

معنای انتساب در اندیشه دوانی

با مرور کوتاهی بر هستی‌شناسی ارسطو و ملاصدرا

منیره پلنگی، استادیار مدرسه عالی شهید مطهری

چکیده

به نمایش میگذارد که بیتردید بر مبنای تفاوتی بنیادین در وجه موجودیت آنهاست. آنچه بنظر میرسد اینست که هرچند مبانی فیلسوفان نامبرده ممکن است متفاوت ارزیابی شود، اما در قرابت فهم ایشان، بویژه ارسطو و دوانی از معنای وجودشناسانه انتساب و اضافه، میتوان با نظر مثبت نگریست.

در این مقاله تلاش شده است تا نظریه انتساب فیلسوف نامدار مکتب شیراز، محقق دوانی که بیانگر هستی‌شناسی (وحدت وجود) خاص اوست و بر مبنای آن او خود را اهل ذوق تأله می‌شمارد، مورد بازخوانی قرار گیرد و با یکی از آموزه‌های مشهور ارسطو مبنی بر «همنامهای در انتساب به واحد» و نیز با «اضافه اشراقیه» در ملاصدرا تطبیق داده شود. نتیجه این تطبیق آنست که همچنانکه مبدأ نهایی نزد ارسطو تنها موجودی است که به حقیقت‌ترین معنا «موجود» خوانده میشود و سایر موجودات تنها در انتساب به او سزاوار نام «موجود»ند، در اندیشه دوانی هم موجود حقیقی همان «وجود» (حق) است و موجودات دیگر تنها به معنای چیزهایی که نسبتی با وجود (موجود حقیقی) دارند، موجود خوانده میشوند. بدیهی است این نگرش آن نوع وحدت وجودی را ارائه میکند که با وحدت تشکیکی مطرح در فلسفه ملاصدرا متفاوت است. زیرا نظریه دوانی حاکی از وحدت وجود و کثرت موجود است، اما هستی‌شناسی ملاصدرا مبین وحدت وجود و موجود در عین کثرت آنست. در نزد ارسطو با آنکه سخنی از وجود نیست تا سخن از وحدت آن به میان آید، اما هستی‌شناسی او تصویری از موجودات ثانوی در کنار حقیقت‌ترین موجود

کلیدواژگان

انتساب	اضافه اشراقیه
اشتراک وجود	همنامهای در انتساب به واحد
ذوق تأله	وحدت وجود
قاعده فرعیه	تقدم بالحقیقه
تقدم بالحق	سنخیت تولیدی
سنخیت شیء و فیء	

معنای انتساب

وحدت تشکیکی وجود اصل مشهوری در اندیشه ملاصدراست. بمقتضای این اصل همه موجودات به یک معنا موجودند، یعنی وجود و موجود مشترک معنوی تلقی میشوند. همین فرض مجالی را برای تقسیم وجود یا موجود به واجب و ممکن فراهم می‌آورد. بدین ترتیب کثرتی در وجود در عین وحدت

■

هستی‌شناسی دوانی
نوعی از وحدت وجود را
به نمایش میگذارد که در آن
حق تعالی موجود به معنای شیء
هو الوجود، ولی موجود در
ماسوی به معنای شیء
انتسب الی الوجود
است.

◆

این تقسیم تقسیمی عام است که میتواند موارد بسیاری را شامل گردد. ارسطو در آثار خود، از جمله مقولات^۳ اخلاق نیکوماخوسی^۴ و بویژه متافیزیک^۵ مثالهایی را برای آن ذکر کرده است. اما اینکه در موضع بحثهای فلسفی جایگاه اینگونه تسمیه و اطلاق کجاست و اساساً به چه هدفی ورود مییابد، باید گفت که ارسطو بمنظور تبیین کلیت و وحدت دانش مابعدالطبیعه به این بحث میپردازد. برای آنکه وحدت این دانش تثبیت گردد بناچار باید وحدت موضوع آن مورد تبیین قرار گیرد:

زیرا نه تنها در مورد چیزهایی که دارای مفهومی مشترکند، تحقیق و بررسی به دانش واحدی تعلق دارد، بلکه در مورد چیزهایی که نسبتی به یک طبیعت واحد و مشترک دارند نیز

1. *pros hen equivocalis*

2. *pros hen equivocalis*

۳. ارسطو، مقولات، ۱ a ۱.

۴. همو، اخلاق نیکوماخوسی، ۲۹-۲۴ b ۱۰۹۶.

۵. همو، متافیزیک، ترجمه شرفالدین خراسانی، تهران، خوارزمی، ۱۳۶۷، ۳۴ b ۱۳۰۰؛ ۲۰-۱۸ b ۱۰۰۶؛ ۳۴ a ۱۰۳۰.

پذیرفته میشود. اما هستی‌شناسی دوانی نوعی از وحدت وجود را به نمایش میگذارد که در آن حق تعالی موجود به معنای شیء هو الوجود، ولی موجود در ماسوی به معنای شیء انتسب الی الوجود است. بنابراین برای او «موجود» مشترک لفظی خواهد بود و هیچ موجودی جز وجود (حق) وجود ندارد. در نتیجه کثرت تنها در حیطه موجود قابل قبول است. هستی‌شناسی ارسطو نیز نمایانگر نوعی وحدت در قلمرو هستی است که بر مبنای آن موجودات در ترتیبی خاص منسوب به واحد نهایی بوده، در سایه همین انتساب موجود تلقی میشوند. موجودیت در اینگونه موجودات با موجودیت در مبدأ وجود متفاوت است، زیرا ما با یک اشتراک لفظی در اطلاق نام «موجود» مواجهیم. فهم هستی‌شناسی ارسطو مستلزم دانستن آموزه معروفی از اوست که با عنوان «همنامهای در انتساب به واحد»^۱ شناخته میشود. این قسم همنامی یکی از اقسامی است که ارسطو در زمره اقسام همنامها در متافیزیک مطرح کرده است. در یک تقسیم کلی همنامها میتوانند به یکی از این سه صورت باشند:

۱. همنامهای اتفاقی، که هیچ مناسبت خاصی در تسمیه آنها به آن نام مشترک وجود ندارد،
۲. همنامهایی که اشتراک آنها تنها محصور به نامشان نیست، بلکه در تعریف و معنا نیز اشتراک دارند و بهمین دلیل به نام مشترکی خوانده شده‌اند،
۳. همنامهایی که در عین عدم اشتراک معنا و تعریف در انتساب به امری واحد به نام واحدی خوانده میشوند. در واقع، تسمیه اینها به آن نام منوط به انتسابشان به آن امر واحد است و البته آن امر واحد یعنی منسوب الیه یا مضاف الیه، خود آن نام را به حقیقتیرین معنا و بنحوی اولی و اولی دارد.^۲

■ در بحثهایی که ارسطو در اینباره ترتیب میدهد، سرانجام صورت مجرد محض (موضوع محوری کتاب لامدا) و بتعبیری خدای ارسطو یا همان محرک اول، جوهر به حقیقتیترین معنا و در نتیجه موجود به حقیقتیترین معنا معرفی میشود.

