

مطالعهٔ 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. عرفان در این باره به وجه واحد وجود منبسط، و مشاء به عقول متربه 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، زمینهٔ تلاقی و برخورد مستقیم با عرفان نظری را نداشته، با نظر به اصول و مبانی حاکم بر اندیشهٔ آن‌ها می‌توان قابلیت همسوی 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 (نویسندهٔ مسئول) .(gh1359@gmail.com)



مقدمه

برخلاف برخی مکاتب فکری که مقاطع تاریخی مجرزا 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 برجای‌مانده 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 صراحةً 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
(اشتیانی، ۱۳۶۰: ۷).

موقعيت حکمت صдра در نزدیکی به دیدگاه عرفا و تبیین دقیق‌تر توحید فعلی شریعت نیز از این رهگذر بوده است و این نه اشکال بر صдра 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 مباین باشد، اصلاً در عالم وجود ندارد (همان: ۶).

در این نوشته نشان خواهیم داد که حکمت مشاء اگرچه به صراحةً 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 صдра با کمک آن‌ها به قربت 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 می توان در آغازین گام های شکل گیری فکر فلسفی مشاهده کرد. بحث درباره ماده اولیه عالم و نحوه گسترش آن، در میان جهان شناسان یونان که اولین فیلسوفان تاریخ مکتوب فلسفه اند، مطرح است. این مسئله سپس در فلسفه ارسطو و بعد از آن در حوزه اسکندریه توسط فیلون و فلوطین پی گیری 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 می رود. در افلوطین، مرتبه اول، واحد یا احد که خودش قابل توصیف نیست، منبع و منشأ همه کمالات بوده و عالم فیضان کمالات اوست (فلوطین، ۱۳۶۶: ۱۲۷). پس از آن، اولین موجود که همان موجود عقلی است، بدون هیچ واسطه ای صادر می شود و سپس تمام جهان به واسطه عقل و جهان عقلی از احد صادر می گرددن (همان: ۷۲۶/۲). عقل کلی بدون واسطه از ذات بسیط و مطلق نخستین فیضان یافته و صادر گردیده است. او به یک معنا مانتد 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 می دیدند، با تغییراتی پذیرفتند. فارابی، ابن رشد، ابن سینا، خواجه نصیرالدین طوسی، فخر رازی و ... به تأیید و پذیرش عقول، تبیین متأفیزیکی و ایجاد همبستگی میان دین و فلسفه یا جرح و تعدیل و تغییر آن اقدام کردند (فارابی، ۱۹۹۶: ۱۴۰۴؛ ابن رشد، ۱۳۷۷: ۱۶/۳؛ ابن سینا، الشفاء، ۱۴۰۴: ۱/۳۹۰؛ همو، التعليقات، ۱۴۰۴: ۹۹؛ ۲۱-۲۲؛ خوارالدین رازی، ۱۴۱۱: ۱/۴۹۷؛ علوی، ۱۳۷۶: ۶۲۷). تبیین عرفانی صادر اول نیز که در فلوطین و نظریه فیض او مطرح شده بود، به شکلی کامل تر در عرفان اسلامی مورد تأیید و تقریر قرار گرفت. در این نگاه، علیت کثرت گرای فلسفی به وحدت تحويل، و مراتب وجود، آثار و شئون وجود واحد تلقی گردید. اختلاف ظاهری میان حکما و عرفان در صادر اول بعدها در معرض گفتگو و قضاؤت قرار گرفت. برخی برای جمع آنها تلاش کردند (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۲/۳۳۱) و عده ای نیز احتمال جمع و آشتی آنها را بعد شمردند (جوادی آملی، ۱۳۷۶: ۲/۴۳۲). در دوره معاصر نیز کتب و مقالاتی در

این باره بحث کرده‌اند (ر.ک: رمضانی، ۱۳۹۲؛ رحیمیان، ۱۳۸۷؛ سیده‌هاشمی، ۱۳۹۰؛ خادمی، ۱۳۸۵؛ ش.۴۴؛ سیدمظہری، ۱۳۸۹؛ ش.۱). در این مقاله به نحو مصدقی‌تر 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 (تھانوی، ۱۹۹۶/۱۱۹۵). 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.

