

اعتبار قاعده‌ی الواحد در نظام‌های وحدت وجودی: در پرتوی ارتباطش

با قاعده‌ی «بسیط الحقیقه»

دکتر منیره پلنگی *

چکیده

در این مقاله، قاعده‌ی معروف الواحد در نظام‌های وحدت وجودی ارزیابی می‌شود و با توجه به قاعده‌ی دیگری که عموماً برای چنین نظام‌هایی بنیادی است، یعنی «قاعده‌ی بسیط الحقیقه کل الاشیاء»، نتیجه خواهیم گرفت که نظر به بساطت محض «مصدر» که به معنای جامعیت و کل الوجود بودن است، دیگر به تبیین و تحکیم قاعده‌ی الواحد برطبق روال مرسوم نیازی نیست.

در طراحی استدلال‌های مرسوم، برای اثبات قاعده‌ی الواحد یک تقابل رفع نشدنی میان وحدت و کثرت فرض شده است. به نظر می‌رسد تلقی تقابل و اجتماع ناپذیر بودن وحدت و کثرت، ریشه در نادیده گرفتن قاعده‌ی بسیط الحقیقه دارد. به این قاعده در نظام‌هایی که نوعاً وحدت وجودی نیستند توجه نشده است و لذا می‌توان ادعا کرد که بهادادن به قاعده‌ی الواحد، با همان سبک و سیاق مرسوم، غفلت از وحدت صرفه‌ی وجود حق بوده است. وحدت صرفه، چون تقابل میان وحدت و کثرت را می‌زداید، اعتبار قاعده‌ی الواحد را، بدان‌گونه که مبتنی بر چنین تقابلی است، مخدوش می‌سازد، زیرا این‌جا دیگر «وحدت»، چه در «مصدر» و چه در «صادر» هیچ‌کدام مقابل «کثرت» نیست، بلکه در اولی به‌نحو کثرت است در وحدت و در دومی به‌نحو وحدت است در کثرت. از همین‌روست که در اندیشه‌ی ابن‌عربی و نیز ملاصدرا، نفس رحمانی یا حق مخلوق به (که همان وجود ساری در ماسواست) تنها صادر و صادر اول و آخر است. در همین چارچوب، معنای «صدر» به ناچار نیازمند تحولی اساسی بوده، مبدل به معنای «ظهور» خواهد شد. هم‌چنین در این زمینه، تأمل و ارزیابی «مجموع حقیقی» و «سنخیت» میان علت و معلول از نو باید صورت گیرد.

واژه‌های کلیدی: ۱- قاعده‌ی الواحد، ۲- قاعده‌ی بسیط الحقیقه، ۳- بساطت، ۴- وحدت صرفه، ۵- وحدت عددی، ۶- کثرت، ۷- صدر، ۸- ظهور، ۹- سنخیت، ۱۰- جعل.

۱. مقدمه

درباره‌ی قاعده‌ی الواحد و استدلال‌های موافق و مخالف آن زیاد شنیده و خوانده‌ایم. گاه فیلسوفی چون میرداماد آن را «از فطریات عقل صریح» (۱۷، ص: ۳۵۱) و یا ملاصدرا آن را «از فطریات طبع سلیم و ذوق مستقیم» خوانده است (۱۳، ج: ۷، ص: ۲۰۳). ابن سینا نیز پیش از آن‌ها با نام‌گذاری این مبحث به نام «تنبیه»، به نحوی بر بداهت آن اشاره کرده است (۳، ص: ۳۰۱). شاید بتوان در چارچوب «تقابل اجتماع‌ناپذیر» میان وحدت و کثرت، این قاعده را به گونه‌ای فهم کرد که امری بدیهی به نظر آید، اما درباره‌ی آن چه به نحو مرسوم از قاعده و ادله‌ی اثبات آن سراغ داریم، ملاحظاتی شایان طرح است.

برای بررسی همه‌جانبه‌ی وثاقت قاعده‌ی الواحد، چند نکته‌ی مهم و تعیین‌کننده وجود دارد و به نظر می‌رسد تاکنون از نظر بسیاری از کسانی که در این بحث وارد می‌شوند، مغفول مانده است.

اول این‌که بررسی شود ارتباط قاعده‌ی بسیط الحقیقه کل الاشیاء با قاعده‌ی الواحد کدام است. می‌توان گفت که (فعلاً با فرض حجیت و اعتبار قاعده‌ی الواحد) قاعده‌ی بسیط الحقیقه در واقع، موضوع قاعده‌ی الواحد را برای ما احراز می‌کند و چنان‌چه بخواهیم قاعده‌ی الواحد را تثبیت و تحکیم کنیم، باید موضوعش را به تمام و کمال از قاعده‌ی بسیط الحقیقه اخذ کنیم.

دوم این‌که اگر مبدأ یا مصدر دارای، و بلکه عین «وحدت صرفه حقه حقیقه» است، «صدور» از حیث فلسفی چه معنایی می‌تواند داشته باشد.

سوم مسأله‌ی «سنخیت» است که در کلیه‌ی مباحث مربوط به اصل علیت و از جمله قاعده‌ی الواحد و مبحث جعل مطرح می‌شود، بی‌آن‌که معمولاً مراد حقیقی از آن روشن شود.

چهارم ارتباط قاعده‌ی الواحد با مبحث معروف به «جعل» است، یعنی همان مبحثی که در آن حکمای ما درباره‌ی این‌که مجعول حقیقی و اولاً و بالذات وجود یا ماهیت است، به بحث می‌پردازند.

۲. قاعده‌ی بسیط الحقیقه کل الاشیاء و ارتباطش با قاعده‌ی الواحد

بعضی از حکمای مسلمان پیشینه‌ی تاریخی قاعده‌ی بسیط الحقیقه را تا افلوپین دانسته‌اند^۱، اما واقعیت این است که این قاعده به وضوح در افلاطون مطرح بوده است و طبیعتاً مؤسس مکتب نوافلاطونی، یعنی افلوپین، به منزله‌ی قرائتی خاص از مکتب

افلاطونی، آن را بسط داده است. افلاطون در آثار خود، مثال خیر یا واحد^۲ را جامع همه‌ی مثل دانسته، پیوسته بر آموزه‌ی «کثرت در وحدت» تأکید داشته است.^۳ هم‌چنین با آن‌که «ملاصدرا درجایی از کتاب/سفر، ادعا کرده که در روی کره‌ی زمین کسی را نیافته که از این قاعده آگاهی داشته باشد، ولی حق در مقام این است که مفاد این قاعده در کتب عرفا و سخنان آنان بسیار به چشم می‌خورد، اگرچه به طور منظم و به عنوان خاص خود، مورد بحث قرار نگرفته است... در عین حال، نقش صدرالمتألهین را در تنظیم و تنقیح و اقامه‌ی برهان بر این قاعده، به عنوان یک ابتکار بزرگ فلسفی نباید نادیده گرفت...» (۱، ج: ۱، ص: ۹۶).