به حقیقتیترین معنا این نام بر او اطلاق میشود و ماعدای آن تنها بموجب انتساب به آنست که «موجود» خوانده میشوند. آشکار است که از میان سه قسم یادشده از همانها، موجود مربوط به قسم سوم دانسته شده است. در این صورت باید امر واحدی باشد که به حقیقتیترین معنای شایسته اطلاق نام «موجود» گردد. این امر واحد کدام است؟

یافتن پاسخ، نخست از مقولات ارسطو دنبال میشود که در میان آنها طبیعتاً «جوهر» نامزد چنین مقامی میگردد. در نتیجه، فرض بر این قرار میگیرد که سایر مقولات در انتساب به جوهر موجود خوانده شده‌اند. همینجا واضح است که بحث از یک بحث لفظی-زبانی بسی فراتر می‌رود، چه اینکه بموجب این بحث ارتباط وجودی اعراض با جوهر تعیین میگردد. موجودیت اعراض، بهر تقدیر در گرو انتسابشان به جوهر است، این تعلق وجودی اعراض و عدم استقلال آنها گاه تا آنجا پیش میرود که ارسطو بصراحت موجود بودن مقولات عرضی را در عبارتی،

۶. همان، ۱۴-۱۲ b ۱۰۰۳.

7. haplos on

8. on

۹. همان، ۳۳ a ۱۰۰۲.

اینگونه است، چرا که حتی اینها به یک معنا دارای مفهومی واحد و مشترکند.^۶

بنابراین پیداست که طرح این مسئله از جانب ارسطو بسی فراتر از یک بحث لفظی و مانند آنست، زیرا مستقیماً در ارتباط با دانش مابعدالطبیعه و از حیث وجودشناسانه مورد توجه قرار میگیرد.

از جمله تفاسیر معتبر در توجیه تعبیر مختلف و متفاوت ارسطو در بیان موضوع دانش مابعدالطبیعه اینست که تعبیری همچون «موجود بما هو موجود»، «جوهر مفارق» و در نهایت «محرک اول» بعنوان موضوع این دانش هیچ تنافی ندارند و ارسطو در ضمن آنها قصد نداشته موضوع این دانش را تغییر دهد. چنین تفسیری طبیعتاً محصول استناد به همان اصلی در فلسفه ارسطوست که بموجب آن «موجود» نه بعنوان مفهومی انتزاعی و مشترک معنوی میان همه موجودات، اعم از مفارق و غیرمفارق، بلکه به معنایی است که اطلاقش بر «حقیقتیترین موجود»، یعنی موجود مطلق بنحو اولی و اتم^۷ و بر سایر موجودات بنحوی ثانوی است. «موجود» به حقیقتیترین معنا بر نوعی از موجود اطلاق میشود و سایر موجودات تنها از طریق نوعی انتساب و اضافه به آن شایسته اطلاق این نام میگرددند.

بدین ترتیب گرچه این بحث در آغاز ممکن است بحثی لفظی-زبانی و یا معناشناختی تلقی گردد، اما در نهایت ابعاد و ثمرات گسترده‌یی پیدا میکند. بمنظور هدف یادشده، ارسطو در صدد برشمردن معانی موجود^۸ برمی‌آید، معنایی که میتوان گفت محوریت‌ترین معنا در فلسفه (و بویژه فلسفه خود او) است. او آشکارا از معانی متعددی برای «موجود» سخن میگوید: «موجود به معانی گوناگونی گفته میشود.»^۹ اما در این میان یک امر واحدی هست که

نظیر و همسطح موجود بودن مفاهیم سلبی همچون ناسفید و نامستقیم دانسته است، مفاهیمی که از نظر او موجود بالعرض^{۱۰} تلقی میشوند و در مقابل موجود بالذات^{۱۱} قرار میگیرند.^{۱۲}

اما آیا جوهر همان واحد نهایی است که به حقیقتیترین معنا موجود است؟ آیا خود جوهر نیز وضعیتی مشابه با موجود ندارد، یعنی از قبیل همانمهای در انتساب به واحد نیست؟ پاسخ پرسش اول منوط به پاسخ پرسش دوم است، زیرا با فرض آنکه جوهر نیز خود از همانمهای در انتساب به واحد باشد، که هست، در پاسخ به سؤال اول نمیتوانیم تنها به آری یا نه اکتفاء کنیم، بلکه باید درصدد یافتن آن جوهر واحد و یگانه‌یی برآییم که به حقیقتیترین معنا شایسته نام جوهر است.^{۱۳}

در بحثهایی که ارسطو در اینباره ترتیب میدهد، سرانجام صورت مجرد محض (موضوع محوری کتاب لا مدا) و بتعبیری خدای ارسطو یا همان محرک اول، جوهر به حقیقتیترین معنا و در نتیجه موجود به حقیقتیترین معنا معرفی میشود:

پس روشن است که کار دانش واحدی است که به بررسی موجودات بما هو موجودات پردازد. اما در هر جا دانش عمدتاً به آن چیزی می پردازد که «اول» است و سایر چیزها به آن متکی هستند و بخاطر آن عنوان خویش - یعنی «موجود» - را دریافت می کنند. پس اگر این اول جوهر است، در آن صورت فیلسوف باید به شناخت مبادی و علل جواهر مبادرک کند.^{۱۴}

بدین ترتیب یک نوع اشتراک لفظی خاص، درباره «موجود» میان مبدأ واحد نهایی در یکسو و همه موارد انتساب یافته به او در سوی دیگر، نزد ارسطو

قابل دریافت است که بنظر میرسد بعدها در سنت فلسفی مسلمانان و بتبع ایشان در سنت مدرسیان، تبدیل به اشتراک معنوی اما مشکک میگردد، در حالی که تفاوت ایندو کاملاً واضح است؛^{۱۵} زیرا در مورد اخیر همه اطلاقات از نوع اطلاق حقیقی محسوب میشوند اما در مورد اول بنظر اطلاق در برخی موارد در بردارنده نوعی مجاز یا نوعی اشتراک لفظی است.

در میان مشهور حکمای مسلمان اشتراک معنوی آنچنان مورد حمایت قرار میگیرد که حتی فیلسوفانی چون ملاصدرا اینبار از مفهوم وجود (و همچنین مفهوم موجود) بعنوان مفهومی متواطی سخن میگویند، نه آنکه آن را مشترک مفهومی و در عین حال مشکک بدانند. زیرا از نظر ایشان مفهوم بما هو مفهوم اصولاً مشکک نیست؛ این مصادیق هستند که بحث تشکیک را به میان میکشند. بتعبیر دیگر «تشکیک» امری مربوط به حیطه واقعیت است، نه مربوط به دایره مفاهیم بماهی مفاهیم. از اینرو چنانچه سخنی از مفهوم مشکک به میان آمده باشد مقصود بلحاظ حکایت از مصداق و بتعبیری بلحاظ فناء مفهوم در مصداق است.

از طرفی محقق دوانی که خود را در زمره اهل ذوق تالّه و بنابرین عهده دار تبیین وحدت وجود می شمارد، در تبیین خود به این نظریه قائل میشود که وجود واحد اما موجود بمعنایی خاص کثیر است. (وحدت وجود

10. on kata

11. on kath hautō

۱۲. همان، ۲۴-۱۹ a ۱۰۶۹.

۱۳. همان، ۴ b ۱۰۱۳؛ ۱۰ a ۱۰۲۸؛ ۱۸ a ۱۰۳۰.

۱۴. همان، ۱۸-۱۵ b ۱۰۰۳.

15. See: Owens, Joseph, *The Doctrine of Being in Aristotelian Metaphysics*, Toronto, 1987, p. 124-125.

و کثرت موجود) شاید او تنها فیلسوف مسلمانی باشد که میان وجود و موجود، بدین صورت خاص فرق قائل شده است، گرچه این موضع را برحسب وفاداری به سنت اسلاف خویش که اهل ذوق تآله بوده‌اند، مطرح کرده است.

