کمون به بروز و از بطون به ظهور تکرر می‌یابند، این مطلب روشن می‌شود که نه تنها در مقام علم حصولی، تمام گزاره‌های علمی، تحلیلی و پیشینی هستند، بلکه در موطن علم حضوری نیز تمام کمالات و رقایق نفس‌الأمری، حاصل تحلیل به معنای تطور و تجلی وجود و تشان ذات هستی‌اند که حقایق پنهان خود را در قالب ماهیات، ظاهر و بارز می‌سازد. لذا اصلاً قضیه‌ای به عنوان ترکیبی یا تألیفی، خواه پیشینی یا پسینی نداریم و هر چه هست، از سنخ قضایای تحلیلی است که محمول در نهان موضوع، وجودی اجمالی در باطن دارد و در مرتبه‌ی تحلیل، انبساط سریانی و انتشاء وحدانی در ظاهر تکررات ماهوی و تعددات وجودی، تفصیلاً پیدا می‌نماید و هیچ کمال جدید و هویت نوی را برای موضوع به ارمغان نمی‌آورد. در مقام عین و حاقّ واقع نیز چنین است.

۴. تقریر و تبیین نظریه‌ی انکشاف در حکمت متعالیه

با تنقیح صحیح اصالت وجود بر مبنای وحدت شخصی و نه تشکیکی وجود و حصر

حقیقت هستی در وجود واحد اطلاقی و تأویل ماهیات از مراتب تعینات و اضعف درجات وجودات در نظام تشکیک خاصی به مراتب ظهورات و منازل تجلیات و مواقف تطورات در دایره‌ی تشکیک اخص‌الخواصی، انتاج وجوب وجود از اصالت وجود و اثبات هویت پدیدار شناسانه و شأنی حاصل از انحای اطوار وجود برای ماهیات و این‌که وجود در هر موطن، موقف و مرحله، جامع و مانع تام و تمام کمالات خویش است و جمیع سطوح اسمائی و صفاتی مختص و منوط به خود را شامل و هاضم خواهد بود و همچنین عدم عارض و لاحق واقع شدن وجود برای وجود و ماهیتی دیگر و یا معروض و ملحوق واقع گشتن وجود برای وجود و ماهیتی دیگر و ترک مسلک زیادت و رفض ممشای انضمام، شاهد انکشاف کمالات مکنون در غیب هویت ذات در سیر از اجمال به تفصیل و بطون به ظهور و کمون به بروز در لف و نشری مترتب و رتق و فتقی متناظر در حرکتی اعدادی و امدادی هستیم که برخلاف نظریه‌ی اکتساب، در حرکت استعدادی و خروج از قوه به فعل می‌باشد. بدین بیان، نظریه‌ی انکشاف، استیلای خود را بر سایر نظریات مطروح نشان خواهد داد؛ زیرا طبق آن، در مسأله‌ی شناخت و علم به اعیان و اشیا، وجودی کمالی بر شخص مدرک اضافه نخواهد شد و هر آنچه از صور کمالی و علمی برای او، حصول در ذهن و حضور در نفس در فرآیند اکتساب می‌یابند، همگی در صقع ذات ناآرام و سویدای حاقّ او، حاصل و حاضر بوده‌اند؛ اما در مقام کمون و بطون، فاعل شناسا و سالک مدرک در بستر ادراک و سلوک خویش، مواجه با معدّاتی متعدّد و متکثر از جنس حواس محسوس مادی یا تصور و تصدیقات علمی و بدیهیات نظری است و با مراقبه و مشاهده‌ی مجردات، از ممدّات همیشگی و لاینقطع آن‌ها استمداد می‌کند و زمینه‌ی مناسب و متناسب را برای ظهور کمالات مستجن در غیب مغیب ذات خویش را فراهم می‌سازد و آن‌ها را حرکتی از باطن و ظاهر می‌دهد و آغازگر سلوکی تدریجی و تفصیلی از اجمال و توحید کمالات ذات به انشراح، انبساط و تکثیر آن کمالات در مراحل مختلف ادراکی از حسی و خیالی و عقلی می‌باشد. بنابراین دیگر شاهد انشا و ایجاد صور در مراتب ادراکی حسی و خیالی و بعض مراتب عقلی در متن اکتساب صور نیستیم؛ بلکه ناظر بر انتشا و اظهار صور در تمام مراتب حسی و خیالی و عقلی در بطن انکشاف کمالات هستیم و سایر نظریات ادراکی مانند مشاهده‌ی عقول و اتصال و فنا در آن‌ها نیز تأویل به معدّات یا ممدّات در پرده‌برداری از ذات می‌شود. البته نتیجه‌ی دیگر تئوری انکشاف، اتحاد، انطوا و اندکاک شخص مکاشف در زمینه‌ی کشف و در متن و بطن مکشوف خویش است؛ زیرا کاشف، وجود انسان و مکشوف، معلومات مکنون و مخزون در غیب نهاد او که در مقام اجمال و قبل از کشف، باطن و کامن هستند و پس از کشف، معلوم می‌شوند و به مقام تفصیل، ظاهر و بارز می‌گردند. در نهایت، کشف نیز روایت رتق اجمال به