این قاعده‌ی مهم فلسفی هم تعیین‌کننده‌ی ساختار هستی‌شناسی است و هم در مسأله‌ی علم پیشین تفصیلی خداوند کاربردی تام و تمام دارد. چراکه در هر دو مورد، آموزه‌ی «کثرت در وحدت»، که عیناً همان معنای قاعده است، کانون توجه است. بنابراین روشن می‌شود که این قاعده باید بیشتر در سنت حکیمان نوعاً اشراقی - ذوقی مطرح بوده باشد. از طرفی می‌دانیم محتوای قاعده‌ی بسیط الحقیقه در طراحی مضمون قاعده‌ی الواحد و استدلال برای اثبات آن، چندان مستقیم و صریح مورد توجه حکمای ما قرار نگرفته است. البته ملاصدرا در مواضعی این را متذکر شده است که موضوع قاعده‌ی الواحد موجودی بسیط و اُحدی الذات است، اما در عین حال، به این‌که قاعده‌ی بسیط الحقیقه چه تبعات مهمی می‌تواند نسبت به قاعده‌ی الواحد داشته باشد، حتی اشاره‌ای نکرده است (برای نمونه ر.ک: ۱۳، ج: ۲، ص: ۱۹۳ و به‌ویژه ص: ۲۰۴ و ج: ۸، ص: ۶۰).^۴

اهمیت و نقش این قاعده نسبت به قاعده‌ی الواحد این است که ضمن اِشعار به موضوع حقیقی قاعده‌ی الواحد و تأکیدی که بر «کثرت در وحدت» و کل‌الاشیاء بودن موضوع قاعده دارد، به خوبی معلوم خواهد ساخت که صدور کثیر (البته به صورت «وحدت در کثرت») از چنین واحدی، نه‌تنها محال نیست، بلکه فراتر از جواز، ضرورت هم دارد، زیرا مقتضای خیر محض و واجدِ کل کمال بودن همین است. در واقع، پیام حقیقی قاعده‌ی بسیط الحقیقه رفع شائبه‌ی تقابل میان وحدت و کثرت است. بنابراین می‌توان آن را چونان یک تذکر دائمی تلقی کرد که مراد از «مصدر واحد» ذات بسیط و واحد به وحدت صرفه‌ی حقّه‌ای است که ما مجاز به تلقی «وحدت عددی» از آن نیستیم. واضح است که در وحدت عددی، ضمن آن‌که تقابل وحدت و کثرت منظور می‌شود، امکان کثرتِ مقابل نیز تأیید می‌گردد؛ حال آن‌که در وحدت صرفه‌ی حقّه‌ی حقیقیه، این هر دو منتفی است. ذات واحد صرف، که وجود محض است، در دار وجود، هیچ ثانی را بر نمی‌تابد و بر فرض پذیرش قاعده، هیچ ثانی برای «وجود» متصور نیست. بدین ترتیب، «صادر» از چنین موجودی، هرچه

باشد، علی القاعده ثانی آن وجود یگانه‌ی محض نیست. بدین ترتیب، تبیین نظام‌های نوعاً وحدت وجودی تنها در چارچوب چنین نگرشی قابل فهم خواهد بود (ر. ک: ۱۸، صص: ۳۲ و ۵۳).

اکنون اگر به استدلال‌ات ابن سینا، شیخ اشراق و دیگران برای اثبات قاعده‌ی الواحد نظری اندازیم، به خوبی بر ما روشن خواهد گشت که مبنا در همه‌ی آن‌ها در عمل بر وحدت عددی^۵ و نیز بر تقابل میان وحدت و کثرت^۶ است، هرچند در مقام نظر، به بساطت موضوع قاعده هم پرداخته‌اند (مثلاً ر. ک: ۳، ص: ۳۰۱ و ۳۵۱؛ ۴، صص: ۳۸۰ - ۳۸۱ و ۴۳۵ و نیز ۱۲، صص: ۱۲۵ - ۱۲۶ و ۱۳۲ به بعد) در استدلال‌ات مذکور، هیچ اشاره‌ای به ارتباط این قاعده با قاعده‌ی «بسیط الحقیقه کل الاشیاء» نشده است و اصولاً در آثار متداول ابن سینا اثری از این قاعده را نمی‌توان یافت. به علاوه، چنان‌که خواهد آمد، برخی مواضع او - از جمله در باب علم پیشینی واجب به ماسوا - آشکارا عدم ورود این قاعده به نظام فکری او را حکایت می‌کنند. در واقع، به‌رغم تذکر آنان به این‌که مراد از وحدت در «مصدر» همانا وحدت به معنای احدیت و بساطت است، در مقام استدلال، با چنین مصدری به مثابه‌ی یک واحد عددی برخورد شده است که از تبعات آن این است که صدور اشیا را در یک ترتیب ترسیم کرده‌اند، به گونه‌ای که در هر مرتبه، یک چیز، مثلاً در مرتبه‌ی اول، عقل یا نور قاهر اول، صادر می‌شود و سپس عقل یا نور قاهر دوم و... به همان تفصیلی که هر فیلسوفی بر اساس اصطلاحات خاص خود بیان کرده است.^۷ به‌علاوه تباین وجودی علت و معلول، که ابن سینا بدان پایبند است، وجود چنین نگرشی را در اندیشه‌ی او تحکیم می‌بخشد (ر. ک: ۴، ص: ۲۷۹ و نیز صص: ۲۵۹ و ۳۷۰ و ۴۳۴؛ نیز ۳، ص: ۲۷۴).

روشن است که بر مبنای تباین وجودی، چنین ترتیب صدوری بیشتر به معنای صدورات است تا صدور واحد و نیز بیشتر هماهنگ با وحدت عددی است تا وحدت صرفه. زیرا در وحدت صرفه ما نیازی به فرض «ترتیب صدور» نداریم (به این معنا که هر صادر متقدمی خود مصدر و یا تمهیدکننده‌ی صدور صادر بعدی باشد و در نتیجه صدورات محقق شوند نه صدور واحد)؛ بلکه بیش از آن‌که به حیثیت کثرت و مراتب بیندیشیم، به حیث وحدانی آن‌ها نظر داریم که همان حیثیت ربطشان به ذات احدی است.

از طرفی، مسأله‌ی تقابل میان کثرت و وحدت، به‌ویژه در مورد صوادِر هم‌عرض، یعنی سلسله‌ی عرضی موجودات، بیشتر نمایان است. شیخ الرئیس صدور موجودات عالم عناصر و کثرات بی‌شمار آن را به‌ناچار منوط و مربوط به هیولا و حرکات فلکی چونان دستیاران مفیض الصور می‌کند (۳، ص: ۳۶۷) و یا شیخ اشراق بر اساس مناسبات متکثر و بی‌شماری

که مبتنی بر آموزه‌ی شهود و اشراق میان انوار حاصل می‌داند، کثرات عرضی را، چه در قلمرو نور و چه در قلمرو غواسق، تبیین می‌کند (۱۲، صص: ۱۳۸ - ۱۴۷).

۳. بررسی مفهوم «جهت صدور» و نسبت آن با قاعده‌ی بسیط الحقیقه

نیک معلوم است که تبیین فیلسوفان ما در اثبات قاعده‌ی الواحد بر این اصل مبتنی است که جهت صدور هر موجودی را متفاوت با جهت صدور موجود دیگری دانسته‌اند و اساساً استدلال ایشان در اثبات قاعده‌ی الواحد بر همین تغایر حیثیات (چه مفهوماً و چه - در نتیجه - مصداقاً) مبتنی بوده است، به نحوی که تعدد جهات صدور معلول‌های متعدد را حاکی از تعدد جهات علت و در نتیجه از ترکیب ذات او می‌انگارند:

«مفهوم این‌که علتی به گونه‌ای است که از آن «الف» ضرورت می‌یابد، غیر از مفهوم این است که علتی به گونه‌ای است که از آن «ب» واجب می‌شود و اگر از (علت) واحد دو چیز ضرورت یابد، پس از دو حیثیت با دو مفهوم مختلف و در نتیجه با دو حقیقت مختلف است»^۱ (۳، ص: ۳۰۱؛ نیز ر. ک: ۱۲، صص: ۱۲۵ - ۱۲۶، ۱۳۲، ۱۵۴ و نیز ۱۳، ج: ۲، صص: ۲۰۴ - ۲۰۵).