چنانکه گفته شد مشهور حکمای مسلمان درباره «وجود» و «موجود» قائل به اشتراک معنوی و حتی گاه در حد «تواطی مفهوم» (بما هو مفهوم) شده‌اند. ایشان معمولاً بعنوان مخالفین خود از متکلمانی یاد میکنند که قائل به اشتراک لفظی این تعبیر، حداقل در باره واجب الوجود از یکسو و ماسوی بطور کلی از سوی دیگر بوده‌اند. چنانکه ملاحظه میشود دوانی در این باره نظریه معروفی بنام انتساب را مطرح می‌سازد، انتسابی که بگفته او «مادر همه نسبتها» است.^{۱۶} برای فهم درست منظور دوانی لازم است به مطالب ذیل توجه داشته باشیم:

الف) تلقی دوانی از معنای علیت: در رساله الزوراء اینگونه آمده است:

العلة للشيء بالحقيقة ما يكون سبباً لنفس ذلك الشيء، فان ما هو علة لظهوره مثلاً فليس بالحقيقة علة له، بل لوصف من اوصافه و هو ظاهر.^{۱۷}

نکته مهم در این عبارت اینست که علت حقیقی هر چیزی باید حقیقتاً علت همان چیز باشد، نه علت اوصاف و یا ظهور آن چیز؛ یعنی علت حقیقی یک شیء مفید وجود و ثبوت همان شیء به جعل بسیط است، نه به جعل مرکب. بعلاوه اگر قرار است علیت در چارچوب وحدت وجود تفسیر شود و در نتیجه معنای ظهور و تجلی وجود به خود بگیرد، وجود (حق) علت ظهور خود خواهد بود نه علت وجود (علت خود).

بنظر میرسد در اینجا هم مثل موارد دیگر که ارتباط درست وجود با ماهیت را تصویر میکند، با استفاده از نفی عروض خارجی وجود بر ماهیت، یعنی نفی هلیت مرکبه تصور کردن این ارتباط، می‌خواهد بگوید که در واقعه «علیت» آنچه جعل میشود همان خود مجعول حقیقی است. حال چون در واقعیت خارجی عروض وجود بر ماهیت هیچ معنایی ندارد، بنابراین نمیتوان گفت که چون جاعل «ظهور وجود» را موجب شده است، یعنی تجلی کرده است - چنانکه همه قائلین به وحدت وجود صرفاً اینگونه می‌گویند و علیت را به ظهور تفسیر میکنند - پس جاعل علت وجود است، چرا که علت وجود غیر از علت ظهور وجود است. بهمین دلیل چون برای مخاطب این سؤال پیش خواهد آمد که اگر وجود خود مجعول حقیقی نباشد و از طرف دیگر - چنانکه حکما گفته‌اند - ماهیت صلاحیت جعل و وجود را ندارد، بلافاصله به این سؤال مقدر اینگونه پاسخ میدهد:

نامجعول بودن ماهیات بمعنای اینست که مثلاً کون الانسان انساناً محتاج به فاعل نیست، اما این با آنچه ما ذکر کردیم منافاتی ندارد. زیرا مقصود ما اینست که ماهیات بذاتها اثر فاعل هستند و بعد از این به تأثیر دیگری محتاج نیستند.^{۱۸}

یعنی ماهیات مجعول به جعل بسیطند (با در نظر داشتن اینکه جعل و مجعول نیز یعنی ظهور) و پس از آن محتاج جعل تألیفی در ذات و ذاتیات نیستند.

۱۶. دوانی، جلال‌الدین محمد، رساله الزوراء، در سبب رسائل، تحقیق احمد تویسرکانی، تهران، میراث مکتوب، ۱۳۸۱، ص ۱۷۶.

۱۷. همان، ص ۱۷۴.

۱۸. همانجا.

■ در هستی‌شناسی وحدت وجودی جایی برای برخی بیانه‌های رایج مشائی باقی نمی‌ماند، چنانکه تقسیم وجود به واجب و ممکن یا فرض حالتی مستوی النسبه برای ماهیت که سپس با دخالت وجود ماهیت بسوی وجود سوق می‌یابد، در این چارچوب قابل طرح نیست.

از ارتباط موجود با موجود حق (یعنی وجود) نشئت می‌گیرد،... آنگاه که از حیث تبعیثان به ذات علت و قیامشان به او اخذ میشوند، موجودند به این معنا که مرتبط با وجودند، یعنی ظاهرند.^{۱۹}

بنابراین تنها شأن معنی به برای ماهیات یا اعیان ثابتۀ در نظر دوانی ظهور است، اما او تذکر می‌دهد که ظهور بواقع وصف حق تعالی است نه وصف آنها و در نتیجه در دایره وجود و موجودیت هیچ ممکن الوجودی به آن معنا که در لسان حکما متداول است، وجود ندارد. بهمین دلیل در هیچ ماسوایی، از آن حیث که ماسوا است، وجود مطرح نیست و از آن حیث که منتسب به ماسواست حق متجلی شده به ظهور خاصی است:

... مثلاً عین ثابت انسان همان ماهیت مغایر با حق است، حقی که متصف به صفات مخصوصی است و این عین ثابت اصلاً وجود ندارد، نه حقیقتاً زیرا محال است و نه به معنی ارتباطش با وجود، چرا که از این حیث برای

۱۹. همانجا.

۲۰. سبزواری، حاج ملاهادی، شرح منظومه، تعلیق حسن حسن‌زاده آملی، قم، نشر ناب، ۱۳۸۰، ج ۲، ص ۲۹۴ - ۲۹۷.

۲۱. دوانی، جلال‌الدین محمد، شرح رساله الزوراء، در سبع رسائل، ص ۲۰۷.

همچنین پیوسته باید توجه داشته باشیم که مقصود حقیقی از «جعل» را باید تنها بصورت تجلی وجود فهمید، نه بصورتی که در سنت مشائین فهمیده میشود و منشأ همه این بحثها و نزاعها همان نوع اندیشه است. حتی بحث از سنخیت معلول با علت هم اگر خوب تحلیل و ارزیابی شود، معلوم است که نباید بصورت سنخیت تولیدی فهمیده شود. دوانی آنگاه در شرح بیشتر این مطلب می‌افزاید:

معلول اگر نسبتش با علت و بصورتی که منتسب به علت است، لحاظ گردد دارای تحقق خواهد بود و دیگر اعتباری محض نیست، اما اگر بصورت ذات مستقل اعتبار و لحاظ شود، معدوم و بلکه ممتنع خواهد بود.^{۱۹}

این مطالب با آنچه ذیلاً در مبحث ارزیابی نهایی در این مقاله خواهد آمد و بویژه با لحاظ معنای حدوث اسمی (که یکی از اقسام حدوث است و حکیم سبزواری آن را از مصطلحات خود میدانند^{۲۰} در وفاق و سازگاری کامل است.

