

مطالعه تطبیقی عقل اول و وجود منبسط

در حکمت مشاء و عرفان*

- سیدعلی حسینی شریف^۱
- غلامعلی مقدم^۲

چکیده

ترتیب نظام هستی و کیفیت صدور و ارتباط آن با مبدأ، از مسائل مهم هستی‌شناسی عرفانی و فلسفی است. عرفا در این باره به وجه واحد و وجود منبسط، و مشاء به عقول مرتبه قائل‌اند. فلسفه و عرفان هر دو داعیه‌دار حکایت معارف خود از واقع‌اند و اصالت وحدت واقع به همگرایی آن‌ها در این مسئله حکم می‌کند. نگاه رایج، توفیق این هم‌آوایی را به ملاصدرا منسوب کرده و حکمت مشاء را کمتر مورد توجه قرار داده است. در این مقاله با روش تطبیقی تحلیلی نشان داده‌ایم که اگرچه حکمت مشاء در این مسئله، زمینه تلافی و برخورد مستقیم با عرفان نظری را نداشته، با نظر به اصول و مبانی حاکم بر اندیشه آن‌ها می‌توان قابلیت همسویی آن را با عرفان اثبات نموده، مؤیدات آن را نشان داد و به موانع و اشکالات احتمالی در این باره پاسخ گفت.

* تاریخ دریافت: ۱۳۹۴/۷/۲۰ - تاریخ پذیرش: ۱۳۹۴/۱۰/۱۷.

۱. عضو هیئت علمی دانشگاه فردوسی مشهد.

۲. دانشجوی دکتری فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه علوم اسلامی رضوی (نویسنده مسئول)

(gh1359@gmail.com).

واژگان کلیدی: وجود منبسط، صادر اول، فلسفه مشاء، عرفان، حکمت متعالیه.

مقدمه

بر خلاف برخی مکاتب فکری که مقاطع تاریخی مجزا دارند، جریان حکمت اسلامی نظامی پیوسته است که اجزای آن مکمل یکدیگرند، بنابراین هر خیزش فکری در این نظام را باید در مجموع و با لحاظ سوابق فکری مورد ملاحظه قرار داد. غالب تحولات فکری در فلسفه اسلامی، نتیجه طبیعی و منطقی برخاسته از مقدمات قبل است. ملاصدرا مبتنی بر میراث برجای مانده از فلسفه اسلامی به جمع‌بندی و نتیجه‌گیری پرداخته و با تقریر و تبیین اصول موروث از آن‌ها، موفق به تدوین حکمت متعالیه گردید. نگاه به سابقه حکمت متعالیه نشان می‌دهد که حکمت مشاء به صراحت یا اشاره، متضمن بسیاری از این اصول بوده و به حقیقت باید آن را یکی از مبادی نظری حکمت متعالیه و سایر مکاتب فکری اسلامی نامید:

همه فلاسفه اسلام غیر از شیخ اشراق و اتباع او، تابع مکتب ابن سینا می‌باشند (آشتیانی، ۱۳۶۰: ۷).

موفقیت حکمت صدرا در نزدیکی به دیدگاه عرفا و تبیین دقیق‌تر توحید فعلی شریعت نیز از این رهگذر بوده است و این نه اشکال بر صدرا که خصیصه حاکم بر روند مسائل علوم است:

هر فیلسوفی از کتب فلاسفه قبل از خود قهراً استفاده خواهد کرد. مؤسس به این معنا که همه مبانی فلسفی او با عقاید فلاسفه قبل از خود مابین باشد، اصلاً در عالم وجود ندارد (همان: ۶).

در این نوشته نشان خواهیم داد که حکمت مشاء اگرچه به صراحت در این گفتمان با عرفان تلاقی نداشته، با توجه به قابلیت اصول و مبانی حاکم بر خود می‌تواند سلسله طولی عقول را که خود تبیینی از توحید است، به نحو دقیق‌تر و مبتنی بر وجه واحد الهی و وجود منبسط تقریر نماید. اصولی چون وحدت، تشکیک، اشتراک معنوی، اصالت وجود، و دو وجهی بودن مخلوقات که امثال صدرا با کمک آن‌ها به قرابت عرفان و حکمت حکم می‌کنند، در اندیشه فلسفی مشاء نیز حاضر است و می‌توان با این سرمایه فکری در حکمت مشاء، به همگامی با توحید عرفانی دست یافت.

پیشینه بحث

ریشه اعتقاد به سلسله وسایط میان خدا و عالم را می‌توان در آغازین گام‌های شکل‌گیری فکر فلسفی مشاهده کرد. بحث درباره ماده‌المواد اولیه عالم و نحوه گسترش آن، در میان جهان‌شناسان یونان که اولین فیلسوفان تاریخ مکتوب فلسفه‌اند، مطرح است. این مسئله سپس در فلسفه ارسطو و بعد از آن در حوزه اسکندریه توسط فیلون و فلوطین پی‌گیری شده است. در باور فیلون، اولین صادر از خدا کلمه است که واسطه بین خدا و عالم بوده و روح صادر از کلمه، روح عالم به شمار می‌رود. در افلوپین، مرتبه اول، واحد یا احد که خودش قابل توصیف نیست، منبع و منشأ همه کمالات بوده و عالم فیضان کمالات اوست (فلوطین، ۱۳۶۶: ۱۲۷/۱). پس از آن، اولین موجود که همان موجود عقلی است، بدون هیچ واسطه‌ای صادر می‌شود و سپس تمام جهان به واسطه عقل و جهان عقلی از احد صادر می‌گردند (همان: ۷۲۶/۲). عقل کلی بدون واسطه از ذات بسیط و مطلق نخستین فیضان یافته و صادر گردیده است. او به یک معنا مانند ذات بسیط و مطلق است (همان: ۶۷۰/۲). این نگاه به صادر اول، از این جریان فکری به مکاتب بعد انتقال یافته و در اسلام و مسیحیت تأثیرگذار بوده است. با ورود این آموزه به حوزه تفکر اسلامی، اندیشمندان مسلمان آن را که نمودی از سیر تفکر عقلانی مورد تأیید اسلام می‌دیدند، با تغییراتی پذیرفتند. فارابی، ابن رشد، ابن سینا، خواجه نصیرالدین طوسی، فخر رازی و... به تأیید و پذیرش عقول، تبیین متافیزیکی و ایجاد همبستگی میان دین و فلسفه یا جرح و تعدیل و تغییر آن اقدام کردند (فارابی، ۱۹۹۶: ۲۱-۲۲؛ ابن رشد، ۱۳۷۷: ۱۶/۳؛ ابن سینا، *الشفاء*، ۱۴۰۴: ۱/۳۹۰؛ همو، *التعلیقات*، ۱۴۰۴: ۹۹؛ فخرالدین رازی، ۱۴۱۱: ۴۹۷/۱؛ علوی، ۱۳۷۶: ۶۲۷). تبیین عرفانی صادر اول نیز که در فلوطین و نظریه فیض او مطرح شده بود، به شکلی کامل‌تر در عرفان اسلامی مورد تأیید و تقریر قرار گرفت. در این نگاه، علیت کثرت‌گرای فلسفی به وحدت تحویل، و مراتب وجود، آثار و شئون وجود واحد تلقی گردید. اختلاف ظاهری میان حکما و عرفا در صادر اول بعدها در معرض گفتگو و قضاوت قرار گرفت. برخی برای جمع آن‌ها تلاش کردند (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۳۳۱/۲) و عده‌ای نیز احتمال جمع و آشتی آن‌ها را بعید شمردند (جوادی آملی، ۱۳۷۶: ۴۳۲/۲). در دوره معاصر نیز کتب و مقالاتی در

این باره بحث کرده‌اند (ر.ک: رضانی، ۱۳۹۲؛ رحیمیان، ۱۳۸۷؛ سیدهاشمی، ۱۳۹۰؛ خادمی، ۱۳۸۵؛ ش ۴۴؛ سیدمظهری، ۱۳۸۹؛ ش ۱). در این مقاله به نحو مصداقی تر به حوزه فکر مشاء و عرفا و مبانی آن‌ها و تقریر وجه جمع مناسب، با ذکر شواهد و مؤیدات و پاسخ به برخی اشکالات پرداخته‌ایم.

