

فصلنامه فلسفه و کلام اسلامی آینه معرفت
دانشگاه شهید بهشتی، زمستان ۱۳۸۸

Research Journal of Islamic Philosophy and
Theology of Shahid Beheshti University

وجود شناسی از دیدگاه دوانی

دکتر حسین محمدخانی *

چکیده

جلال‌الدین محمد بن اسعد دوانی (۹۰۸-۸۳۰) یکی از برجسته‌ترین متفکران اسلامی مکتب شیراز است که پرداختن به اندیشه‌های او می‌تواند کمک زیادی در شناخت بیشتر این مکتب و تأثیر آن بر فلسفه اسلامی داشته باشد. بی‌شک مهم‌ترین اندیشه‌های محقق دوانی را می‌توان در نظریات وجودشناسی جستجو کرد. وی در این خصوص با دو رویکرد به بحث می‌پردازد: ۱. اساس دیدگاه وحدت وجودی (ذوق تاله)، وجود را منحصر در ذات خداوند دانسته، آن را حقیقت وجود و وجود خاص معرفی می‌کند و معتقد است سایر موجودات تنها در پرتو انتساب به آن وجود خاص موجود می‌شوند. بر این اساس اشتراک موجودات را اشتراک نسبی می‌داند یعنی اشتراک در وجود از جهت نسبی که با وجود دارند. در وجود ذهنی معتقد است صورت علمی غیر از حقیقت است و در علیت، معلول را شأن و تجلی علت می‌خواند؛ ۲. در خصوص موجودات خارجی (با نگاه استقلالی)، با بنا نهادن فلسفه‌اش بر موجودات ممکن، موجود خارجی را شیء مشخص دانسته که نمی‌توان در آن وجود را از ماهیت متمایز کرد

hm_philosophy@yahoo.com

* عضو هیئت علمی دانشگاه آزاد اسلامی واحد اراک

تاریخ پذیرش: ۸۹/۱۰/۱

تاریخ دریافت: ۸۹/۸/۱۰

لذا قاعده فرعیه را در خصوص رابطه وجود و ماهیت جاری نمی‌داند و معتقد است مجعول بالذات ماهیت موجوده است چرا که هر چه به عنوان مجعول، لحاظ شود ماهیتی از ماهیات است.

این مقاله در صدد است نقش وحدت وجود در اندیشه های وجودشناسی دوانی را ارزیابی کند، از این رو به بیان مباحث مربوط به وجود و ماهیت، جعل، وجود ذهنی و علیت می‌پردازد.

واژگان کلیدی: وحدت وجود، وجود خاص، وجود مطلق، ماهیت موجوده، تجلی و تشآن.

۱. وجود و ماهیت

حکمای مسلمان بر حسب نگرش شان به وجود به عنوان اصل محوری و زیربنای فکری فلسفه اسلامی، نظام های مختلفی از جمله تباین و تشکیک را ارائه کرده اند. دوانی نیز با نگرش خاصی که به وجود داشته، توانسته نظریه ذوق تأله را تدوین و ارائه کند. البته در اینجا قصد نداریم وارد مسئله ذوق تأله شویم بلکه غرض از ذکر آن، صرفاً توجه به اهمیت نگرش های متفاوت به وجود است. از این رو در این بخش به اجمال به نظر گاه ابن سینا، سهروردی و ملاصدرا در باب وجود و ماهیت می‌پردازیم و سپس دیدگاه دوانی پیرامون وجود و ماهیت عرضه می‌شود.

ابن سینا فلسفه اولی را علم به وجود می‌داند و وجود را به واجب و ممکن تقسیم می‌کند. از نظر وی موضوع فلسفه اولی، موجود بماهو موجود است بدون آنکه به قید طبیعی یا ریاضی مقید شود (ابن سینا، الشفاء، ص ۲۲). او با تقسیم واقعیت به دو قسم واجب و ممکن، آنرا منحصر در ماهیت موجود نمی‌داند بلکه معتقد است می‌توان در خارج، موجودی در نظر گرفت که بدون ماهیت باشد همان گونه که می‌توان موجودی تصور کرد که مرکب از وجود و ماهیت باشد (ماهیت در اینجا به معنی اعم، مدنظر است که به معنی ما به الشیء هوهو و شامل حقیقت عینی وجود و ذات مقدس الهی است) (همو، الاشارات التنبیها، ص ۱۸).

در فلسفه اشراق و متعالیه نیز فلسفه اولی، علم به وجود و موضوعش، موجود بماهو موجود است، لکن مقصود در اینجا واقعیت خارجی است. شیخ اشراق، مصداق و محکی موجود را از ماهیات متحصّل در خارج می‌داند که چیزی جز حقایق شدید و ضعیف نور نیستند. انتقال از

موجود به نور، خصوصیت تمایل اشراقی است. شیخ اشراق بر لزوم فرق نهادن بین موجود، که از اعتبارات عقلی است و با تعمل عقلی حاصل می‌شود و حقایق عینی و وجودی نور تأکید می‌کند وی با استوار کردن فلسفه و نظام فلسفی‌اش، بر آنچه ظاهر است به بحث در باره ساختار حقیقت پرداخته است (حقیقت به گونه‌ای که مستقیماً معلوم ما می‌شود) (سهروردی، ص ۱۰۶، ۶۴).

صدرالمتألهین شیرازی با بنا نهادن نظام ما بعدالطبیعی‌اش بر اصالت وجود، از بحث‌های مفهومی رایج در فلسفه‌های گذشته، به مباحث وجودی و عینی گذر می‌کند و با عبور از موجود به وجود، ملاک نیازمندی ممکن به واجب را امکان وجودی می‌داند نه امکان ماهوی (شیرازی، الشواهد الربوبیه، ص ۱۷ و ۱۶).

به نظر می‌رسد دوانی که در دوره گذر از فلسفه مشاء و اشراق به حکمت متعالیه است، مطالبی را عرضه می‌کند که در آن تأثیر ابن سینا و شیخ اشراق به وضوح دیده می‌شود. برای پی بردن به اندیشه‌های دوانی در این زمینه لازم است اقسام وجود را از منظر وی بیان کنیم.

اقسام وجود

محقق دوانی در یک مفهوم سازی بنیادی، بین وجود، موجود و معقول از وجود تفاوت قائل می‌شود. در نظر او "وجود" حقیقتی خارجی، واحد، قائم به ذات و مبدأ اشتقاق موجود است؛ "موجود"، اعم از حقیقت خارجی وجود و امر منتسب به آن حقیقت خارجی است و "معقول وجود" نیز امر اعتباری، مشترک و از بدیهیات اولی است. گفتنی است معنای اخیر وجود، عین حقیقت وجود (واجب) نیست بلکه از معقولات ثانیه است (دوانی، سبع رسائل، ص ۱۲۹).^۱ از سوی دیگر، دوانی وجود خاص را شامل وجود واجب و ممکن می‌داند و معتقد است وجود مبدأ اشتقاق موجود، امر واحد فی نفسه است که همان حقیقت خارجی است و موجود، اعم از این وجود قائم به نفسه و آنچه بدان انتساب دارد.

الف وحدت وجود

دوانی در نظریه مذکور، بر آن شده تا تبیینی فلسفی از آموزه وحدت شخصیه عرفا ارائه دهد وی بر پایه مفهوم سازی که از وجود ارائه می‌دهد آنرا به دو معنا به کار می‌برد. معنای اول، وجود به معنی حقیقت خارجی که واحد، قائم به ذات و مساوق واجب الوجود است و معنای

دوم، وجود معقولی است که امری اعتباری، از معقولات ثانیه و به معنای مصدری بودن و هستی و وصف موجودات است.

وی پس از تمهید این مقدمه، موجودیت واجب را ذاتی و موجودیت ممکنات را انتسابی قلمداد می‌کند. به این بیان که ملاک و مناط صدق موجودیت یک شیء، انتزاع عقلی وجود از آن می‌باشد. به دیگر سخن، عروض وجود بر یک شیء، به این معناست که آن شیء مصحح و مبدأ انتزاع وجود است.

از این رو، وی در حاشیه/جاء شرح تجرید تأکید می‌کند موجودیت در ممکنات، به اعتبار ذات نیست چرا که آنها قائم به ذات خود نیستند پس به حسب ذات، داخل در موجود نیستند و معنی موجودیت در حقیقت آن است که شیء به گونه ای باشد که وصف موجودیت به ذات از آن انتزاع شود و از آنجا که واجب تعالی، به ذات این گونه است موجود به ذات است و عین ذاتش است. از این رو مبدأ صحت این انتزاع است. برخلاف ممکنات که ذاتشان به ذات مبدأ انتزاع مذکور نیست مبدأ صحت انتزاع در آنها امر دیگری است (دوانی،/جاء شرح تجرید، ص ۶۴).

امکان و وجوب چیست جز بود و نبود
شد هست عدم نما، عدم هست نما
آن را معدوم دان و این را موجود
از فرط کمال لطف، از غایت جود

(دوانی، شرح رباعیات فلسفی و عرفانی، ص ۴۷)

بر این اساس منشأ انتزاع وجود در واجب الوجود نفس ذات اوست و در ممکن الوجود صفت مکتسبه از فاعل و به عبارتی، انتساب به فاعل است و این امر مستلزم لا شیء بودن ممکنات نیست بلکه زمانی لا شیء بودن محقق می‌شود که نسبت مذکور برقرار نباشد.

هستی است که در نیست کند جلوه مدام
زان هستی و نیستی است عالم بنظام

اشیاست در او محو و باو موجودند
آن یک صفت جلال و این یک اکرام

(همان، ص ۳۴)

گرچه دوانی از مقولی یا اشرافی بودن انتساب سخنی به میان نیاورده است ولی در شرح رباعیات، ضمن دو رباعی وجود دو طرف (را که مستلزم مقولی بودن اضافه است) را رد می‌کند و معتقد است وجود فی حد ذاته، واحد حقیقی است اما فطرت انسان، به-

واسطه تعلقات جسمانی، از ادراک وحدت آن قاصر است مانند احوال که یکی را دو تا می بیند. بنابراین آنچه محققان گفته اند که تعینات و اعیان، همگی همان نسب و اضافات اند برای تفهیم محجوبان و تقریب به فهم انسان بر سبیل تنزل به مدارک ایشان است مانند تمثیل به عدد، که از تکرار و ملاحظه واحد در ذهن حاصل می شود. بنابراین، وجود حق مماثل ندارد بلکه غیر از او در وجود نیست. پس هر چه در تمثیل و تصویر حقایق الهی و نسبت ذات به ممکنات گفته می شود خالی از شائبه نخواهد بود (و الله المثل الاعلی فی السموات) چرا که وقتی علم و ادراک به او محیط نمی شود چگونه الفاظ و عبارات که در مرتبه احاطه از علم پایین تر است احاطه یابند بنابر آنکه _____ نه _____ هر چه _____ باشد _____ می توان دریافت و نه هر چه می توان دریافت، تعبیر از آن می توان کرد (همان، ص ۴۶ و نیز ص ۳۴-۳۱).