این در حالی است که در چارچوب «کثرت در وحدت»، که پیام قاعده‌ی بسیط الحقیقه است، تعدد حیثیات لزوماً مغایر با وحدت و بساطت نیست، یعنی تعدد جهات مفهومی لزوماً منتج تعدد خارجی و عینی نمی‌گردد. در نتیجه استبعاد نیست که از واحد بسیط مطلق، همه‌ی کثرات اشیا صادر شوند، بلکه حتی این معنا ناگزیر و ضروری است، چنان‌که حکیم آقا علی نوری ذیل استدلال بر قاعده‌ی بسیط الحقیقه، به این نکته مهم پرداخته، چنین می‌گوید:

«صدق معانی متغایر و مفاهیم متخالفی که هیچ ناسازگاری، نه به صورت بالذات و نه به صورت بالعرض، میانشان نیست بر شیء واحد و امری یگانه از جهت واحد و از حیثیتی یگانه ممکن و بلکه محقق است؛ مانند ذات واجب که بسیط من جمیع الجهات است، زیرا بر آن از همان جهت ذات بسیطش بذاته (بدون حیثیت تقییدیه و تعلیلیه)، جمیع معانی اسما، یعنی اسمای حُسن و صفات علیای الاهی صدق می‌کند. زیرا (بنا بر رأی درست نزد حکما) این اسما و صفات الفاظ مترادف نیستند (بلکه تغایر مفهومی دارند)»^۲ (۱۸، ص: ۹ - ۱۰).

بنا بر آن‌چه حکیم آقاعلی نوری می‌گوید، هر تغایر و تکثری در قلمرو مفاهیم، نه تنها جمع‌شدنی با وحدت و بساطت است، بلکه لازمه‌ی عقلی آن محسوب می‌شود. در واقع، این موضع را می‌توان نقطه‌ی تحولی بنیادین در نگرش ما به قاعده‌ی الواحد و نیز به نسبت و

ارتباط وحدت و کثرت به شمار آورد. حال با عنایت به این که تعدد مفاهیم، مادامی که میانشان تعاند و تنافی نباشد، بر بسیط احدى الذات قابل صدق اند، می پرسیم: کدام تعاندی را میان جهت صدور معلول الف (مثلاً) و جهت صدور معلول ب می توان یافت؟ باید یادآور شویم که ملاصدرا علی رغم پایبندی به همان استدلال رایج برای قاعده‌ی الواحد و رد اقوال فخر رازی در این باب و نیز ابرام گفته‌های شیخ الرئيس (۱۳، ج: ۲، صص: ۲۰۶ - ۲۰۷)، در جایی دیگر که موضع سخن در باب قاعده‌ی بسیط الحقیقه است، اما ارتباط آن با قاعده‌ی الواحد به هیچ روی مدّ نظرش نیست، اصلی را به نقل از ابن عربی اظهار می کند و آن این که کثرت معانی فی نفسه مخلّ وحدت نیستند و این که ابن عربی (۶، باب ۳۷۷) - که حکما را از نیل به معنای «تفصیل در اجمال» عاجز یافته است - حتی قائل به اصلی با این مضمون می گردد که هیچ وحدتی نیست مگر آن که در آن کثرت است: «فالوحدة التي لا كثرة فيها محال» (۱۳، ج: ۶، صص: ۲۸۷ - ۲۸۹).^{۱۰}

بنابراین ما بر مبنای قاعده‌ی بسیط الحقیقه، در واقع به پاسخی در مقابل استدلال شیخ الرئيس و سایرین دست یافته ایم: حیثیت صدور «الف» و حیثیت صدور «ب» با آن که متغایر است، این تغایر تنها از حیث مفهوم است و تغایر مفهومی لزوماً با تغایر مصداقی و در نتیجه ترکیب، همراه نیست؛ چنان که همین معنا را حکمای ما در باب تغایر مفهومی در عین وحدت مصداقی صفات واجب قائل شده اند و حتی تصریح کرده اند که انتزاع مفاهیم کثیر از مصداق واحد بما هو واحد جایز است و عجیب آن است که این موضع، گرچه در باب صفات واجب، تقریباً متفقاً علیه نزد حکمای ماست، در مبحث قاعده‌ی الواحد، مغفول می ماند.

همان گونه که از عبارت حکیم نوری هم به دست می آمد، اصولاً در حکمت صدرایی، مفاهیم همه‌ی صفات اصلی از خود معنای وجود و وجود انتزاع و بر آن حمل می شوند. یعنی دقیقاً از یک حیثیت واحد بما هو واحد، مفاهیم کثیر را انتزاع و حمل می کنند (در این باره ر. ک: ۱۸، ص: ۱۰؛ ۱۱، ج: ۳، صص: ۵۵۲ - ۵۵۷). بنابراین باید میان آن تغایر مفهومی که تعاندی میانشان نیست، با تغایری که این گونه هست فرق بگذاریم. حال نظر به احدى الذات بودن مصدر و جامعیت و کل الوجود بودن آن، هیچ منعی نیست که ذوات بسیاری از آن صادر گشته باشند، بی آن که این فرض منافی احدیت آن باشد، بلکه بالاتر، این لازمه‌ی قهری چنین ذاتی است.

نکته‌ی بسیار مهمی که باید در نظر داشت این است که قاعده‌ی بسیط الحقیقه تنها در نظام‌هایی به قوت خود مانده است که هستی‌شناسی آن‌ها بر پایه‌ی یگانگی و وحدت سنجی کل عرصه‌ی هستی در جمیع مراتب آن بوده است. در نظام‌هایی که نوعاً وحدت

وجودی نیستند، یعنی یا بیش از یک سنخ «موجود» قائل‌اند^{۱۱} و یا با آن که به‌ظاهر همه‌ی موجودات را سنخ واحدی می‌دانند، میان آن‌ها تباین وجودی قائل‌اند^{۱۲}، فهم و تبیین کثرت در وحدت از اساس منتفی است. به همین دلیل، در چنین نظام‌هایی، صدور به «ظهور» تفسیر نمی‌شود و حتی بر مابینت وجودیِ صوادِر از واجب‌الوجود تصریح می‌گردد (۴، صص: ۲۷۹ و ۴۳۴؛ نیز ۳، ص: ۲۷۴).

هرچند شیخ الرئیس و شیخ اشراق به وحدت صرفه‌ی مبدأ اول در مقام نظر واقف بوده‌اند، در عمل، به معنای حقیقی آن، یعنی آموزه‌ی «کثرت در وحدت» التزام نداشته‌اند. از نشانه‌های آن همین بس که در مسأله‌ی علم تفصیلی پیشینی مبدأ اول به ماسوا، علم اجمالی بسیط را عین تفصیل اشیا تلقی نکرده‌اند. ابن سینا تفصیل را در مرتبه‌ای نازل‌تر از واجب‌الوجود، اما متصل به آن دانسته است و آن را همان صور مرتسمه یا علم عنایی واجب‌الوجود، که علم به نظام احسن نیز می‌باشد، به حساب آورده است (مثلاً ر.ک: ۵، صص: ۱۸۳ - ۱۹۰ و ۴، صص: ۳۸۹ - ۳۹۵). سهروردی نیز اصولاً تفصیل را در مقام ذات منظور نکرده، بلکه آن را به مقام فعل موکول کرده است (۱۲، صص: ۱۵۰ - ۱۵۳). بر اهل حکمت آشکار است که اجمال در عین تفصیل مبتنی بر قاعده‌ی «بسیط الحقیقه کلّ الاشياء» و بلکه خود آن است. این رویکرد همان است که در حکمت صدرایی درباره‌ی علم پیشینی تفصیلی، که عین ذات بسیط واجب‌الوجود است، مورد نظر بوده است (ر.ک: ۱۳، ج: ۶، صص: ۲۳۹ و ۲۶۴؛ ۱۱، ج: ۳، صص: ۵۹۲ و ۵۹۷ - ۶۰۱ و نیز ۹، صص: ۱۴۷ - ۱۴۸ و ۲۰۴).