عقل اول و سلسله عقول در حکمت مشاء

عقل اعتبارات و معانی مختلف دارد (تهانوی، ۱۹۹۶: ۱۱۹۵/۲). در یک معنا به موجود مجرد خارجی، فراتر از طبیعت و مادیات و واسطه مبدأ و مخلوقات اطلاق می‌شود که مفیض وجود به مراتب مادون خود هستند. عقل اول در رأس این سلسله قرار داشته و بقیه عالم به قاعده و ترتیبی خاص از این طریق صدور یافته‌اند.

فلاسفه مشاء بر اساس اصل علیت، سنخیت و قاعده الواحد در مسئله آفرینش، معتقد به صدور معلول واحد از مبدأ واحد شده و کثرت را به کمک سلسله طولی عقول توجیه نموده‌اند (ابن سینا، الشفاء، ۱۴۰۴: ۳۹۰/۱؛ همو، التعليقات، ۱۴۰۴: ۹۹؛ علوی، ۱۳۷۶: ۶۲۷). مبدأ بسیط محض بوده و هیچ کثرتی در آن متصور نیست. علیت یک جهت خاص وجودی و حقیقی انحصاری است. بنابراین صدور دو معلول از علت واحد، به پیدایش دو جهت وجودی و تکثر در ذات خواهد انجامید. پس معلول اول واحد است و پیدایش کثرت در مراتب بعدی عالم، به جهات کثرت دوگانه یا سه‌گانه و بیشتر در عقل ارجاع می‌شود. در تقریر ثنایی که بیشتر در آثار فارابی نمود دارد، جهات دوگانه عقل اول، منشأ نوعی کثرت در مراتب بعدی است؛ از جهت تعقل مبدأ، عقل دوم و از جهت تعقل ذات خود، نفس یا فلک اول صادر شده است. این جریان در مراتب پایین‌تر عقول تا عقل دهم که عقل فعال و مفیض طبیعت است، ادامه دارد (سجادی، ۱۳۷۳: ۳۳۸/۱). در تقریر ثلاثی در عقل اول سه جهت لحاظ می‌شود؛ جهت تعقل ذات مبدأ که از آن جهت مبدأ عقل دوم است، جهت وجوب غیری و امکان که از این حیث مبدأ جرم فلک اول بوده و جهت تعقل ماهیت که منشأ نفس فلک است. همچنین از هر عقلی، عقل و نفس و فلک دیگر پدید می‌آید تا به عقل فعال برسد که از طریق آن فیض خداوند به عالم طبیعت می‌رسد (ابن سینا، التعليقات، ۱۴۰۴: ۹۹؛ سهروردی،

۱۳۷۵: ۶۴/۱). در تعبیر مشهور، تعداد عقول، هماهنگ با نظریه هیئت آن روزگار،

محدود بوده، اگرچه در برخی تعبیرات عدد آنها منحصر در ده نیست:

- به تحقیق از آنچه گذشت روشن می‌شود که عقول مفارقه کثیرةالعدد می‌باشند (اسفراینی، ۱۳۸۳: ۴۱۹).

- پس جنود و لشکریان خدا بسیارند و جز او احدی تعداد و شماره آنها را نمی‌داند، چنان که در قرآن مجید می‌فرماید: ﴿وَمَا يَعْلَمُ جُنُودَ رَبِّكَ إِلَّا هُوَ﴾ (سجادی، ۱۳۷۹: ۴۷۳).

- با این ترتیب، جواهر عقلانی‌الوجود دارای عدد کثیری هستند (همان: ۴۷۲).

- بشر همین قدر می‌تواند بفهمد که عقلی وجود دارند که میان آنها ترتب هست، اما اینکه عدد آنها یکی، دو تا، ده تا یا میلیون‌ها عدد باشد، این دیگر از عهده بشر خارج است (مطهری، ۱۳۹۰: ۲۱۸/۷).

عقل اول، صادر اول است که بدون واسطه، معلول مبدأ می‌باشد و بقیه عقول به واسطه او صادر شده‌اند. هر عقل معلول مافوق و علت عقل مادون خویش و یک فلک می‌باشد. عقل اول سبب پیدایش عقل دوم و فلک اطلس، و عقل دوم سبب پیدایش عقل سوم و ثوابت می‌باشد. این روند تا عقل نهم ادامه دارد که علت پیدایش عقل دهم و فلک قمر می‌شود و از عقل دهم عقل دیگری ایجاد نمی‌گردد، بلکه او مدبر عالم مادون فلک قمر است (فارابی، ۱۹۹۶: ۲۱-۲۲؛ همو، ۱۹۹۵: ۵۲-۵۴؛ ابن سینا، الشفاء، ۱۴۰۴: ۴۰۵/۱-۴۰۶)، (و از عقل دوم هم‌چنین باعتبار تعقل وجوبش بعلت، عقلی حاصل شود، و باعتبار تعقل ذاتش و امکانش فلک ثوابت و نفس او. و از عقل سوم هم‌چنین، باعتبار تعقل وجوب بعلت عقلی حاصل شود، و باعتبار تعقل ذات خود و امکان او فلک سیم و هم‌چنین از هر عقلی عقلی و نفسی و فلکی حاصل شود تا بعقل نهم رسد که فلک قمر و نفسش ازو بجهت تعقل امکان و ذات خویش حاصل شود و باعتبار تعقل وجوب بعلت خود عقل دهم موجود گردد و این عقل فعالست که کدخدای عالم عنصریست) (سهروردی، ۱۳۷۵: ۵۴/۳). بدین ترتیب کثرت خلقی عالم به مبدأ بسیط واحد متصل می‌شود. سلسله عقول مشایی اگرچه با تأثیرپذیری از آرای رایج در هیئت و نجوم آن روز سامان یافته بود، مبانی، ادله، ویژگی‌ها و کارکردهای فلسفی و دینی مختلف داشته و اصل آن که مبتنی بر مسائل فلسفی و برهانی است، همچنان استوار است.

وجود منبسط در عرفان

کثرت مشهود موجودات و نحوه ارتباط و صدور آن با مبدأ در عرفان نیز مطرح بوده است. عرفا در تبیین آفرینش در مقابل دیدگاه خلق زمانی، خلق از عدم، علیت فلسفی، حلول و... قائل به ظهور و تجلی‌اند. وجود در دیدگاه عرفا به دو معنای حقیقی و مجازی به کار می‌رود. وجود حقیقی واجب‌الوجود و واحد محض است و کثرت مشهود، تجلی، ظهور، تعین و تشان آن وجود واحد به شمار می‌رود. هستی منحصر در حقیقت مبدأ و تعینات اوست. به اعتبار این تعینات است که می‌توان مراتبی در وجود لحاظ کرد و سخن از اثر و فعل و ظهور و وجود منبسط به میان آورد.