ب) در هستی‌شناسی دوانی جایی برای وجود یا موجود حقیقی ممکن وجود ندارد. از اینرو وی در مقام بیان این گفته مشهور که «الاعیان الثابتة ما شمّت رائحة الوجود» می‌گوید:

مقصود این است که همه حقایق آنگاه که مستقل و مباین الذات با علت لحاظ شوند، چنانکه در اندیشه محجوبین از حقیقت اینگونه است، در آن صورت ممتنع هستند - چه از حیث وجود و چه از حیث ظهور -

اما اینکه از حیث وجود ممتنع بدین خاطر است که جز واجب بذاته ممکن نیست که موجود حقیقی باشد و اما اینکه از حیث ظهور امتناع دارند، بدلیل آن است که ظهور منحصرأ

عین ثابت ارتباطی با وجود نیست، بلکه منحصرأ حق است که به آن منصب می‌شود، یعنی رسمش در آن ظاهر می‌گردد و در نتیجه وصف مجرد از ذات موجود می‌شود بدین معنا که به وجود تعلق می‌یابد. زیرا همانگونه که محققان می‌گویند موجود (بمعنای حقیقی) آن است که حقیقتش وجود است و غیر او بمعنای اتصاف موجود نمی‌شوند؛ زیرا وجود وصف قائم به غیر نیست بلکه ذات حق است. بله می‌توان گفت که غیر او بمعنای تعلق به وجود و ظهور وجود به آنها موجود میشوند.^{۲۲}

ج) معنای حقیقی و وجود شناختی انتساب: درباره اینکه دقیقاً ماهیت این انتساب چیست، حکیم سبزواری در شرح منظومه اشکال قابل توجهی را به دوانی مطرح کرده است که مضمون آن اینست که این انتساب بهر تقدیر، باید فراتر از یک انتساب عرفی شبیه به آن انتسابی باشد که میان مثلاً آهنگر و آهن وجود دارد، زیرا مورد اخیر انتسابی است که براحتی قابل گسست است و هیچ پی‌آمد تکوینی و واقعی بر آن مترتب نمی‌شود. ما در مقام تبیین یک ارتباط وجودی و وجودشناسانه (میان حق و خلق) هستیم و چنین ارتباطی بسیار فراتر و عمیقتر از روابط عرفی نظیر مثال مذکور است. او بر این اساس نتیجه می‌گیرد که باید این انتساب و ارتباط یک ارتباط تکوینی عمیق باشد که در نتیجه آن حال ممکن تغییر و تحول می‌یابد، تا آن حد که شایسته اطلاق نام «موجود» می‌گردد و اگر چنین است پس این همان مدخلیت وجود در شیء ممکن است و انتساب هم همان انتساب اشراقی است که ما (پیروان ملاصدرا) می‌گوییم، نه مقولی.^{۲۳}

باید در نظر داشت که نظریه انتساب تلاش دوانی برای زدودن تصویر اضافه مقولی از اذهان است. اشکال آنجاست که در فرموده حکیم سبزواری باز هم نوعی استقلال و حالت پیشینی، چنانکه رویه مشائین بوده است برای ماهیات تصور شده است، حالتی که پس از آن با دخالت و تأثیر وجود، بنحوی از انحاء تغییر می‌یابد. بهمین دلیل است که سبزواری از دوانی درباره تفاوت حال می‌پرسد، در حالیکه با فرض انتساب اشراقی حقیقتاً از تفاوت حال نمیتوان پرسید.

در واقع، در هستی‌شناسی وحدت وجودی جایی برای برخی بیانه‌های رایج مشائنی باقی نمی‌ماند، چنانکه تقسیم وجود به واجب و ممکن یا فرض حالتی مستوی النسبه برای ماهیت که سپس با دخالت وجود ماهیت بسوی وجود سوق می‌یابد، در این چارچوب قابل طرح نیست. بر همگان روشن است که چنین بیانه‌هایی هم در بحث جعل و تحیت موجودیت ممکنات به حیثیت تعلیلیه استفاده شده است و هم بعینه در اصالت وجود (بوژه نزد ملاصدرا و پیروانش) و تحیت موجودیت ممکنات به حیثیت تقیدیه، در حالیکه فرضشان بر اینست که ایندو، دو بحث جداگانه درباره ارتباط ماهیات با وجود است. حتی می‌توان گفت که قواعدی همچون «الشیء ما لم یجب لم یوجد» نیز بر مبنای چنین نگرشی شکل گرفته و معتبر شده‌اند. اما در سنت رایج وحدت وجود، چنانکه ذیلاً هم در مقام مقایسه تقدم بالحق و تقدم بالحقیقه خواهد آمد، اصولاً نمیتوانیم معنای مشخص و متمایزی از تحیت موجودیت اشیاء به حیثیت تقییدیه بدست آوریم، همانگونه که معنای مشخص و متمایزی از تقدم بالحقیقه نمیتوان احراز

۲۲. همان، ص ۲۰۷-۲۰۸.

۲۳. سبزواری، شرح منظومه، ج ۲، ص ۷۲-۷۳.

کرد، بلکه مآلاً به همان معنای تقدم بالحق و تحيٓث موجوديت اشياء به حيثيت تعليليه باز ميگردد.

ناگفته نماند که ماهيت انتساب حکيم دواني را هرچه بينگاريم، در نظر او بيهيچ ترديد اين انتساب ميبين وحدت در کثرت است. او حتى در فرض انعدام امور ممکن بقاء حيثيت ربط و انتساب آنها را که همان حيثيت وحدت همه ممکنات است، لازم دانسته، چنين ميگويد:

اذ لا بد لكل جاييز الزوال من سنخ باق و ينتهي الى ما لا يتطرق اليه جواز العدم و الا لكان له سنخ آخر و يتسلسل، فاذن كل شيء هالك الا وجهه، والواجب واحد، فاتحد الممكنات كلها في ذلك السنخ الباقي.^{۲۳}

همچنين او به مسئله انتساب هم از جانب اول تعالی به ثواني پرداخته است و از اين حيث اين انتساب را مادر همه نسبتها ميخواند^{۲۵} و هم از جانب ثواني به اول تعالی آن را منظور ميکند و به موجب آن ثواني را موجود ميخواند. اين خود حاکی از آنست که او عميقاً به ماهيت و حقيقت اين انتساب انديشيده است و چنانکه گفتيم آن را بصورت وحدت در کثرت فهميده است:

كانك فيما قرع سمعك من هذه المقدمات، اطلعت على حقيقة الانطابق بين العوالم، بل على حقيقة العوالم، بل انكشف عليك اسرار غامضة من حقيقة المبدأ و المعاد، و تيسر عليك مشاهدة الواحد الحقيقي في الكثرات من غير شوب ممازجة و لا انفصال.^{۲۶}

چنانکه از عبارت برمی آید واحد حقيقي در کثرات همان انتساب، يعني همان تشأن وجود حق در کثرات است، بنحوی که هيچگونه حلول و ممازجه يی از آن لازم نخواهد آمد و انفصال و استقلالی برای کثرات

قابل فرض نخواهد بود.

در اینجا شايد بتوان گفت که از دو وجه انتساب، وجهه باصطلاح يلي الربى آن باقوت بيشتري در نظريه انتساب دواني حضور دارد و وجهه يلي الخلقى آن که متضمن نوعی اعتبار استقلال برای خلق يا کثرات است در آن کمرنگتر است - اگر نگويم که حذف شده است - بويژه اگر منظور داريم که مرادش از موجوديت ماسوا و کثرات همانا تجلی وجود حق و ظهور آن وجود يگانه است.

بنابرين دواني را بايد در چارچوب مباني خاص خود او و بدور از آن چارچوبی فهميد که ساختار تفکر مشائی برای ما تعيين ميکند، ما بيهيچوجه نمیتوانيم بهمان معنایی که از اصالت ماهيت در اذهان ما شکل گرفته است، حکيم دواني را اصالت ماهوی بدانيم، چنانکه هيچ نشانه يی از نفی فردانيت وجود در دار هستی که گاه او را بدان متهم ميکنند، در اندیشه او نمیتوانيم يافت. از جمله انتقادات حکيم سبزواری به محقق دواني اينست که ذوق تأله اقتضا ميکند که اصل واحد و سنخ فاردي را پذيريم و بگمان او دواني، دو اصل قائل شده است: وجود در حق و ماهيت در ماسوا^{۲۷} در حالیکه دواني همه ماسوا را شتون حق ميداند که اين نشان ميدهد هيچ حيث استقلالی برای آنها قائل نيست:

... فهو الذات الحقيقية و الكل شؤنه و حيثياته و جوهه... فليس في الوجود ذوات متعددة، بل ذات واحدة له صفات متکثرة...^{۲۸}

و چنانکه پيش از اين گفته شد:

۲۴. دواني، رسالة الزوراء، در سبع رسائل، ص ۱۷۵.
۲۵. همان، ص ۱۷۹.
۲۶. همانجا.
۲۷. سبزواری، شرح منظومه، ج ۲، ص ۱۱۵.
۲۸. دواني، رسالة الزوراء، در سبع رسائل، ص ۱۷۵.

■ دوانی را باید در چارچوب مبانی خاص خود او و بدور از آن چارچوبی فهمید که ساختار تفکر مشائی برای ما تعیین میکند، ما بهیچوجه نمیتوانیم بهمان معنایی که از اصالت ماهیت در اذهان ما شکل گرفته است، حکیم دوانی را اصالت ماهوی بدانیم.

... ◇ ...

معلول اگر نسبتش با علت و بصورتی که منتسب به علت است، لحاظ گردد دارای تحقق خواهد بود و دیگر اعتباری محض نیست. اما اگر بصورت ذات مستقل اعتبار و لحاظ شود، معدوم و بلکه ممتنع خواهد بود.^{۲۹} همه حقایق آنگاه که مستقل و مباین الذات با علت لحاظ شوند، چنانکه در اندیشه محجوبین از حقیقت اینگونه است، در آن صورت ممتنع هستند - چه از حیث وجود و چه از حیث ظهور...^{۳۰}

(د) در تحلیل معنای هر لفظ مشتق و از آن جمله «موجود» سه شکل میتوان فرض کرد:

۱- مشتق بمعنای ذاتی باشد که مبدأ اشتقاق برایش ثابت است. (شیء ثبت له المبدأ، مثلاً درباره موجود، ذاتی یا شیئی که وجود برایش ثابت است) حال این اعم است از اینکه ثبوت مبدأ اشتقاق برایش بنفس ذاته باشد و یا به امر دیگر. ملاصدرا در بسیاری موارد موجودیت وجود را از این قبیل (ثبوت الوجود للوجود بنفس ذاته) دانسته است تا بتواند به شبهات برآمده از فرض قاعده فرعی پاسخ دهد.^{۳۱}

۲- مشتق بمعنای همان مبدأ اشتقاق باشد، (المشتق هو المبدأ) که در اینصورت تفاوت آندو صرفاً

در بشرط لا بودن یا لا بشرط بودن از حمل خواهد بود. زیرا مشتق مطابق با قواعد زبانی قابل حمل، اما مبدأ اشتقاق بطور معمول غیرقابل حمل (بنحو مواطات) است. این همان قول معروف میر سید شریف جرجانی در باب مشتق است. برین مبنا «موجود» نیز همانند «وجود» معنایی بسیط داشته و قابل تحلیل به صورت اول نیست. بتعبیر دیگر «ذات» یا «شیء» در معنای مشتق اخذ نمیشود.

۳- مشتق بمعنای ذات یا شیئی که انتسابی به مبدأ اشتقاق دارد. (شیء انتسب الی المبدأ) بر این فرض موجود عبارت خواهد بود از آن ذاتی که انتسابی به وجود دارد.

گروهی شکل اول را درباره موجود منتفی میدانند؛ چراکه بنظر ایشان با مشکل قاعده فرعیه روبرو خواهد شد. هدفی که ملاصدرا با افزودن قید «اعم من بنفس ذاته او بامر آخر» تحصیل کرده است، آشکارا منظور این گروه نبوده است و لذا راه مقابله با تصور عروض خارجی وجود بر ماهیت را منحصر به چیزی دانسته‌اند که خود گفته‌اند. از اینرو شکل دوم را پسندیده‌تر دانسته‌اند.

چه بسا، اگر نگوئیم همه، بسیاری از استدالات شیخ اشراق، در کتاب حکمة الاشراق در رد آن دسته از مشائین که وجود را عارض بر ماهیت دانسته‌اند بر مبنای همین قاعده فرعیه بوده است.^{۳۲} همه بر این اذعان دارند که تصور حالتی پیشینی برای ماهیت که پس از آن بخواهد پذیرای وجود گردد، اصولاً تصویری

۲۹. همان، ص ۱۷۴.

۳۰. همو، شرح رسالة الزوراء، در سبع رسائل، ص ۲۰۷.

۳۱. ر.ک. ملاصدرا، المشاعر، تصحیح هانری کربن، تهران،

طهوری، ۱۳۶۳، ص ۲۶-۳۳.

۳۲. ر.ک. سهروردی، شهاب‌الدین، مجموعه مصنفات،

تصحیح هانری کربن، تهران، بیتا، ج ۲، ص ۶۴-۶۷.

ارزیابی نهایی

اول، بخوبی روشن است که همانند همانامهای منتسب به واحد ارسطو - که وی آنها را از جمله درباره «موجود» و «جوهر» مطرح ساخته است و در آن از یک بحث لفظی صرف فراتر می‌رود، چراکه منتسب‌آیه یک واقعیت موجود در خارج است - مبدأ اشتقاق در نظر دوانی خود حقیقت وجود (وجود حق) است. همچنین دوانی قصد دارد موجود را بتبع سنت رایج حکیمان مسلمان بنحوی مشترک معنوی قلمداد کند، چراکه با تعبیر «اعم» و «مفهوم عام» از آن یاد میکند. این معنا در ارسطو نیز قابل فهم است، زیرا بغیر از مبدأ واحد، مابقی در سایه معنای واحدی از انتساب به آن مبدأ شایسته اطلاق آن نام می‌گردند. بدین ترتیب نتیجه این خواهد شد که حتی اگر همه امور منسوب به مبدأ واحد نهایی هم در معنای موجود بلحاظ انتساب نوعی اشتراک مفهومی را به دست آورند، باز درباره نسبت خود آن مبدأ نهایی با ماعدای او دیگر از این نوع اشتراک نمیتوان سخن گفت. در نتیجه باز همچنان، حداقل یک اشتراک لفظی باقی میماند. از این حیث تفاوت ارسطو و دوانی با دیگران کاملاً واضح است.

دوم، باید در نظر داشته باشیم که دوانی در معرفی انتساب خود، پیوسته مد نظر داشته که در این انتساب بهیچ‌روی برای ماسوا استقلالی منظور نگردد، زیرا همین فرض استقلال است که مجال را برای توهم عروض وجود بر ماهیت فراهم می‌آورد و ارتباط وجود با ماهیات را بصورت ارتباطی مقولی تصویر میکند. این همان چیزی است که دوانی در صدد نفی آنست.

۳۳. دوانی، جلال‌الدین محمد، رساله اثبات الواجب الجدیده،

در سبع رسائل، ص ۱۲۹ - ۱۳۰.

باطل است. بنابراین شکل اول درباره موجودیت موجودات دارای ماهیت منتفی بنظر می‌رسد. گرچه ملاصدرا اصرار می‌ورزد که هم در واجب‌الوجود که مبرا از داشتن ماهیت است و هم در ممکنات که دارای ماهیتند، تحلیل معنای «موجود» را بهمان صورت اول صورت دهد، اما لااقل درباره واجب‌الوجود فرض دوم بیشتر قابل قبول و قابل فهم است، بویژه اگر از یکسو به آموزه وحدت وجود و از سوی دیگر به معنای دقیق «جعل بسیط» توجه داشته باشیم، بی‌اعتباری شکل اول دو چندان در ذهن قوت می‌گیرد.

محقق دوانی با فرق نهادن میان واجب‌الوجود و ماسوا در شایستگی برای نام «موجود» شکل دوم را برای واجب‌الوجود و شکل سوم را برای ممکنات برمیگزیند. او در تبیین این مطلب خواننده را از تسلیم محض در برابر اطلاقات عرفی بر حذر میدارد. از این‌روی می‌گوید صدق مشتق بر چیزی مقتضی قیام مبدأ اشتقاق به آن نیست، ولو آنکه عرف لغت موهم چنین معنایی باشد. وی سپس مثالهای معروف حداد و مشمس را ذکر میکند و بدنبال آن سخن از وجود و موجود می‌گوید و مبدأ اشتقاق را حقیقت وجود که همان حقیقت ذات واجب‌الوجود است، معرفی میکند:

جایز است که وجود که مبدأ اشتقاق موجود است امری قائم به ذات خود باشد که آن همانا حقیقت واجب تعالی است و وجود غیر او عبارت باشد از انتساب این غیر به او تا در نتیجه موجود اعم باشد از این حقیقت و غیر آن که منتسب به اویند، آنگاه این مفهوم عام (یعنی موجود) امری اعتباری باشد که از معقولات ثانیه و اول بدیهیات به حساب

می‌آید. ۳۳

■ **دوانی در معرفی انتساب خود، پیوسته مد نظر داشته که در این انتساب بهیچ روی برای ماسوا استقلالی منظور نگردد، زیرا همین فرض استقلال است که مجالی را برای توهم عروض وجود بر ماهیت فراهم می‌آورد و ارتباط وجود با ماهیات را بصورت ارتباطی مقولی تصویر میکند.**

سؤال همچنان میان طرفین بحث باقی است که آیا تجلی و سایه وجود، وجود است، یا (آنگونه که دوانی میگوید) تنها موجود است، بی آنکه وجود باشد.

چهارم، بنظر میرسد دوانی بر مبنای همان اصول مسلمی که ملاصدرا خود به همه آنها بهیچ تردید اذعان دارد، به چنین گفته‌یی قائل شده است. آن اصول عبارتند از:

- ۱- با فرض وحدت وجود، وجود دارای صرافت و جامعیتی است که هیچ ثانی یا تکراری را برنمیتابد.
- ۲- قاعده فرعیه در تحقق موجودیت و وجود برای موجودات امکانی راه ندارد. بتعبیر دیگر، وجود اگر بخواهد برای ممکنات ثابت باشد، بمعنای ثبوت الشیء است، یعنی وجود و ثبوت همان ماهیت است نه ثبوتی برای آن. بنابراین ما دقیقاً ثبوت الماهیه داریم و این ماهیت است که ثابت است. از همین روی دوانی در مقام بیان نظریه انتساب خود چنین میگوید: و لیس هناك وجود عارض بل وجود غیره عبارة عن انتسابه الى ذلك الوجود القائم بنفسه كما سبق تفصیله^{۳۴}

۳۴. همان، ص ۱۴۷.

۳۵. همان، ص ۱۲۹ - ۱۳۰.

۳۶. همان، ص ۱۴۸.

سوم، ناگفته نماند که دوانی در دو رساله خود در بیان ارتباط علت با معلولات خود گفته‌های متفاوتی دارد. از یکسو در رساله اثبات الواجب الجدیده علت را از نظر وجودی صریحاً مباین و مغایر با معلول می‌انگارد و بهمین جهت حضور علت را حضور معلول نمیداند،^{۳۴} اما از سوی دیگر در رساله الزوراء حرفی دیگر میزند، زیرا معلول راشائی از شئون علت و غیرمباین با علت می‌شمارد:

اما تبین لك بما قرع سمعك في الحكمة الرسمية، من ان حدوث شيء لا عن شيء محال، ان الشأن في الحدوث الذاتي ايضاً كذلك، ما أيسر أن تتحدثس ذلك، فاذن المعلول ليس مباین الذات للعلّة، ولا هو ذاته ولا هو لذاته، بل هو بذاته لذات العلة وشأن من شؤونه، و وجه من وجوهه و حیثیه من حیثیاته الى غير ذلك من الاعتبارات اللاحقة.

بخوبی روشن است که در این عبارت دوانی نسبت معلول را به علت دقیقاً بهمان معنایی اخذ کرده است که در امکان فقری ملاصدرا فهمیده میشود، بویژه اگر توجه کنیم که او موجودیت و وجود اشیاء را همان انتسابشان به علت دانسته است. یعنی در واقع انتساب را که از نظر او بیشک امری واقعی است، نفس موجودیت اشیاء تلقی کرده است. این بخش از عبارت او قایل توجه و مهم است: «وجود غیره عبارة عن انتساب ذلك الغير اليه»^{۳۵} وجود یا بودن، بهر تقدیر امری است که برای غیر واجب الوجود (گرچه بموجب انتساب) از طرف دوانی مورد پذیرش قرار گرفته است. دقیقتر اینکه گفته شده است وجود آنها خود همان انتساب است. اینجاست که ذهن بلافاصله معطوف معنای اضافه اشراقیه - با همان تفسیر وجودی متداول از آن - می‌گردد. هرچند این

۳- بمقتضای انتفاء قاعده فرعیه در جعل ممکنات، نمیتوان هیچ حالت پیشینی برای اشیاء تصور کرد؛ زیرا جعل، جعل بسیط است.

۴- در جعل نمیتوان فرض کرد که به دایره وجود چیزی افزوده میشود و وجود بسط و امتداد مییابد، زیرا این فرض منافی صرافت و جامعیت وجودی واجب الوجود است، بلکه این سایه یا ظهور وجود است که قابل امتداد است. (چنانکه قرآن کریم هم سخن از گسترانیدن ظل و سایه پروردگار به میان می آورد، نه گسترانیدن وجود. ۳۷) اگر واجب الوجود آن وجود صرف و جامعی است که هیچ ثانی ندارد و سعه وجودیش مجالی به غیر نمیدهد، پس در جعل هیچ افزایشی در وجود رخ نمیدهد. بهمین دلیل سنخیت تولیدی میان جاعل و معجول قابل فرض نیست که جاعل لم یلد و لم یولد است، بلکه چنانکه ایشان خود میگویند سنخیت بصورت شیء و فیء است.

پنجم، سنخیت بصورت شیء و فیء، بماهی سنخیت، خود مجال بحث و نظر بسیار دارد و نمیتواند بنفع دیدگاه دیگران در باب جعل علیه دوانی و امثال او مورد استفاده قرار گیرد؛ زیرا اگر در سنخیت تولیدی ملاک اصلی همجنسی و مشابهت در سنخ است، در سنخیت شیء و فیء دیگر چنین امری ملاک نیست. آنچه اینجا ملاک است بنظر دو امر است: یکی عدم استقلال فیء از شیء و دیگر حکایتگری فیء از شیء. این هر دو بنا به فرض حکیم دوانی محققند، بویژه با در نظر گرفتن مبانی اهل ذوق حتی میتوان گفت که ملاک دوم تنها در نظریه امثال حکیم دوانی تأمین میشود.

ششم، آنچه محقق دوانی درباره انتساب میگوید همان معنای حدوث اسمی را افاده میکند که حکیم سبزواری، بعنوان یکی از مخالفان نظریه انتساب

حکیم دوانی، آن را مصطلح خود میخواند و آن را مبتنی بر دو اصل مؤید به آیه کریمه «ان هی الا اسماء سمیتوها و اباؤکم ما أنزل الله بها من سلطان»^{۳۸} و حدیث منسوب به مولی الموحدین امیر المؤمنین (ع): «توحیده تمییزه عن خلقه، و حکم التمییز بینونة صفة لا بینونة عزلة» نموده است. آن دو اصل اجمالاً چنین است؛ اول آنکه وجود اصولاً حدوث ندارد، زیرا وجود ماسوا منک و فانی در وجود حق است (که در بیان دوانی همان انتساب ماسوا به وجود حق است) و هیچگاه سواهی از وجود نداشته است و بحکم این اضمحلال و عدم بینونت عزلی، تبع محض وجود حق و در نتیجه محکوم به احکام وجود حق است. دوم آنکه این اسماء و رسوم و تعینات هستند که مسبوق به غیر و به عدم و در نتیجه حادثند.^{۳۹} بر واضح است که حدوث حکم امر معلول است. بهمین دلیل طبق عبارتی که سابقاً از دوانی نقل شد، ملاحظه گردید که او با دقت در فرق میان «علت و منشأ ظهور چیزی بودن» با «علت و منشأ خود آن چیز بودن» و با لحاظ اینکه ایجاد عالم نزد اهل ذوق و وحدت وجود چیزی جز تجلی و ظهور نیست، تأثیر و جعل حقیقی را در خود «وجود» ناممکن دانسته و آن را ملازم با یکی از دو فرض باطل ذیل میداند:

۱- استقلال معلول از علت، بمعنای کثرت وجود، آنگونه که به مشائین منسوب است و توالی باطل آن یعنی محدود انگاشتن واجب الوجود و فرض فزونی گرفتن دایره وجود در جعل و ایجاد.

۲- عارض خارجی پنداشتن وجود نسبت به

۳۷. فرقان، ۴۵.

۳۸. نجم، ۲۳.

۳۹. سبزواری، شرح منظومه، ج ۲، ص ۲۹۴-۲۹۷.

■ آنچه

محقق دوانی

درباره انتساب میگوید

همان معنای حدوث اسمی را

افاده میکند که حکیم سبزواری،

بعنوان یکی از مخالفان نظریه

انتساب حکیم دوانی، آن را

مصطلح خود میخواند.

خویش، صریحاً به آن معتقد و مُصِرِ باقی میماند؛ زیرا این دقیقاً بمعنای تقدم ذات و وجود حق تعالی بر جمیع ماسوا است، اما اصالت وجود بمعنای تقدم بالحقیقه که میتوان آن را تأسیس ملاصدرا نامید، همان چیزی است که قائلان به اصالت ماهیت و از آن جمله دوانی، متهم به نفی آنند، درحالیکه اساساً طرح این معنا از اصالت وجود زمانی میسر خواهد بود که ما وجودی برای ماسوا - بما هو ماسوا - قائل باشیم، چیزی که هیچکدام از طرفین نزاع - بحکم اعتقادشان به وحدت وجود و نفی بینونت میان حق و خلق - به آن قائل نیستند. بنابراین هیچ موضع نزاع واحدی میان ملاصدرا با اسلاف معروف به اصحاب اصالت ماهیت وجود ندارد؛ آنچه یکی اثبات می کند آن دیگری در مقام نفی آن نیست. سوق دادن بحث اصالت از محدوده نفی یا اثبات تحیت موجودیت شیء به حیثیت تعلیلی، به محدوده نفی یا اثبات تحیت موجودیت شیء به حیثیت تقییدی، کاری بود جدید و حادث، که میتوان آن را از جمله مباحث به میان آمده توسط ملاصدرا دانست. اما باید در نظر داشت که آیا این کار از جهت فلسفی کاری بسزاست یا آنکه با این کار بحث به بحثی منطقی فروگاسته می شود.

بنابر آنچه گفته شد، موضع نفی و اثبات واحدی در بحثهای مربوط به اصالت وجود یا ماهیت در کار نیست؛ نمیتوان برعهده دوانی گذاشت که مراد وی از «انتساب» چیزی جز آن معنای ربط محضی است که ملاصدرا منظور داشته است، بویژه اگر در خاطر محفوظ داریم که معنای حقیقی ربط محض و اندکاک وجود ماسوا در وجود حی قیوم، بکلی فرض وجود برای ماسوا - از آن حیث که ماسوا است - را از اساس بی اعتبار میسازد. بنابراین اگر وجود اصیل است، که

ماهیت که باز هم مستلزم توالی باطل بشمار است. پس اینکه اصالت ماهیت - تحقّقاً و جعلاً - بر عهده دوانی گذاشته شود، در استنباط ما از این عبارت هیچ تأثیری نخواهد گذشت، چرا که معنای حقیقی ربط محض و عدم تباین وجودی معلول از علت آنچنان صریح و روشن است که بر ما فرض میکند بیشتر در فهم خود از مقصود دوانی در اصالت ماهیت تجدید نظر بکنیم تا مقصودش از انتساب. چرا که بواقع ابهام حقیقی در معنا و مقصود از اصالت و اعتباریت وجود یا ماهیت - بمعنای تداول یافته آن از ملاصدرا به بعد - است. علی رغم نفوذ اندیشه های ملاصدرا، امروزه نباید دوباره خوانی اندیشه کسانی که به اصحاب اصالت ماهیت شهرت یافته اند گناهی نابخشودنی و فکر چنین اشخاصی را از درجه اعتبار ساقط، دانست.

هفتم، آنچه در جستجو از اسلاف ملاصدرا درباره تبیین ارتباط وجود و ماهیت به دست می آید چیزی جز نفی عروض خارجی وجود و عبارتی نفی توهم ورود قاعده فرعیه در تبیین ارتباط وجود با ماهیات نیست. اصالت وجود بمعنایی که در تقدم بالحق فهمیده میشود امری است که دوانی، همانند اسلاف

هست، آن همان وجود حق است و لا غیر و ماسوا بحکم ماسوایی و بما انها ماسوا، وجودی ندارند تا بخواهند مورد ارزیابی قرار گیرند که اصیل هستند یا نه. این عیناً همان گفته و مذهب اهل ذوق، از جمله دوانی است. چنانکه در عبارت فوق الذکر نیز این معنا براحتی قابل فهم است، آنجاکه با نفی هویت و ذات و هویت لذاته داشتن معلول آن را لذات العلة، یعنی فقر محض میخواند:

فاذن المعلول ليس مابين الذات للعلة، ولا هو ذاته و لا هو لذاته، بل هو بذاته لذات العلة و شأن من شؤونه، و وجه من وجوهه و حيثية من حيثياته الى غير ذلك من الاعتبارات اللاحقة... فالمعلول اذن ليس اعتبارياً محضاً، ان اعتبر نسبه الى العلة، و على النحو الذي انتسب اليها كان له تحقق...^{۴۰}

و اما اینکه دوانی «وجود» و «موجودیت» را در مورد ماسوا تا حد مفهوم انتزاعی و معقول ثانی فرو میکاهد، باز هم بر مبنای همان مطلبی است که گفته شد. او بهمین دلیل اشتراک این مفهوم را در ماسوا اشتراک عروضی نمیداند بلکه آن را از حیث نسبتشان به مبدأ حقیقی وجود که خود عین حقیقت وجود است، می‌انگارد و معنای موجودیت از راه انتساب نیز همین است.^{۴۱}

تطبیقی با ارسطو

اکنون میتوان به قرابتی در دیدگاه هستی‌شناسی ارسطو و دوانی پی‌برد. در نظر هردو با آنکه یک مبدأ نهایی ملاک «موجود» بودن کل است، اما موجود بودن کل بمعنای حقیقتاً موجود بودن نیست. بنابراین یک نوع اشتراک لفظی خاص درباره موجود مطرح است.

البته باید یادآور شد که درباره «یک‌خدایی» یا «چندخدایی» بودن ارسطو بحثهایی صورت گرفته است. واقع آنست که با آنکه خدای ارسطو به یک معنا مبدأ همه موجودات است، اما بپتردید مبدئیت آن همانند مبدئیت خدای ادیان آسمانی نیست، زیرا وحدتی که برای خدای ارسطو و در سایه آن برای عالم هستی تعیین میشود در چارچوب غایت‌مندی طراحی شده است. اما بهر حال محرک اول به جمیع معانی تقدّم اول است.^{۴۲} چنانکه دیوید راس، باستناد لامدا^{۴۳} میگوید، منحصرأ محرک اول برای ارسطو خداست و باقی محرکات نامحرک عقولند.^{۴۴} او علت اولی^{۴۵} و یگانه حاکم عالم و آسمانهاست و کل طبیعت به او وابسته‌اند.^{۴۶}

ورنر یگر نیز، صرف‌نظر از عقیده‌ی که درباره سیر تحول فکری ارسطو دارد، اندیشه او را در کتاب لامدا، الهیات و خداشناسی خوانده است که در آن بحث از جوهر آغاز و به خدا ختم میشود. یگر ضمن مطرح کردن این عبارت در لامدا که «همه اشیاء بسوی یک غایت انتظام یافته‌اند» به نقل قول ارسطو از ایلید هومر برای تثبیت قول خویش مبنی بر وحدت علت نخستین اشاره کرده و میگوید:

۴۰. دوانی رسالة الزوراء، در سبع رسائل، ص ۱۷۴.

۴۱. همو، رسالة اثبات الواجب الجديدة، در سبع رسائل، ص ۱۳۲.

۴۲. ر.ک. ابن رشد، محمد بن احمد، تفسیر مابعدالطبیعه، باهتمام موريس بويژ، بيروت، ج ۳، ص ۱۶۰۴، ۱۶۰۶-۱۶۰۷، ۱۶۴۶، ۱۶۵۳.

۴۳. ارسطو، متافیزیک، ۱۰۷۲ b ۲۵.

44. Aristotle, *The Basic Works of Aristotle*, *Metaphysics*, trans. by W. D. Ross, New York, 1941, p. 157&159.

45. *ibid*, p. 185.

46. *ibid*, p. 181.

■ اکنون میتوان به قرابتی در دیدگاه هستی‌شناسی ارسطو و دوانی پی‌برد. در نظر هر دو با آنکه یک مبدأ نهایی ملاک «موجود» بودن کل است، اما موجود بودن کل بمعنای حقیقتاً موجود بودن نیست. بنابراین یک نوع اشتراک لفظی خاص درباره موجود مطرح است.

خداشناسی^{۴۷} است، چنانکه در اندیشه اهل ذوق تأله نیز همینگونه است؛ زیرا همانگونه که گفته شد، در اندیشه دوانی هم چیزی بنام موجود یا وجود ممکن مطرح نیست.

قرابت اندیشه ارسطو با اندیشه دوانی در باب اطلاق موجود نیز بسی واضح است، زیرا ارسطو هم یک مبدأ نهایی واحد را شایسته‌ترین مصداق برای اطلاق نام «موجود» دانسته که ماسوای او بطریقی خاص از راه انتساب به آن، شایستگی اطلاق این نام را پیدا میکنند. در اینصورت مبدأ واحد (منتسب‌آلیه) در هر دو فیلسوف یک واقعیت عینی خارجی و بلکه تنها واقعیت عینی خارجی است.

اما یک سؤال مهم باقی میماند و آن اینکه آیا این مبدأ واحد ارسطو بعینه همان «حقیقت وجود»ی است که دوانی معرفی میکند، پرسشی که پاسخ صریحی در گفته‌های ارسطو برای آن نمیتوان یافت، زیرا ارسطو بیش از آنکه از «وجود» حرف بزند از «موجود» سخن میگوید. شاید بتوان گفت چون ارسطو تا اینجای راه را پیموده است و به «مبدأ حقیقی موجودیت» دست یافته است، بواقع به مفهوم «تقدم بالحق» نایل شده است، گو اینکه تصریحی به «حقیقت وجود» بودن آن نکرده باشد.

فصل هفتم به بررسی خصوصیت و ذات مبدأ اعلی میپردازد که «عقل» و غیرمادی است. فعلیت محض، حیات دائمی و خجسته و مبراً از هر گونه تغییری است... با التفات به این خصایص ذاتی روشن است که مبدأ اعلی باید خدا^{۴۸} باشد، زیرا ما نیز از خدا آن ذاتی را قصد میکنیم که ازلی، حی و کاملترین است.^{۴۸}

بیترید اینگونه برداشتها از اندیشه ارسطو در راستای مجموعه تعالیم خود اوست. بر اساس تعلیم او همه موجودات به چیزی واحد ختم میشوند، چنانکه آموزه «همنامهای در انتساب به واحد» نیز همین معنا را افاده میکند. موجودات تنها در ارتباط و انتساب به یک موجود واحد^{۴۹} که به حقیقت‌ترین معنا موجود است، موجود نامیده میشوند. بهمین دلیل است که بسیاری از شارحان قدیم و جدید فلسفه ارسطو، فلسفه اولی را برای او با نظر به آموزه «همنامهای در انتساب به واحد» یک خداشناسی و الهیات تمام‌عیار تلقی کرده‌اند.^{۵۰}

چنین نگرشی دیگر مجالی برای تفکیک الهیات بالمعنی الاعم و الهیات بالمعنی الاخص که برآمده از تقسیم موجود به واجب و ممکن است باقی نمیگذارد؛ یعنی وجودشناسی عام^{۵۱} در واقع

47. God

48. Jaeger, Werner, *Aristotle, Fundamentals of the History of his Development*, trans. by Richard Robinson, Oxford, 1948, p. 84, n. 1; p. 385

49. hen

50. Owens, *The Doctrine of Being in the Aristotelian Metaphysics*, pp. 26-27 & 156-157.

51. Ontology

52. Theology