۱.۳. تصویر صدور واحد از واحد در پرتو قاعده‌ی بسیط الحقیقه

چنان‌که پیش‌تر نیز گفته شد، با وجود وحدت صرفه در «مصدر»، نیازی به فرض «ترتیب صدور» (به این معنا که هر صادرِ متقدمی خود مصدر و یا تمهید‌کننده‌ی صدور صادر بعدی باشد و در نتیجه، صدورات باشد نه صدور واحد) نداریم، زیرا بسیط الحقیقه به حکم همان بساطتش حقیقتی است که «هیچ حقیقتی از حقایق از ذاتش بیرون نیست» و در عین حال کلّ الاشياء بودنش مستلزم تحقق هیچ کثرتی (بالفعل یا بالقوه) در آن ذات احدی صرف نیست (۱۳، ج: ۴، ص: ۲۱۵). در واقع وصف «بسیط» که در موضوع قاعده اخذ شده است، مشعر به علیت ثبوت حکم «کلّ الاشياء» است و معنایش این است که چنین موجودی از فرط وحدت و بساطت کلّ الاشياء (کثیر) است! در این صورت «کثیر» نه تنها مانع‌الجمع با «واحد» نیست، بلکه حکم ضروری آن است. دقیقاً همین معنای راز آلودِ قاعده موجب رفع تقابل میان وحدت و کثرت است، زیرا اشدّ مراتب وحدت همان بساطت است. همین راز آلودگی در خود معنای واژه‌ی «بسیط» نیز نهفته است، زیرا بسیط هم به

معنای انبساط و احاطه‌ی وجودی است و هم به معنای عدم ترکب و احدیت ذاتی. چنین تصویری وحدت وجود را به طور کامل به تصویر می‌کشد: سراسر عالم هستی یک واحد حقیقی و حقیقتاً یگانه است و فرض تباین وجودات و تفکیک مراتب وجود به کلی منتفی است.

بر این اساس، هرگونه تقابل محتمل میان وحدت و کثرت، چه در جانب «مصدر» و چه در جانب «صادر» مردود است و تصویر درست از «صدر» (البته فعلاً با پایبندی به معنای لفظی «صدر») چنین خواهد بود: همان صدور یا صادر واحد و یگانه در خود همه‌چیز است. یعنی از واحد به وحدت صرفه (که کلّ الأشیاء است) واحدی صادر می‌شود که منبسط بر همه‌ی کثرات است. در مقام تشبیه گفته‌اند همان‌گونه که انسان صغیر با داشتن مراتب و شؤون مختلفی هم‌چون عقل، نفس و بدن وجود و صدور واحدی دارد، انسان کبیر هم موجودی حقیقتاً یگانه و البته دارای مراتب و شؤون مختلف وجودی (عقل، نفس یا عالم وسیط، جسم) است (۱۳، ج: ۳، صص: ۳۲۵ - ۳۲۷؛ ۱۰، صص: ۵۴۶ - ۵۴۷ و ۱۸، ص: ۱۶). بدین ترتیب از «کثرت در وحدت» یا وحدت حقه‌ی حقیقیه، «وحدت در کثرت» یا همان وحدت حقه‌ی ظلّیه ناشی می‌گردد، زیرا «کثرت در وحدت» اصل و منشأ «وحدت در کثرت» است (۱۸، ص: ۱۸). این وحدت حقه‌ی ظلّیه وحدتی تبعی و سایه‌وار و فاقد هرگونه استقلالی است، چنان‌که از نامش پیداست (۱۴، صص: ۱۶۴ - ۱۶۵؛ ۹، صص: ۱۷۹ - ۱۸۲ و ۲۳۳ و ۱۸، صص: ۱۶ و ۱۸) ملاصدرا در موضعی که بر طریقه‌ای غیر از معمول حکمای سلف گام برداشته است، بدین نکته اشاره کرده است و اتفاقاً در همان مواضع است که در معنای «صدر» تأملاتی را به خرج داده، آن را دقیقاً به اضافه‌ی اشرایقه معنا کرده است (۱۳، ج: ۲، ص: ۲۰۵ و ۱۸، ص: ۱۵) حال اگر همین معانی را در چارچوب «ظهور» بیان کنیم، خواهیم گفت که ذات جامع احدی و بسیط متجلی می‌شود به تجلی واحدی که آن تجلی واحد نیز خود عین کثیر و همه‌چیز است. به همین دلیل هم وحدت «مصدر» «وحدت حقه» (و البته حقیقیه نیز) است و هم وحدت «صادر»:

«و حقیقت وجود که حقیقتاً جامع است، در عین حال که علوّ و رفعت وجودی و منزلتی از همه‌ی مراتب اشیا دارد و (در همان علوّ و رفعتش) جامع و محیط به مراتب اشیا در مرتبه‌ی ذات خویش است (کثرت در وحدت)، به رحمت و وسعتی خویش ساری در همه‌ی مراتب اشیا است (وحدت در کثرت)» (۱۸، صص: ۱۵ - ۱۸).

چنین تصویری را که بیانگر مضمون «عالٍ فی دنوّه و دانٍ فی علوّه» و یا «داخل فی الاشیاء لا بالمازجه، و خارج عن الاشیاء لا بالمزایله» است، نه در هستی‌شناسی مشائی و نه حتی به نحو کاملی در هستی‌شناسی شیخ اشراق می‌توان یافت.^{۱۳}

۴. «صدور» معنایی جز «ظهور ظلی» نمی‌تواند داشت

از مفردات اصلی قاعده‌ی الواحد، واژه‌ی «صدور» است. واقع آن است که ما بسیاری از اوقات، این واژه را به کار می‌بریم بی آن که کمتر در معنای آن دقیق شویم، در حالی که تأمل و غور در معنای «صدور» در تعیین میزان وثاقت و اعتبار قاعده‌ی الواحد بسیار مهم است.

می‌دانیم که فرض ثانی برای «وجود واحد صرف»، فرضی ناممکن است. بر این اساس، در «صدور» نمی‌توان فرض کرد که به دایره‌ی وجود، چیزی افزوده می‌شود و یا وجود بسط و امتداد می‌یابد، هرچند در بدو نظر و پیش از تأمل دقیق در معنای صدور، همین معنا به ذهن هر کسی خطور می‌کند. صدور را نمی‌توان به صورت انفصال یا انتقال شیء «صادر» از وجود احدی الذات «مصدر» دانست، زیرا مستلزم تولید است. هم‌چنین گسترش و فرونی گرفتن قلمرو وجود هم مستلزم آن است که حیطه‌ی وجود «مصدر» محدود به حد عدمی باشد، که فرضی است باطل، زیرا مستلزم خلف است: آنچه را بسیط محض فرض کرده بودیم، محدود به حد عدمی و در نتیجه مرکب خواهد بود.

اگر «بسیط الحقیقه کل الاشیاء» را دریافته باشیم، خواهیم دانست که آن حقیقت احدی الذات در دار وجود، ثانی را بر نمی‌تابد. بنابراین باید گفت که در واقع «صدور»، این «سایه» یا «ظهور» وجود است که بسط می‌یابد، نه خود آن. همان‌گونه که قرآن کریم هم سخن از گسترانیدن «سایه»ی پروردگار به میان می‌آورد، نه گسترانیدن وجود: الم تر الی ربک کیف مد الظل (فرقان/۴۵). واجب الوجود آن وجود صرف و جامعی است که در اصل «وجود»، هیچ ثانی ندارد و سعه‌ی وجودی‌اش مجالی به غیر نمی‌دهد، به همین دلیل، در تمام گستره‌ی سنت ذوقی - عرفانی ما، آفرینش ماسوا به منزله‌ی «ظهور» آن هستی لایتناهی و احدی الذات تلقی گردیده است، نه «صدور» چیزی از او (ر. ک: ۱۸، صص: ۱۳ - ۱۴، به ویژه صص: ۲۷ - ۲۸).