مبدأ یا واجب‌الوجود، حقیقتی ورای مجالی و مظاهر دارد؛ بسیط و غیب محض است، هیچ کثرت و تمایزی در آن متصور نیست، اسم و رسم ندارد و حتی قابل شناخت نیز نمی‌باشد (ابن ترکه اصفهانی، ۱۳۶۰: ۱۲۳)، وجود حقیقی و حقیقت وجود و وحدت محض است، در تعینات بعدی یعنی علم ذات به خود (احدیت) و کمالات تفصیلی (واحدیت) نوعی کثرت علمی قابل اعتبار است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۷: ۱۲۳) که به حسب تجلی و ظهور حق در آن مراتب می‌توان درباره او سخن گفت و ذات را به اعتبار اسماء و صفات، متعلق شناخت و شهود قرار داد. این مراتب تعینات حقی و خلقی محسوب می‌شوند. احدیت و واحدیت تعینات حقی، و وجود منبسط تعین خلقی حق به شمار می‌رود. احدیت مرتبه علم به ذات و وحدت بشرط لاست که در آن هیچ نسبتی برای حق با هیچ موجودی ملحوظ نیست، اما واحدیت مقام تفصیل علمی حق تعالی، سنجش واحد با غیر و تقید به اسماء و صفات است که منشأ ظهور اعیان می‌باشد. ذات چون با صفتی لحاظ شود، اسمی حاصل می‌شود. این تقید منشأ انتزاع و انبعاث ماهیت یا اعیان علمی است. پس اعیان منبعث از اسماء در مقام واحدیت می‌باشند. اعیان علمی به حسب عین ثابت خود، خواهان وجود عینی و خارجی‌اند. استجاب اقتضای ذاتی اعیان و تجلی حق به فیض مقدس، تعینات خلقی و عوالم عقلی، مثالی و طبیعی را رقم می‌زند. همه این عوالم امکانی به واسطه و مدد وجود منبسط و تعین خلقی حق تحقق پیدا می‌کنند. وجود منبسط، تجلی وجودی و خلقی

حق و فیض مقدس است که از حضرات علمیه بر اعیان ممکنات ظاهر می‌شود: وجود منبسط، تجلی وجودی و از مراتب تعینات خلقی است. اسماء الهی در مقام واحدیت اقتضائاتی ذاتی دارند که بر اساس آن اقتضائات ذاتی و اعیان ثابتة خویش به لسان استعداد، طلب تحقق عینی و خارجی می‌نمایند و فیض الهی در پاسخ به این طلب ذاتی، آن‌ها را در تجلی وجودی به اقتضای استعداد ذاتی و جایگاهشان در نظام احسن علم الهی، تحقق عینی و خارجی می‌بخشد (قبصری رومی، ۱۳۷۵: ۲۳).

از ظهور حق در مراتب تعینات، به فیض اقدس و مقدس تعبیر می‌شود. فیض اقدس تجلی ذات حق بدون اسماء و صفات است و حاصل آن، وجودات علمی اعیان ثابتة است. تجلی دوم که تکمیل فیض اقدس است، تجلی بر قوایل اسماء و اعیان است که حاصل آن، تحقق عینی اعیان در خارج است. فیض مقدس یا وجود منبسط، ظل و سایه فیض اقدس به حساب می‌آید و تحقق عینی و خلقی اعیان ثابتة، از مظاهر آن خواهند بود (همان: ۲۸۵). بنابراین وجود منبسط، از تعینات خلقی و مرتبه فعل حق به شمار می‌رود؛ وجودی عام و سریانی که تمام مراتب خلق را فرا گرفته، بلکه مخلوقات، مظاهر این وجود عام و منبسط می‌باشند. وجود منبسط در همه مراتب هستی حاضر و بلکه باطن و حقیقت این مظاهر است. مراد از سریان و اطلاق در وجود منبسط، اطلاق مفهومی نیست. اطلاق و شمول فیض منبسط، سعی و وجودی است که تمام مراتب عالم امکان را در بر گرفته و برخاسته از نهایت تحصیل، فعلیت و قوت آن است (مدرس زنوزی، ۱۳۷۶: ۳۸۵)، «کثرت‌های ظاهری، ظهور این وجود واحدند و آنچه که غیر می‌نماید، چیزی جز حضور و ظهور آن وجود مطلق نیست» (ابن ترکه اصفهانی، ۱۳۶۰: ۱۱۵). پس خلق مظاهر وجود منبسط‌اند و وجود منبسط ظهور و نمود ذات حق، بلکه خود حق است که در این مرتبه ظهور و تجلی نموده است. عرفا این ظهور را وجودی حقیقی لحاظ نمی‌کنند، بلکه در مقایسه با ذات، ظل و سایه و نمود به شمار می‌آورند:

وجود منبسط با آنکه وجه حق و از جهتی عین حق است، ... از جهتی عین خلق است و سریان آن در حقایق و اعیان منشأ ظهور حقایق است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۷: ۳۵۲).

تقریر وجه جمع

مقدمه

اختلاف عرفا و حکما به صورت عام و حکمت مشاء به نحو خاص در مسئله صادر اول، در دوره‌های بعد در معرض تحلیل، بررسی و داوری قرار گرفته، عده‌ای به امکان ارائه وجه جمع و برخی به انکار و استبعاد آن رأی داده‌اند. از آنجا که عرفان نظری به معنای مصطلح در عصر مشاء سامان نیافته و فلسفه مشاء به صورت مستقیم با این مسئله روبه‌رو نبوده است، مسئله جمع نیز کمتر مورد توجه قرار گرفته است. از این رو در کتب مشایی سخنی هم‌آوای با اصطلاحات عرفا یافت نمی‌شود. اما با توجه به مبانی و اشارات فلسفه مشاء و مؤیدات موجود در کلام آن‌ها می‌توان به همراهی مبانی آن‌ها با عرفان حکم کرد و وحدت فعلی وجود منبسط را بر اساس تقریری، به مشاء نیز نسبت داد. موانع مفروض چون نسبت تباین وجودات را که اصل آن در محل تردید جدی است، از ساحت کثرت و تعدد عقول نفی نموده و نشان داد که تبیین مشایی از صدور و عقول، ملازمه‌ای با اعتقاد به تباین وجودات ندارد. تباین مسئله‌ای فرعی و استطرادی بوده که به جهت خاصی عنوان شده است، لذا می‌توان سلسله عقول مشایی را بر اساس تشکیک و وحدت وجود و جنبه تعلق باطنی و وجود ربطی، به وحدت در فعل و وجه حق ارجاع داد، عقول را مظاهر و تعینات وجود واحد و وجه منبسط خداوند تلقی کرد و تباین وجودات را به تشکیک مظاهر تفسیر نمود. این معنا با تقریری از وحدت شخصی وجود که کثرت مظاهر و اسماء و صفات حق را پذیرفته و به اضافه اشراقی و تفسیر عرفانی علیت ارجاع می‌دهد یا وجود مجازی را به وجود حکایی تفسیر می‌کند، هماهنگ است.

تبیین

پذیرش و تبیین وجود به عنوان بعدی متافیزیکی در هستی و نیازمندی به معطی‌الصوره به عنوان مبدأ مفارق برای پیدایش موجودات، مسئله‌ای بود که فلسفه اسلامی را از نگاه ارسطویی جدا، و ربط فیزیک به متافیزیک را به عنوان رکن هستی‌شناسی اسلامی

مطرح نمود. بنا بر مشهور، در نگرش ارسطو ترکیب ماده و صورت برای تحقق شیء کافی است. او برای فرار از این اشکال که محرک فاعلی حرکت باید خود متحرک باشد، مبدأ اول را نه محرک فاعلی که محرک غایی عالم قلمداد نمود. در گذر فلسفه از یونان به اسلام، فارابی و ابن سینا در پرتو ارشادات شریعت و دغدغه‌های مبتنی بر جمع دین و فلسفه، این ترکیب را برای تحقق موجودات کافی ندانسته و علاوه بر ماده و صورت که تبیین بعد طبیعی مخلوقات است، موجود مفارق و معطی‌الصوره را نیز به‌عنوان رکن سوم و علت ایجاد لازم شمردند. از این رو فیزیک به متافیزیک پیوند خورد و بعد طبیعی فلسفه ارسطویی رنگ و بوی الهی و متافیزیکی گرفت. موجود ممکن، زوج ترکیبی از ماهیت و وجود معرفی شد که از حیث وجود که جنبه باطنی اوست، تعلق و ارتباط با مبدأ مفارق خارج از طبیعت دارد (ابن سینا، *الشفاء*، ۱۴۰۴: ۱/۴۹). «صورت علت تام تحقق موجودات طبیعی نیست، بلکه همراه با مفارق و به‌عنوان شریک‌العله زمینه تحقق آن را فراهم می‌کند» (طوسی، ۱۳۷۵: ۲/۱۳۲ و ۱۴۱: فخرالدین رازی، ۱۴۰۴: ۲/۹۳؛ آل یاسین، ۱۴۰۵: ۳۷۲). از همین رویکرد و با توجه به آنچه مشاء در دو جنبه‌ای بودن موجود یعنی جنبه یلی‌الرئی و یلی‌الخلقی گفته است، می‌توان به قابلیت همراهی فلسفه مشاء با عرفان و شریعت حکم نمود و آنچه را متأخران چون صدرا درباره وجود منبسط و تعینات آن گفته‌اند، با حکمت مشاء همسو دانست. جنبه یلی‌الرئی جنبه باطنی و حقیقت وجود و ارتباط به حق تعالی است و جنبه یلی‌الخلقی جنبه کثرت خلقی و مظاهر ماهوی آن به شمار می‌رود. با فرض قبول وجود منبسط به عنوان لایه باطنی و فعل الهی که تعینات و حدود، شئون و مظاهر آن هستند، می‌توان ادعا کرد که جنبه وجودی اشیا که مجعول بالذات و فعل و ظهور ذات حق تعالی است، در عقل اول و سایر عقول مشایی که جنبه آثار خلقی هستند، تعین و ظهور پیدا می‌نماید.