فتق تفصیل و لفّ بطون به نشر ظهور و انتقال مترتب از کمون به بروز می‌باشد. لذا راوی انکشاف، روایت‌گر اتحاد کشف، کاشف و مکشوف است.

۵. حلّ و تحلیل بعضی معضلات و مسائل، با نظریه‌ی انکشاف

۵.۱. ناسازگاری اصل موجد شیء، واجد شیء با اصل منشئیت نفس انسانی در ادراک ابتدایی

در افکار متفلسفین معاصر و شارحان صدرایی، علم را هویتی وجودی و نه ماهوی دانسته شده که نفس انسانی بر طبق جسمانیه‌الحدوث و روحانیه‌البقاء بودن آن (و این که در اوائل سیر ذاتی و صیوررت باطنی خود، فاقد هرگونه صور کمالی بوده و در واقع با حرکت جوهری و تجدد سیلانی است که اقدام به اکتساب این صور نموده است؛ بدین نحو که در مرحله‌ی ادراک صور حسی و خیالی، مقام مصدریت و مبدئیت و منشئیت و مظهریت داشته، اما نسبت به معانی راقی عقلی)، در ابتدا محلّ اشراق و مظهر افاضی آن‌ها بوده تا سرانجام با سلوک عالم به سمت معلوم، با آن‌ها متصل و بلکه متحد و بلکه بالاتر، یگانه و فانی در آن‌ها گشته است؛ به طوری که مبدأ فیاض و عقل فعال، شأنی از شوؤن او شده است. لذا در این مقام است که به سمت مصدریت و مبدئیت و منشئیت و مظهریت معانی عقلی نیز نائل می‌آید (۲۸، ج: ۹، ص: ۳۲۹؛ ج: ۱۰، ص: ۲۷۸؛ ج: ۱۳، ص: ۲۸۸؛ ج: ۲۲، ج: ۲، ص: ۱۱۹ - ۱۲۴). در مقابل این نظریه، با تحلیلی که از اصول صدرایی نظیر مسأله‌ی اصالت وجود و تساوق وجود با فعلیت گذشت، به علاوه‌ی مباحثی نظیر مجرد بحث علم، وحدت محض عالم و معلوم، ترادف علم با مراتب وجود، بساطت حقیقی نفس، علم حضوری و علم حصولی و حضوری بودن هر دو آن‌ها، معلوم بالذات و معلوم بالعرض، قیام صدوری و اضافه اشراقی و هویت ربطی و تطوری علم به عالم، بر این حقیقت، تکیه و تأکید می‌کنیم که حقیقت علم در نظر صدرا، محصول اکتساب صور در متن حرکت جوهری، آن هم با فرایند انشاء بدوی و ایجاد اولیه نیست؛ زیرا معطی شیء، فاقد شیء نیست و این معضل، با تشبث و تمسک به خصلت آینه‌ای نفس انسانی و مظهر صفت خلاق و مبدع حق تعالی بودن نیز حل نخواهد گشت؛ بلکه باید قائل به انکشاف کمالات و ظهورات مندمج و مجمل و مندک و مستجن در بطن و متن ذات مغیب و سرّ سویدای نفس شویم. آنچه در تمام وقایع زندگی، اعم از تفکراتی که دائر مدار علم حصولی و آموزشی بوده، تا افاضات مراتب عالی هستی، همه و همه در حکم معدّات و ممدّاتی می‌باشند که معلومات و کمالات منطوی و مختفی در نفس که جامعی تام و شاملی اتمّ برای تمام حقایق نظام هستی است، از مرحله‌ی بطون به ظهور و از مقام کمون به بروز برسد و رقایق مطوی و مصون در ذات او،