اگر صدور، جز به معنای ظهور، یعنی به معنای صوری‌اش تلقی شود، توالی باطل ذیل لازم خواهد آمد:

(۱) استقلال وجودی معلول از علت، یعنی کثرت تباینی وجود، آن‌گونه که به مشائین منسوب است.^{۱۴}

(۲) محدود انگاشتن واجب الوجود بسیط و احدی الذات به حد عدمی، که باز هم مستلزم خلف است، زیرا مستلزم ترکب از حد عدمی خواهد بود.

(۳) فرونی گرفتن دایره‌ی وجود در جعل و ایجاد، که ملازم با تالی دوم، چهارم و پنجم است.

(۴) ثانی داشتن وجود صرف و بسیط، که مستلزم خلف و منافی قاعده‌ی «صرف الشیء لا یتثنی و لا یتکرر» است.

(۵) عارض خارجی پنداشتن وجود نسبت به ماهیت که باز هم مستلزم توالی باطل بی‌شمار است و اشکال قاعده‌ی فرعیه درباره‌ی عروض وجود بر ماهیت از همین جا مطرح گردیده است؛ امری که به‌صراحت در سنت حکیمان ذوقی نفی می‌شود، تا آن‌جا که در راستای این تفکر، اصلی را تأسیس می‌کنند بدین مضمون که «الاعیان الثابتة ما شمت رائحة الوجود ازلاً و ابداً».

۵. سنخیت

حکما در ضمن مباحث مربوط به علیت و جعل و نیز در خصوص قاعده‌ی الواحد، به مسأله‌ی سنخیت، بسیار استناد کرده‌اند، هرچند کمتر به بیانی دقیق، از مراد خویش پرداخته‌اند. به طور معمول، تا سخن از سنخیت به میان می‌آید، آن‌چه به اذهان تبادر می‌کند همان نوع سنخیتی است که تحت عنوان «سنخیت تولیدی» معرفی می‌شود. ما غالباً بر حسب تجربیاتمان از حوادث طبیعی، بیش‌تر با این نوع سنخیت الفت و آشنایی داریم. شاید بسیار شنیده باشیم که بعضی از بزرگان حکمت، حتی در مقام سخن از سنخیت علی، به امثله‌ای از این دست متمسک شده‌اند، مثلاً این‌که «از گندم گندم بروید جو ز جو»، «از کوزه برون همان تراود که در اوست» و مانند آن. (برای نمونه ر. ک: ۱۲، ص: ۱۲۵؛ ۴، ص: ۲۷۰ - ۲۸۱ و ۱۳، ج: ۱، ص: ۴۱۸ - ۴۲۰ و ۱۱، ج: ۲، ص: ۲۳۲ - ۲۳۳). ایشان بر همین اساس، نتیجه می‌گیرند که اصل سنخیت اقتضا می‌کند مجعول یا صادر نیز همانند جاعل یا مصدر، که از سنخ وجود است، از سنخ وجود باشد.

باید توجه داشت که اگر سنخیت نیز (همانند «صدر») بدون بررسی دقیق مقصود حکما از آن و تنها به معنای صوری آن اخذ گردد، مستلزم تولید یا صدور تباینی و به تعبیر دیگر، بینونت عزلی است. از طرفی، در مبحث پیش دانستیم که «صدر» اشیا از وجود صرف و حقیقت احدی الذات، تنها به معنای «ظهور» می‌تواند باشد، در غیر این صورت، توالی باطلی لازم خواهد آمد. اکنون نیز می‌افزاییم که «صدر» به معنای صوری آن، مستلزم سنخیت تولیدی است و سنخیت تولیدی میان «مصدر» و «صادر» فرض‌شدنی نیست، چراکه حقیقت احدی و بسیط لم یلد و لم یولد است.

حال با توجه به این‌که صدور را نمی‌توان به معنایی غیر از ظهور تفسیر کرد، در باب سنخیت «صادر» و «مصدر»، ملاحظاتی در خور طرح است. آیا باید گفت که سنخیت در علیت به کلی فاقد اعتبار است، زیرا ما آن را به نحو سنخیت تولیدی می‌فهمیم و یا آن‌که

برای حفظ اعتبار آن، ناچار می‌شویم معنای دیگری برایش جست‌وجو کنیم؟ آیا وفاداری به اصل سنخیت در چارچوب تلقی معنای «ظهور» از «صدور» ضرورت دارد؟ حکیم سبزواری در مبحث جعل شرح منظومه سنخیت معتبر در علیت و جعل را به صورت سنخیت شیء و فیء معرفی کرده است (۱۱، ج: ۲، ص: ۲۳۳). این که دقیقاً مراد از این نوع سنخیت، بما هی سنخیت، چیست خود در خور بحث است، زیرا اگر در سنخیت تولیدی ملاک اصلی هم‌جنسی و مشابهت در سنخ است، بالطبع در سنخیت شیء و فیء، دیگر چنین نخواهد بود.

حکیم ملا علی نوری با تذکر این که در سنخیت تولیدی، مشارکت در نوع یا جنس (مسانخت) و یا در وصف (مشابهت) و مانند آن مطرح است، چنین امری را در باب جعل و ارتباط خدا و خلق منتفی دانسته، بر خلاف حکیم سبزواری، از به کار بردن تعبیر «سنخیت» اجتناب می‌کند. او در عوض، تعبیر «ضرب من الطباق و المناسبه» را به کار می‌گیرد تا آن که حکایت حکایت و آیه آیه باشد، زیرا در غیر این صورت، هیچ ضابطه‌ای در حکایت‌گری آیه نسبت به ذی‌الایه نخواهیم داشت (۱۸، صص: ۱۳ - ۱۴). او بر همین اساس، می‌افزاید که بینونت عزلی و سنخیت تولیدی یکی هستند، در حالی که بینونت وصفی، که همان بینونت غنای صرف و فقر صرف و اتم انحای بینونت است، فرض هرگونه مشارکتی را به کلی منتفی می‌سازد. به همین جهت، حضرت امیر (ع) فرمود: «ان الله خلو من خلقه و خلقه خلو منه» (همان).

بدین ترتیب، با تأمل در نسبت و ارتباطی که هر شیء با سایه‌ی خود دارد، ما به این نتیجه می‌رسیم که آن چه حکیم سبزواری از سنخیت شیء و فیء قصد می‌کند، صرفاً دارای دو ملاک ذیل تواند بود:

ملاک اول: عدم استقلال فیء از شیء؛ حال اگر توانستیم ارتباط ماهیات و اعیان را که ظهور و تجلی غیب مکنون‌اند، به نحوی تبیین کنیم که هیچ‌گونه استقلالی در آن‌ها متصور نباشد، در آن صورت، فرض صدور یا مجعولیت ماهیات، به همین معنایی که گفته شد (ظهور غیب مکنون)، هیچ‌گونه اشکالی را موجب نمی‌گردد، چنان که در برخی نظام‌های وحدت وجودی و به نحو بارز، در نظام فکری حکیم محقق دوانی سراغ داریم (۹، صص: ۱۷۴ و ۲۰۷ - ۲۰۸).

در همین جا شایان یاد است که حکیم سبزواری معنایی از «حدوث» را برای عالم قائل می‌شود که در آن، صریحاً از دو اصل بهره می‌گیرد:

یکی از آن دو اصل این است که وجود حدوث ندارد و مسبوق به عدم نیست، چراکه وجود ماسوا مندک و مضمحل در وجود حق و به حکم این اندکاک و عدم بینونت عزلی، تبع محض در احکام وجود حق است.