این تفسیر دوجوهی به مدد پذیرش وجود منبسط و ارتباط آن با مبدأ از سویی و تعینات از سوی دیگر ارائه شده است. وجود منبسط، فعل واحد صادر از حق و به تعبیر عرفانی ظهور و تجلی حق در مظاهر خلقی است و سایر موجودات و عقول، مراتب، تعینات و مظاهر آن می‌باشند. در این نگاه، فعل واجب از سنخ وجود و به بیان عرفانی

ظهور وجود است. حق تعالی به حکم عقل و شرع، صرف‌الوجود و صادر حقیقی از مبدأ نیز وجود است. این وجود در تفسیر عرفانی دارای مراتب تشکیکی در ظهور است و به حسب هر مرتبه، مظهري در مظاهر اعیان کونیه خواهد داشت و به تفسیر فلسفی، منشأ انتزاع ماهیتی از ماهیات در ذهن خواهد بود که با حکم به اتحاد و یکسانی ماهیات با اعیان ثابت و خارجی هر دو امور عدمی و مآل هر دو تفسیر یکی است. بنابراین ماهیات فلسفی یا اعیان عرفانی، حقیقت و اصالت و عینیتی در عالم وجود ندارند. آن‌ها اعتبار ذهن در شناخت و مواجهه حصولی با عالم هستند. هستی منحصر در حقیقت وجود واجبی و تعینات و ظهورات و تشانوات اوست که به تعبیر حکمی همان اضافات اشراقی و وجودات رابط و تعلقی و حرفی نسبت به اویند و در مرتبه‌ای به صورت ماهیات و اعیان ظهور می‌نمایند. با پذیرش اصالت وجود در مشاء می‌توان تعینات ماهوی و حدود اشیا را به امور عدمی ارجاع داد و برداشت ملاصدرا در تطبیق اعیان ثابت بر ماهیات و عدمی بودن آن‌ها را از نگاه مشایی نتیجه گرفت. وجود در مراتب بالاتر خود، اعیان علمی و در مراتب مادون و عالم خلق، اعیان خلقی را شکل می‌دهد و صرف‌نظر از وجود، نه آن اعیان علمی استشمام هستی نموده‌اند و نه این اکوان ماهوی بهره از وجود برده‌اند. در این نگرش، نگاه فلسفی مشاء و دیدگاه عرفانی در مسئله خلقت هماهنگ و معتقد به امتداد مراتب هستی از علم به عین می‌باشند. در عرفان، تعینات حقی که همان تعینات علمی بسیط‌الحقیقه است، مقدم بر تعینات خلقی است. در حکمت مشاء نیز قاعده آفرینش تعقل و توجه به ذات است که منشأ صدور و فیضان هستی می‌شود. مسئله صور مرتسمه و علم بسیط اجمالی مشاء با نظام تعینات حقی و خلقی و مقام احدیت و واحدیت قابل تطبیق است، چنان که گاهی از این منظر در متون قدیم و جدید مورد تحلیل و تطبیق قرار گرفته است (ابن ترکیه اصفهانی، ۱۳۶۰: ۱۴۵؛ قونوی، ۱۳۷۱: ۱۸۹؛ امینی‌نژاد، ۱۳۹۰: ۴۱۵).

این مسئله از نقاط مشترک در مطالعه تطبیقی دیدگاه مشاء و عرفان به شمار آمده و قابلیت ایجاد گفتگویی واحد میان آن دو مشرب را در حوزه معارف دینی فراهم می‌کند. وجود منبسط، وجودی دووجهی است که از وجهی حق و از وجهی خلق است و با دو جنبه حقی و خلقی در مشاء هماهنگ می‌باشد. تعبیر به دو جنبه‌ای بودن موجودات در

تعبیر حکمت مشایی در این باره مؤید و قابل استشهاد است:

اگر گفته شود که تعینات معدوم صرف‌اند، در جواب می‌گوییم: بله، تعینات اگر از این جهت که تعین هستند، در نظر گرفته شوند معدوم‌اند، اما از این جهت که احوال وجود هستند و مقارن وجود و مظاهر وجودند چنین نیست (ابن ترکه اصفهانی، ۱۳۶۰: ۱۵۹؛ نیز ر.ک: فناری، ۱۳۷۴: ۲۰۹).

این تعبیر نزدیک به تعبیر مشهور مشایی است که ممکنات از حیث ذات لیس و از حیث اتصال به مبدأ ایس‌اند: «الممكن من ذاته أن يكون ليس وله من علته أن يكون آيس». چنان که در کلام شارحان مشاء نیز به نحو عرفانی شرح شده است (سجادی، ۱۳۷۳: ۱۲۴۶/۲؛ سبزواری، ۱۳۷۹: ۶۲۱/۳؛ صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۲۷۳/۳).

تعبیر عرفانی چون تجلی و مظهریت نیز در فلسفه مشاء به کار رفته که می‌توان آن‌ها را بر معانی عرفانی حمل کرد، «و خیر اول ظاهر و متجلی است برای جمیع موجودات، اگر ذات او از موجودات محجوب بود و بر آن‌ها تجلی نمی‌کرد، موجودات هرگز او را نمی‌شناختند و بدو نائل نمی‌شدند»:

والخیر الأول بذاته ظاهر متجلّ لجميع الموجودات (ابن سینا، ۱۴۰۰: ۳۹۳).

اگرچه حکم قطعی در این باره دشوار است، این تعبیر در مشاء بیشتر مربوط به حوزه معرفت‌شناختی و عدم محجوبیت حق از خلق و خلق از حق بوده است. ولی به هر حال می‌توان گفت که فلسفه مشاء قابلیت پذیرش وجود منبسط و وجه واحد به عنوان فعل حق و تفسیر علیت به شأن و تجلی و انطباق بر برخی معانی وحدت شخصی را دارد و با آن در تضاد نیست. این تعبیر، مؤید اثبات این استعداد و قابلیت در حکمت مشاء است. همان گونه که ابن سینا تعبیر «مفاتیح غیب» را که مخازن عالم شهادت‌اند، برای رابطه عقول نسبت به عالم به کار برده است، از نظر او هر علتی، مفتاح معلول خود است و خداوند سبحان از طریق احاطه بر این علل، فتح ابواب عالم امکان را آغاز کرده و بر اسرار نهان آن آگاه گشته است:

ابن سینا در الهیات/شارات از علل اولیه نیز از آن جهت که در نزد خداوند بوده و خداوند به وسیله آن‌ها نظام علی و معلول امکان را می‌گشاید، با عنوان مفاتیح غیب یاد کرده است (ابن ترکه اصفهانی، ۱۳۶۰: ۴۲۸).

چنان که گفتیم، این مطالب را می‌توان با تفاسیری از وحدت وجود که شئونات و ظهورات را وجودات تعلقی نسبت به مبدأ تفسیر می‌کنند و فعل حق را همان اضافه اشراقی او تلقی می‌نمایند و مراد از وجود مجازی و توهمی در تعابیر عرفانی را وجود مرآتی و حکمایی خلق نسبت به حق می‌دانند، هماهنگ دانست. این تفسیر از وحدت را در حکمت مشاء می‌توان تقریری از وحدت تجلی دانست که در آن مرتبه، واجب از ممکن ممتاز است. حداقلی از تشکیک در این دو مرتبه پذیرفته شده است، اگرچه در مرتبه تجلی و امکان، کثرتی تشکیکی بر مظاهر حکمفرماست و معنایی از وجود واحد منبسط در این مرتبه قابل پذیرش است. در کلام حکما نیز اگر به وحدت در عین کثرت و کثرت در عین وحدت تعبیر شود، مراد همین معناست، نه وحدت شخصی محض و معانی منفی چون تباین یا وحدت موجود و... که ابن سینا خود آن معانی را نفی کرده است (ابن سینا، *الشفاء*، ۱۴۰۴: ۲۸۲/۱).

تأیید

عرفان و برهان هر کدام زبان و بیان مخصوص به خود را داشته و اساساً تبیین مشاهدات عرفانی و شکل‌گیری عرفان نظری متأخر از دوره مشاء است. بنابراین مراد از همراهی حکمت مشایی با مباحث عرفانی، اشتراک در فضای اصطلاحی و تعابیر بیانی نیست، بلکه مراد، اشتراک معنوی و محتوایی آن‌ها در مسئله جهان‌شناسی است. مشاء و عرفان نظری اگرچه دو شکل بیانی مختلف از نظریه صدور در مسئله آفرینش ارائه کردند، به جهت اشتراک در مبانی و اصول و نگرش حاکم در هر کدام می‌توان آن‌ها را به هم ارجاع داد. عرفان و برهان، بلکه عرفان، برهان و شریعت، باید سرانجام واحدی را رقم زنند (آملی، ۱۴۲۲: ۳۰/۲؛ حسن‌زاده آملی، ۱۳۷۵: ۱۰؛ همو، ۱۳۸۱: ۴۷/۱). کتب حکمای مشاء چون فارابی، ابن سینا، خواجه طوسی، میرداماد و دیگران، مشحون از اشارات عرفانی است و در برخی از آن‌ها، خواننده نگاه وجودی و عرفانی را در سرتاسر کتاب اصطیاد خواهد کرد تا آنجا که برخی از حکمای مشاء به صوفیگری و برخورداری از ذوق عرفانی توصیف می‌شوند: فارابی خود گاهی به کسوت صوفیان شرقی درآمده و عقایدی بر اساس اصول تصوف و عرفان ابراز می‌نمود (غازانی، ۱۳۸۱: ۹).

این عبارت فارابی: «فهی فی حد ذاتها هالکة ومن الجهة المنسوبة إلى مبدئها واجبة ضرورة؛ فکل شیء هالک إلا وجهه» (همان: ۵۲)، اگر صریح نباشد، مشیر به وجود ربطی و تعلقی اشیا در بعد باطنی و وجهه ملکوتی خود به حق تعالی خواهد بود، همان گونه که فهم بسیاری از شارحان قدیم و جدید از این عبارات فصوص الحکمه فارابی نیز بسیار نزدیک به نگرش عرفانی و تنظیر دو وجه یلی الربی و یلی الخلقی با هلاکت وجه خلقی است:

در حد ذاتش هالک است یعنی عاری از وجود و باطل در خودش است. شاید مراد نسبت به مبدأ آغازین واجیش وجه ذات است... پس هر چیزی در حد ذات خودش هلاک یافته و باطل است. جز ذات حق تعالی؛ یعنی هر چیزی از ممکنات از جمیع وجوه هالک و فانی است، جز وجه منسوب به مبدأش. پس هیچ موجودی در ذات خودش نیست جز ذات اقدس او، ماهیات ممکنه (اعیان ثابته) همه از خود هالک و معدوم الذات اند و از جهت اضافه و انتساب اشراقی به مبدأ متعال بالضروره موجود الهویه اند (فارابی، ۱۳۹۳: ۱۳).

فارابی همچنین مبتنی بر ادبیات متون دینی در جریان خلقت از جریان قلم بر لوح سخن گفته است. او احدیت را قلمی می داند که بر همه جا سایه افکننده است (غازانی، ۱۳۸۱: ۵۶). نگاه فارابی و شارحان گفتار او در این باره به مشی عرفانی و تبیین هستی شناسی عرفا نزدیک و با آن همسوست. در این بیان، علم ذاتی حق، مبدأ علم تفصیلی و تعینات حقی و خلقی است. برخی شارحان فصوص، تفسیری کاملاً عرفانی در این باره ارائه کرده اند:

حیث علم که تجلی ذات است در صور علمی اشیا که مظاهر حق است یک تجلی و یک انکشاف است و هیچ تکرار در وی نباشد (فارابی، ۱۳۹۳: ۳۲).

فارابی از تجلی گسترده حق و مراتب عارف در شناخت و مشاهده او سخن گفته است (غازانی، ۱۳۸۱: ۶۰). برخی شارحان گفته او را بر اساس مراتب فنا و سلوک الی الله به سبک عرفان عملی شرح کرده اند (فارابی، ۱۳۹۳: ۶۰). در کلمات دیگر او نیز اشاره به ظهور و بطون حقیقت وجود و واجب الوجود شده است که با تعالی علیت به ظهور و تجلی عرفانی، همخوان و همسوست:

او حق است. چگونه حق نباشد در حالی که واجب است. او باطن است، چرا نه؟ در حالی که به تحقیق ظاهر است. پس او از آن جهت که باطن است، ظاهر است و از آن جهت که ظاهر است، باطن است. از بطون او برای دریافت ظهورش کمک بگیر تا بر تو آشکار شود و باطن گردد (غازانی، ۱۳۸۱: ۵۵).

اینها همه از قرابت مضمونی عرفان و حکمت، و درکی نزدیک و روحی یکسان که حاکم بر مبانی و معانی این دو مشرب است، خبر می‌دهد. تفسیر صادر اول به وجود منبسط، در کلمات دیگر حکمای مشایی نیز به چشم می‌خورد. میرداماد دربارهٔ صادر نخستین در نظام آفرینش و انطباق آن بر مخلوق اول در متون دینی، متعدد سخن گفته است. او حکم اولیهٔ عقل را در این باره به صدور قلم اعلی و عقل اول تفسیر کرده، اما معتقد است که در نظر دقیق‌تر زمانی که هویت این عقل مورد تحلیل به جنس و فصل و ترکیب عقلی قرار می‌گیرد، عقل متوجه می‌شود که صادر نخستین، واحدی من جمیع الوجوه و فصل این موجود عقلی است که در مرتبهٔ اول صدور قرار گرفته و جنس آن در مرتبهٔ دوم قرار می‌گیرد و وجه ترکیبی میان جنس و فصل در مرتبهٔ سوم متعلق صدور خواهد بود:

پس لامحاله متعلق اول و اثر قریب او در اول درجهٔ صدور، فصل آن جوهر عقلی است، پس جنس او در درجهٔ دوم و ترکیب میان جنس و فصل او در مرتبهٔ عقلی سوم قرار می‌گیرد (میرداماد، ۱۳۸۰: ۱۷۶).

نکتهٔ مهمی که می‌توان از این عبارت میرداماد برداشت کرد، این است که او این تحلیل و ترکیب را که در مراتب مختلف متعلق جعل و ایجاد قرار گرفته به ترکیبی عقلی تعبیر کرده است. صادر اول، وجه وجودی واحدی است که مراتب عقلی مختلف در او قابل لحاظ است. تحلیل به جنس و فصل و تقدم وجودی فصل که وجود و فعلیت عقل به اوست و تأخر جنس و اصل ترکیب، وجوه مختلف تحلیل عقلی در صادر اول اند که خود تأصل حقیقی و خارجی ندارند. صادر خارجی فصل است که مساوق وجود است، چنان که در تقریر وجه جمع بیان کردیم، کثرت‌های خلقی حاصل محدودیت وجودی و انعکاس ماهیت در ذهن یا انبعاث اعیان در علم و عین می‌باشند که وجه ظاهری وجود منبسط‌اند:

عقل صریح در بادی اللحظ نظر چنین می‌یابد که اثر اول و متعلق قریب «ا» - اعنی امر ابداعی - «ب» - اعنی هویت عینی قلم اعلی - بوده باشد و اما در لحاظ تحلیلی بعد از آنکه هویت عینی عقل اول را به جنس و فصل منحل سازد، حکم خواهد کرد که چون امر ابداعی - که متعلق به قلم اعلی است - واحد عددی است من جمیع الوجوه، پس لامحاله متعلق اول و اثر قریب او در اول درجه صدور، فصل آن جوهر عقلی است، پس جنس او در درجه دوم (همان: ۱۷۷).

اساساً میرداماد نوعی تمایل به صدور وجود منبسط به جای عقل دارد. او به سخن حکما درباره اینکه اولین صادر عقل اول است، انتقاد کرده است:
در واقع میرداماد در اینجا گرایش به عرفا پیدا می‌کند. این سخن با مطلبی که قبلاً درباره جامعیت انسان و تلقی عقل اول به عنوان اشعه ذات الهی از او نقل کردیم، دیدگاه او را به عرفا نزدیک می‌کند (مطهری، ۱۳۹۰: ۲۱۲/۱۳).

سخن غزالی، مدرس زنوزی، سبزواری و ملا صدرا نیز می‌تواند مؤید تقارب دیدگاه مشاء و عرفان در این مسئله قرار گیرد. غزالی هلاکت ماهیات و غیر خداوند را بر اساس همین مبنا از دیدگاه مشاء استنباط نموده است. او معتقد است که ادامه مسیر این نوع نگاه به موجودات و توجه عارفانه به فقر و تعلق ذاتی آنها از نظر وجودی به خداوند، ثابت می‌کند که در دار هستی، جز وجود حق چیزی نیست و موجودات عین ربط و تعلق به او هستند:

زیرا هر چیزی را اگر به لحاظ ذاتش در نظر آوری، عدم محض است و اگر از آن جهت که وجود از حق به او سرایت می‌کند در نظر بگیری، موجود دیده می‌شود، نه از جهت ذات، بلکه از آن جهت یلی الربی و اتصال به موجد. پس موجود فقط وجه الله است و هر چیز دو وجه دارد؛ وجه نفسی که از آن جهت معدوم است و وجهی به حق که از آن جهت موجود است (غزالی، ۱۴۱۶: ۲۷۶).

این مطلب در کلمات مدرس زنوزی نیز به نحوی گسترده منعکس شده است:
وجود منبسط به جهت اطلاق و جنبه وجودی خود که جنبه یلی الربی است، مقدم است بر جهات مقید و خاص و محدود که جنبه یلی النفسی آن می‌باشد و از این جهت می‌توان باطن وجود منبسط را بر مظاهر آن مقدم دانست و عقل اول را در مظاهر در رتبه اول قرار داد: پس اطلاق او که جهت یلی الرب باشد بر تحدید او که

جهت یلی النفس باشد به ذات مقدم باشد... پس ظهور حق از آنجا که ظهور او بود، مقدم بود بر تحدّد او به حدی وجودی به وجهی از اعتبار مطابق با واقع، یعنی به آن جهت که از حق آید و این جهت را یلی الرب گویند و حد وجودی مظهر او باشد و چوت حد وجودی از سنخ وجود بود، ظهور عین مظهر بود به وجهی از اعتبار مطابق با واقع، یعنی به آن جهت که منحط بود از مقام وجوب وجود، و این جهت را جهت یلی النفس گویند (۱۳۷۶: ۳۶۸-۳۶۷).

همچنین حکیم سبزواری به هماهنگی مسئله وجود و تعینات آن و قابلیت انطباق آن بر دو بعد باطنی و خلقی موجودات تصریح نموده است:

فعل خداوند وجود منبسط است که واحد است و به مقتضای سنخیت با ذات حق وحدتی ظلی دارد، لکن چون این اطلاق مقید و به ماهیات و اعیان اضافه گردید، ماهیات نیز موجود می‌شوند... این وجود دو وجه دارد، وجهی یلی الرب و وجهی یلی الماهیه (صدرالدین شیرازی، *الشواهد الربوبیه*، ۱۳۶۰: ۴۸۹).

جالب اینکه صدرا هم صراحتاً به قابلیت فلسفه ابن سینا برای این برداشت و نفی انتساب تباین از آن‌ها اعتراف دارد و معتقد است که با بررسی بیشتر معلوم می‌شود که کلمات مشایبان منطبق بر مبانی حکمت متعالیه است (همان: ۷). صدرا بعد از ذکر اشکال تجدد بدن و ثبات نفس، مجادله بوعلی و بهمنیار را نقل کرده و بر اساس مبانی خود شیخ از طرف بهمنیار به بوعلی جواب داده است: «گویا این اشکال در ذهن بهمنیار بوده آنجا که بقای ذات را انکار نموده و با استاد خویش مواجه می‌کند». بوعلی پاسخی جدلی به او داده و بهمنیار نتوانسته است از آن تفصی جوید. صدرا خود از طرف بهمنیار پاسخ چنین داده است:

بهمنیار می‌توانست بگوید: نفس انسانی دارای دو مرتبه وجودی است؛ یک مرتبه همان مرتبه متصل به طبیعت است و مرتبه دیگر که متصل به جوهر مفارق عقلی او مستمد از آن است. پس با وجه طبیعی و متعلق به بدن، متغیر و غیر باقی است و با وجه مرتبط با عقل، ثابت، باقی و مستمر است... و خلاصه عالم عقلی محفوظ از تغییر و انقطاع است و عالم طبیعی متجدد، کائن و فاسد است (همو، *اسرار الآیات*، ۱۳۶۰: ۶۷).

در ادامه صدرا به آیه شریفه ﴿مَاعِنْدَكُمْ يُنْفَدُ مَاعِنْدَ اللَّهِ بَاقٍ﴾ استشهاد نموده است که در

مقام تأیید وجود منبسط عرفانی نیز محل استشهاد است. از آنجا که نفس انسانی در اینجا عنوان مشیر داشته و نمونه‌ای از موجودات عالم خلق و مانند دیگر موجودات مرکب از ماده و صورت است و به اعتبار جنبه طبیعی، در تغییر و دگرگونی و تطور و تشان است، می‌توان این مطلب را قاعده‌ای عام دانست و بر مجموع تعینات خلقی منطبق ساخت. وجود مطلق به اعتبار جنبه فعلی و خلقی خود محط تغییر و دگرگونی بلکه عین آن است، اگرچه به اعتبار ذات، از این تلون خلقی مبرا و مطلق است. آن گونه که او در جای دیگر در تخطئه تنزیه و تشبیه محض به دووجهی بودن عالم امکان و تعلق وجودی و سنخیت با حق از این مطلب استفاده نموده است:

انسان کامل راسخ که دارای دو چشم سلیم است، می‌داند که هر ممکن، زوجی ترکیبی است و دو وجه دارد؛ وجهی به سوی خود و وجهی به سوی پروردگار. با چشم راست، آن وجه حقانی و فیضان و ظهور آن را در هر خیر و کمال می‌یابد و با چشم دیگر به خلق می‌نگرد و می‌داند که در ذات خود هالک و معدوم‌اند (همو، ۱۹۸۱: ۳۴۴/۲؛ سبزواری، ۱۳۷۹: ۱۱۹/۵).

دفع اشکال

جمع میان عقل اول و فیض منبسط به عنوان صادر نخست در حکمت مشاء و عرفان، شاید موجب طرح موانع و اشکالاتی گردد که لازم است در مجالی دیگر مورد بحث و بررسی مبسوط قرار گیرد. در اینجا حسب اقتضا به نمونه‌ای از این موانع اشاره می‌کنیم و از سوی موافقان جمع بدان‌ها پاسخ می‌دهیم.

ماهیت داشتن عقل

یکی از اشکالاتی که در این باره مطرح بوده چنین تقریر شده است که عقل اول بنا بر نظر مشایبان دارای ماهیت است و لذا «شیء له الربط» خواهد بود نه عین الربط، در حالی که مفاض، عین الربط است و این مصالحه، صلح بدون تراضی است. روشن است که ورود و دفع این اشکال به مبانی موجود در مسئله وابسته است. بنا بر اصالت ماهیت و تحقق بالذات یا بالعرض در خارج و مجعول بودن آن که تفسیری چندطرفه از علیت و جعل ارائه می‌دهد، عقل اول معلولی وابسته به علت است و اشکال

جای طرح خواهد داشت. اما بر مبنای مفروض و مورد ادعا که حکمت مشاء را سرچشمه اصولی چون اصالت، تشکیک و وحدت وجود می‌داند، ماهیت امری اعتباری و ساخته ذهن تلقی می‌شود که تحقق و تأصل نداشته و از خصوصیت و تقید وجود مفاض از علت به اضافه اشراقی انتزاع می‌شود، عقل اول همان جنبه باطنی و یلی الربی و عین الربط خواهد بود:

... چون مفاض بالذات در نظر غالب از حکما که قائل به اصالت وجود و اعتباریت ماهیت می‌باشند، وجود عقل اول است، نه ماهیت آن، و وجود عقل اول بما هو وجود، نفس ربط به علت است، نه شیء له الربط. پس از این نظر می‌توان گفت عقل اول از حیث وجود که اول صادر از حق تعالی و مرتبط به مبدأ اعلی است، نفس الربط از قبیل ارتباط عکس به عاکس و ظل به ذی ظل می‌باشد. چنان که قاطبه وجودات ذوی الماهیه که دارای ماهیت هستند، بما هی وجودات... نفس الربط به مبدأ اعلی می‌باشند (آشتیانی، ۱۳۷۷: ۷۹).

وجود عقل اول که عین ربط به ذات حق است، با فیض منبسط منافاتی ندارد، حقیقت آن‌ها عین ربط به واجب تعالی است و ماهیت عقل اول در عالم خارج و عین بهره‌ای از تحقق ندارد.

آنچه افزوده شده ماهیت ندارد، بلکه وجود محض، ربط محض و تعلق صرف و معنی حرفی است و از این جهت از واجب امتیاز می‌یابد. واجب قیوم بالذات و مستقل است، ولی وجود منبسط صرف احتیاج و نیاز محض می‌باشد (موسوی خمینی، ۱۴۰۶: ۲۸۷).

اگر معلول عین ربط به وجود مستقل باشد، دیگر مجالی برای استقلال عقول عشره باقی نمی‌ماند، علاوه بر اینکه تعبیر به ماهیت داشتن عقل، منافاتی با امکان جمع میان سلسله عقول در دیدگاه حکما و وجود منبسط عرفانی ندارد، می‌توان صادر اول را وجود منبسط دانست و عقول را به ترتیب از تعینات آن به حساب آورد. پس عقل اول، اول تعین وجود منبسط خواهد بود و این معنا نه تنها با ماهیت داشتن عقل منافاتی ندارد، مؤید آن نیز خواهد بود.

تباین داشتن وجودات

مانع و اشکال دیگری که در راه این جمع وجود داشته و علامه جوادی آملی به آن

اشاره کرده است، مبنای تباین وجودات به تمام ذات در مکتب فلسفی مشاء است. بر اساس این اشکال، غالب حکمای مشایی قائل به تباین وجودات هستند که با وحدت فراگیر فیض الهی سازگار نیست (جوادی آملی، ۱۳۷۶: ۴۳۲/۲).

چنان که اشاره کردیم، انتساب دیدگاه تباین و اعتقاد آن‌ها به این مطلب چندان قطعی نیست و می‌توان نشان داد که نظریه تباین که مانع اصلی این وجه جمع بوده و به‌عنوان نظریه مشاء شهرت یافته است، در آثار خود آن‌ها چندان بروز و ظهور ندارد، بلکه همان‌گونه که در غالب تعبیرات بعد از مشاء آمده، منسوب به مشاء است. حکم به اعتقاد به تباین موجودات در مشاء در نوشته‌های متأخر معمولاً به منظومه حاجی سبزواری (ضیاء نور، ۱۳۶۹: ۴۱) یا *نهایه علامه طباطبایی* استناد داده می‌شود، در حالی که نه تنها این نسبت حاجی سبزواری (سبزواری، ۱۳۷۹: ۱۱۲/۲؛ طباطبایی، ۱۳۸۶: ۲۹) که بسیاری از نسبت‌های موجود در *منظومه* از نظر تحقیق تاریخی مورد اعتماد و اعتبار نیست (مطهری، ۱۳۹۰: ۲۵/۵ و ۱۹۶/۹). علامه نیز به تبع مشهور از این انتساب نام برده و تقریری از ادله تباین به تمام ذات از جانب مشاء ارائه است. در این تقریر، اعتقاد به تباین بر اختلاف آثار، و تباین به تمام ذات بر بساطت وجود مبتنی شده است، در حالی که نه آن نظر و نه این استدلال به این صورت در حکمت مشاء نمودی ندارد. مسئله تباین را نمی‌توان از اجزای ذاتی این حکمت دانست و در آثار آن‌ها نیز تصریح به این مطلب به عنوان یک مبنای اصلی مشاهده نمی‌شود، چنان که برخی آن را به تخالف تأویل برده‌اند (امینی‌نژاد، ۱۳۹۰: ۸۰). لذا اگر هم این نسبت وجهی داشته باشد، قول به تباین به جهت محذور دیگری در حکمت مشاء بوده که آن هم جنبه عارضی داشته است. در اقسام تمایز، تعبیر مشهور پذیرش سه قسم تعارض بوده است؛ تمایز به تمام ذات، تمایز به بعض و تمایز به خارج از ذات. تمایز به بعض مستلزم ترکیب در وجود، و تمایز به خارج منجر به اثبات چیزی خارج از دایره وجود می‌گردیده و این هر دو لازم با توجه به بساطت وجود غیر قابل قبول بوده است. لذا بر اساس آن تقسیم رایج، وجود به حسب تعبیر در قسم سوم قرار می‌گیرد و به رغم اینکه اختلاف تشکیکی در فلسفه مشاء به صراحت مورد تأیید قرار گرفته است، این مطلب بر پایه آن تقسیم به مشاء نسبت داده شده است. قراین و شواهدی از جمله در بحث علت و معلول، در کلمات و آثار

حکمای بزرگ مشائی همچون ابن سینا وجود دارد که بنا بر آنها، حکمای مشاء وحدت وجود را صرفاً وحدتی مفهومی ندانسته، به حقایق متباین کذایی قائل نیستند و مراد آنان از تباین وجودات، تغایر و تفاوت و تکثر آنهاست که لزوماً با تباین به تمام ذات همسان نیست (امینی‌نژاد، ۱۳۹۰: ۱۴۵). لازمه بساطت، نفی دو قسم از اقسام تمایز مشهور است و از این جهت تفاوتی میان فیلسوف بودن یا عارف بودن نیست:

«ولا یقبل الانقسام والتجزی أصلاً خارجاً و عقلاً لبساطته» (قبصری رومی، ۱۳۷۵: ۱۵؛ آملی، ۱۳۶۸: ۶۳۴)؛ وجود به دلیل بساطت هرگز قبول انقسام و تجزی نمی‌کند، چه در خارج و چه در عقل.

نتیجه‌گیری

۱. بر خلاف نگاه رایج که توفیق هم‌آوایی میان حکمت و عرفان را به ملاصدرا منسوب کرده و در این زمینه حکمت مشاء را کمتر مورد توجه قرار داده است، حکمت مشاء قابلیت همراهی با عرفان را در این زمینه دارد.
۲. بر اساس اصولی چون وحدت، تشکیک و اصالت وجود و تمایز وجه یلی الرئی و یلی الخلقی در مشاء، می‌توان تفسیری از سلسله عقول منطبق بر وجه واحد حق و وجود منبسط که هر دو دیدگاه را در خاستگاه خود پذیرا باشد، ارائه نمود.
۳. در کلمات حکمای مشاء مؤیدات زیادی بر همگرایی این فلسفه با شناخت عرفانی قابل استناد است.
۴. موانع جمع دیدگاه مشاء با عرفان، مانند دیدگاه تباین وجودات به مشاء، نسبت‌هایی است که از ارکان فکری آنها به شمار نمی‌آید و قابل اثبات و دفاع نیست.
۵. اشکالات مطروحه در این باره قابل دفع است.

کتاب شناسی

۱. آشتیانی، سیدجلال‌الدین، شرح حال و آرای فلسفی ملاصدرا، تهران، نهضت زنان مسلمان، ۱۳۶۰ ش.
۲. آشتیانی، میرزاهمدی، اساس التوحید، تهران، امیرکبیر، ۱۳۷۷ ش.
۳. آل یاسین، جعفر، الفارابی فی حدوده و رسمه، بیروت، عالم الکتب، ۱۴۰۵ ق.
۴. آملی، سیدحیدر، تفسیر المحيط الاعظم و البحر الخضم فی تأویل کتاب الله العزیز المحکم، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۴۲۲ ق.
۵. همو، نقد النقود فی معرفة الوجود، تهران، وزارت فرهنگ و آموزش عالی، ۱۳۶۸ ش.
۶. ابن ترکه اصفهانی، صائن‌الدین علی بن محمد، تمهید القواعد، تصحیح سیدجلال‌الدین آشتیانی، تهران، وزارت فرهنگ و آموزش عالی، ۱۳۶۰ ش.
۷. ابن رشد، محمد بن احمد، تفسیر ما بعد الطبیعة لارسطو، تهران، حکمت، ۱۳۷۷ ش.
۸. ابن سینا، حسین بن عبدالله، التعليقات، تحقیق عبدالرحمن بدوی، بیروت، مكتبة الاعلام الاسلامی، ۱۴۰۴ ق.
۹. همو، الشفاء (الالهیات)، تصحیح سعید زائد، قم، کتابخانه آیه‌الله مرعشی نجفی، ۱۴۰۴ ق.
۱۰. همو، رسائل ابن سینا، قم، بیدار، ۱۴۰۰ ق.
۱۱. اسفراینی نیشابوری، فخرالدین محمد بن علی، شرح کتاب النجاة لابن سینا، تهران، انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، ۱۳۸۳ ش.
۱۲. امینی‌نژاد، علی، حکمت عرفانی، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۹۰ ش.
۱۳. تهاوی، محمدعلی بن علی، موسوعة کشف اصطلاحات الفنون و العلوم، بیروت، مكتبة لبنان ناشرون، ۱۹۹۶ م.
۱۴. جوادی آملی، عبدالله، ریحیق مختوم: شرح حکمت متعالیه، به کوشش حمید پارسانیا، قم، اسراء، ۱۳۷۶ ش.
۱۵. حسن زاده آملی، حسن، نصوص الحکم بر فصوص الحکم، تهران، رجا، ۱۳۷۵ ش.
۱۶. همو، هزار و یک کلمه، تحقیق سیدمحسن موسوی تبریزی، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۱ ش.
۱۷. خادمی، عین‌الله، «تأثرات ملاصدرا از مکتب اشراقی در بحث نظام فیض»، خردنامه صدر، شماره ۴۴، ۱۳۸۵ ش.
۱۸. رحیمیان، سعید، آفرینش از منظر عرفان، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۷ ش.
۱۹. رضائی، مرضیه، صادر نخستین از منظر امام خمینی و عرفا، تهران، عروج، ۱۳۹۲ ش.
۲۰. سبزواری، ملاحادی بن مهدی، شرح المنظومه، تصحیح حسن حسن‌زاده آملی، تهران، ناب، ۱۳۷۹ ش.
۲۱. سجادی، سیدجعفر، فرهنگ اصطلاحات فلسفی ملاصدرا، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۷۹ ش.
۲۲. همو، فرهنگ معارف اسلامی، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۷۳ ش.
۲۳. سهروردی، شهاب‌الدین یحیی، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، مقدمه هانری کربن، تهران، مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۷۵ ش.
۲۴. سیدمظهری، منیره، «طرح اشراقی نظریه صدور و تأثرات ملاصدرا از آن»، فصلنامه معرفت فلسفی، سال هشتم، شماره ۱، پاییز ۱۳۸۹ ش.
۲۵. سیدهاشمی، محمداسماعیل، آفرینش و ابعاد فلسفی آن، قم، بوستان کتاب، ۱۳۹۰ ش.
۲۶. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، اسرار الآیات، تصحیح محمد خواجوی، تهران، انجمن اسلامی

- حکمت و فلسفه، ۱۳۶۰ ش.
۲۷. همو، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعه*، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۹۸۱ م.
۲۸. همو، *الشواهد الربوبیة فی المناهج السلوکیه*، تصحیح و تعلیق سیدجلال‌الدین آشتیانی، مشهد، انتشارات مرکز الجامعی للنشر، ۱۳۶۰ ش.
۲۹. همو، *سه رسائل فلسفی*، تصحیح سیدجلال‌الدین آشتیانی، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۸۷ ش.
۳۰. ضیاء نور، *فضل الله، وحدت وجود*، تهران، زوار، ۱۳۶۹ ش.
۳۱. طباطبایی، سیدمحمدحسین، *نهایة الحکمه*، تصحیح غلامرضا فیاضی، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۸۶ ش.
۳۲. طوسی، نصیرالدین محمد بن محمد، *شرح الاشارات و التنبیها*، قم، نشر البلاغه، ۱۳۷۵ ش.
۳۳. علوی، سیداحمد بن زین‌العابدین، *شرح کتاب القبسات میرداماد*، تحقیق حامد ناجی اصفهانی، تهران، مؤسسه مطالعات اسلامی، ۱۳۷۶ ش.
۳۴. غازی، سیداسماعیل، *فصوص الحکمة و شرحه*، تحقیق علی اوجبی، تهران، انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، ۱۳۸۱ ش.
۳۵. غزالی، ابوحامد محمد بن محمد، *مجموعه رسائل الامام الغزالی*، بیروت، دار الفکر، ۱۴۱۶ ق.
۳۶. فارابی، ابونصر محمد بن محمد بن طرخان، *آراء اهل المدینة الفاضلة و مضاداتها*، بیروت، دار و مکتبه الهلال، ۱۹۹۵ م.
۳۷. همو، *ترجمه و متن فصوص الحکمه*، ترجمه و تحقیق حیدر شجاعی، تهران، مولی، ۱۳۹۳ ش.
۳۸. همو، *کتاب السیاسة المدنیة*، مقدمه و شرح علی بوملحم، بیروت، دار و مکتبه الهلال، ۱۹۹۶ م.
۳۹. فخرالدین رازی، محمد بن عمر، *المباحث المشرقیة فی علم الالهیات و الطبیعیات*، قم، بیدار، ۱۴۱۱ ق.
۴۰. همو، *شرح علی الاشارات*، قم، کتابخانه آیه الله مرعشی نجفی، ۱۴۰۴ ق.
۴۱. فلوطین، *دوره آثار فلوطین*، ترجمه محمدحسن لطفی، تهران، خوارزمی، ۱۳۶۶ ش.
۴۲. فناری، محمد بن حمزه، *مصباح الانس*، تصحیح محمد خواجوی، تهران، مولی، ۱۳۷۴ ش.
۴۳. قونوی، صدرالدین محمد بن اسحاق، *الفکوک*، تصحیح محمد خواجوی، تهران، مولی، ۱۳۷۱ ش.
۴۴. قیصری رومی، محمد داوود بن محمود، *شرح فصوص الحکم*، تحقیق سیدجلال‌الدین آشتیانی، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۵ ش.
۴۵. مدرس زنوزی، آقاعلی، *بدایع الحکم*، مقدمه احمد واعظی، قم، الزهراء، ۱۳۷۶ ش.
۴۶. مطهری، مرتضی، *مجموعه آثار*، قم، صدرا، ۱۳۹۰ ش.
۴۷. موسوی خمینی، سیدروح‌الله، *تعلیقات علی شرح فصوص الحکم و مصباح الانس*، تهران، پاسدار اسلام، ۱۴۰۶ ق.
۴۸. میرداماد، محمدباقر بن محمد، *جدوات و مواقیت*، تصحیح علی اوجبی، تهران، میراث مکتوب، ۱۳۸۰ ش.