از موقف اجمال به مرتبه‌ی تفصیل برسد. لذا در این جاست که باید بدین امر اعتراف نماییم که اصل انشا در حکمت متعالیه، ناظر به ایجاد صور کمالی و جعل آن‌ها برای نفس نیست؛ بلکه شاهد اظهار صور تفصیلی و اطلاع فاعل ادراکی از کشف آن‌ها در ضمن پرده‌برداری از ذات نفس است؛ یعنی اختیار قول به تکامل برای نفس انسانی، یک توهم و ناشی از جهل به مراتب کمالات مکنون در ذات مُغرب نفس است که در صورت علم بدان علوم، دیگر تکاملی را برای نفس انسانی قائل نشده، قاری و راوی تکاشف و نه تکامل خواهیم شد. به عبارت دیگر، حقیقت علم در نظر صدرا، حاصل شهود نفس انسان به حقیقت خویش است؛ نه آن‌که بخواهد از بیرون از حقیقت ذات خود، علمی را کسب کند.

۵. ۲. ناسازگاری اصل مساوقت وجود و فعلیت با اصل خروج از قوه به فعل در حرکت جوهری

ما در فرآیند حرکت جوهری، به دلیل مساوقت وجود با کمالات خویش، عدم نفوذ و حلول قوه در وجود، اطراد انضمام وجودی بر وجودی یا معروض واقع گشتن وجودی وجود دیگر را، نیز به سبب بساطت صرف و صرافت بحت وجود و ابطال ابتدای حرکت جوهری بر اساس تقریری که آن را متکی و مبتنی بر ماده و صورت ارسطویی دانسته‌اند که منجر به ترکیب وجود از جنس و فصل ذهنی یا خارجی خواهد شد و نیز با انزال از رأی منتسب به مراتب تشکیکی وجود که مراتب تکامل جاری در حرکت جوهری را با موضوع تشکیک خاصی حل و فصل می‌نماید، بدین امر واقف می‌گردیم که در حرکت جوهری، دیگر با لبس بعد لبس از قوه به فعل مواجه نیستیم (۱۴، ج: ۳، ص: ۲۱)؛ بلکه با ارائه‌ی تعریف و تحدیدی نو یا دیگر از حرکت جوهری، باید بگوییم که شاهد کشف بعد کشف و ظهور بعد ظهور و همچنین تفصیل بعد تفصیل هستیم. لذا حرکت را دیگر به معنای مشهور و معروف، خروج تدریجی شیء از قوه به فعل نمی‌دانیم (۱۴، ج: ۳، صص: ۶۳ - ۸۶)؛ بلکه آن را ناظر بر اظهار صور وحدانی و اجمالی به باطن و کامن رفته در صقع ذات غیب مغیب نفس و انکشاف تفصیلی و انتشاء تکثیری و ظهور آن‌ها در پرده‌برداری از نهان ذات نفس می‌دانیم. لذا همان گونه که اعراض را با تفسیر عرشی صدرا، تطور و تشأن جوهر می‌دانیم، نه زوائد عارض و ضمائم لاحق بر آن، در این‌جا نیز همان سخن را می‌گوییم و حرکت جوهری را تطوری ذاتی و تشأنی سریانی می‌دانیم که در طی آن، حقیقت نفس، خود را نمایانده و کمالاتش را منکشف می‌کند، نه آن‌که کمالاتی را مانند لبس بعد لبس برای خود اکتساب کند.

۵. ۳. چگونگی لیسیت نفس از قوا، با ابتننا بر دو اصل بسیط الحقیقه کل الأشياء و فی وحدتها کل القوی؛ بر اساس وحدت سریانی یا وحدت تشکیکی یا وحدت شخصی؟

با اجتناب از این که نسبت نفس با قوایش را مانند مشائین و عوام علما و علمای عوام، همچون ابزار بدانیم، باید در نحوه‌ی ترابط و تقابل نفس با قوایش، تدقیق و تعمیق بسیار داشت که آیا تعامل است یا تعارض یا این که تعاضد است یا تباین یا تکامل است و تناح؛ یعنی اگر اصل بسیط الحقیقه کل الأشياء و لیس بشیء منها را که تنها در مورد حق تعالی بسیط ازلی صادق است، در مورد نفس انسانی هم که وحدت حقه‌ی ظلی آن، وحدت حقه‌ی حقیقه است، قابل اطلاق بدانیم، آن گاه ملزم هستیم که در خصوص این لیسیت و غیریت و ثنویت، تأمل و تغور نماییم. در مقام تبیین متوسط و میانی از رأی ملاصدرا، عده‌ای قول وحدت تشکیکی (۱۴، ج: ۸، صص: ۱۳۵ - ۲۳۴؛ ۱۵، صص: ۲۳۶ - ۲۷۱؛ ۱۷، صص: ۵۰۸ - ۵۵۳؛ ۱۶، ص: ۶۴۵) را اختیار می‌نمایند. بدین تقریر که حقیقت ذات نفس را مرتبه‌ی عالی و راقی وجود یکپارچه‌ی تشکیکی انسان می‌دانند که قوای نفس، مراتب دانی اویند. البته این دیدگاه با اصل النفس فی وحدتها کل القوی در تعارض است (۱۴، ج: ۸، صص: ۵۱ - ۷۱). از سوی دیگر، عده‌ای با عبور از این رأی، نظر نهایی صدرا را در باب ترابط نفس با قوا، وحدتی سریانی (۱۴، ج: ۸، صص: ۱۳۳ - ۱۳۶؛ ۱۵، صص: ۳۵ - ۲۷۲؛ ۱۷، صص: ۵۵۴ - ۵۷۴؛ ۱۸، ص: ۳۴۱؛ ۱۹، ج: ۲، ص: ۱۳۷) می‌دانند که فیض منبسط در حکمت متعالیه به قوایل و اعیان دارد. بدین بیان که نفس انسانی، جز همان هویت سریانی که در قوای خویش دارد، هویت مستقل و منززل دیگری برای خود ندارد؛ یعنی در هنگام سمع، این نفس است که با حضور قیومی خویش در موقف سامعه، می‌شنود، در موطن لامسه، لمس می‌کند و مانند آن؛ اما این که برای او بتوانیم ذاتی جدا از قوا در نظر بگیریم، مجاز نیستیم. این قول، نسبت به قول پیشین، دارای دقت و قوت بیشتری است؛ اما با بخش دیگر اصل اخیر که بیان شد و آن این که فعلها فی فعله قد انطوی که سریان را محدود و مقید به مقام فعل می‌کند، در تعارض است (۱۴، ج: ۸، صص: ۲۲۶ - ۳۰۱). به عبارت دیگر تفسیر ترابط نفس با قوایش با وحدت سریانی، توان تفسیر توحید افعالی نفس انسانی را دارد؛ نه آن که توان تفسیر توحید ذاتی نفس انسانی را نیز دارا باشد. این جاست که بر اساس نظریه‌ی انکشاف، قوا را همان شوؤنات تکثیر یافته و ظهورات تفصیل یافته‌ی نفس انسان می‌دانیم که در مقام ذات نفس، در بساطت وحدانی و اجمالی، مستغرق هستند و به حیثیت تقییدی اندماجی، کامن و باطن‌اند؛ اما در فرآیند ادراک و تحریک، قوای نفس، به حیثیت تقییدی شأنی، متجلی و متشأن گشته و ذات نفس را متطور به اطوار لایتناهی و تحیت به

حیثیات متعاقب می‌کند. لذا قوای نفس، دیگر تنزل نفس نیستند و نمی‌توانیم آن‌ها را نفس متجسد بدانیم و نفس را قوای متروح؛ بلکه قوای نفس، مقام تکثیر توحید و مقام شهود مجمل مفصلاً و نفس نیز مقام توحید تکثیر و شهود مفصل مجماً خواهد بود. بنابراین با نظریه‌ی انکشاف، می‌توان رابطه‌ی قوا با نفس را بر اساس وحدت شخصی وجود، تحریر و تقریر کرد و ذاتی مغیب و مصون از تعرضات، تکثرات، تنزلات و تجلیات را لحاظ کرد.

۵.۴. ناسازگاری اصل تنويع انسان در معاد و اصل حضور باطن در موطن ظاهر

تقریر مرسوم و شایع از معاد جسمانی حکمت متعالیه آن است که با ابتنای بر اصول شش‌گانه (۱۷، ص: ۳۸۵) یا هفت‌گانه (۱۶، ص: ۴۴۴؛ ۱۵، ص: ۳۷۷) یا یازده‌گانه‌ی ملاصدرا (۱۴، ج: ۹، ص: ۱۸۵)، بدن اخروی را از منشآت نفس می‌دانند که نفس با فعلیت و فعالیت یا با مظهریت ابداع و انشا و ایجاد، بدن اخروی را با وجود علمی و عملی خویش اظهار می‌نماید. به عبارتی بدن اخروی را به نوعی، در ترتب طولی و مراتب تشکیکی تکامل انسان در عوالم، متحقق و متجلی می‌دانند؛ یعنی برای نفس انسانی، ابدانی به ترتب تشکیکی و مراتب طولی قائل‌اند که در هر عالم، بدن متناسب با آن نشئه نیز ظهور و بروز نموده و به عبارتی، بدن در هر موطن، مرتبه‌ی نازل و ساقط نفس است و نفس نیز، مرتبه‌ی صاعد بدن خواهد بود. لذا با این مبنا باید گفت که نه تنها نفس دارای بدنی مثالی در موطن برزخ است، بلکه دارای بدن اخروی و بلکه بدن اسمی و بدن وصفی نیز خواهد بود. اگر دقت نماییم، به وضوح در خواهیم یافت که این تقریر از معاد، مطابق با وحدت تشکیکی می‌باشد که ابدان طولی نفس را مراتب نازل تشکیکی نفس می‌دانند و این در حالی است که اگر مطابق با وحدت شخصی وجود که محتوای اصلی نظریه‌ی انکشاف است، مسأله معاد را بررسی نماییم، در خواهیم یافت که ابدان، همیشه به همراهی ازلی و ابدی، نفس را همراهی می‌کنند؛ اما در مراحل باطن و کامن هستند و در منازلی، ظاهر و بارز می‌باشند. پس باید دقت لازم را مبذول داشت که ظهور و بطون، نسبت به یکدیگر، سبق و لحوق زمانی و نیز تقدم و تأخر موطنی ندارند؛ بلکه بطون یک شیء در مرتبه‌ی ظهور همان شیء و در عرصه‌ی زمانی و مکانی موطن آن شیء تقرر و تحقق خواهد داشت. بدین معنی که در نشئه‌ی طبیعت، بدن مثالی یا اخروی یا سایر ابدان، حضوری وحدانی و اجمالی و اندکاکی و انطوائی دارند که به تدریج و در بستر زمان و مکان یا بهتر بگوییم در پس زمینه‌ی جهل و توهم فاعل شناسا، ظهوری تفصیلی و انفصالی خواهند یافت. به همین دلیل است که عارف وارف و کمل واصل، با نگاه به حضور انسان در موطن طبیعت، روایتگر احوال تمامی مواطن و موافق بعدی زمانی، دهری، سرمدی و سرّی او خواهد بود؛ زیرا همه‌ی این مراحل، از مراتب ظهور و بروز یک حقیقت واحد فارد مکنون و مستور می‌باشند که عوامل و اوامر

خارج آفاقی و انفسی، همه از معدّات و ممدّات ابراز و اظهار آن هستند. با این تقریر، اثبات معاد جسمانی بدین صورت است که بدن جسمی و عنصری نیز در عوالم بعدی، همراه ذات نفس هستند؛ اما دولت ظهور او به پایان رسیده و به باطن، میل نهاده و ابدان باطنی که در مرتبه‌ی طبیعت، در کمون صرف بودند، ظاهر گشته‌اند و این روال ادامه می‌یابد. لذا در عالم طبیعت نیز، شاهد معاد مثالی، اخروی و... هستیم؛ اما در باطن و در معاد برزخی و... نیز بدن طبیعی داریم؛ اما در باطن. بنابراین روشن می‌شود که معاد تغییر در نسبت ظهور و بطون و تحول در دولت اسما و اعیان از اجمال به تفصیل و از تفصیل به اجمال می‌باشد.

۶. نتیجه‌گیری

آنچه کلیت آن در این نوشتار به اثبات رسید، این مطلب بود که اگر ابهامی و تعارضی در برخی از نظریات ملاصدرا دیده می‌شود، مربوط به خلط آرای صدرای متقدم با نظریات صدرای متأخر خواهد بود؛ البته اگر بدین تقسیم و تفکیک قائل باشیم که مصحح لازم برای اختیار این دو دوره از افکار صدرالمُتألهین را گذر از مبحث وحدت تشکیکی به وحدت شخصی توسط وی می‌دانیم. سپس با ابتدای بر همین تعالی و ترقی در حکمت صدرایی، تلاش نمودیم تا نظریه‌ی مختص به دوره‌ی متأخر حکمت متعالیه را با عنوان «نظریه‌ی انکشاف» استخراج و اجتهاد نماییم که تمام ابعاد نظریه‌ی استنباطی حاصل، به نحو خالص، مربوط به خاص تفکر صدرایی با محوریت وحدت شخصی باشد؛ نه آن که در بعضی مباحث، صبغی مشی با جمهور فلاسفه و در برخی مطالب، صرف جمع‌آوری دیدگاه‌ها را شامل شود. لذا سعی نمودیم با این مدعا که می‌توان بین آرای صدرالمُتألهین، ترتب و تفاضلی قائل شد، آن هم به نحو تشکیک و تکامل، فحوای تفکر دوره‌ی صدرای متقدم را مربوط به سیر تعلیمی فلسفه و مدخلی برای ساحت حکمت متعالی بدانیم. سپس محتوای تفکر صدرای متأخر را مختص به تبیین و تقریر آرای خاص ملاصدرا دانستیم که همان نقطه‌ی تلاقی وی با عرفان نظری است.

یادداشت‌ها

۱. برگرفته از پایان‌نامه دوره دکتری تخصصی

2. integration
3. interdisciplinary approach
4. Object Language
5. Meta Language
6. Axiomatic Systems
7. Context of discovery

منابع

۱. ابن عربی، محی‌الدین، (۱۹۹۰)، *الفتوحات‌المکیه*، تحقیق عثمان یحیی، قاهره: الیهئة العامة للكتاب.
۲. اکبری، فتحعلی، (۱۳۸۰)، «دیدگاه‌های متفاوت درباره‌ی حکمت متعالیه»، *مجله دانشکده‌ی ادبیات دانشگاه اصفهان*، ش. ۲۴-۲۵.
۳. آشتیانی، سید جلال‌الدین، (۱۳۸۰)، *شرح مقدمه‌ی قیصری بر فصوص‌الحکم*، قم: بوستان کتاب.
۴. آملی، سید حیدر، (۱۳۸۴)، *جامع الاسرار و منبع الانوار به انضمام رساله‌ی نقد النقود فی معرفه الوجود*، به تصحیح هنری کرین و عثمان یحیی، تهران: علمی و فرهنگی.
۵. آملی، محمد تقی، (۱۳۷۷ق)، *درر الفوائد*، قم: الکتاب.
۶. جوادی آملی، عبدالله، (۱۳۸۶)، *رحیق مختوم (شرح حکمت متعالیه)*، قم: اسراء.
۷. حائری یزدی، مهدی، (۱۳۷۱)، «درآمدی بر اسفار»، *ایران‌شناسی*، ش. ۴.
۸. حکیمی، محمد رضا، (۱۳۸۶)، *الهیات الهی و الهیات بشری (مدخل)*، قم: دلیل ما.
۹. ذکاوتی فراگزلو، علیرضا، (۱۳۸۸)، «انتقاد بر ملاصدرا در عصر حاضر»، *کیهان فرهنگی*، ش. ۷.
۱۰. زنوزی، آقا علی مدرس، (۱۳۷۹)، *بدایع‌الحکم*، تهران: الزهراء.
۱۱. زنوزی، ملا عبدالله، (۱۳۸۱)، *انوار جلیه*، تصحیح جلال‌الدین آشتیانی، تهران: امیرکبیر.
۱۲. سبزواری، حاج ملاحادی، (۱۴۱۳)، *شرح المنظومه*، به تصحیح و تعلیق حسن زاده‌ی آملی، تهران: ناب.
۱۳. سروش، عبدالکریم، (۱۳۷۳)، «حکمت در فرهنگ اسلامی»، *دانشگاه انقلاب*، ش. ۹۸-۹۹.
۱۴. صدر‌المتألهین، محمدبن‌ابراهیم، (۱۹۸۱)، *الاسفار الاربعه*، بیروت: دار الاحیاء.
۱۵. _____، (۱۳۸۲)، *الشواهد الربوبیه*، تهران: بنیاد حکمت صدرا.
۱۶. _____، (۱۳۸۱)، *المبدأ والمعاد*، تهران: بنیاد حکمت صدرا.
۱۷. _____، (۱۳۸۶)، *مفاتیح‌الغیب*، تهران: بنیاد حکمت صدرا.
۱۸. _____، (۱۳۸۵)، *شرح اصول کافی*، تهران: بنیاد حکمت صدرا.

۱۹. _____ (۱۳۸۲)، شرح و تعلیقه بر الهیات شفاء، تهران: بنیاد حکمت
صدرا.
۲۰. _____ (۱۳۶۳)، المشاعر، تهران: طهوری.
۲۱. _____ (بی تا)، شرح هدایه الاثیریة، قم: بیدار.
۲۲. عبودیت، عبدالرسول، (۱۳۸۶)، درآمدی به نظام صدرايي، تهران: سمت.
۲۳. فناری، محمدبن حمزه، (۱۳۷۴)، مصباح الانس، تصحیح محمد خواجهی، تهران: مولی.
۲۴. قیصری، داوودبن محمد، (۱۴۱۶)، مطلع خصوص الکلم فی معانی فصوص الحکم، قم: انوار
الهدی.
۲۵. لاهیجی، محمد، (۱۳۸۹)، مفاتیح الاعجاز فی شرح گلشن راز، تهران: سنایی.
۲۶. مجتهدی، کریم، (۱۳۷۶)، «ملاصدرا به روایت هانری کربن»، خردنامه‌ی صدرا، ش. ۸ - ۹.
۲۷. مصباح یزدی، محمد تقی، (۱۳۷۵)، شرح جلد هشتم اسفار اربعه، قم: مؤسسه آموزشی و
پژوهشی امام خمینی.
۲۸. مطهری، مرتضی، (۱۳۸۳)، مجموعه آثار، تهران: صدرا.
۲۹. ندری ایبانه، فرشته، (۱۳۸۶)، تأثیرات ابن عربی بر حکمت متعالیه، تهران: بنیاد حکمت صدرا.