اصل دوم او این است که این اسماء و رسوم و تعینات (ماهیات) هستند که مسبوق به غیر و دارای شأن حدوثاند (۱۱، ج: ۲، صص: ۲۹۴ - ۲۹۷) و می‌دانیم که حدوث وصف مجعول یا معلول است. حکیم سبزواری در این مبحث، کاملاً در راستای آموزه‌های اهل ذوق، چنین معنایی از حدوث را اصطلاح کرده است. در واقع، حدوث اسمی او را می‌توان با قاطعیت، اذعان به مجعولیت (= ظهور) ماهیات در چارچوب وجودشناسی ذوقی مذکور دانست.

ملاک دوم: حکایت‌گری فی‌ء از شی‌ء: 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 به نظر می‌رسد در صدور یا جعل ماهیات به همین معنایی که گفته شد (ظهور)، هیچ اشکالی وجود نداشته باشد. حتی با در نظر گرفتن مبنای اهل ذوق (از جمله غیب مطلق بودن وجود محض و عدم مسبوقیت وجود به عدم و...) می‌توان گفت که ملاک دوم منحصرأ و تنها در نظریه‌ی اهل ذوق تأمین می‌شود.

بدین ترتیب، ملاحظه می‌کنیم که هیچ‌یک از دو ملاک فوق به خودی خود، آن‌چه را مقصود حکمای ما از «سنخیت» است افاده نمی‌کند و بنابراین از تحلیل معنای «سنخیت شی‌ء و فی‌ء» عملاً هیچ معنایی به دست نمی‌آید که ما را مجاب سازد بر سنخیت به معنای مرسوم و متداول آن تأکید کنیم. به همین دلیل، ملاحظه کردیم که حکیم آقا علی نوری نه‌تنها اصراری بر تعبیر سنخیت نداشت، بلکه از به کار بردن آن نیز امتناع ورزید و بر همین اساس، نتیجه گرفت که بینونت میان حق و خلق (که وصفی است) «بینونت قصوی» و اتمّ انحای بینونت است (۱۸، صص: ۱۳ - ۱۴).

اکنون همین مطلب را بار دیگر از زاویه‌ی مبحث معروف به «جعل» مرور می‌کنیم.

۶. مجعولیت وجود یا ماهیت

شاید بتوان ادعا کرد که دست‌کم بخش عظیمی از اندیشه‌های حکمای مسلمان مبتنی بر تفکیک میان وجود و ماهیت بوده است. بحث‌های بسیاری در فلسفه‌ی ما در سایه‌ی همین تفکیک شکل گرفته‌اند که این خود می‌تواند چونان موضوع یک تحقیق مهم، مورد واکاوی و استقصا قرار گیرد. از مباحث رایج در فلسفه‌ی ما مبحثی معروف به «جعل» وجود دارد که در آن پرسش این است که آن‌چه اولاً و بالذات جعل می‌گردد وجود است یا

ماهیت. در همین راستا، حکمای ما طرح این مسأله را نیز لازم دانسته‌اند که صادر یا مجعول حقیقی کدام است. هر کدام از این دو قول قائلان برجسته‌ای میان حکمای ما داشته است.^{۱۵} با توجه به این‌که «جعل» در معنای اصطلاحی‌اش اثر «جاعل» (یا همان «مصدر») است، جعل چیزی جز «إصدار» و به اصطلاح جنبه‌ی یلی الربّی همان «صدر» نیست. منظور این است که پدیده‌ای واحد را با نظر به جاعل و مبدأ، «إصدار» و با نظر به مجعول و معلول، «صدر» می‌نامیم، درست مثل تعابیر «ایجاد» و «وجود» که واقعیت واحدی هستند که نظر به دو جنبه‌ی یلی الربّی و جنبه‌ی یلی الخلقی، به این دو نام نامیده می‌شوند. بنابراین مراد واقعی از «صدر» عیناً مراد واقعی از «مجعولیت» خواهد بود. بدین ترتیب پرسش اصلی در مبحث جعل، تحویل به این پرسش خواهد شد که: «ظهور جاعل (که وجود بحث و بسیط است) به ماهیات است یا به وجود؟» و باز این سؤال خود می‌تواند از منظری دیگر این‌گونه پرسیده شود: «ظهور جاعل (که وجود بحث و بسیط است) کثیر است یا واحد؟»

قبل از هر چیز، این نکته کاملاً روشن است که موضع‌گیری هر فیلسوفی در این باره خود به خود در «وحدت» و «کثرت» صادر یا صوادر از نظرگاه آن فیلسوف نیز تأثیر خواهد گذاشت. زیرا آنان که ماهیت را مجعول دانسته‌اند، قاعداً باید ملتزم به صدور کثیر از واحد شده باشند و کسانی که مجعول را وجود دانسته‌اند، از نظر تاریخی در دو دسته جای گرفته‌اند: گروه کثرت وجودی و گروه وحدت وجودی، و دانستیم که بر مبنای قاعده‌ی بسیط الحقیقه و دیگر مبانی دقیق فلسفی، تنها روی‌کرد دوم در خور توجیه و پذیرش است.

هم‌چنین از پیش معلوم است که هر فیلسوفی که «ظهور» یافتن وحدت محض را تنها در کثرت ممکن بداند، دیگر چندان به وثاقت قاعده‌ی الواحد نمی‌تواند معتقد باشد. به‌علاوه از جانب این موضع‌گیری، تکلیف سنخیت نیز معلوم خواهد گردید. این نیز معلوم است که از جمله مبانی مشهور سنت‌های نوعاً ذوقی - اشراقی است که ظهور امر باطن تنها و تنها در «کثرت» تحقق می‌یابد، یعنی به تعبیر دیگر، وحدت محض و مطلق همان مقام بطون و غیب مطلق است. در راستای همین آموزه بوده است که اهالی این سنت فخریه ظهور احد یا غیب مطلق را در دو چارچوب «فیض اقدس» و «فیض مقدس» تبیین نموده‌اند (ر. ک: ۱۵، صص: ۵۶۳ - ۵۶۴ و ۵۷۹ و نیز ۱۳، ج: ۲، ص: ۳۶۷).

حال انتخاب هر یک از وجود یا ماهیت، به‌منزله‌ی صادر حقیقی، به مبانی هر فیلسوفی و به طور ویژه به هستی‌شناسی او مربوط می‌شود. در برخی سنت‌ها اصولاً به صدور ماهیات نمی‌توان اندیشید، زیرا ماهیات «دون الجعل» دانسته می‌شوند.

بر طبق آنچه در باب معنای صدور و سنخیت در این مقال گفته شد، چنین سنت‌هایی نمی‌توانند نوعاً وحدت وجودی باشند، بلکه مبنای آن‌ها بر کثرت تبیینی است. اما این که در نظامی چون نظام فلسفی ملاصدرا چگونه میان این دو جمع می‌کند، خود، مسأله‌ای است که می‌توان به آن پرداخت. در بعضی سنت‌های فلسفی دیگر که مجعول حقیقی را ماهیات می‌دانند، طبیعتاً صدور ماهیات کثیر، البته قاعدتاً به همان معنای ظهور، محل توجه قرار می‌گیرد. باز هم از آنچه در باب معنای حقیقی «صدور» و نیز «سنخیت» گفته شد، می‌توان وجه این را که بعضی از حکیمان به مجعولیت ماهیت قائل شده‌اند دریافت.

ملاصدرا در *الشواهد الربوبیه* مجعول حقیقی را با تعبیر «نحواً من انحاء الوجود بالجعل البسیط» یاد کرده و افزوده است که مجعولیت «ماهیت با قطع نظر از وجود» بر طبق قول اشراقیان و «صیوره الماهیه موجوده»، چنان که مشائین می‌گویند نیست (۱۴، ص: ۱۸۹ به بعد).