فلسفه مشاء بر اساس اصل علیت، سنتیت و قاعدة 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 ثانی 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 جربان در مراتب پایین‌تر عقول تا عقل دهم که عقل فعال و مفیض طبیعت است، ادامه دارد (سجادی، ۱۳۷۳: ۳۳۸/۱). در تقریر ثلثی 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 فرض خداوند به عالم طبیعت می‌رسد (ابن سینا، *التعليقات*، ۱۴۰۴: ۹۹؛ سهروردی،

۱۳۷۵: ۶۴/۱). در تعبیر مشهور، تعداد عقول، هماهنگ با نظریهٔ 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 کثیره‌العدد می‌باشند (اسفراینی، ۱۳۸۳: ۴۱۹).

- پس جنود و لشکریان خدا بسیارند و جز او احدي تعداد و شماره آن‌ها را نمی‌داند، چنان که در قرآن مجید می‌فرماید: «وَمَا يَعْلَمُ خُوَدَيْكُلَّ الْأَهْمَوْ» (سجادی، ۱۳۷۹: ۴۷۳).

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

- بشر همین قدر می‌تواند بفهمد که عقولی وجود دارند که میان آن‌ها ترتیب 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، معلوم مبدأ می‌باشد و بقیه عقول به واسطه او صادر شده‌اند. هر عقل معلوم مافوق و علت عقل مادون خویش و یک فلك می‌باشد. عقل اول سبب پیدایش عقل دوم و فلك اطلس، و عقل دوم سبب پیدایش عقل سوم و ثوابت می‌باشد. این روند تا عقل نهم ادامه دارد که علت پیدایش عقل دهم و فلك قمر می‌شود و از عقل دهم عقل دیگری ایجاد نمی‌گردد، بلکه او مدبر عالم مادون فلك قمر است (فارابی، ۱۹۹۶: ۲۱–۲۲؛ همو، ۱۹۹۵: ۵۲–۵۴؛ این سیننا، الشفاء، ۱۴۰۴: ۴۰۵–۴۰۶)، «و از عقل دوم هم چنین باعتبار تعقل و جوبش بعلت، عقلی حاصل شود، و باعتبار تعقل ذاتش و امکانش فلك ثابت و نفس او. و از عقل سوم هم چنین، باعتبار تعقل وجوب بعلت عقلی حاصل شود، و باعتبار تعقل ذات خود و امکان او فلك سیم و هم‌چنین از هر عقلی عقلی و نفسی و فلكی حاصل شود تا بعقل نهم رسد که فلك 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: ۳/۵۴). بدین ترتیب کثرت خلقی عالم به مبدأ بسیط واحد متصل می‌شود. سلسله عقول مشابه 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 مبنی 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 و رای 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 (ابن‌ترکه 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: ۱۲۲) 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. احادیث و واحدیت تعینات حقی، وجود منبسط تعین خلقی حق به شمار می‌رود. احادیث 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 مقام واحدیت می‌باشند. اعیان علمی به حسب عین ثابت خود، خواهان وجود عینی و خارجی‌اند. استجابت 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، تتحقق عینی و خارجی می‌بخشد (قیصری 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 ثابته است. تجلی دوم که تکمیل فیض اقدس است، تجلی بر قوابل اسماء و اعیان است که حاصل آن، تتحقق عینی اعیان در خارج است. فیض مقدس یا وجود منبسط، ظل و سایه فیض اقدس به حساب می‌آید و تتحقق عینی و خلقی اعیان ثابته، از مظاہر آن خواهد 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 فراگرفته، بلکه مخلوقات، مظاہر این وجود عام و منبسط می‌باشند. وجود منبسط در همه مراتب هستی حاضر و بلکه باطن و حقیقت این مظاہر 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 تحصل، فعلیت و قوت آن است (مدرس زنجیری، ۱۳۷۶: ۳۸۵)، «کثرت‌های ظاهري، ظهور اين وجود واحدند و آنچه که غير می‌نماید، چيزی جز حضور و ظهور آن وجود مطلق نیست» (ابن ترکه اصفهانی، ۱۳۶۰: ۱۱۵). پس خلق مظاہر 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).

مقدمه

تقریر وجه جمع

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 رو به رو 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 مبنای 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 تبین 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

طرح نمود. بنا بر مشهور، در نگرش اسطو 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 غایبی 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 تتحقق موجودات کافی ندانسته و علاوه بر ماده و صورت که تبیین بعد طبیعی مخلوقات است، موجود مفارق و معطی الصوره را نیز به عنوان رکن سوم و علت ایجادی لازم شمردند. از این رو فیزیک به متافیزیک پیوند خورد و بعد طبیعی فلسفه اسطوی رنگ و بوی الهی و متافیزیکی گرفت. موجود ممکن، زوج ترکیبی از ماهیت وجود معرفی شد که از حیث وجود که جنبه باطنی است، تعلق و ارتباط با مبدأ مفارق خارج از طبیعت دارد (ابن سینا، *الشفاء*، ۱۴۰۴: ۴۹/۱).

«صورت علت تام تحقق موجودات طبیعی نیست، بلکه همراه با مفارق و به عنوان شریک‌العله زمینه تحقق آن را فراهم می‌کند» (طوسی، ۱۳۷۵: ۱۳۲/۲ و ۱۴۱؛ فخرالدین رازی، ۱۴۰۴: ۹۳/۲؛ آل‌یاسین، ۱۴۰۵: ۳۷۲). از همین رویکرد و با توجه به آنچه مشاء در دو

جهنگی بودن موجود یعنی جنبه یلی‌الربّی 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 یلی‌الربّی 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 مجعلو 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 دووجهی 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 سخ وجود و به بیان عرفانی

ظهور وجود است. حق تعالی به حکم عقل و شرع، صرف الوجود و صادر حقیقی از مبدأ نیز وجود است. این وجود در تفسیر عرفانی دارای مراتب تشکیکی در ظهور است و به حسب هر مرتبه، مظہری در مظاہر اعیان کوئی 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 تشأنات اوست که به تعبیر حکمی همان اضافات اشرافی و وجودات رابط و تعلقی و حرفي 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 ثابته 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 صرف نظر 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 می‌باشد. در عرفان، تعینات حقی که همان تعینات علمی بسیط‌الحقیقه است، مقدم بر تعینات خلقی است. در حکمت مشاء نیز قاعدة آفرینش تعلق 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 احادیث و واحدیت قابل تطبیق است، چنان که گاهی از این منظر در متون قدیم و جدید مورد تحلیل و تطبیق قرار گرفته است (ابن ترکه اصفهانی، ۱۳۶۰: قویی، ۱۳۷۱؛ امینی نژاد، ۱۳۹۰: ۴۱۵).

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

تعابیر 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: «الممکن من ذاته أن يكون ليس وله من علته أن يكون أیس». چنان که در کلام شارحان مشاء نیز به نحو عرفانی شرح شده است (سجادی، ۱۳۷۳: ۲۷۳؛ سبزواری، ۱۳۷۹: ۶۲۱/۳؛ صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۲۷۳/۳).

تعابیر عرفانی چون تجلی و مظہریت 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 محبوب بود و بر آن‌ها تجلی نمی‌کرد، موجودات هرگز او را نمی‌شناختند و بدلو نائل نمی‌شدند»؛
والخیر الأول بذاته ظاهر متجل لجمیع الموجودات (ابن سینا، ۱۴۰۰: ۳۹۳).

اگرچه حکم قطعی در این باره دشوار است، این تعابیر در مشاء بیشتر مربوط به حوزه معرفت‌شناختی و عدم محبویت 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 تعابیر، 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 معلوم 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 اشارات از علل اولیه نیز از آن جهت که در نزد خداوند بوده و خداوند به وسیله آن‌ها نظام علی و معلوم 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 توهی در تعابیر عرفانی را وجود مرآتی و حکایی 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 حکم‌فرماس است 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).

تأثیر

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 مشائی 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 حکم‌مای مشاء چون فارابی، ابن سینا، خواجه طوسی، میرداماد و دیگران، مشحون از اشارات عرفانی است و در برخی از آن‌ها، خواتنه نگاه وجودی و عرفانی را در سرتاسر کتاب اصطیاد خواهد کرد تا آنجا که برخی از حکم‌مای 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: «فَهِيَ فِي حَدْ ذَاتِهَا هَالَكَةُ وَمِنَ الْجِهَةِ الْمُنْسُوْبَةِ إِلَى مَبْدَئِهَا وَاجِبَةٌ ضرورة؛ فَكُلُّ شَيْءٍ هَالَكَ إِلَّا وَجْهَهُ» (همان: ۵۲)، اگر صریح نباشد، مشیر به وجود ربطی و تعلقی اشیا در بعد باطنی و وجهه ملکوتی خود به حق تعالی خواهد بود، همان‌گونه که فهم بسیاری از شارحان قدیم و جدید از این عبارات فصوص الحکمة فارابی نیز بسیار نزدیک به نگرش عرفانی و تنظیر دو وجه یلی‌الربّی و یلی‌الخلقی 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 واجب‌ش 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 وجوده هالک و فانی است، جز وجه منسوب به مبدأش. پس هیچ موجودی در ذات خودش نیست جز ذات اقدس او، ماهیات ممکنه (اعیان ثابتہ) همه از خود هالک و معدهم الذات‌اند و از جهت اضافه و اتساب اشراقی به مبدأ متعال بالضروره موجود‌الهویه‌اند (فارابی، ۱۳۹۳: ۱۳).

فارابی همچنین مبتنی بر ادبیات متون دینی در جریان خلقت از جریان قلم بر لوح سخن گفته است. او احادیث را قلمی می‌داند که بر همه‌جا سایه افکنده است (غازانی، ۱۳۸۱: ۵۶). نگاه فارابی و شارحان گفتار او در این باره به مشی عرفانی و تبیین هستی‌شناسی عرفان‌نرده 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 کرده‌اند:

حیثیت علم که تجلی ذات است در صور علمی اشیا که مظاهر حق است یک تجلی و یک انکشاف است و هیچ تکثر 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 گفتۀ او را بر اساس مراتب فنا و سلوک الی الله به سبک عرفان عملی شرح کرده‌اند (فارابی، ۱۳۹۳: ۶۰). در کلمات دیگر او نیز اشاره به ظهور و بطون حقیقت وجود و واجب‌الوجود 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 قبابت 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 مشابی نیز به چشم می‌خورد. میرداماد درباره صادر نخستین در نظام آفرینش و انطباق آن بر مخلوق اول در متون دینی، متعدد سخن گفته است. او حکم اولیه 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 مرتبه اول صدور قرار گرفته و جنس آن در مرتبه دوم قرار می‌گیرد و وجه ترکیبی میان جنس و فصل در مرتبه سوم متعلق صدور خواهد بود:

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

نکته 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 لحظ است. تحلیل به جنس و فصل و تقدم وجودی فصل که وجود و فعلیت عقل به اوست و تأخیر جنس و اصل ترکیب، وجوده مختلف تحلیل عقلی در صادر اول اند که خود تأصل حقیقی و خارجی ندارند. صادر خارجی فصل است که مساوی وجود است، چنان که در تقریر وجه جمع بیان کردیم، کثرت‌های خلقی حاصل محدودیت وجودی و انعکاس ماهیت در ذهن یا ابعاث اعیان در علم و عین می‌باشد که وجه ظاهری وجود منبسطاند:

عقل صريح در بادي اللحظ نظر چنین می‌يابد که اثر اول و متعلق قریب «ا» -اعنى امر ابداعى- «ب» -اعنى هويت عينى قلم اعلى- بوده باشد و اما در لحظ تحليلي بعد از آنکه هويت عينى عقل اول را به جنس و فصل منحل سازد، حكم خواهد کرد که چون امر ابداعى - که متعلق به قلم اعلى است- واحد عددی است من جميع 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 ميرداماد نوعی تمایل به صدور وجود منبسط به جای عقل دارد. او به سخن حکما درباره اينکه اولين صادر عقل اول است، انتقاد کرده است:

در واقع ميرداماد در اينجا گرايش به عرفا پيدا می‌کند. اين سخن با مطلبی که قبل از
درباره جامعيت انسان و تلقى عقل اول به عنوان اشعة ذات الهى از او نقل کردیم،
ديگاه او را به عرفا نزديك می‌کند (مطهرى، ۱۳۹۰: ۲۱۲/۱۳).

سخن غزالی، مدرس زنوزی، سبزواری و ملا صدرا نیز می‌تواند مؤید تقارب ديدگاه مشاء و عرفان در اين مسئله قرار گیرد. غزالی هلاکت ماهیات و غير خداوند را بر اساس همين مينا از ديدگاه مشاء استبطاط نموده است. او معتقد است که ادامه مسیر اين 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 چيزی نیست و موجودات عين ربط و تعلق به او هستند:

زيرا هر چيزی را اگر به لحظ ذاتش در نظر آوري، عدم محض است و اگر از آن جهت که وجود از حق به او سريافت می‌کند در نظر بگيري، موجود ديده می‌شود، نه از جهت ذات، بلکه از آن جهت يلى الربي و اتصال به موجود. پس موجود فقط وجه الله است و هر چيز دو وجه دارد؛ وجه نفسی که از آن جهت معذوم 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 يلى الربي است، مقدم است بر جهات مقيد و خاص و محدود که جنبه يلى النفسی آن می‌باشد و از اين 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 يلى الربي باشد بر تحديد او که

جهت یلی النفس باشد به ذات مقدم باشد.... پس ظهور حق از آنجا که ظهور او بود، مقدم بود بر تحدد 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 مظہر او باشد و چوت حد وجودی از سنخ وجود بود، ظهور عین مظہر 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 (۳۶۷-۳۶۸: ۱۳۷۶).

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 سنتیت با ذات حق وحدتی ظلی دارد، لکن چون این اطلاق مقید و به ماهیات و اعیان اضافه گردید، ماهیات نیز موجود می شوند... این وجود دو وجه دارد، وجهی یلی الرب و وجهی یلی الماهیه (صدرالدین شیرازی، الشواهد الروییه، ۱۳۶۰: ۴۸۹).

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

بهمنیار می توانست 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 تغیر و انقطاع است و عالم طبیعی متعدد، کائن و فاسد است (همو، اسرار الآيات، ۱۳۶۰: ۶۷).

در ادامه صدراء به آیه شریفه **﴿مَا عِنْدَكُمْ يَنْفَدُ وَمَا عِنْدَ 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 محظ تغییر و دگرگونی بلکه عین آن است، اگرچه به اعتبار ذات، از این تلون خلقی مبرا و مطلق است. آن‌گونه که او در جای دیگر در تخطئة تزیه و تشیه محض به دووجهی بودن عالم امکان و تعلق وجودی و سنختی 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؛ وجہی به سوی خود و وجہی 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: ۱۳۷۹؛ سیزواری، ۱۳۴۴/۲: 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 مشاییان دارای ماهیت است و لذا «شیء له الربط» خواهد بود نه عین‌الربط، در حالی که مفاض، عین‌الربط 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 مجعل 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 تقيید وجود مفاض از علت به اضافه اشرافی انتزاع می‌شود، عقل اول همان جنبه باطنی و یلی‌الرّی و عین‌الربط خواهد بود:

... چون مفاض بالذات در نظر غالب از حکما که قائل به اصالت وجود و اعتباریت ماهیت می‌باشدند، وجود عقل اول است، نه ماهیت آن، وجود عقل اول بما هو وجود، نفس ربط به علت است، نه شیء له الربط. پس از این نظر می‌توان گفت عقل اول از حيث وجود که اول صادر از حق تعالی و مرتبط به مبدأ اعلی است، نفس‌الربط از قبیل ارتباط عکس به عاکس و ظل به ذی ظل می‌باشد. چنان که قاطبه وجودات ذوی‌الماهیه که دارای ماهیت هستند، بما هی وجودات... نفس‌الربط به مبدأ اعلی می‌باشدند (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 اضافه شده ماهیت ندارد، بلکه وجود محض، ربط محض و تعلق صرف و معنی حرفي 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 معلوم عین ربط به وجود مستقل باشد، دیگر مجالی برای استقلال عقول عشره باقی نمی‌ماند، علاوه بر اینکه تعییر 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 تعیینات 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 به عنوان نظریه مشاء شهرت یافته است، در آثار خود آن‌ها چندان بروز و ظهور ندارد، بلکه همان گونه که در غالب تعبیرات بعد از مشاء آمده، منسوب به مشاء است. حکم به اعتقاد به تباین موجودات در مشاء در نوشهای متاخر معمولاً به منظمه حاجی سبزواری (ضیاء‌نور، ۱۳۶۹: ۴۱) یا نهایه علامه طباطبائی استناد داده می‌شود، در حالی که نه تنها این نسبت حاجی سبزواری (سبزواری، ۱۳۷۹: ۱۱۲/۲؛ طباطبائی، ۱۳۸۶: ۲۹) که بسیاری از نسبت‌های موجود در منظمه از نظر تحقیق تاریخی مورد اعتماد و اعتبار نیست (اطهری، ۱۳۹۰: ۲۵/۵ و ۱۹۶/۹). علامه نیز به تبع مشهور از این انتساب نام برده و تقریری از ادلۀ 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 تحالف 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 صراحة 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). لازمهٔ بساطت، نفی دو قسم از اقسام تمایز مشهور است و از این جهت تفاوتی میان فیلسوف بودن یا عارف بودن نیست: «ولا يقبل الانقسام والتجزي أصلًا خارجاً وعقولاً لبساطته» (قیصری 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 یلی‌الربی و یلی‌الخلقی در مشاء، می‌توان تفسیری از سلسلهٔ 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.

کتاب‌شناسی

۱. آشتیانی، سید جلال الدین، *شرح حال و آرای فلسفی ملاصدرا*، تهران، نهضت زنان مسلمان، ۱۳۶۰ ش.
۲. آشتیانی، میرزا مهدی، *اساس التوحید*، تهران، امیرکبیر، ۱۳۷۷ ش.
۳. آل یاسین، جعفر، *الفارابی فی حدوہ و رسومہ*، بیروت، عالم الکتب، ۱۴۰۵ ق.
۴. آملی، سید حیدر، *تفسیر المحیط الاعظم و البحر الخضم فی تأویل کتاب الله العزیز المحمک*، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۴۲۲ ق.
۵. همو، *نقد النقوض فی معرفة الوجود*، تهران، وزارت فرهنگ و آموزش عالی، ۱۳۶۸ ش.
۶. ابن ترکه اصفهانی، *صائر الدین علی بن محمد، تمہید القواعد*، تصحیح سید جلال الدین 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، *التعلیقات*، تحقیق عبد الرحمن بدوى، بیروت، مکتبة الاعلام الاسلامی، ۱۴۰۴ ق.
۹. همو، *الشفاء (الالهیات)*، تصحیح سعید زائد، قم، کتابخانه آیة الله مرعشی نجفی، ۱۴۰۴ ق.
۱۰. همو، *رسائل ابن سینا*، قم، بیدار، ۱۴۰۰ ق.
۱۱. اسفراینی نیشابوری، *فخر الدین محمد بن علی، شرح کتاب النجاة لابن سینا*، تهران، انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، ۱۳۸۳ ش.
۱۲. امینی نژاد، علی، *حکمت عرفانی*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۹۰ ش.
۱۳. تهانوی، محمد علی بن علی، *موسوعة کشاف اصطلاحات الفنون والعلوم*، بیروت، مکتبة لبنان ناشرون، ۱۹۹۶ م.
۱۴. جوادی آملی، عبدالله، *حکمت 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، هزارویک کلمه، *تحقیق سید محسن موسوی تبریزی*، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۱ ش.
۱۷. خادمی، عین الله، «تأثیرات ملاصدرا از مکتب اشراقی در بحث نظام فیض»، *خردname صدرا*، شماره ۴۴، ۱۳۸۵ ش.
۱۸. رحیمیان، سعید، *آفرینش از منظر عرفان*، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۷ ش.
۱۹. رمضانی، مرضیه، *صادر نخستین از منظر امام خمینی و عرقا*، تهران، عروج، ۱۳۹۲ ش.
۲۰. سبزواری، ملاهادی بن مهدی، *شرح المنظومه*، تصحیح حسن زاده آملی، تهران، ناب، ۱۳۷۹ ش.
۲۱. سجادی، سید جعفر، *فرهنگ اصطلاحات فلسفی ملاصدرا*، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۷۹ ش.
۲۲. همو، *فرهنگ معارف اسلامی*، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۷۳ ش.
۲۳. سهروردی، شهاب الدین یحیی، *مجموعه مصنفات شیخ اشراق*، مقدمه هانری کربن، تهران، مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۷۵ ش.
۲۴. سید مظہری، منیر، «طرح اشراقی نظریہ صدور و تأثیرات ملاصدرا از آن»، *فصلنامہ معرفت فلسفی*، سال هشتم، شماره ۱، پاییز ۱۳۸۹ ش.
۲۵. سید ہاشمی، محمد اسماعیل، *آفرینش و ابعاد فلسفی آن*، قم، بوستان کتاب، ۱۳۹۰ ش.
۲۶. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، *اسرار الآیات*، تصحیح محمد خواجه، تهران، انجمن اسلامی

- حكمت و فلسفه، ۱۳۶۰ ش.
۲۷. همو، *الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الاربعه*، بيروت، دار احياء التراث العربي، ۱۹۸۱ م.
۲۸. همو، *الشواهد الروبية في المناهج السلوكية*، تصحيح وتعليق سيد جلال الدين آشتiani، مشهد، انتشارات المركز الجامعي للنشر، ۱۳۶۰ ش.
۲۹. همو، سه رسائل فلسفی، تصحيح سید جلال الدين آشتiani، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۸۷ ش.
۳۰. ضیاء نور، *فضل الله، وحدت وجوده*، تهران، زوار، ۱۳۶۹ ش.
۳۱. طباطبائی، سید محمد حسین، *نهاية الحكمه*، تصحيح غلام رضا فیاضی، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۸۶ ش.
۳۲. طوسی، نصیر الدین محمد بن محمد، *شرح الاشارات والتبیهات*، قم، نشر البلاغه، ۱۳۷۵ ش.
۳۳. علوی، سید احمد بن زین العابدین، *شرح کتاب القیسات میرداماد*، تحقيق حامد ناجی اصفهانی، تهران، مؤسسه مطالعات اسلامی، ۱۳۷۶ ش.
۳۴. غازانی، سید اسماعیل، *فصوص الحكمه و شرحه*، تحقيق علی اوجبی، تهران، انجمان آثار و مفاخر فرهنگی، ۱۳۸۱ ش.
۳۵. غزالی، ابو حامد محمد بن محمد، *مجموعه رسائل الامام الغزالی*، بيروت، دار الفکر، ۱۴۱۶ ق.
۳۶. فارابی، ابو نصر محمد بن محمد بن طرخان، آراء اهلالمدينة الفاضلة و مضاداتها، بيروت، دار و مكتبة الهلال، ۱۹۹۵ م.
۳۷. همو، ترجمه و متن *فصوص الحكمه*، ترجمه و تحقيق حیدر شجاعی، تهران، مولی، ۱۳۹۳ ش.
۳۸. همو، *کتاب السياسة المدنية*، مقدمه و شرح علی بوملحمن، بيروت، دار و مكتبة الهلال، ۱۹۹۶ م.
۳۹. فخرالدین رازی، محمد بن عمر، *المباحث المشرقية فی علم الالهیات والطیعیات*، قم، بیدار، ۱۴۱۱ ق.
۴۰. همو، *شرح علی الاشارات*، قم، کتابخانه آیة الله مرعشی نجفی، ۱۴۰۴ ق.
۴۱. فلوطین، دوره آثار فلوطین، ترجمة محمد حسن لطفی، تهران، خوارزمی، ۱۳۶۶ ش.
۴۲. فارابی، محمد بن حمزه، *مصابح الانس*، تصحيح محمد خواجهی، تهران، مولی، ۱۳۷۴ ش.
۴۳. قونوی، صدرالدین محمد بن اسحاق، *الفکوک*، تصحيح محمد خواجهی، تهران، مولی، ۱۳۷۱ ش.
۴۴. قیصری رومی، محمد داود بن محمود، *شرح فصوص الحكم*، تحقيق سید جلال الدين آشتiani، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۵ ش.
۴۵. مدرس زنوزی، آقایی، *بدایع الحكم*، مقدمة احمد واعظی، قم، الزهراء، ۱۳۷۶ ش.
۴۶. مطهری، مرتضی، *مجموعه آثار*، قم، صدر، ۱۳۹۰ ش.
۴۷. موسوی خمینی، سید روح الله، *تعليقیات علی شرح فصوص الحكم و مصابح الانس*، تهران، پاسدار اسلام، ۱۴۰۶ ق.
۴۸. میرداماد، محمد باقر بن محمد، *جنوایت و موایقت*، تصحيح علی اوجبی، تهران، میراث مکتوب، ۱۳۸۰ ش.