ای آنکه ترا به کوی معنی گذری است وز طور و رای رأی و عقلت خبری است
گویند که اعیان همه محض نسب اند با وحدت صرف کی ز نسبت اثری است
دوانی در پاسخ به اشکال گوید:

در وهم کسی که احوال کج نظر است آید که مگر صورت ثانی دگر است
کو نسبت غیریت و کو صورت غیر آنجا که نظر وری صحیح البصر است

نکته دیگر در این زمینه استفاده دوانی از تعابیر عرفانی برای بیان مقصود خود است که نشان می دهد به همان وحدت وجود عرفا نظر داشته است:

در کون و مکان، فاعل مختار یکی است آرنده و دارنده اطوار یکی است
از روزن عقل اگر برون آری سر روشن شودت کاین همه اطوار یکی است

(همان، ص ۴۷)

گویم سخنی نه در خور خاطر پست مرآت وجود و مظهر او عدم است
جو آیینه از لئون ندارد رنگی زین روست نماینده هر رنگ که هست

(همان، ص ۳۵ و ۳۴)

گفتنی است دوانی برای تبیین بیان خود از مثال مشتق بهره می گیرد که همین امر سبب شد ملاحظه انتقاداتی بر آن وارد کند.^۲

ب. وجود معقولی

دوانی در خصوص "معقول وجود" معتقد است عقل از ماهیات موجود این مفهوم واحد مسمی به وجود را انتزاع می‌کند، بنابراین وجودهای ماهیات، افراد حقیقی برای آن مفهوم نیست بلکه مضاف به ماهیات و حصص آن هستند (دوانی، حاشیه قدیم شرح تجرید، ص ۷).^۳

چنانکه آمد دوانی از "وجود معقولی" به وجود مطلق نیز یاد کرده است و با ارائه یک تقسیم، وجود را به مطلق و خاص دسته بندی می‌کند و به توضیح سخن ابن سینا در عدم تحقق وجود در خارج می‌پردازد. به اعتقاد وی، وجود مطلق، ذاتی وجود خاص نیست از این رو به سخن شیخ الرئیس و حکما استناد می‌کند که وجود مطلق، در خارج وجود ندارد حال آنکه از هیچ حکیمی نقل نشده وجود خاص، که عین وجود واجب است در خارج موجود نیست (همو، اجد شرح تجرید، ص ۵۶).

ج. موجود خارجی

به اعتقاد دوانی، موجود خارجی اعم از حقیقت وجود و شیء منتسب به آن حقیقت است. در مورد حقیقت خارجی در بخش وحدت وجود بحث شد و اما در مورد شیء منتسب گفتنی است دوانی در این مورد، از موجودات امکانی بحث می‌کند که دارای ماهیتند، از این رو امر خارجی (در این مورد) را شیئی دارای ماهیت می‌خواند و به عبارت دیگر از موجود به وجود خاص سخن می‌گوید که نمی‌توان ماهیت و وجود را در آن متمایز کرد وی بار مشخص بودن اعراض، آنها را امارت تشخیص معرفی کرده و معتقد است هویت هر شخص، ماهیت به اعتبار وجود خاصش است، لذا شیء واحد نمی‌تواند دو وجود خارجی داشته باشد چرا که وجود خاص هر شیء، در خارج عین اوست (گرچه به اعتبار، مغایرش باشد) (همو، حاشیه قدیم شرح تجرید؛ الرسائل المختاره، ص ۴۰ و ۳۹).

همچنین مطابق با بیان شیخ اشراق در انتزاعی دانستن وجود، معتقد است در خارج، جز ماهیت موجوده تحقق ندارد، بدون آنکه در آنجا امر مسمی به وجود باشد بلکه عقل با تحلیل آن، این

امر را انتزاع کرده، ماهیت را بدان متصف می‌کند که مصداق این حکم و مطابقش، عین آن هویت عینی است (همو، حاشیه قدیم شرح تجرید، ص ۲۰).

زیادت وجود بر ماهیت

جلال الدین دوانی وجود را از اعتبارات عقلی می‌داند که مصداقی متمایز از ماهیت در خارج ندارد. وی عروض وجود بر ماهیت در خارج و ذهن را نمی‌پذیرد و با معارض خواندن عروض وجود بر ماهیت با قاعده فرعیه معتقد است سخن ما در وجود مطلق است و ماهیت قبل از وجود مطلق، وجودی ندارد تا انصاف به آن فرع وجودش باشد و در پاسخ به کسانی که برای خروج وجود از قاعده فرعیه بر آن شده‌اند "عروض وجود بر ماهیت مانند ثبوت اعراض برای محلشان است نه ثبوت اوصاف اعتباری برای موضوعاتشان" بیان می‌کند این جواب در اثبات وجود ذهنی اشکال ایجاد می‌کند چرا که مبنایش آن است که معدومات خارجی به حسب نفس الامر متصف به صفات ثبوتی‌اند. پس وجودشان در نفس الامر است چرا که در خارج نیستند حال آنکه معدومات خارجی، متصف به اعراض نیستند بلکه تنها به صفات اعتباری متصف می‌شوند (همو، *سبع الرسائل*، ص ۱۳۳ و ۱۳۲). دوانی در نقد سخن خواجه که عروض را در نفس الامر (نه خارج و نه ذهن) دانسته، معتقد است زمان که عروض وجود در ذهن و خارج نیست چگونه

می‌تواند در نفس الامر، عارض باشد چرا که نفس الامر منحصر در خارجی و ذهنی است (همو، حاشیه قدیم شرح تجرید، ص ۷۳).

وی با رد عروض وجود بر ماهیت، صحت انتزاع وجود را بین همه ماهیات مشترک می‌داند یعنی می‌توان از ماهیات موجوده، وجود (مطلق انتزاعی) را انتزاع کرد بدون اینکه در ذهن یا خارج، عروضی صورت گرفته باشد و اشتراک موجودات در ترتب آثار، سبب انتزاع موجود مطلق مشترک بدیهی، از آنهاست (همو، *اجد شرح تجرید*، ص ۶۵-۶۱).

گفتنی است دوانی در باره ارتباط وجود و ماهیت با قاعده فرعیه، مواضع مختلفی اتخاذ کرده است که بدان‌ها اشاره می‌شود:

او اذعان می‌کند بنا بر آنکه ثبوت وجود برای ماهیت، در ذهن است نه خارج، پس در وجود خارجی اشکالی ایجاد نمی‌شود و در وجود ذهنی نیز بحث استلزام را مطرح می‌کند (همو، حاشیه قدیم شرح تجرید، ص ۸۳)، اما در موارد دیگر، بحث عروض وجود بر ماهیت را بر مبنای شیخ اشراق مطرح می‌کند وی با تأکید بر اعتباری بودن وجود، معتقد است به فرض اجرای قاعده فرعی، تسلسل محال لازم نمی‌آید چراکه این تسلسل در امور اعتباری است (در وجود که امری اعتباری است) و اگر اتصاف به وجود خارجی، در خارج باشد باید قبل از آن وجود، وجود خارجی دیگری باشد و تسلسل پیش می‌آید و نیز تسلسل در وجودات خارجی است که امری اعتباری‌اند نه در موجود خارجی (همان، ص ۲۰).

وی همچنین با اشاره به تعلیقات ابن سینا و طرح عارض ماهیت و وجود معتقد است که وجود جسم همان موجودیت جسم است نه مانند بیاض و جسم که وجودی جز وجود موضوعش ندارد. لذا نسبت وجود به ماهیت، مانند نسبت سایر اعراض نیست چراکه اعراض، با آن نسبت موجود می‌شوند بلکه آن نسبت عین وجودشان است. حال آنکه ماهیت، با نسبت وجود به آن، موجود می‌شود بلکه عین وجودش است (همان، ص ۷۱). دوانی در حاشیه قدیم شرح تجرید بیان دیگری آورده است که مبین عدم اجرای قاعده فرعی در وجود و ماهیت است. به اعتقاد وی ماهیت در وجود خارجی، نفس الامر و وجود عقلی با وجود، متحد است (مخلوط با وجود است) ولی عقل می‌تواند ماهیت را غیر مخلوط از همه عوارض لحاظ کند یعنی ماهیت را من حیث هی و بدون عوارض در نظر گیرد که در این صورت در این وعاء، ماهیت نحوه وجودی در نفس الامر دارد و اتصاف به وجود، در این نحوه، مستلزم تقدم نیست (در این نحوه از وجود ماهیت، تقدم شرط نیست) (همان، ص ۶۲).

به‌طور کلی می‌توان بیان کرد به اعتقاد دوانی وقتی بین وجود و ماهیت تمایزی نیست و این دو با یکدیگر متحدند، پس قاعده فرعی در موردشان موضوعیت ندارد و حتی اگر در ذهن تمایزی ایجاد کنیم تسلسل ایجاد شده در امور اعتباری است.

اشتراک وجود

وجود معقولی، به عنوان امر انتزاعی و اعتباری، واحد و مشترک بین همه موجودات است، اما وجود به عنوان حقیقت خارجی، امر قائم به ذاته و واحد و مساوق وجود واجبی است. بنابراین در قلمرو امکان، هیچ شیئی در وجود، اشتراک ندارد بلکه در حقیقت، وجود، مختص ذات واجب است و ما سوی الله صرفاً به او انتساب دارند. لذا می توان گفت:

۱. بنابر آنکه وجود نزد دوانی مساوق واجب الوجود است، وجود، عارض بر اشیا و ماهیت نیست؛

۲. بنابر آنکه وی وجود را مساوی حقیقت واجب می داند، وجود، مشترک بین اشیا و ماهیات نیست.

به دیگر سخن، وجود، مشترک عرضی نیست بلکه مشترک نسبی است به این معنی که وجود، عارض ماهیات نیست تا به لحاظ عروضش، مشترک بین آنها باشد بلکه اشیا و ماهیات، نسبتی با وجود دارند و بر پایه همین نسبت، موجود بوده و وجود به همین معنا مشترک بین آنهاست. دوانی در توضیح این مطلب از مثال "حداد" و "شمس" بهره می گیرد. به نظر او، در ابتدا گمان می شود حدید و شمس بین افراد حداد و شمس، مشترکند اما با دقت نظر معلوم می شود آن دو نه به حسب عروض، بلکه به حسب نسبت، مشترک بین آنها (افرادشان) می باشند (همو، سبع الرسائل، ص ۱۳۳ و ۱۳۲).

موضع متأخران در قبال دوانی

بیان دوانی در این زمینه مورد توجه بسیاری قرار گرفت به گونه ای که صدرالمتألهین در اسفار دلیل انتقادات خود بر دوانی را استقبال عمومی از سخنان وی می داند. ملاصدرا ضمن اذعان به اینکه این نظریه مورد پسند اکثر مردم قرار گرفته، معتقد است با وجود تفصیل و مقدمات صادقش، در مسئله توحید نفعی ندارد. از این رو ده اشکال بر آن وارد می کند که می توان آنها را در سه محور اصالت ماهیتی بودن دوانی، دیدگاه وحدت وجودی و استفاده از مشتق در تبیین نظر خود بررسی کرد: الف. وجود و ماهیت.

۱. به اعتقاد ملاصدرا راهی برای شناخت اینکه ذات واجب، هستی محض است وجود ندارد، چرا که موجود که بر واجب اطلاق می شود به معنای حقیقت وجود است نه به معنای ذات ثبت

له الوجود و دوانی از لحاظ مبنای فلسفی قائل به اصالت ماهیت است و فردی برای وجود قائل نیست حال چگونه واجب تعالی را هستی محض و وجود بحث می‌داند؟ اگر وی برهان عقلی بر اصالت ماهیت اقامه می‌کند به اینکه وجود در خارج نمی‌تواند محقق باشد پس چطور با این مبنا در خصوص واجب قائل است که وجود محض و هستی صرف است و اگر از اطلاق لفظ موجود بر واجب استدلال می‌کند (که چون موجود بر واجب اطلاق می‌شود و واجب نمی‌تواند ماهیتی جدا از وجود داشته باشد و مرکب از ماهیت و وجود باشد پس موجود در واجب به معنای صرف هستی است) هرگز حقیقت فلسفی را نمی‌توان از اطلاق عرفی استفاده نمود (چنانکه دوانی خود بدان اعتراف دارد). صدرالمتألهین اضافه می‌کند تعجب آور این است دوانی به مطالبی همت گمارده که چندان مهم نیست و از مطلب مهمی که در مسئله توحید واجب سهم بسزایی دارد غفلت کرده و آنرا مهمل و رها نموده است. به اعتقاد صدرایا مطلب بی‌اهمیتی که دوانی بدان پرداخته بحث مشتق (گاهی مشتق اطلاق می‌شود و منظور از آن صرف مبدأ است نه معروض آن) و مطلب مهمی که به آن اهتمام نورزیده این است که واجب تعالی حقیقت هستی یا حقیقت وجود است (شیرازی، الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعه، ج ۶، ص ۷۴ و ۷۳).

۲. اشکال دیگر اینکه در صورتی می‌توان قائل شد وجود معنی مشترکی دارد که در بعض افراد، قائم به نفس و در بعض دیگر قائم به غیر است که وجود حقیقت مشترکی بین دو قسم داشته باشد که این حقیقت غیر از امر انتزاعی مصدری باشد چرا که نمی‌توان پذیرفت این معنی نسبی مصدری امر قائم به ذاته باشد. حال آنکه اشتراک وجود نزد دوانی مفهومی است (همان، ص ۷۴ و ۷۵).

حاجی سبزواری نیز در شرح منظومه انتقاد اصالت ماهیتی بودن دوانی را مطرح می‌کند و نظر دوانی را مستلزم التزام به دو اصل و سنخ در هستی می‌داند. با این بیان که مذهب تأله جز با اصالت ماهیت تمام نمی‌شود چرا که اگر ماهیت اعتباری باشد از وجود واجب انتزاع می‌شود بنابر آنکه وجودی غیر از آن نیست تا منشأ انتزاع ماهیات باشد پس باید اصالت ماهیت را بپذیریم و از این امر لازم می‌آید در هستی دو اصل و سنخ داشته باشیم یکی وجود که همان وجود واجب است (واجب نزد دوانی نفس وجود متأكد قائم به ذاته است) و دیگری ماهیتی که

اعتباری نباشد. سبزواری، سپس ضمن تأویل سخن دوانی معتقد است ذوق تأله مبتنی بر اصالت وجود و اعتباریت ماهیت مقتضی دو اصل در دار هستی نیست بلکه در این صورت انتساب ماهیات به وجود مطلق، به معنی اضافه اشراقی خواهد بود و نه اضافه مقولی (سبزواری، ص ۱۱۶).

ب. اشکالات بر دیدگاه وحدت وجودی: صدرالمتألهین اشکالاتی نیز بر دیدگاه وحدت وجودی دوانی وارد می‌داند. از جمله معتقد است حتی در صورت پذیرش سخن دوانی مبنی بر تقسیم موجود به حقیقت قائم به ذات و اشیا منسوب به آن نمی‌توان گفت قسم اول، حقیقت واحد است چرا که از قائم به ذات بودن این حقیقت، لازم نمی‌آید برای این مفهوم مصدری فردی حقیقی باشد و نهایت چیزی که می‌تواند بگوید این است که حقیقت واجب، وقتی به ذات‌ها موجود متحصل در خارج است به گونه‌ای که نیاز به فاعلی که آن را ایجاد کند یا قابلی که آن را قبول کند نداشته باشد بر آن لفظ وجود اطلاق می‌شود و هر کسی می‌تواند دو حقیقت را با این صفت در نظر گیرد (شیرازی، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعه*، ج ۶، ص ۷۵).

اشکال دیگر اینکه محقق دوانی با ابطال عروض وجود بر ماهیت، انتساب وجود را نتیجه گرفت و این در صورتی صحیح است که این دو معنا نقیض یکدیگر باشند که از ابطال یکی، ثبوت دیگری لازم آید، ولی این دو نقیض یکدیگر نیستند، بلکه احتمال دیگری نیز در بین است بنابر آنکه، موجودیت آنها می‌تواند به نحو دیگری از تعلق، یا به اینکه عین خصوصیات طبیعت وجود که متفاوت به شدت و ضعف و تقدم و تأخرند یا حتی به اینکه عین مفهوم موجودند باشد. توضیح سخن صدر اینکه، وی سه احتمال دیگر مطرح می‌کند بدین صورت که موجودیت ممکنات، می‌تواند به این معنی باشد که عین وجودات خاصه‌اند ولی وجودی که دارند عین تعلق و ربط به وجود حقیقی است. چنانکه بر مبنای تشکیک حقیقت هستی، موجودیت اشیا این چنین است و تفاوت انحصاری هستی آنها در خصوصیات وجودی است (مانند شدت و ضعف)، به هر حال صدرالمتألهین با بیان احتمالات فوق می‌خواهد بگوید بین آنها تناقض نیست تا از رفع یکی، لزوم دیگری لازم آید (همان، ص ۷۶، ۷۵). ملاصدرا در اشکال

دیگر انتساب را مستلزم وجود دو طرف منسوب و منسوب الیه می‌داند، چرا که دوانی قائل به اصالت ماهیت است و اضافه مقولی در این فضا حاکم است.

گفتنی است ملا عبدالرزاق لاهیجی نیز در *سوارق الالهام* ضمن انتساب ذوق تأله به محقق شریف و تبعیت دوانی از وی به نقد آن پرداخته است. به اعتقاد ملا عبدالرزاق شکی نیست که واجب الوجود وجود موجود بذاته، مستغنی از غیر و غیر قائم به ماهیات است ولی از آن لازم نمی‌آید وجود غیرش قائم به ماهیات نباشد به اضافه اینکه از کجا لازم می‌آید مفهوم وجودی که همان کون در اعیان است کلی نباشد و افراد حقیقی که بعضی قائم به ذاته و برخی قائم به ماهیات ممکنه است نداشته باشد (لاهیجی، ص ۱۱۹).

ج. اشکالات مربوط به مشتق: ملاصدرا در این اشکالات ضمن خرده گرفتن بر اصل استفاده دوانی از مشتق در بیان نظرش، استفاده از آنرا نیز نادرست می‌خواند. از جمله این انتقادات اینکه حدید و شمس جامدند لذا درست نیست که امری مانند حداد و شمس از آن مشتق شود. دیگر اینکه گرچه صدق مشتق بر شیء، مستلزم قیام مبدأ اشتقاق به آن نیست (چنانکه دوانی، بدان تصریح دارد)، ولی لازم است حداقل، مبدأ در آن متحقق باشد لذا آنچه از مثال‌های حداد و شمس ذکر کرده، توجیهی ندارد. زیرا جایز است اطلاق شمس بر ماء متسخن از باب توسع و مجاز باشد به تخیل آنکه در آن حصه‌ای از شمس باشد و بالجمله اینکه، حقایق از قبیل این اطلاعات به دست نمی‌آید (شیرازی، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعه*، ج ۶، ص ۶۹ و ۶۸). همچنین به اعتقاد صدر المتألهین مبدأ اشتقاق هر مشتق، باید معنی واحدی باشد نه اینکه مشتق واحد، دو مبدأ داشته باشد (چرا که از هیچکدام از اهل لغت شنیده نشده) لذا اینکه گفته موجود بر ذات باری اطلاق شود، معنایش وجود و هر گاه بر غیرش اطلاق شود به معنی منتسب به آن است صحتش، متصور نیست. به خصوص با توجه به اینکه اعتراف دارد وجود، مشترک معنوی است (همان، ص ۷۱).

نقد و بررسی اشکالات وارد بر دوانی

در نقد و بررسی اشکالات وارد شده به نظر می‌رسد اشکالاتی که در آن، تبیین مشتق از سوی دوانی نقد می‌شود خالی از دغدغه و تأمل نیست.

الف. چنانکه علامه طباطبایی در *تعلیقات/سفر این اشکالات ملاصدرا را نقادی* می‌کند (همان، ج ۶، تعلیقه طباطبایی)، ص ۶۹ و ۶۸). به طور خلاصه می‌توان گفت نقش مشتق در تبیین مسئله ذوق تأله، بیشتر نقشی تمثیلی و تعلیمی است و این امر پدیده تازه‌ای نیست بلکه سنت عرفا و حکما در تبیین مسائل، علاوه بر برهان، ارائه تمثیلی مناسب و قابل فهم برای خواننده (طالب علم) است.

ب. اشکال صدرا مبنی بر آنکه دوانی وجود را از معقولات ثانیه دانسته که در خارج تحقق ندارد با مراجعه به بحث اصالت وجود (وجودشناسی) و اقسام وجود، به مبانی مختلف وجود نزد دوانی پی می‌بریم و اینکه به اعتقاد دوانی، وجود سه معنا دارد که در معنای سوم، اعتباری است. علاوه بر آن دوانی در رساله *اثبات الواجب الجدیده* تصریح می‌کند که واجب تعالی، نفس وجود متأكد قائم به‌ذاته است (دوانی، *سبع رسائل*، ص ۱۳۲).

ج. انتساب دوانی، مفهوم فلسفی نیست بلکه چنان که خود وی تصریح می‌کند بار عرفانی دارد و به معنای تجلی و اشراق است و این سخن در خصوص اینکه اعیان و ماهیات قبل از این نسبت، تحقیقی ندارند و به دیگر سخن، نسبت فرع بر طرفین است به صورت آشکار رخ می‌نماید. چنانکه دوانی خود در این اشکال واقف بوده و در شرح رباعیات آنرا مطرح می‌کند و بدان پاسخ می‌دهد:

ای آنکه ترا به به کوی معنی گذری است وز طور و رای رأی و عقلت خبری است
گویند که اعیان همه محض نسب آن با وحدت صرف کی ز نسبت خبری است
دوانی در پاسخ به اشکال گوید:

در وهم کسی که احوال کج نظر است آید که مگر صورت ثانی دگر است
کو نسبت غیریت و کو صورت غیر آنجا که نظر وری صحیح البصر است

د. اینکه ملاصدرا معتقد است دوانی به اشتراک معنای وجود بین فرد قائم به‌نفسه و فرد غیر قائم به نفس است در حالی صحیح است که دوانی قائل به تکثر وجودی باشد. حال آنکه در سیستم فلسفی وی، اساساً تکثر وجودی جایگاهی ندارد و وجود، وحدت شخصیه دارد و مساوق واجب الوجود است. از این رو اشتراک عروضی وجود که مخصص ساختار کثرت وجود است در فلسفه دوانی مطرح نیست.

در مورد اشکال ملاعبدالرزاق لاهیجی نیز چنانکه از بیان لاهیجی آشکار است وی معتقد به تشکیک وجود است که بنا بر آن وجود شامل همه موجودات است و همه در واقع متصف به وجود می‌شوند با این تفاوت که وجود در این دیدگاه شدت و ضعف دارد. حال آنکه دیدگاه دوانی را می‌توان گویای وحدت شخصیه وجود دانست.

حاج ملاهادی سبزواری نیز به تأویل بیان دوانی می‌پردازد به این صورت که به اعتقاد وی ذوق تأله می‌تواند بنا بر اصالت وجود درست باشد. حال آنکه با مطالعه سخنان دوانی پی می‌بریم که وی قائل به اصالت ماهیت (ماهیتی که نزد فلاسفه اعتباری بوده) نیست بلکه مانند شیخ اشراق به اصالت شیء موجود در خارج اعتقاد دارد (برای توضیح بیشتر نک: بحث اصالت وجود و ماهیت).

استاد حسن زاده آملی با دفاع از بیان محقق دوانی معتقد است گفتار دوانی، نص صریح بر وحدت وجود صمدی و توحید حق قرآنی «هو الاول و الآخر و الظاهر و الباطن» دارد که در آن غیر حق، انتسابات نوریه و اضافات اشراقیه‌اند. بنابراین وجود صمدی بنا بر ذوق تأله، مطلق به اطلاق سعی است و ما سواش حصص آن وجود صمدی یعنی جداول مرتبط و منتسب به آن وجود صمدی‌اند که ارتباط نوریه و انتساب غیر مقولی به او دارند (توضیح اینکه در انتساب اشراقی، نسبت و نسبت الیه لازم نیست) (شیرازی، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة*، به تصحیح حسن زاده آملی، ص ۶۴۸).

بنابراین به نظر می‌رسد تحلیل دوانی با ملاصدرا (و متأخرین) در بیان وحدت اختلافی ندارد و مشکل اساسی به بیان اصالت ماهیت بازمی‌گردد، حال آنکه می‌توان گفت دوانی نیز مانند شیخ اشراق معتقد است موجود خارجی فرد جزئی است که نمی‌توان در آن ماهیت را از وجود جدا کرد و حکم به اصالت یکی داد. از این رو دوانی تأکید دارد که ما به موجود خارجی حتی اگر وجود نیز بگوییم در واقع شیء موجود است. افزون بر آن، فقدان شبکه زبانی قوی و مبانی نظام‌مند مشکل دیگری است که در فلسفه دوانی به چشم می‌خورد.

۲. جعل

محقق دوانی متناسب با پذیرش ماهیت موجوده به عنوان متحصل خارجی، در بحث جعل نیز به جعل ماهیت موجوده قائل است. وی نخست به نقد مجعولیت اتصاف و مجعولیت ماهیت از حیث وجود پرداخته، سپس اثر اول فاعل را ذات معلول یا ماهیت می‌داند. البته وی در حاشیه قدیم شرح تجرید پس از بیان اقسام جعل، اثر اول و مجعول با لذات را نفس وجود می‌داند نه ماهیت یا اتصاف. در ادامه بحث به بیان منظور محقق دوانی خواهیم پرداخت. دوانی در خصوص سخن حکما در نفی مجعولیت ماهیت آن را بدان معنی می‌داند که ماهیت پس از پیدایش نیاز به تأثیر و جعل جدید ندارد (نفی احتیاج لاحق).

غیرمجعول بودن ماهیت بدین معناست که "انسان، انسان است" محتاج فاعل نیست و این گفتار منافاتی با آنچه گفته‌ایم (مجعولیت ماهیت) ندارد بنا بر آنکه ماهیات به ذواتها (بذاتها) اثر فاعل است و پس از پیدایش، نیاز به تأثیر و ایجاد دیگری ندارد و نفی احتیاج لاحق، منافاتی با احتیاج سابق ندارد (دوانی، *سبع الرسائل*، ص ۲۰۷، ۲۰۶، ۱۷۴). چنانکه از عبارت فوق آشکار می‌شود، دوانی نیز از عبارت بوعلی، جعل ماهیت را استنباط می‌کند. از این رو معتقد است، اینکه گفته‌اند ماهیت مجعول نمی‌باشند عدم مجعولیت به معنی اینکه ذواتشان اثر فاعل نباشد نیست، زیرا هر امری به عنوان اثر فاعل فرض شود، ماهیتی از ماهیات است و باید به امری منتهی شود که تأثیر در آن به حسب ذات باشد (همان، ص ۲۰۶).

وی در شرح رباعیات به بیان معنی دیگر عدم مجعولیت می‌پردازد و مراد از نفی مجعولیت را از آن جهت می‌داند که صفات حق و صور علمیه آن هستند و صفات حق، عین ذات اوست یا اینکه صفات حق، متعلق به اختیار حق نیست پس تأثیر به اختیار در آن محال است. در این کتاب، دوانی عدم مجعولیت را بین ذات حق و صفات حق مطرح می‌کند (صفات و صور علمیه حق) (دوانی، *شرح رباعیات فلسفی و عرفانی*).

دوانی در کتاب‌های مختلف خود به نقد مجعولیت اتصاف پرداخته است:

آنها که اثر فاعل را اتصاف قرارداده‌اند با اینکه عقل از آن اتصاف به اتصاف و ... الی حد لایقف را انتزاع می‌کند که اگر همگی اثر فاعل باشند محذورات کثیره لازم می‌آید و اگر اثر فاعل اتصاف اول باشد و بقیه به انتزاع عقل وابسته باشد واضح است که فرقی بین آنها

نیست پس اثر اول را همان ذات و سایر اتصافات را از انتزاعات عقلیه که لازم ذات اند
قرارده (دوانی، سبع الرسائل، ص ۱۳۳).

به اعتقاد دوانی از آنجا که اتصاف، نسبت است، نمی تواند صادر اول باشد، بلکه صادر اول،
ذاتی است که اتصاف و توابع آن، از آن انتزاع می شود و گاهی از آن به اتصاف به وجود تعبیر
می شود و این امر، بدان جهت است که نزدیک ترین لوازم به آن هستند.

وی بیان می کند اینکه اتصاف را اثر اول فاعل بدانیم سودمند نیست زیرا هرگاه پرسیده شود
اثر اول فاعل یا صادر اول از فاعل چیست؟ در جواب باید شیئی تعیین شود و هرچه تعیین کنند
ماهیتی از ماهیات است و به ناچار باید قائل شویم اثر، ماهیتی است. علاوه بر آنکه اتصاف،
مقتضی آن است که مجعول و مجعول الیه باشد و این معنی در صورت وجود، معقول و متصور
نیست (دوانی، شرح رباعیات فلسفی و عرفانی). همچنین دوانی قول صدور ماهیت از حیث
وجود از علت را نیز نافع نمی داند و معتقد است اینکه گفته شود ماهیت از حیث وجود، از فاعل
صادر شده است سودمند نیست، زیرا ماهیت از حیث وجود نیز ماهیتی است. پس در نهایت،
ماهیت، اثر فاعل است و ماهیت به حسب وجود، مجملی است که به ماهیت، وجود و اتصاف،
محلل و مفصل می شود و هر کدام ماهیتی است و مجموع نیز ماهیت است (همانجا). در ادامه
تأکید می کند ماهیت به اعتبار ثبوت علمی مدنظر عرفا و نیز به اعتبار ذاتش مجعول است ولی
اینکه خود، خود شود (در معنی عدم جعل ماهیت توضیح داده شد) نمی تواند مجعول باشد.

در حاشیه قدیم تجرید، پس از بیان سخن مصنف (خواجه نصیر) در جعل و بیان اقسامش و
اینکه تأثیر حقیقی به جعل بسیط است نه مرکب (ابداعی و نه اختراعی) و با استناد به قاعده
فرعیه بنا بر قول شارح (علامه قوشچی) بیان می کند جاعل، مشمش را که (مثلاً) موجود می -
کند (کونه هو) مستغنی از تأثیرات جدید است (همو، حاشیه قدیم شرح تجرید، ص ۹۴) سپس
در ادامه به ایراد نظر خود می پردازد:

پس وجود من حیث هو وجود آن ماهیت از علت مستفاد می شود. تأثیر، خواه وجود حادث
یا مستمر باشد، در نفس وجود است نه در قید حدوث و استمرار و علت به حادث، وجود
می دهد از جهت آنکه وجود است نه از جهت اینکه وجود حادث است. پس وجود از
جهت وجود ماهیت بودن از علت صادر می شود و تحقیق اینکه تأثیر بالذات در نفس وجود

است و وصف، لازم آن است پس نیازی به تأثیر جدید ندارد، بلکه مستند به نفس وجود است (همان، ص ۹۶).

دوانی با نقد اتصاف به وجود، مجعول بالذات راهمان ذات معلول می‌داند و این نظر متناسب با عقیده‌اش در اعتباری دانستن مفهوم وجود و قول ماهیت موجوده در خارج است. پس مقصود دوانی از ماهیت، ماهیت موجوده یا شیء متشخص و جزئی است. شایان توجه است که دوانی در مواردی از مجعولیت و تأثیر بالذات در نفس وجود سخن گفته است که نباید آن را به معنای مجعولیت وجود تلقی کرد، بنابر آنکه وی در مواضع متعددی، وجود را از آن حیث که وجود ماهیت است صادر از علت می‌داند و ماهیت از حیث وجود را ماهیت تلقی می‌کند. چنانکه ماهیت به حسب وجود را به ماهیت، وجود و اتصاف تحلیل کرده و هر کدام را ماهیت و مجموع را نیز ماهیت خوانده است (همو، ص ۹۶؛ همو، شرح رباعیات فلسفی و عرفانی، ص ۴۱). خلاصه اینکه دوانی به دلیل اینکه موضوع فلسفه‌اش را موجودات امکانی قرار داده، پس از بحث از حقیقت وجود، در خصوص موجودات امکانی آنها را همان ماهیت موجوده خوانده است، که نمی‌توان تمایزی در وجود و ماهیت قائل شد و از این رو مجعول نیز همان ماهیت موجوده خواهد بود.

۳. وجود ذهنی

نکته شایان توجه در خصوص وجود ذهنی این است که دوانی از دو منظر متفاوت به این بحث پرداخته است. در حاشیه قدیم شرح تجرید با تبعیت از خواجه نصیر در بیان وجود ذهنی، به صورت مفصل به بیان مواردی از قبیل منظور از وجود ذهنی، رد کیف بودن صورت ذهنی (نظر دشتکی) و بیان دلایل آن می‌پردازد، ولی در رساله الزوراء، بین صورت علمی و حقیقت تفاوت قائل شده و به عبارت دیگر بر اساس وحدت وجود به بیان وجود ذهنی می‌پردازد.

به اعتقاد وی وجود ذهنی گویای آن است که ماهیات اشیا (خود ماهیات) در ذهن حاصل می‌شوند نه شبح و مثال آنها. از این رو مغایرت ماهوی امر ذهنی با معلوم خارجی مستلزم سفسطه است :

اینکه امر حاصل در ذهن، ماهیت مغایر امر معلوم دارد (از جهت ماهیت مغایر آن است) سفسطه است، زیرا مستلزم انقلاب است و انقلاب ماهیت، غیر معقول است. بنابر آنکه انقلاب معقول، در جایی است که ماده از صورتی به صورت دیگر یا معروض، از صفتی به صفت دیگر انقلاب یابد و این امر زمانی متحقق می شود که امری، مانند هیولی قبول صفت زائل و حادث نماید یا جسم واحدی، قبول سفیدی و سیاهی کند که در این موارد، لازم است حادث و زائل بر محل واحد متوارد باشند که محل یا موضوع آنها باشد ولی امر موجود در ذهن، محل و موضوع ندارد و نیز معلومات، محلی جز ذهن، به اعتبار حصول در آن ندارند، که از یکی به دیگری انقلاب یابد پس انقلابی که می پنداشتند محال است (همسو، اجساد شمس شرح تجرید، ص ۱۰۴).

همان گونه که از بحث فوق به دست می آید به اعتقاد دوانی، کیف بودن وجود ذهنی به معنی مغایرت ماهیت ذهنی و ماهیت خارجی است و این همان انقلابی است که با مخالفت دوانی مواجه شده است و آن را مغایر وحدت ماهیت دانسته است (بلکه آن را ملازم قول شیخ و مثال معرفی کرده است).

دوانی در خصوص نظر قائلان کیف بودن وجود ذهنی که گفته اند "کیف نفسانی قائم به نفس در خارج مانند سایر کیفیات نفسانی موجود است" سه احتمال را ارائه و نقد می کند:

احتمال اول اینکه، مقصود آن باشد که بنا بر تقدیر وجود خارجی، عین جوهر است که این درست نیست، زیرا هنگام قیامش به نفس، موجود در خارج است و جوهر نیست. احتمال دوم اینکه، مقصود آنها این باشد که بنا بر تقدیر وجودش خارج از نفس یعنی قائم به ذات، جوهر باشد که این احتمال نیز صحیح نیست. در این صورت، کیف نفسانی غیر قائم به نفس است، پس جوهر نیست و اگر مقصود این باشد که بنا بر تقدیر وجودش خارج از نفس و انقلاب حقیقتش، حقیقت جوهر، جوهر است که حتی اگر درست باشد این سخن در شیخ نیز جایز است.

دوانی پس از رد احتمالات فوق، اذعان می کند دلیل وجود ذهنی، بر وجود نفس ماهیت نه وجود عینش در ذهن، دلالت دارد (همان، ص ۱۰۵).

با توجه به مطلب فوق پی می‌بریم که دوانی در وجود ذهنی دو ادعا را مطرح می‌کند: ادعای اول اینکه، وجود ذهنی از مقوله کیف نیست، بلکه شبیه کیف است. ادعای دوم دوانی آن است که علم از مقوله معلوم بالعرض است. با توجه به این دو ادعا، عمده سخن وی در رد کیف بودن صورت ذهنی به این موضوع باز می‌گردد که مقولات (اجناس عالی)، متباین بالذات هستند و شیء خارجی (جوهر) اگر در ذهن به کیف انقلاب یابد بدان معنی است که یک جنس عالی به جنس دیگر منقلب شده است و این محال است، زیرا مستلزم آن است که یک شیء، دو وجود داشته باشد. حال آنکه دلیل وجود ذهنی، مبتنی بر وجود خود اشیا در ذهن است، نه وجود امر مغایرشان در ماهیت، که نسبتی مخصوص با آن دارد. از این رو دوانی لازمه این سخن را قبول شبح و مثال خوانده، که امر ذهنی حاکی از خارج است نه خود خارجی (همان، ص ۱۰۶). وی بر این مسئله تأکید می‌کند که در وجود ذهنی، اتحاد در ماهیت لازم است نه اتحاد ما بین وجود ذهنی و خارجی و اتحاد امر ذهنی با خارجی با وجود اختلاف جنس عالی امکان‌پذیر نیست و چنانکه وجود یک فرد نمی‌تواند در محل وجود فرد دیگر باشد (از نظر ماهیت)؛ به طریق اولی وجود فردی از یک جنس نمی‌تواند در محل وجود فرد دیگر از جنس باشد (به ویژه در جنس عالی).

علامه دوانی همچنین در توجیه سخن خواجه نصیر (در تجرید الاعتقاد) مبنی بر اینکه وجود ذهنی در بسیاری از لوازم با صورت خارجی تخالف دارد و دلالت این سخن بر تغایر ماهیت ذهنی با خارجی معتقد است در صورتی از این سخن اختلاف ماهیت به دست می‌آید که مراد از لوازم، لوازم ماهیت باشد. حال آنکه ممکن است مراد خواجه نصیر، لوازم وجود باشد علاوه بر آنکه، عبارت وی دلالت ظاهری بر اتحاد در ماهیت دارد زیرا اگر در ماهیت مختلف بودند بی معنی بود گفته شود در بسیاری از لوازم، اختلاف دارند (همان، ص ۱۰۸).

دوانی همچنین در رساله الزوراء، وجود ذهنی را از منظر دیگر (دیدگاه وحدت وجودی) بررسی می‌کند وی در این رساله بین صورت علمی و حقیقت، تفاوت قائل شد و معتقد است صورت علمی حتی اگر صورت عقلی شمرده شود غیر از حقیقت است. با این بیان که صورت-های علمی مظاهر مختلف حقیقت، شناخته می‌شوند و اختلاف این صور نیز به اختلاف مشاعر و

قوای ادراکی، بستگی دارد یعنی اگر از نفس ناطقه و قوای ادراکی آن، صرف نظر شود، جز یک امر ناب و ساده که از هر تمیزی خالی است، چیز دیگری مطرح نخواهد بود، زیرا هر گونه تمایز و جدایی، فرع کثرت و تعدد است و کثرت، مربوط به عالم صور است. شایان ذکر است، وقتی که دوانی بین حقیقت و صورت، تفاوت قائل می شود در باره حقایق ماهوی سخن نمی گوید بلکه منظور او از حقیقت، جز هستی صرف چیز دیگر نیست. از این رو نمی توان بیان وی در وجود ذهنی را در زمره قول شیخ دانست. زیرا وقتی صورت را غیر از حقیقت می داند منظورش این نیست که صورت موجودات خارجی در عالم ذهن به نحو شیخ تحقق یافته و صورت ذهنی، شیخ شیء خارجی است بلکه وقتی از حقیقت، سخن می گوید منظورش، هستی است و هستی در نظر او واحد و قائم به ذات است که هیچگونه کثرت و تعددی ندارد و کثرت در ماهیاتی است که با وجود، نسبت پیدا می کنند. به نظر دوانی، حقیقت ناب که مبرا از هر تعینی است همان طور که می تواند در خارج موجود شود می تواند در عالم ذهن نیز تحقق یابد؛ بلکه در هر موطن به صورت همان موطن ظاهر می شود و در عالم نفس و ذهن، به صورتهای مختلف و متعدد ظاهر می شود. توضیح اینکه، حقیقتی که مورد ادراک انسان واقع می شود در مرتبه عقل، صورت مجرد و واحد است، با نزول نفس، تنزل یافته، با کثرت و غواشی مادیت، مقرون می شود. به عبارت دیگر صعود و نزول حقایق، با صعود و نزول نفس ناطقه صورت می گیرد. از این رو می توان ادعا کرد حقایق در صقع نفس تحقق دارند و نفس نیز در همه مراتب خود با حقایق، قرین و همراه است (همو، *سبع الرسائل*، ص ۱۷۹، ۱۷۸) (شایان ذکر است بر پایه این سخن می توان همان برداشت ملاصدرا در وحدت نفس را که معتقد است "النفس فی وحدتها کل القوی" ارائه کرد).

موضع صدر المتألهین در قبال وجود ذهنی از منظر دوانی

نظریه دوانی در وجود ذهنی، مورد توجه متفکران متأخر قرار گرفت. از جمله ملاصدرا در کتاب *اسفار اربعه*، در مواضع متعدد، به نقد و بررسی آن پرداخته است. ملاصدرا ابتدا به بیان نظر دوانی در مورد جوهریت معانی ذهنی و عدم قبول انقلاب جوهر به کیف پرداخته، سخن وی را

مورد نقد قرار می‌دهد. به اعتقاد ملاصدرا انقلاب حقیقت بنا بر تصور و توهم دوانی، سزاوارتر است مگر آنکه معتقد باشد حدود انواع جوهری، هر گاه در خارج موجود شوند کذا و کذا خواهند بود. همان‌طور که جوهریت انسان ذهنی و قابلیت ابعاد ثلاثه و... چنین است که در این- صورت فرقی نیست که صورت ذهنی را حقیقتاً کیف بدانیم یا آن را نوعی از جوهر قلمداد کنیم. ملاصدرا سپس متذکر می‌شود، حق آن است که مفهوم انسانیت و دیگر صور انواع جوهری، کیفیات ذهنی اند که معانی آنها به حمل اولی بر آنها صادق است و به حمل شایع بر آنها صادق نیست و دلایل وجود ذهنی در عقلیات بیشتر از این را افاده نمی‌کند (شیرازی، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعه*، ج ۱، ص ۳۰۶).

ملاصدرا در توجیه انقلاب جوهر به کیف بیان می‌کند که وجود ذهنی و خارجی، حقیقتاً مختلف هستند و وقتی وجود، متبدل شود (خارجی، ذهنی شود) بعید نیست که ماهیت نیز تبدیل یابد و موجود خارجی، به گونه‌ای است که هر گاه در ذهن موجود شود به کیف انقلاب می‌یابد و هر گاه ذهنی، در خارج موجود شود، عین معلوم خارجی خواهد بود (همان، ص ۳۱۷).

گفتنی است صدرالدین دشتکی، دقیقاً برخلاف دوانی، بر اساس تقدم وجود بر ماهیت و اینکه تا ماهیت موجود نشود، ماهیت نخواهد بود؛ معتقد است در وجود ذهنی با تبدل و انقلاب وجود خارجی به وجود ذهنی، ماهیت آن هم تغییر می‌کند. ملاصدرا نیز با گزارش سخن دشتکی، به دیده تحسین از آن یاد می‌کند (همو، *تعلیقات شفاء*، ص ۵۹۲).

صدرالمتألهین با اشاره به اشکال دوانی بر دشتکی (صدرالدین) در حاشیه شرح تجرید (اینکه در انقلاب باید ماده واحدی باشد که قبول کند) به نقد آن پرداخته است. به نظر ملاصدرا در مقابل کسی که قائل به انقلاب حقایق خارجی به کیف است، می‌توان این‌گونه توجیه کرد که هر حقیقت عینی، ربطی خاص به صورت ذهنی دارد که با توجه به آن گفته می‌شود صورت ذهنی آن است و از این امر لازم نمی‌آید وجود هر چیزی، وجود چیز دیگر باشد، زیرا فرق است بین اینکه اگر "الف" در خارج موجود شود و حقیقتش به "ب" منقلب شود عین "ب" است و اینکه بگوییم اگر "الف" در خارج، موجود شود "ب" است. صدرا با صحیح دانستن سخن اول، معتقد است اگر کیف نفسانی در خارج موجود شود در وجود

خارجی حقیقتش منقلب می‌شود، زیرا حقیقت ذهنی و خارجی، مشروط به وجود ذهنی و خارجی است (همو، الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعه، ج ۱، ص ۳۱۹-۳۱۷).
توضیحات دیگری نیز توسط صدرا در توجیه کیف بودن صورت ذهنی ارائه شده است. از جمله اینکه حقایق کلیه، مبهم و غیرمتعین‌اند و تعین و تحصیل آنها به تبع وجود و نحوه وجود آنهاست (همان، ص ۳۲۰).

از این رو برخلاف آنچه دوانی بدان پرداخته، به اعتقاد صدرا المتألهین، صفات و اعراض و ذاتیات شیء، به نحو وجود ذهنی یا عینی آنها بستگی دارد. افزون بر آن، ملاصدرا علم را بالذات از مقوله کیف می‌داند و مفهوم معلوم را متحد با علم دانسته، بالعرض از مقوله معلوم می‌داند. یعنی چنانکه دوانی اندراج شیء در دو مقوله به صورت ذاتی و عرضی را پذیرفته؛ ملاصدرا صورت ذهنی را بالذات از مقوله علم و بالعرض از مقوله خارجی می‌داند و در این مورد به سخن دوانی مبنی بر اتحاد بالذات عرض و عرضی و تغایر اعتباری‌شان استناد می‌کند (چنانکه دوانی در بحث مشتق، قائل به اتحاد عرض و عرضی و تفاوت اعتباری آنهاست؛ ملاصدرا نیز در بحث علم قائل به اتحاد بالذات علم با معلوم است یعنی بالذات از مقوله کیف و بالعرض از مقوله خارجی است).

شایان توجه است حکیم سبزواری در مبحث وجود ذهنی، رأی ملاصدرا را نپذیرفته، در خصوص کیف نبودن وجود ذهنی با دوانی موافق است و تصریح می‌کند که اطلاق مقوله کیف بر وجود ذهنی از باب تشبیه است بنا بر آنکه، کیف از محمولات بالضمیمه است، اما علم همانند کیف، محمول بالضمیمه نیست که زائد بر نفس باشد بلکه علم عین نفس (که عالم است) می‌شود.

اما سبزواری برخلاف دوانی، صورت علمی را از مقوله معلوم نمی‌داند، بلکه آن را فوق مقوله تلقی کرده است با این بیان که علم، از سنخ وجود است و با اضافه اشراقیه نفس موجود می‌شود و وجود، جوهر و عرض نیست. بنابراین صور علمیه به حمل اولی در مقوله معلوم مندرج است و به حمل شایع، کیف نیست بلکه شبیه کیف است (سبزواری، ص ۱۴۷-۱۴۵).

۴. علیت

سخن دیگر دوانی در وجودشناسی، نظر خاصی است که در مورد رابطه علت و معلول ارائه کرده است. این نظریه به نوعی مرتبط با بحث ذوق تالّه است؛ چراکه در وحدت وجود، تنها واجب را موجود حقیقی و بقیه موجودات را تجلیات آن وجود معرفی می‌کند. از این رو در بحث علیت، معلول را از شئون و اعتبارات علت می‌داند و مباینت و مغایرت بین آن دو را انکار می‌کند و برای توضیح بیشتر از مثال اعراض نسبت به جسم (سوادنسبت به جسم) بهره می‌برد.

به اعتقاد وی معلول مباین و مغایر با لذات با علتش نیست بلکه از شئون و اعتبارات علت است. نتیجه اینکه "معلول، اعتباری محض نیست. یعنی در صورت انتساب به علت، دارای حقیقت است ولی بدون انتساب به علت به طور مستقل، معدوم و ممتنع است". دوانی معتقد است با این تبیین از علیت، به حل مسائل مهمی دست یافته است (از جمله علم خداوند، مسئله هستی و نیستی حوادث و سر نسخ و حقیقت آن) (دوانی، سبع الرسائل، ص ۱۷۴). وی با استناد سلسله معلول ها به علت العلل، تمام موجودات را معلول همان علت دانسته، معتقد است در عالم یک ذات وجود دارد و مابقی شئون، حیثیات و وجوه آن هستند. بنابراین در وجود، ذوات متکثر نیست، بلکه ذات واحد، با صفات متکثر وجود دارد (همان، ص ۱۷۵).

موضع دشتکی (غیاث الدین) و ملاصدرا

غیاث الدین دشتکی به نقد سخن دوانی در اعتباری خواندن معلولات پرداخته، آن را نقلاً و عقلاً متضمن مفاسدی می‌داند که مخالف عقیده متکلمان و حکماست (دشتکی، ص ۱۹۷).

صدرالمآلهین ضمن اظهار تعجب از سخن دوانی، آن را به منزله پرواز با بال‌های واهی دانسته است. به اعتقاد وی، دوانی بین معانی وجود رابطی خبط و خلط کرده است. توضیح اینکه در عبارت "الجسم اسود" اسود از حیث اینکه در هلیه مرکبه، محمول شده است، وجودش به معنی ثبوتش برای جسم است ولی در عین حال می‌تواند به اعتبار دیگر (غیر از محمول شدن در هلیه مرکبه) دارای وجودی باشد. گرچه وجود ثابت

فی نفسه اش، همان وجودش برای جسم است. ملاصدرا سخن دوانی را که "اگر اعراض، به- صورت ذات مستقل لحاظ شوند معدوم خواهند بود" بررسی کرده، در قالب دو احتمال به بیان آن می‌پردازد:

اگر مقصود از ذات مستقل، حقیقت جوهری باشد، به این معنی معدوم است و این سخنی درست است زیرا حقیقت جوهری برای اعراض ممتنع است ولی تردید، حاصر نیست زیرا جایز است ذات عرضی داشته باشد که غیر از صفت بودن برای شیء و به اعتبار فی نفسه است و اگر مقصود از اعتبار سواد، ماهیت به نفسه اش باشد در این صورت حکم به معدوم بودنش مسلم نیست، زیرا چنانکه جوهر فی نفسه، وجودی دارد عرض نیز وجود فی نفسه دارد با این تفاوت که وجود اعراض فی نفسه عین وجودش برای موضوعش است لذا جوهر، وجود فی نفسه و عرض، وجود فی نفسه لغیره دارد (زیرا قائم به غیر است) (شیرازی، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعه*، ج ۱، ص ۳۳۱ و ۳۳۰).

نقد و بررسی

در توضیح سخن دوانی به نظر می‌رسد مقصود وی از اعتباری، وهمی و پنداری بودن معلول نسبت به علت نیست، به ویژه آنچه در ذوق تأله مطرح می‌کند، بلکه به معنی نفی استقلال از ممکنات و اینکه هویتی جز وابستگی و تعلق به واجب الوجود ندارند می‌باشد. در مورد مثال اعراض نیز گرچه به نظر می‌رسد وی در بیان مثال، موفق نشده است، ولی باید به این مهم توجه داشته باشیم که با توجه به اینکه هنوز بحث تقسیم وجود به رابط و رابطی مطرح نشده بود گویا وی واژه‌ای وابسته تر و فقیرتر از وجود رابطی و اعراض نداشته تا وابستگی و عدم استقلال ممکنات را نشان دهد، از این رو در بیان چستی شأن و ظهور، از وجود رابطی و اعراض مدد گرفته است. گرچه وجود رابطی نیز دو اطلاق دارد که در یکی از آنها موجودی است که ضمن وجود فی نفسه اش دارای وابستگی و ارتباط به موجود مستقل است و در اطلاق دیگر موجودی است که از وجود فی نفسه برخوردار نیست و وابسته محض است و با توجه به اینکه در زمان وی تفکیکی بین وجود رابط و رابطی (فی نفسه و فی غیره، بالنفسه و بالغیره) صورت نگرفته بوده، می‌توان سخن وی را بر معنی دوم اطلاق کرد. که در این صورت گویای توحید حقیقی است و نقد ملاصدرا و دشتکی بر وی وارد نیست به ویژه اینکه در *تعلیقات بر اسفار* تصریح شده است دوانی در بیان

توحید از وجود رابط استفاده کرده نه وجود رابطی و به دلیل نداشتن الفاظ و اصطلاحات از مثال اعراض استفاده کرده است (همان، به تصحیح حسن زاده آملی).

مؤید سخن ما، عبارت دوانی در *شواکل الحوراست*. در آنجا از رابطه علت و معلول به "ظل" تعبیر کرده، معلول را ظل العله و صورت آن می‌داند. عبارت ذکر شده کاملاً گویای ربط معلول نسبت به علت است. استناد، به این سخن بحثی است که دوانی در مورد وجود اعراض بیان کرده است. به اعتقاد وی، اعراض به غیر از وجودی که برای موضوع دارند وجود دیگری برایشان متصور نیست و این بیان، رابط بودن اعراض را می‌رساند (دوانی، ثلاث رسائل، ص ۱۷۴).

از ثمرات نظر دوانی که خود آن را از نتایج قول تجلی و تشان معلول نسبت به علت می‌داند مسئله هستی و نسبتی حوادث است. وقتی معلول جز شائی از علت نباشد، عدم نیز نمی‌پذیرد بلکه وجود و عدمش در رابطه با علت معنی می‌یابد. به اعتقاد دوانی، معلول به کلی از بین نمی‌رود بلکه زائل شدن معلول به این معنی است که علت در طور دیگر ظهور کرده و به وجه دیگر تجلی کرده است بدین ترتیب آنچه را که معدوم شدن و نابود گشتن یک شیء می‌نامیم تطور علت و تجلی مبدأ است و این به معنی نابودی و معدوم شدن امور نیست.

زوال معلول در واقع ظهور علت در طور دیگر و تجلی اش در جلوه‌ای دیگر غیر از جلوه اول است. پس در مقام علت، اعتبار زوال است نه زوال حقیقی و تطور علت به اطوار مختلفه است در مقام ذات هنگام تحدید و تعریف (همو، سبع رسائل، ص ۱۷۶).

قاعده علیت از منظر دوانی

بر اساس قاعده فلسفی، علم به علت مستلزم علم به معلول است. این بحث در فلسفه اسلامی مورد توجه بوده است. حاج ملا هادی سبزاوری در شرح منظومه، حکمای مشاء و اشراق را موافق مضمون این قاعده دانسته است، اما در میان اندیشمندان کسانی بودند که با قاعده، به صورت کلی موافق نبودند. از جمله فخر رازی که معتقد است ادراک علت، سبب ادراک معلول به صورت مطلق نمی‌شود بلکه این امر تنها در صورتی تحقق می‌پذیرد که تصور ماهیت معلول، شرط اساسی در این زمینه باشد (ابراهیمی دینانی، ص ۳۴۵).

جلال الدین دوانی نیز در رساله اثبات الواجب الجدیده، قاعده فوق را ادعایی غیر بین می‌خواند. به اعتقاد وی علم به علت، مستلزم علم به معلول نیست؛ بنابر آنکه اقتضای معلول از سوی علت موجب نمی‌شود که از تعقل علت، تعقل معلول لازم آید، مگر آنکه معلول، لازم بین علت باشد که در این صورت از تعقل علت، تعقل معلول لازم می‌آید (همو، سبع الرسائل، ص ۱۴۶).

محقق دوانی همچنین در خصوص سنخیت علت و معلول دو بیان متفاوت می‌آورد. در رساله اثبات واجب جدیده سخن از تباین علت و معلول به میان آورده و معتقد است علت مابین معلول است و در وجود مغایرش است؛ لذا حضور علت، حضور معلول نیست وی با اشاره به مقایسه علت با صورت، آن را قیاسی نادرست می‌خواند بنا بر آنکه (بنا بر نظر وی در وجود ذهنی) صورت، عین ماهیت معلوم است، حال آنکه علت حقیقی، معلول یا مثال محاکی از آن نیست (همان، ص ۱۴۷).

از سوی دیگر، چنانچه آمد، در رساله الزوراء نه تنها معلول را مابین و مغایر علت نمی‌داند بلکه معتقد است معلول از شئون و اعتبارات علت است. یعنی در صورت انتساب به علت، دارای تحقق است و بدون لحاظ نسبت، معدوم و ممتنع است (همان، ص ۱۷۵).

او در حاشیه قدیم شرح تجرید بیان می‌کند علت، نسبت به معلول دارای خصوصیتی خاص است که از جهت آن خصوصیت، معلول از علت صادر می‌شود و عقل حکم می‌کند که بین معلول و علت باید خصوصیتی باشد که بین علت و غیرش، آن خصوصیت وجود نداشته باشد و اگر خصوصیتی که مختص به علت و معلول است وجود نداشته باشد، معلول از علت صادر نمی‌شود (همو، حاشیه قدیم شرح تجرید، ص ۱۴۶؛ ثلاث الرسائل، ص ۱۸۱).

به نظر می‌رسد سخن دوانی مبتنی بر تباین علت و معلول در مدار وجود و همچنین گفتار وی در باب اینکه معلول از شئون و وجود علت است بر مبنای ذوق تأله بوده و منافاتی با یکدیگر ندارند. به این بیان که در نظریه فوق، وجود حقیقی و مستقل و قائم به ذات، منحصر در واجب الوجود بوده و مابقی وجود قائم به ذات ندارد. بلکه موجودیت آنها، صرفاً به معنای انتساب به وجود است. بنابراین، معلول از خود، وجودی ندارد تا در حیطه آن وجود، با وجود علت، سنخیت داشته باشد بلکه معلول شأن و تجلی علت است.

صدرالمألهین در الشوهد الربوبیه، تحت عنوان ذکر تنبیهی به توضیح سخن شیخ الرئیس می - پردازد، ابن سینا در کتاب شفا معتقد است فعل علت فاعلی حتماً نباید مشابه علت باشد و با مثال به ارائه آن می پردازد و در رساله عشق، معلول را مثال علت می داند و صدرالدین شیرازی با ذکر سخن ابن سینا به بررسی و تحلیل آن پرداخته است. به اعتقاد وی، فاعل از جهت وجود، در وجود معلول اثر می گذارد و وجودات، همگی در حقیقت وجودی، متماثل و در کمال و نقص، متفاوتند و اختلافشان از جهت تعینات کلی یا همان ماهیات است. مانند مراتب عدد که از آن جهت که از وحدات مکرره تشکیل می شود متماثل و از آن حیث که هر مرتبه خواص و لوازم غیر از لوازم مرتبه دیگر دارد، اختلاف دارند. به بیان دیگر، صدرا در توجیه تناقض گویی ابن سینا، آنجا که ابن سینا از مشابهت و تناسب سخن می گوید آن را به جهت وجود و تشکیک باز می گرداند و تباین و عدم مشابهت را به جهت ماهیت آنها برمی گرداند (شیرازی، شواهد الربوبیه، ص ۷۸ (به نقل از اوائل طبیعیات شفاء) ص ۲۵ و ۲۴).

تفسیر سخن بوعلی و موضع صدرا

دوانی در حاشیه قدیم شرح تجرید، در توضیح و شرح سخن بوعلی پیرامون نسبت معلول به علت (که معلول فی نفسه معدوم و با توجه به علتش موجود است) (فی نفسه لیس و له عن علته ان یکون ایس) (ابن سینا، الشفاء، ص ۲۶۸) معتقد است معلول نمی تواند فی نفسه موجود یا معدوم باشد، زیرا در هر دو صورت محتاج به علت است و همچنین این سخن را که وقتی وجود معلول، متأخر از وجود علت است، پس در مرتبه وجود علت، جز عدم ندارد را دارای اشکال می داند. بنا بر آنکه تأخر وجود معلول از وجود علت، مقتضی آن است که در مرتبه وجود علت، وجود نداشته باشد نه اینکه در آن مرتبه عدم داشته باشد. به اعتقاد وی اینکه وجود و عدم نداشته باشد منجر به ارتفاع نقیضین نمی شود چرا که نقیض وجود در مرتبه، سلب وجود از آن مرتبه است به صورت نفی المقید نه سلب به صورت النفی المقید.

دوانی بین سلب مطلق و سلب از مرتبه، تفاوت قائل می شود. به اعتقاد وی سلب وجود در زمان، مستلزم اتصاف به عدم در آن زمان است ولی سلب وجود در مرتبه، مستلزم اتصاف به عدم در آن مرتبه نیست.^۴

صدرالمতالیهین در *اسفار*، پس از بیان توجیه دوانی، ضمن فاسد دانستن آن، با تبیین مسئله علیت، به بیان رابطه خاص وجودی بین علت و معلول پرداخته است. به اعتقاد ملاصدرا، با توجه به اینکه وجود معلول ناشی از وجود علت است چگونه می‌توان پذیرفت معلول، در مرتبه علت، وجود نداشته باشد و مرتبه وجود علت، مصداق فقدان معلول باشد. بلکه حق آن است که وجود علت، کمال وجود معلول و جهت فعلیت و وجوب معلول است. ملاصدرا در توضیح سخن بوعلی معتقد است جهت وجوب و فعلیت معلول از ناحیه علت و جهت عدم و امکان از ناحیه ذاتش است (همو، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعه*، ج ۳، ص ۲۷۴ - ۲۷۲).

در بررسی سخن ملاصدرا می‌توان به این نکته اشاره کرد که گرچه سخن وی در باب اینکه معلول باید در مرتبه علت وجود داشته باشد سخنی درست است، اما به نظر می‌رسد سخن مذکور، منافاتی با نظر دوانی نداشته باشد که معتقد است معلول در مرتبه ذات وجود ندارد، زیرا می‌توان گفت ملاصدرا ناظر به اصل کمال معلول است و چون وجود علت، کمال وجود معلول و فعلیت اوست پس اصل کمال معلول در علت است و دوانی به وجود خاص معلول که متعین و محدود و منحصر در مرتبه خاص است نظر دارد و وجود علت، به دلیل کمال و عدم محدودیت، مصداق سلب وجود معلول با خصوصیت نقصان و محدودیت است.

نتیجه

محقق دوانی در مباحث وجودشناسی با دو مبنا به بحث می‌پردازد. آنجا که از وحدت وجود سخن می‌گوید وجود، منحصر در ذات خداوند است و هموست که از وجود حقیقی بهره‌مند است. موجودات دیگر بدون آن حقیقت، وهم و خیالند. بین موجودات انتسابی، اشتراک نسبی است (اشتراک از حیث نسبی که با وجود دارند)؛ حقیقت وجود به ذهن نمی‌آید لذا صورت علمی غیر از حقیقت وجود است و نیز در مورد رابطه علت و معلول، گرچه دوانی در ارائه مثال موفق نشان نداده است ولی با توجه به تعابیر دیگرش می‌توان به این نتیجه رسید که معلول عین ربط و نیاز به علت و به عبارتی شأن و تجلی علت است و اما آنجا که بر اساس تفکر رایج و یا به عبارتی نگاه استقلالی به موجودات بحث می‌کند از عدم تمایز وجود و ماهیت سخن می‌گوید و اینکه در خارج نمی‌توان یکی را اصیل دانست. از این رو تحقق از آن هر دو است (ماهیت

موجوده) و جعل نیز به همان تعلق می‌گیرد؛ در وجود ذهنی نیز معتقد می‌شود که ماهیت معلوم در ذهن حاضر می‌شود نه عکس و شبه آن.

توضیحات

۱. شایان ذکر است که برخی نسخ خطی دوانی در سه کتاب تصحیح شده که عبارت‌اند از: ثلاث رسائل (تفسیر سوره کافرون، شواکل الحور و انموذج العلوم)؛ الرسائل المختاره (تفسیر سوره اخلاص، خلق الاعمال، رساله الزوراء، نورالهدایه) و سبع رسائل (رساله‌های اثبات الواجب الجدیده، اثبات الواجب القدیمه، الزوراء، شرح خطبه الزوراء، شرح رساله الزوراء) که دو کتاب اول توسط احمد تویسرکانی به ترتیب در سال‌های ۱۴۱۱ ق و ۱۴۰۵ ق و کتاب سوم توسط اسماعیل خواجه‌ای اصفهانی در سال ۱۴۲۳ ق گردآوری شده‌اند و از آنجا که ارجاعات به متون محقق دوانی صورت گرفته است به دوانی نیز ارجاع می‌شود و در پایان فهرست کتابشناسی ارائه می‌شود.
۲. مبحث مشتق در زمره مباحثی است که دوانی از آن به‌عنوان نقش ابزاری برای تبیین برخی اندیشه‌هایش (مانند وحدت وجود، توحید، علم خداوند و...) بهره برده است. به اعتقاد وی مشتق امر بسیط است و تفاوتش با مبدأ اشتقاق به اعتبار است. دوانی برای بیان تفاوت مشتق و مبدأ اشتقاق از تفاوت عرض و عرضی استفاده می‌کند به بیان وی، عرض و عرضی اتحاد بالذات دارند اما از جهت اعتبار از یکدیگر متمایز و متناظرند وی برای فهم بیشتر مطلب از مثال سواد و اسود، بهره می‌برد. بدین صورت که سواد، به عنوان یک مقوله بشرط لا از حمل ملاحظه می‌شود (یعنی به‌عنوان مقوله محمول واقع نمی‌شود) ولی اسود به‌عنوان امر عرضی، پیوسته لا بشرط از حمل لحاظ و به‌عنوان امر عرضی، محمول واقع می‌شود. تفاوت مشتق و مبدأ اشتقاق نیز به همین صورت است به اعتقاد دوانی معنی مشتق تنها شامل قدر ناعت است. پس تحلیل مشتق به امور سه گانه ممکن نیست و موصوف و صفت خارج از آن هستند (دوانی، حاشیه قدیم شرح تجرید، ص ۱۱۶؛ جلد شرح تجرید، ص ۱۲۵ و ۱۲۴).

وی برای تبیین این مطلب، به ارائه تقسیمی از معانی می‌پردازد و معتقد است معانی بر سه قسمند: معنایی که با حکم بداهت عقل، مستقل در وجودند و تابع ذات دیگر نیست تا با آن متحد شود. معنای دوم که با حکم بداهت عقل، موجود نیستند و تنها تابع حقایق دیگری اند که با آنها متحد هستند و معنای سوم که از طریق برهان، استقلال یا عدم استقلالشان درک می‌شود. به اعتقاد دوانی، معنی مشتق، از قبیل قسم اول است و ذات در آن مطرح نیست. بلکه با دلالت عقلی، ذات به دست می‌آید (همان، ص ۱۲۵).

از خواص و ویژگی‌های اساسی مشتق نزد دوانی، ارتباط و انتساب آن به مبدأ اشتقاق است. به این معنا که صدق مشتق بر چیزی، مقتضی قیام مبدأ اشتقاق به آن نیست. بلکه به معنای در ارتباط بودن با آن و منسوب بودن به آن است وی برای نمونه از مثال حداد و صدق آن بر حدید و صدق شمس بر آب کمک می‌گیرد و آن را به این معنی می‌داند که حدید، موضوع صنعت زید و آب منسوب به شمس است.

دوانی پس از طرح و تحلیل معنایی مشتق، از آن در تبیین مسئله ذوق تأله مدد می‌گیرد. به بیان وی، وجودی که مبدأ اشتقاق است امر قائم به ذاته و همان واجب الوجود است و وجود ما سوی الله به معنای انتساب آنها به آن وجود قائم به ذاته است. بنابراین موجود، اعم از حقیقت واجب و حقایق منتسب به واجب تعالی است و مفهوم عام موجود، امری اعتباری و از معقولات ثانیه و اول بدیهیات است.

۳. شایان ذکر است دو کتاب حاشیه قدیم شرح تجرید و حاشیه اجد شرح تجرید به صورت نسخه خطی موجود می‌باشند که حاشیه قدیم از نسخه ۱۷۵۳ و حاشیه اجد از نسخه ۱۹۹۹ (که هر دو نسخه متعلق به کتابخانه مجلس هستند) استفاده شده است.

۴. حاشیه قدیم شرح تجرید، ص ۶۸ و ۶۷ (قلت نقيض وجوده في تلك المرتبه، سلب وجوده فيها على طريق نفى المقيد لاسلب وجوده المتصف ذلك السلب بكونه في تلك المرتبه اعنى النفي المقيد، فلا يلزم من انتفاء الاول تحقق الثاني لجواز ان لا يكون اتصافه بالوجود ولا اتصافه بالعدم في تلك المرتبه).

- ابراهیمی دینانی، غلامحسین، قواعد کلی فلسفی، ج ۳، چ ۲، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی (پژوهشگاه)، ۱۳۷۲.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله، الاشارات و التنبیها (شرح الاشارات و التنبیها)، ج ۳، قم، نشر البلاغه، ۱۳۷۵.
- _____، الشفاء (الهیات)، تحقیق حسن زاده آملی، دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، ۱۳۷۶.
- تویسرکانی، احمد، ثلاث رسائل، مشهد، آستانه الرضویه المقدسه، ۱۴۱۱ق.
- _____، الرسائل المختاره، اصفهان، کتابخانه عمومی امیرالمؤمنین (ع)، ۱۴۰۵ق.
- خواجهی اصفهانی، اسماعیل، سبع رسائل، تقدیم و تعلیق احمد تویسرکانی، تهران، دفتر نشریات مکتوب، ۱۴۲۳ق.
- دشتکی شیرازی، غیاث الدین منصور، اشراق هیاکل النور لکشف ظلمات شواکل الغرور، تقدیم و تحقیق علی اوجبی، تهران، میراث مکتوب، ۱۳۸۲.
- دوانی، محمد بن اسعد، حاشیه قدیم شرح تجرید، نسخه خطی کتابخانه مجلس شورای اسلامی، شماره ۱۷۵۳.
- _____، اجد شرح تجرید، نسخه خطی کتابخانه مجلس شورای اسلامی، شماره ۱۹۹۹.
- _____، شرح رباعیات فلسفی و عرفانی (موسوم به شرح الرباعیات)، تصحیح، شرح و نقد مهدی دهباشی، تهران، مسعود، ۱۳۶۸.
- سبزواری، ملاهادی، شرح منظومه، تعلیق حسن زاده آملی، ج ۲، چ ۳، قم، نشر ناب، ۱۴۱۷ق.
- سهروردی، شهاب الدین یحیی، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، تصحیح و مقدمه هنری کرین، ج ۲، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۷۲.
- شیرازی، صدر الدین، الحکمة المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه، ج ۶، ۳، ۱، چ ۴، بیروت، داراحیاء التراث العربی، ۱۴۱۰ق.

_____ ، _____ ، تصحیح و تعلیق حسن زاده آملی، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۷۴ .

_____ ، تعلیقات شفاء، تصحیح و مقدمه نجفقلی حبیبی، ج ۲، تهران، انتشارات بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ۱۳۸۲ .

_____ ، الشواهد الربوبیه، (مقدمه شواهد)، تصحیح جلال الدین آشتیانی، قم مرکز الجامعی للنشر، ۱۳۶۰ .

لاهیجی، ملا عبدالرزاق، شوارق الالهام، چاپ سنگی، ج ۱، ۱۳۸۲ .