صرف نظر از درستی یا نادرستی این انتساب‌ها، آنان که با فلسفه‌ی ملاصدرا به‌خوبی آشنایی دارند می‌دانند که او خود ماهیت خارجی را «نحوی از انحاء وجود» می‌نامد و بنابراین همان‌گونه که برخی از اهل ذوق می‌گویند این نزاع در باب مجعولیت وجود و ماهیت، از اساس نزاعی لفظی خواهد بود. چنان‌که در همین مقاله، در انتهای بررسی ملاک‌های سنخیت شیء و فیء، به نحوی توانستیم به لفظی بودن نزاع دست یابیم. این نکته آن‌گاه واضح‌تر می‌شود که بدانیم ملاصدرا به طور کلی ماهیت را به دو معنا به کار می‌برد: یک معنا آن است که در بحث‌های متداول اصالت، جعلاً و تحققاً مطرح می‌گردد، یعنی آن‌جا که باید یکی از ماهیت یا وجود، البته بر مبنای تغایر آن دو، انتخاب شود. در این مقام، «ماهیت» تا حد «مفهوم کلی» و «امر ذهنی» تنزل داده می‌شود (۱۳، ج: ۱، ص: ۴۲۱؛ ج: ۲، ص: ۳۸۱؛ ج: ۳، ص: ۲۵۰؛ نیز ۱۴، ص: ۱۹۰).

همین‌جا بدون هیچ تردیدی می‌توان دریافت که مراد اشراقیون از امر اصیل «مفهوم ماهیت» نبوده است. معنای دوم ماهیت همان است که در آن، «ماهیت» به‌منزله‌ی «نحوی از انحاء وجود» معرفی می‌شود (مثلاً ر. ک: ۱۳، ج: ۶، ص: ۱۱۴) و یا این که گفته می‌شود «وجود ممکن عین ماهیت است خارجاً» (مثلاً ر. ک: همان، ج: ۱، ص: ۲۴۵) و به نظر ما چنین می‌رسد که اگر اشراقیون ماهیت را اصیل پنداشته‌اند، علی‌الاصول همین ماهیت خارجی را مورد نظر داشته‌اند، زیرا از هر حکیمی بعید به نظر می‌رسد که از اصالت و خارجیت امر ذهنی بما هو ذهنی سخن گفته باشد.

بدین ترتیب، می‌توان گفت که نزاع صورت گرفته در باب مجعولیت هر کدام از وجود و ماهیت، در واقع، نظر کردن به دو حیثیت وحدت و کثرت در امر «صادر» است و هیچ‌یک آن دیگری را نقض نمی‌کند، زیرا میان وحدت و کثرت تقابل نیست، چنان‌که دو حیث کثرت و وحدت در «مصدر» نیز تقابل غیر قابل اجتماعی ندارند، و بلکه دانستیم به حکم قاعده‌ی بسیط الحقیقه و برخی آموزه‌های عرفانی - ذوقی، «کثرت در وحدت» امری ضروری است.

۷. نتیجه‌گیری

در قاعده‌ی الواحد، از آن رو «وحدت» مصدر مانع از جواز صدور کثیر از آن می‌شود که کثرت و وحدت مقابل هم انگاشته شده‌اند. این آشکارا حاکی از آن است که حامیان این قاعده مفاهیم فلسفی «وحدت» و «کثرت» را مقابل هم، و لذا فرض هر کدام را انتفای دیگری دانسته‌اند. همه‌ی این فرضیات مبتنی بر تلقی وحدت غیر صرف و غیر جامع از وحدت مصدر است. اما در قاعده‌ی بسیط الحقیقه، ما با نوعی از وحدت آشنا می‌شویم که نه‌تنها مقابل و منافی کثرت نیست، بلکه در وحدت صرفه‌ی خویش، همه‌ی کثرات را داراست. بنابراین به حکم قاعده‌ی بسیط الحقیقه، نه‌تنها وحدت مصدر حقیقی که بسیط مطلق است، صدور همه‌ی کثرات از آن را ممتنع نمی‌سازد، بلکه به حکم همان وحدت جامع و صرف، صدور جمیع اشیا از آن ضرورت دارد. از این رو، از ملاصدرا آموختیم که وحدتی که در آن کثرتی نباشد اصولاً محال است (۱۳، ج: ۶، صص: ۲۸۷ - ۲۸۹).

بدین ترتیب، می‌توان گفت که اگر فیلسوفی به حکم وجودشناسی خاص خود، به قاعده‌ی بسیط الحقیقه پایبندی داشته باشد، نمی‌تواند قاعده‌ی الواحد را، آن‌گونه که متداول است، بپذیرد، زیرا با مفاد قاعده‌ی بسیط الحقیقه منافی است. به همین دلیل هم مشاهده می‌شود که ابن عربی قاعده‌ی الواحد را به بیان مرسوم حکما، مردود دانسته است. در همین چارچوب، معنای «صدور» نیز نیازمند تحولی اساسی بوده و ضرورتاً به معنای «ظهور» مبدل خواهد شد، چنان‌که همین رویه را در اندیشه‌ی عرفا مشاهده می‌کنیم. هم‌چنین به دنبال آن، بحث‌هایی در زمینه‌ی علیت و جعل، از قبیل «مجعول حقیقی» و «سنخیت» میان علت و معلول، لازم است از نو مورد تأمل و ارزیابی قرار گیرند، زیرا با رفع تقابل میان کثرت و وحدت، که پیام اصلی قاعده‌ی بسیط الحقیقه است، همه‌ی ارزیابی‌های پیشین در مباحث یادشده دگرگون خواهند شد و چه‌بسا نزاع‌های مرسوم در آن‌ها از میان خواهد رفت.

آنچه به عنوان مسأله‌ی پایانی و تنها در حد اشاره مطرح می‌کنیم این است که از اعتبار انداختن قاعده‌ی الواحد (به شکل متداول آن) در سایه‌ی قاعده‌ی بسیط الحقیقه، اندیشه‌ی فیلسوف را با اندیشه‌ی دینی مبنی بر این که همه‌ی اشیا مخلوق و آفریده‌ی خداوند یکتا هستند، سازگارتر می‌سازد. حتی می‌توان گفت که با استفاده و استعانت از این قاعده‌ی عمیق و دقیق فلسفی، تبیینی کاملاً معقول از تفکر دینی به دست می‌آید، به نحوی که هیچ نیازی به تبیین مرسوم مبتنی بر امثال قاعده‌ی الواحد نخواهد بود و چنان که بر اهل فن به خوبی آشکار است، اصولاً رویه‌ی صدرالمتألهین در مواضع دیگری غیر از موضع کنونی نیز بر ایجاد وفاق میان اندیشه‌ی دینی و اندیشه‌ی فلسفی بوده است.

یادداشت‌ها

۱. در این باره، ر. ک: ۱۳، ج: ۵، ص: ۲۱۶؛ همان، ج: ۶، صص: ۱۱۰ - ۱۱۱، تعلیقه‌ی شماره ۲ از حکیم سبزواری؛ همان، ج: ۲، صص: ۳۶۸ - ۳۶۹، تعلیقه‌ی شماره ۱ از حکیم سبزواری؛ همان، ج: ۷، ص: ۳۳. ملاصدرا در ج ۵، ص ۲۱۷ عبارتی را از شیخ یونانی (همان افلوپین) نقل می‌کند که مشعر به این است که حکمای اوایل هم به این قاعده معتقد بوده‌اند. هم‌چنین درباره‌ی پیشینه‌ی قاعده‌ی الواحد و این که به کدام یک از فیلسوفان یونانی قابل انتساب است، ر. ک: ۲، صص: ۲۶۸ - ۲۷۰.

2. the Idea of the Good (= the Idea of the One)

۲. ر. ک: جمهوری، c ۵۰۰؛ پارمنیدس ۱۲۹a به بعد؛ سوفیست ۲۵۱a به بعد؛ ۲۵۶b؛ ۲۵۷ a؛ فیلیس d ۱۶؛ c-b ۶۰؛ e ۶۳؛ و به‌ویژه تیمائوس ۳۱-۲۹ a.
۳. شایان یاد است که بعضی از حکما بر طبق مجموعه آموزه‌های وحدت وجود، به ارتباط قاعده‌ی بسیط الحقیقه کل الاشياء، اما تنها در محدوده‌ی «صادر اول»، اندیشیده‌اند و آن را نسبت به خود «مصدر» مطرح نکرده‌اند (ر. ک: ۱۰، ص: ۵۴۷).
۴. ابن سینا وحدت واجب الوجود و نیز وحدت عقول مجرد را صریحاً وحدت عددی انگاشته است (ر. ک: ۴، صص: ۱۰۹ و ۳۶۴).
۵. برای تبیین نحوه‌ی تقابل وحدت و کثرت، ر. ک: ۴، صص: ۱۳۲ - ۱۳۸، به‌ویژه ص: ۱۳۵.
۶. شیخ الرئیس بر مبنای ترکیب معلول از ماهیت و وجود و شیخ الاشراق بر پایه‌ی آموزه شهود و اشراق که از احکام نور است از ترتیب صدور سخن می‌گویند (ر. ک: ۴، صص: ۴۳۷ - ۴۴۲؛ ۳، صص: ۳۵۱ و ۳۶۳ - ۳۶۷؛ ۵، صص: ۵۹ و به‌ویژه ۱۱۷ و ۱۸۳ و نیز ۱۲، ص: ۱۳۸ به بعد).
۷. «مفهوم آنّ علّه ما بحیث يجب عنها «الف» غیر مفهوم آنّ علّه ما بحیث يجب عنها «ب». و اذا كان الواحد يجب عنه شیئان فمن حیثیتین مختلفی المفهوم مختلفی الحقیقه...».
۸. «صدق المعانی المتغايرة و المفاهیم المتخالفة التي لاتعاند بینهما اصلاً لا بالذات و لا بالعرض علی شیء واحد و امر فارد من جهة واحدة و حیثیه فاردة جازیه بل واقع؛ کذات الواجب البسيط من

- جميع الجهات حيث يصدق عليها من جهة ذاته البسيطة بذاتها معاني الاسماء (اسمائہ الحسنی و صفاتہ العلیا) اذ لا ترادف بينها».
۹. یادآور می‌شویم که ابن عربی با استفاده از همین اصل است که قاعده‌ی الواحد حکما را مورد نقد قرار می‌دهد.
۱۰. نظیر شیخ الاشراق که هستی‌شناسی خود را بر پایه‌ی نور و ظلمت، به عنوان دو سنخ از «موجود» بنا نهاده است.
۱۱. نظیر مشائین، که مبنای آن‌ها نه بر وحدت وجود، بلکه بر کثرت وجودات متباین به تمام ذات است.
۱۲. با آن که شیخ الاشراق حداقل در جهان نور قائل به نوعی وحدت تشکیکی می‌باشد که خود می‌تواند توقع یک نظام نوعاً وحدت وجودی را در ذهن ایجاد کند، اما با توجه به تقسیم «موجود» به نور و ظلمت، این توقع ناشدنی است، زیرا لاقول در حیطة‌ی ظلمت یا جهان براخ غاسق، نشانه‌ای از اتصال سنخی با جهان نور یافت‌شدنی نیست و برای فقدان این‌گونه وحدت سنخی در نظام او نشانه‌های روشنی نیز در دست است که می‌توان به طور جداگانه به آن پرداخت.
۱۳. ابن سینا، بر خلاف این، واقعاً فرض را بر این می‌گیرد که ممکن یا معلول از جانب واجب الوجود به وجودی مباین با وجود علت نایل می‌گردد؛ مثلاً ر. ک: ۴، صص: ۲۵۹، ۳۷۰.
۱۴. البته قول سومی نیز تحت عنوان قول به «صیرورت» یا «اتصاف» ذکر گردیده که چندان مورد توجه حکمای ما قرار نگرفته است، زیرا معنایش آن است که مجعول حقیقی در هر موجودی یک مفهوم انتزاعی و ذهنی باشد، که بطلاش آشکار است، زیرا متوقف بر تحقق قبلی طرفین اتصاف، یعنی «وجود» و «ماهیت»، می‌باشد.
۱۵. «فالوحدة التي لا كثرة فيها محال» (۱۳، ج: ۶، صص: ۲۸۷ - ۲۸۹).

منابع

۱. ابراهیمی دینانی، غلامحسین، (۱۳۵۶)، قواعد کلی فلسفی در فلسفه‌ی اسلامی، ج ۱، تهران: انجمن فلسفه‌ی ایران.
۲. _____، (۱۳۵۸)، قواعد کلی فلسفی در فلسفه‌ی اسلامی، ج ۲، تهران: انجمن فلسفه‌ی ایران.
۳. ابن سینا، حسین ابن عبدالله، (۱۳۶۳)، الاشارات و التنبيهات، تصحیح و شرح حسن ملکشاهی، تهران: سروش.
۴. _____، (۱۳۸۵)، الشفاء، الالهيات، تحقیق حسن زاده آملی، قم: بوستان کتاب.
۵. _____، (۱۳۷۹)، التعليقات، قم: مرکز انتشارات تبلیغات اسلامی.

۶. ابن عربی، محی الدین، (بی تا)، *الفتوحات المکیه*، بیروت: دار صادر، دار احیاء التراث العربی.
۷. _____، (۱۳۷۰)، *فصوص الحکم*، با تعلیقات ابوالعلاء عفیفی، ج ۲، تهران: الزهرا.
۸. افلاطون، (۱۳۸۰)، *مجموعه آثار افلاطون*، ترجمه‌ی محمد حسن لطفی، تهران: خوارزمی.
۹. الدوآنی، جلال الدین محمد، (۱۳۸۱)، *سبع رسائل*، تحقیق سید احمد توپسرکانی، تهران: میراث مکتوب.
۱۰. سبزواری، ملاهادی، (۱۳۸۲)، *تعلیقات بر الشواهد الربوبیه*، در ضمن *الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه*، تصحیح سید جلال الدین آشتیانی، قم: بوستان کتاب قم.
۱۱. سبزواری، ملاهادی، (۱۳۷۴)، *شرح المنظومه*، تصحیح و تعلیق حسن حسن زاده آملی، ج ۲، تهران: نشر ناب.
۱۲. سهروردی، شهاب الدین، (۱۳۸۰)، *مجموعه مصنفات شیخ اشراق*، حکمه الاشراق، تصحیح هانری کرین، ج ۲، چ ۳، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
۱۳. الشیرازی، صدرالدین، (۱۳۸۳ق)، *اسفار اربعه*، قم: منشورات مصطفوی.
۱۴. _____، (۱۳۸۲)، *الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه*، به تصحیح سید جلال الدین آشتیانی، قم: بوستان کتاب قم.
۱۵. _____، (۱۳۹۱ق)، *مفاتیح الغیب* (در ضمن *شرح الاصول الکافی*) چاپ سنگی، تهران: مکتبه المحمودی.
۱۶. قیصری رومی، محمد داوود، (۱۳۷۵)، *شرح فصوص الحکم*، با مقدمه و تصحیح و تعلیق سید جلال الدین آشتیانی، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
۱۷. میرداماد، محمد باقر، (۱۳۶۷)، *القبسات*، به اهتمام دکتر مهدی محقق و دیگران، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
۱۸. نوری، آخوند ملاعلی، (۱۳۵۷)، *رسائل فلسفی* (بسیط الحقیقه کلّ الاشیاء و وحدت وجود)، تعلیق و تصحیح و مقدمه سید جلال الدین آشتیانی، تهران: انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران.