

قاعده "بسیط الحقیقه" و کاربردهای آن در اندیشه صدرایی

دکتر محمد علی خورسندیان*

چکیده

مسأله و هدف اصلی این تحقیق تبیین قاعده "بسیط الحقیقه کل الأشياء" از دیدگاه صدر المتألهین است. هم‌چنین در این مقاله این سؤال پاسخ داده می‌شود که چه برهانی بر این قاعده اقامه شده است و چه استفاده‌هایی از آن در ابواب مختلف حکمت متعالیه صورت می‌گیرد؟

بیشتر داده‌های مورد نیاز این پژوهش، از آثار ملاصدرا گردآوری شده و تلاش بر این بوده است که پس از درک درست عبارات ایشان و مقایسه‌شان با یک‌دیگر و با تحلیل و استنتاج مبتنی بر اصول کلی فلسفه اسلامی و منطق ارسطویی، به تبیین موضوع پرداخته شود.

در این مقاله، استدلال ملاصدرا بر این که حقیقت بسیط محض، کل اشیا است و در عین حال، هیچ کدام از آن‌ها نیست، به کمک نوعی برهان خلف به اثبات می‌رسد و در مقایسه این استدلال با قاعده اعطاء (معطی الشئ لایکون فاقداً له) که عرفا بدان استناد کرده‌اند، برتری این برهان اثبات می‌گردد. در نهایت، به پی‌آمدهای مهم پذیرش این قاعده در اثبات توحید و وحدت حقیقی ذات واجب الوجود، شناخت صفات خداوند، رابطه وحدت و کثرت، مفهوم حیات در جهان هستی، اتحاد نفس ناطقه با قوای خود و هم‌چنین تأثیر این قاعده در فهم برخی عبارات متون مقدس دینی پرداخته شده است.

واژه‌های کلیدی: ۱- بسیط الحقیقه ۲- بساطت وجود ۳- توحید ۴- وحدت وجود ۵- وحدت در کثرت

۱. مقدمه

قاعده «بسیط الحقیقه کل الأشياء و لیست بشئ منها» یکی از مهم‌ترین قواعد فلسفه اسلامی است که در آثار متعدد ملاصدرا مطرح شده است.

جایگاه اصلی این قاعده در بحث توحید خداوند بوده، یکی از برهان‌های توحید به وسیله این قاعده اقامه می‌شود و همچنین نوع توحید توسط این قاعده تبیین می‌گردد. در جایگاه‌های پراکنده دیگری نیز از این قاعده استفاده شده است که در جای خود به آن اشاره خواهد شد. موضوع مورد بحث در این نوشتار، شناخت و تبیین قاعده یادشده در حکمت الهی است. این تحقیق پس از اثبات برهانی قاعده، به کاربردهای آن در فلسفه متعالیه می‌پردازد و هر چند کانون سخن را در بررسی آثار صدرالمتألهین قرار داده است، به آثار و نوشته‌های عده‌ای از اندیشمندان فلسفه اسلامی و پیروان مکتب صدرایی نیز به فراخور بحث اشاره نموده است.

صدرالمتألهین این قاعده را از جمله مطالب پیچیده در علوم الهی می‌داند که درک آن جز برای کسانی که پروردگار آنان را از سرچشمه علم و حکمت خویش سیراب کرده است، بس دشوار است.

مرحوم صدرالمتألهین در چند جا که این قاعده را مطرح کرده است، به خاطر ابداع این قاعده، به خود بالیده و متذکر شده است که پیش از او کسی به درک این قاعده نائل نشده است. ایشان در بخش اول /سفر، در بحث از مسأله توحید واجب، بیان قاعده را چنین آغاز می‌کند: «ما به تأیید خداوند و ملکوت اعلائی او برهان عرشی دیگری داریم...» (۱۲، ج: ۲، ص: ۱۳۵) و در این مسأله که «واجب بالذات، واجب من جمیع جهات» است، می‌فرماید: «برای اصل یادشده دو برهان است: یکی از آن دو، برهانی است که ما به سخنی اقامه کردیم...» (همان، ص: ۱۲۳) و در جای دیگر می‌فرماید: «توسط ما در این باب، طریق ویژه عرشی بیان شد که هیچ کس پیش از من به آن متفطن نشده است...» (همان، ج: ۸، ص: ۵۷)، یا می‌گوید: «این مطلب شریفی است که بر روی زمین کسی را نمی‌یابم که به آن علم داشته باشد» (همان، ج: ۴، ص: ۴۰). در پایان مفتاح شانزدهم از کتاب *مفاتیح الغیب* آورده است: «این امری بسیار پیچیده است که راه ژرف‌اندیشی در آن دقیق است. هیچ کس را بر روی زمین نمی‌یابم که دانش درستی بدان داشته باشد» (۱۳، ص: ۵۷۵) و در ابتدای فصل دوازدهم از الهیات بالمعنی الأخص می‌فرماید: «این از مسایل غامض الهی است که ادراک آن جز برای کسانی که خداوند از جانب خود به آنان دانش و حکمت داده است دشوار است؛ اما برهان بر آن قائم است که هر بسیط الحقیقه‌ای همه اشیا است...» (۱۲، ج: ۸، ص: ۱۱۰)

پس از این گونه عبارت‌ها است که ایشان وارد بحث می‌شود و «برهان عرشی» خود را بر این قاعده تبیین می‌فرماید. باید گفت پژوهش در اندیشه و افکار حکمای پیشین، درستی مدعای صدرالمتألهین را به خوبی نشان می‌دهد؛ اما نکته‌ای که نباید از نظر دور داشت، آن

قاعده "بسیط الحقیقه" و کاربردهای آن در اندیشه صدرایی ۴۳

است که در برخی از کتاب‌ها، مرحوم ملاصدرا پس از تقریر برهان یادشده، به اثبات همین مطلب از راه برهان «معطی الشئ لایکون فاقداً له» نیز پرداخته است. باید توجه داشت که آنچه صدرالمتألهین بدان اشاره کرده و درک آن را خاص خود دانسته است، همان اثبات برهانی مطلب از راه اول است و راه دوم، همان گونه که خود اشاره کرده است، در آثار عرفا نیز یافت می‌شود. باید افزود مفاد قاعده بسیط الحقیقه در آثار عرفا به طور منظم و با این عنوان مورد بحث قرار نگرفته است، ولی این موضوع را می‌توان با عبارات مختلف در ابواب وحدت و کثرت، فراوان یافت. هم از این روست که حکیم سبزواری در حاشیه/سفار به این مسأله اشاره می‌کند. وی پس از بیان مثال‌هایی از نظم و نثر، که دال بر مفاد قاعده است، می‌گوید: «تحقیق این مسأله و مرزبندی آن به بهترین وجه، حق مصنف است» (ج: ۸، ص: ۱۱۰؛ ج: ۷، ص: ۳۶۸).

بنابراین آن‌چه که حکیم شیراز را در این قاعده از دیگر حکما ممتاز می‌گرداند، برهانی کردن قاعده و تحلیل منطقی و فلسفی مسأله است. هم‌چنین تأسیس این مطلب به عنوان قاعده‌ای کلی و استفاده از آن در ابواب مختلف حکمت الهی، از ابتکارات این حکیم متأله است.

در این مقاله، نخست با بررسی آثار صدرالمتألهین به بیان برهان یادشده می‌پردازیم و پس از بیان برهان ایشان، برهان عرفا را نیز بیان کرده، مقایسه‌ای بین دو برهان صورت می‌دهیم. در واپسین بخش، به موارد استفاده از قاعده در تفسیر قرآن و بحث‌های گوناگون حکمت متعالیه، از جمله اثبات توحید و بیان نوع توحید پروردگار، رابطه وحدت و کثرت، مفهوم حیات در جهان هستی و بحث اتحاد نفس ناطقه انسانی با قوای خویش می‌پردازیم.^۱

۲. برهان صدرالمتألهین بر قاعده بسیط الحقیقه

پیش از بیان برهان صدرالمتألهین، شایان یادآوری است که عنوان قاعده به صورت کامل: «بسیط الحقیقه کل الأشياء و لیست بشئ منها» می‌باشد و گاه به اختصار، عبارت انتهایی آن (لیست بشئ منها) حذف می‌شود. در این‌جا، نخست برهان حکیم شیراز بر اصل قاعده اقامه می‌شود و سپس در بخش مربوط به توضیح نوع حمل در این قاعده و کیفیت اتصاف واجب به صفات سلبی، تأکید می‌گردد که چگونه بخش انتهایی نیز از این برهان مستفاد می‌گردد.

برهان این مطلب همانند هر برهان دیگری مبتنی بر صغرا و کبرا است. کبرای دلیل عبارت است از: «کل بسیط الحقیقه کل الأشياء الوجودیه إلا ما یتعلّق بالنقائص و الأعدام» و صغرای آن چنین است: «الواجب تعالی بسیط الحقیقه واحدٌ من جمیع الوجوه». پس از

اثبات صغرا و کبرا، این نتیجه قهری خواهد بود که: «الواجب تعالی کلّ الأشياء الوجودیه». یعنی اگر چیزی بسیط الحقیقه باشد، تمامی کمالات اشیا را داراست و در جهان هستی چیزی یافت نمی‌شود که جنبه وجود و کمال داشته باشد. و واجب دارای آن نباشد. پس خداوند در حالی که واحد است، کلّ وجود است و هیچ چیزی نیست مگر آن که او بر آن احاطه دارد و در او جمع است.

برای تبیین قاعده، ضروری است کبرای آن را مورد بررسی دقیق قرار داد؛ زیرا صغرا که همان بساطت ذات پروردگار است از فرض‌های عمده بحث توحید است و مناقشه‌ای جدی در حیطه آن راه ندارد. ملاصدرا پیش از بیان این قاعده، بسیط بودن حقیقت واجب را با دلیل‌های کافی بیان کرده و این موضوع را به اثبات رسانیده است که آن ذات مقدس هیچ نوع ترکیبی از اجزای وجودی عینی یا ذهنی (مانند ماده و صورت خارجی یا ذهنی) یا از اجزای حدی حملی و اجزای مقداری ندارد. علاوه بر این، ترکیب از نقصان و وجدان (سلب و ایجاب) را نیز نفی کرده است (۱۲، ج: ۸، صص ۱۰۳-۱۰۰).

۱.۲. تبیین کبرای قاعده

از بین آن‌چه ملاصدرا درباره این قاعده گفته است، کامل‌ترین بیان در سفر سوم/سفر، ضمن بحث از واجب الوجود ارائه شده است (همان، ج: ۸، صص ۱۱۴-۱۱۰) و بیانات خلاصه‌تری در جاهای دیگر، از جمله در یکی از فصول وحدت و کثرت، یافت می‌شود (همان، ج: ۸، ص: ۲۷۰؛ ج: ۷، ص: ۳۷۰؛ ج: ۸، ص: ۲۶۹). وی در بحث از واجب الوجود می‌گوید: اگر هویت بسیط خداوند، کل اشیا نباشد، لازم می‌آید که ذات او از وجود شیء و عدم شیئی دیگر ترکیب یافته باشد، در حالی که فرض آن است که او بسیط است و ترکیب ذات او خلاف فرض است. بنابراین عکس نقیض آن درست است که هر هویت بسیطه‌ای، سلب شیء از آن ممکن نیست و این همان معنی «بسیط الحقیقه کلّ الأشياء» است.

در این استدلال، از این که «هر هویت بسیطی که کل اشیا نباشد، باید مرکب باشد»، و از این مقدمه که «ترکیب، خُلف است»، درمی‌یابیم که عکس نقیض جمله اول، یعنی «هر هویت بسیطی، کل اشیا است» درست است. برای روشن شدن این استدلال، لازم است نخست، صدق جمله اول یعنی: «اگر بسیط الحقیقه کل اشیا نباشد، باید مرکب باشد» اثبات شود. در این جهت گفته می‌شود: اگر بسیط الحقیقه کل اشیا نباشد، بلکه فاقد چیزهایی باشد، ذات او متقوم از دو حیثیت است:

۱- حیثیت وجدان یک شیء و ۲- حیثیت فقدان شیء دیگر.

مثلاً اگر بسیط الحقیقه «الف» باشد و «ب» نباشد، در این صورت، دارای دو حیثیت است: حیثیت «الف بودن» و حیثیت «ب نبودن» و حیثیت اول نمی‌تواند عین حیثیت دوم

قاعده "بسیط الحقیقه" و کاربردهای آن در اندیشه صدرایی ۴۵

باشد، زیرا در غیر این صورت، مفهوم «الف بودن» با مفهوم «ب نبودن» یک مفهوم خواهد بود و بطلان این امر بدیهی است. این دو مفهوم با هم متفاوت‌اند، چون یکی بودن وجود و عدم محال است. یک چیز از حیثیت واحد نمی‌تواند به خودی خود، منشأ انتزاع دو مفهوم وجود و عدم باشد؛ چون وجود و عدم، نقیض یکدیگرند و دو نقیض نمی‌توانند بر یک چیز از یک جهت صدق کنند. پس چون لازمه این که بسیط الحقیقه «الف» باشد و «ب» نباشد، اتحاد دو حیثیت وجود و عدم است و این لازم باطل است، بنابراین، ملزوم آن نیز باطل خواهد بود و بسیط الحقیقه نمی‌تواند «الف» باشد و «ب» نباشد؛ پس باید «ب» نیز باشد و البته «الف بودن» و «ب بودن» باید به نحو بساطت در او باشد تا خللی به بساطت او وارد نکند.

آن‌چه بیان شد نیازمند توضیح بیشتر است. صدر المتألهین برای روشن تر شدن مطلب، قضیه «انسان اسب نیست» را مثال می‌زند. وقتی این قضیه را بیان می‌کنیم، حیثیت «غیر اسب بودن»^۲ یا «اسب نبودن» انسان از دو حال خارج نیست: یا حیثیت «اسب نبودن» عین حیثیت «انسان بودن» است و یا غیر از آن می‌باشد؛ اما اگر شق اول درست باشد، یعنی انسان، از آن جهت که انسان است، عین «اسب نبودن» باشد، لازمه‌اش این است که هرگاه انسان را تعقل نمودیم، در همان حال، معنای «اسب نبودن» را هم تعقل کرده باشیم، در حالی که این مطلب باطل است؛ چون چنین نیست که هر کس معنای انسان را تعقل کند، در همان حال تعقل کند که او اسب نیست، چه رسد به این که تعقل انسان و تعقل «اسب نبودن» یک چیز باشد. بسیاری از اوقات، شخص معنای انسان را تصور می‌کند اما از این که او اسب نیست، غافل است. بنابراین، معنای «اسب نبودن» نه لازم معنای انسان است و نه عین آن. از این رو، باید به سراغ شق دوم رفت و گفت: حیثیت اسب نبودن غیر از حیثیت «انسان بودن» است. پس قضیه یادشده مرکب از دو حیثیت است (۱۲، ج: ۸، ص: ۱۱۰).

ممکن است گفته شود معنای «اسب نبودن» عدم و سلب محض است و عدم، امر اعتباری محض است که نه در واقع و نه در نفس الأمر هیچ‌گونه وجود و ثبوتی ندارد؛ پس معنای عدمی چیزی نیست تا گفته شود عین انسان است یا غیر از آن.

پاسخ آن است که این سخن درباره عدم‌های محض درست است؛ اما در این‌جا حیثیت «ب نبودن» یا «اسب نبودن»، سلب محض نیست؛ بلکه سلب یک نوع وجود است و در حقیقت، باید گفت عدم ملکه است. عدم ملکه بیانگر نقصان وجود ناقص است و با وجود مناسب خود، موجودیت و تحقق دارد. این عدم تحقق مانند عدم و سلب محض نیست که هیچ‌گونه وجود و ثبوتی نداشته باشد. برای مثال، شرور وجودی عدم محض نیستند؛ آن‌ها

به عدم‌های ملکات وجودی بازگشت می‌کنند. این‌گونه شرور وجود دارند، زیرا بر آن‌ها آثاری مترتب می‌شود و ترتب اثر بر شیء، بر اساس اصالت الوجود، نشانه وجود آن است.

بنا بر آن چه بیان شد، هر موجودی که ناقص باشد و از این رو، مصداق برای سلب یک محمول گردد، حیثیت «موجود بودن» و حیثیت «سلب محمول» در مورد آن تعقل می‌شود و چون در معنای آن، دو حیثیت وجود دارد، مرکب است. دلیل ترکیب این مصداق آن است که اگر صورت موضوع را در ذهن حاضر نماییم و هم‌چنین صورت محمول سلبی^۳ را نیز در ذهن حاضر کنیم و یکی را از دیگری سلب کنیم، در می‌یابیم که مناط صدق آن‌ها متفاوت است. در قضیه: «این موضوع این وجود خاص نیست» و یا «این موضوع آن محمول خاص نیست» و یا «دارای آن محمول خاص نیست»، حیثیت وجودی موضوع که «این موضوع فلان چیز است» با حیثیت عدمی و سلبی آن که «این موضوع فلان چیز دیگر نیست» با یکدیگر مغایرت دارند و نه‌تنها عین هم نیستند، بلکه لازم و ملزوم نیز نمی‌باشند و چیزی که دارای این دو حیثیت باشد حتماً مرکب است. البته نحوه ترکیب این موجود، بسته به نحوه مغایرت آن است. اگر مغایرت در خارج باشد، ترکیب آن نیز ترکیب خارجی (از ماده و صورت) است و اگر مغایرت به حسب عقل باشد، ترکیب عقلی (از جنس و فصل یا ماهیت و وجود) خواهد بود.

مثال دیگری که صدرالمتألهین در این‌جا بیان کرده است آن است که اگر گفته شود: «زید نویسنده نیست»، در این صورت معنا و حیثیت و صورت «زید بودن» در ذهن ما نمی‌تواند عین معنای «نویسنده نبودن» باشد. در غیر این صورت، باید زید از آن جهت که زید است، عدم ملکه باشد. بلکه باید گفت: چون «نویسنده نبودن»، عدم ملکه است، موضوع قضیه «زید نویسنده نیست» باید مرکب از صورت زید که وجود است و عدم ملکه نویسنده‌گی و قوه و استعداد نویسنده‌گی باشد و چون فعلیت مطلقه نمی‌تواند عیناً عدم چیزی دیگر باشد، پس این فعلیت، مطلق نیست و مرکب از دو جهت است: جهت فعل و جهت قوه و استعداد چیزی دیگر و در حقیقت، این همان معنای نقصان وجود است.

بنابراین هر موجودی که ناقص باشد، حیثیت فعلیت و وجود آن غیر از حیثیت نقصان و استعداد آن است و از این رو، مرکب از دو حیثیت است. لذا اگر بسیط الحقیقه دارای چیزی نباشد و در آن فقدان یافت شود - به عبارت دیگر، کل اشیا نباشد - ناقص و مرکب است؛ بدین ترتیب، بسیط الحقیقه باید تمام و کل اشیا باشد و واجب‌الوجود از آن جهت که حقیقت بسیط دارد، باید تمام اشیا باشد و هیچ چیزی از آن سلب نگردد، مگر اعداد. به عبارت دیگر، باید تمام کثرات در عین وحدت و بساطت او، در ذات مقدسش موجود باشند و آنچه از او سلب می‌شود، چیزی نیست به‌جز نقایص اشیا و قصورات و شرور آن‌ها؛ زیرا او

قاعده "بسیط الحقیقه" و کاربردهای آن در اندیشه صدرایی ۴۷

تمام وجود است، و تمام هر چیز نسبت به ذات هر چیز سزاوارتر است که آن باشد؛ یعنی از ذات آن شیء نسبت به آن سزاوارتر است.^۴

ملاصدرا می‌گوید: اگر آن چه را بیان شد به این قاعده ضمیمه کنیم که «تمام کل شیءٍ أَحَقُّ بِذَلِكَ الشَّيْءِ مِنْ نَفْسِهِ»، باید گفت بسیط الحقیقه از هر حقیقتی سزاوارتر است به اینکه عین آن باشد و بر آن صدق کند.^۵

۲.۲. نوع حمل در قاعده بسیط الحقیقه

در این جا نکته‌ای که باید بدان پرداخت آن است که حمل کل الأشیاء بر بسیط الحقیقه یا حمل هر شیء بر بسیط الحقیقه از کدام یک از انواع حمل است؟ همان گونه که علامه طباطبایی در حاشیه/سفار و نهاییه/الحکمه (۱۶، ص: ۲۷۷) فرموده است، این حمل از نوع حمل «شایع صناعی» نیست، بلکه به نحو حمل «حقیقت و رقیقت» است. در حمل شایع صناعی، مانند حمل «انسان» یا «قائم» بر «زید»، در جمله‌ای مثل «الف انسان است» یا «الف انسان نیست»، محمول که همواره ذاتش از ایجاب و سلب ترکیب یافته، به لحاظ هر دو حیثیت سلب و ایجاب بر موضوع حمل می‌شود. اگر هر شیء از اشیا که همواره مرکب از جنبه بودن خود (ایجاب) و نبودن چیز دیگر (سلب) می‌باشد، با این حمل بر بسیط الحقیقه حمل شود، در این صورت، چون ملاک در حمل شایع، اتحاد در وجود میان موضوع و محمول است، لازم می‌آید که جنبه سلبی محمول هم بر موضوع حمل شود که این به معنی مرکب بودن موضوع (بسیط الحقیقه) است؛ اما این خلاف فرض است، زیرا منجر به آن می‌شود که هویتی که بسیط فرض شده مرکب باشد. بنابراین حمل شیء یا اشیا بر بسیط الحقیقه نمی‌تواند حمل شایع صناعی باشد؛ بلکه صرفاً جهات وجودی و ایجابی اشیا را می‌توان بر بسیط الحقیقه حمل نمود (۱۲، ج: ۸، ص: ۱۱۰ تعلیقه) و حمل جهات سلبی و نقصانات اشیا بر بسیط الحقیقه غیرممکن است.

عبارت «لیس بشیء منها» در متن قاعده و هم‌چنین برهانی که صدرالمآلهین برای اثبات این قاعده بیان کرد، بیانگر نوع حمل در این قاعده و متفاوت بودن آن با دیگر انواع حمل است؛ زیرا در همه حمل‌های مفهومی یا ماهوی، که موضوع و محمول به نحو توطای (هو هو) یا اشتقاق (ذو هو) بر یکدیگر حمل می‌شوند، همه خصوصیت‌های وجودی و عدمی محمول بر موضوع بار می‌شود، اما در حمل رقیقت بر حقیقت، محمول تنها با جنبه وجودی خود بر موضوع حمل می‌شود و جنبه‌های سلبی و عدمی محمول لحاظ نخواهد شد. اگر جنبه‌های عدمی در نظر گرفته نشوند، تمامی حدها و نقصانات اشیا رخت برمی‌بندد و قهراً زمانی که اشیا بدون جنبه‌های عدمی و قصور خود لحاظ شوند، در حمل آن‌ها بر بسیط الحقیقه، هیچ گونه جنبه نقصی در نظر گرفته نخواهد شد و چون حدی میان

وجودات نیست، تمایز کثرات و وجودهایی که بر بسیط الحقیقه حمل می‌شوند برداشته می‌شود و کثرت در وحدت صدق پیدا می‌کند. بنابراین هم بسیط الحقیقه کل اشیا است و هم هیچ کدام از آن‌ها نیست. آن چه که با بسیط الحقیقه متحد است، کمالات و وجودات اشیا است و آن چه از آن سلب می‌شود، حدها و عدم‌ها و نقصانات اشیا است و هیچ گونه تناقضی در کار نخواهد بود. در تناقض، وحدت جهت شرط است و در این جا گرچه در ذات خداوند، وحدت جهت وجود دارد، در بیرون از ذات مقدس خداوند، تعدد جهت وجود دارد. «چون این اسمای حُسنی قیاسی‌اند و در ارتباط با اشیای دیگر سنجیده می‌شوند، می‌توان تعدد جهت را در بیرون از ذات بسیط واجب جست و جو کرد» (۶، ج: ۶، ص: ۳۲۸). بنابراین اگر نوع حمل را در این قاعده، مواظاتی بدانیم به خطا رفته‌ایم. با این حال، برخی از حکما مانند قیصری در شرح فصوص، در شناخت نوع حمل دچار اشتباه شده‌اند. در شرح فصوص آمده است: «لذک نقول علیه: «هو لا هو»، «أنت لا أنت» ای لأجل ذلك الأمر الواحد الظاهر بمظاهرٍ مختلفه، نقول فی کل مظهرٍ آتیه «هو عین الحق» فنحمله علیه حمل المواظاة بهو هو، و نسلبه عنه بقولنا: «لا هو»، لتقیده و اطلاق الحق» (۲۱، ج: ۱، ص: ۴۹۳-۴۹۲). نتیجه آن شد که نوع حمل در قاعده، حمل رقیقت بر حقیقت است، بدان معنا که بسیط الحقیقه کل اشیا است و کل وجودات، بدون جهت نقصان و عدم، و کل کمالات بدون جهت نقص، بر او حمل می‌شود. پس «بسیطُ الکمال و کمال بسیطه در مرتبه ذات خود، همه کمالات است و بسیط العلم و علم بسیط همه علوم است و بسیط الحیات و حیات بسیط همه حیات است و بسیط الاراده و اراده بسیط همه اراده‌ها است» (۲۳، ص: ۳۲). در خاتمه این بخش، خاطرنشان می‌گردد شاید بتوان فقرات برخی از دعاها را با این تبیین بهتر دریافت؛ از جمله، بخش‌های مختلف دعای سحر می‌تواند نشان‌دهنده این موضوع باشد. در این دعا آن جا که می‌گوید: «اللّٰهُمَّ اِنِّیْ اَسْئَلُکَ مِنْ بَهَائِکَ بِاَبْهَاءِ وَ کُلِّ بَهَائِکَ بِهَیْ» می‌تواند به معنی آن باشد که در بهاء خداوند هیچ جهت نقصی راه ندارد، و از فقرات دیگر مانند: «کُلُّ جمالک جمیل» و «کُلُّ جلالک جلیل» و ... نیز می‌توان همین معنا را فهمید. جمیل بودن هر جمال ذات پروردگار و یا این که هر جلال او جلیل است می‌تواند به معنی این باشد که این جمال و جلال، صرف است و هیچ نوع نقصی در آن نیست. در بخش‌های دیگر به استفاده از این قاعده در درک متون اسلامی بیشتر اشاره می‌شود.

۳.۲. کیفیت اتصاف بسیط الحقیقه به صفات سلبيه

پس از اقامه برهان بر قاعده بسیط الحقیقه کل الاشياء، اثبات شد که سلب شیء یا اشیا از هویت بسیط جایز نیست. اشکالی که در این جا مطرح می‌شود آن است که اگر واجب الوجود بسیط الحقیقه است، چون سلب شیء یا اشیا از هویت بسیط جایز نیست، پس

قاعده "بسیط الحقیقه" و کاربردهای آن در اندیشه صدرایی ۴۹

ذات پروردگار نباید صفات سلبیه داشته باشد، حال آن که ما می‌دانیم ذات پروردگار دارای صفات سلبیه‌ای مانند جسم نبودن، جوهر نبودن، عرض نبودن، کم نبودن، ممکن نبودن و غیره است. این صفات سلبیه چگونه با بساطت سازگارند؟

در پاسخ می‌گوییم برهان قاعده بسیط الحقیقه کل الاشیاء اثبات می‌کند که سلب هیچ‌گونه وجود یا کمالی از ذات پروردگار ممکن نیست؛ اما صفات سلبیه، سلب وجود یا کمال نیست، بلکه سلب عدم و نقص است و برگشت آن به «سلب سلب» است و «سلب سلب» جز وجود چیزی نیست؛ همان‌گونه که سلب نقصان، معنای دیگری جز کمال ندارد. بنابراین با صفات سلبیه، چیزی از بسیط الحقیقه سلب نمی‌شود، بلکه وجود و کمال او تأکید می‌گردد. زمانی که جسم بودن، جوهر بودن یا کم و کیف داشتن را از ذات واجب سلب می‌نماییم، حدها و نقصانات و محدودیت‌ها را از ذات پروردگار سلب کرده‌ایم (۱۲، ج: ۸، ص: ۱۱۵).

گرچه تا این‌جا قسمت اول قاعده که می‌گوید: «بسیط الحقیقه کل الاشیا» تبیین گردید، ضمن بحث از صفات سلبی و چگونگی سلب نقصانات از بسیط الحقیقه، قسمت دوم قاعده نیز که می‌گوید: «بسیط الحقیقه لیس بشی من الاشیا» آشکار گشت.

در این مورد، خلاصه سخن آن است که اگر به وجودات ناقص (که دارای تحصل وجودی علاوه بر تحصل مفهومی هستند)، کمال وجودی دیگری اضافه شود، نمی‌توان معنای کامل را بر ناقص حمل کرد؛ اما اگر به معانی مطلقه (که دارای تحصل مفهومی می‌باشند) قیدی وارد شود، همان معنای مطلق هم‌چنان بر مقید حمل خواهد شد. نتیجه این‌که وجودات ناقص نمی‌توانند محمول بسیط الحقیقه که کامل است قرار گیرند، (گرچه بسیط الحقیقه کل اشیا باشد) چون وجودات ناقص تحصل وجودی دارند و «بشرط لا» از حمل می‌باشند.

اگر به مفهوم‌های مطلق که تحصل مفهومی دارند، چیزی اضافه شود و قید آن‌ها شود، همان معنای مطلق می‌تواند بر مقید حمل شود و گفته شود: «مقید، مطلق است». برای مثال، یک «جنس» مانند «حیوان» که یک معنای مطلق است و دارای تحصل مفهومی است، در صورتی که چیزی به آن اضافه شود و قید آن شود و آن را کامل کند، بر آن مجموع، حمل می‌شود. مانند حیوان که بر انواع خود حمل می‌شود. اما اگر تحصل، وجودی باشد در این صورت، اگر به معنای محصل، یک معنی کمالی دیگر افزوده شود، اسم و عنوان آن نوع محصل نمی‌تواند بر مجموع حمل شود. برای مثال، معنای «گیاه» که دارای تحصل وجودی است، بر نوع کامل‌تر آن مانند حیوان حمل نمی‌شود و نمی‌توان گفت: گیاه حیوان است. اگر بخواهیم برای یک نوع که تحصل وجودی و تعین خارجی دارد، تعریف تام ارائه

دهیم باید موقع حاضر کردن معنای آن در ذهن و آوردن تعریفی که شرح ماهیت آن است، تعریف جامع و مانعی ارائه کنیم؛ برای مثال، در تعریف انسان، فقط «حیوان ناطق» بر آن حمل می‌شود. حال اگر نوع محصلی وجود داشته باشد که وجود او کامل‌تر از انسان باشد، آن نوع محصل را نمی‌توان بر انسان حمل کرد. همان‌گونه که عنوان سنگ یا معدن که تحصیل وجودی دارد بر گیاه حمل نمی‌شود. آن‌چه تحصیل وجودی دارد، نسبت به حمل، «بشرط لا» است؛ برخلاف تحصیل مفهومی که اگر چیزی به متحصّل مفهومی اضافه شود، اسم آن محصل مفهومی می‌تواند بر مجموع حمل شود. برای مثال، اگر به «جسم نامی»، «حساس» اضافه شود تا مفهوم حیوان را تشکیل دهد، جسم نامی هم‌چنان می‌تواند بر مجموع که حیوان باشد حمل شود و گفته شود: حیوان جسم نامی است. پس محصل مفهومی، نسبت به حمل، «لا بشرط» است. بسیط الحقیقه هم که وجودی کامل است، نمی‌تواند موضوعی برای حمل وجودات ناقص باشد (۱۲، ج: ۸، ص: ۱۰۳ به بعد).

۳. نحوه استدلال عرفا بر قاعده بسیط الحقیقه

ملاصدرا پس از تقریر برهان، به نقد و بررسی استدلال عرفا می‌پردازد و چون عرفا به جای استفاده از اصطلاح بسیط الحقیقه از اصطلاح وجود مطلق استفاده کرده‌اند، پیش از بیان استدلال، به اصطلاح عرفا در اطلاق و تقيید اشاره می‌کند (همان، ص: ۱۱۶). اطلاق و تقيید از نظر حکما تنها به مفاهیم ذهنی اختصاص دارد و شامل موجودات نمی‌شود (همان، ج: ۱، ص: ۱۸۵). اما عرفا اطلاق و تقيید را با اصطلاح خاص دیگری به کار برده‌اند و در مورد موجودات از آن استفاده کرده‌اند. عرفا اصطلاح «وجود مطلق» و «وجود مقید» را به کار برده‌اند که با اصطلاحی که میان حکما مرسوم بوده است تفاوت دارد. از نظر حکما، وجود خارجی نمی‌تواند متصف به مطلق یا مقید شود و تنها مفهوم ذهنی است که این صفات را می‌یابد. البته هیچ ماهیت ممکن‌داری وجود مطلق و نامحدود نیست.

او می‌گوید منظور عرفا از وجود مطلق «ما لا یكون محصوراً فی أمرٍ معین، محدوداً بحدّ خاص» است و در برابر آن، وجود مقید، وجودی خارجی است که محدود و محصور به حدّ خاص و تعین است، مانند انسان خارجی و فلک خارجی، نه مفهوم انسان و فلک ذهنی که وجود مقید دارند، مقصود از حد و تعین همان نقصان و فقدان کمال است. پس وجود مطلق یعنی حقیقت خارجی نامحدود و وجود مقید یعنی حقیقت خارجی محدود و ناقص.

براساس تعریف یاد شده از اطلاق و تقيید، وجود خارجی مطلق باید کلّ اشیا به بسیط‌ترین وجه باشد؛ زیرا اگر برخی از مراحل وجودی را فاقد باشد دیگر مطلق نخواهد بود و مقید است. بنابراین اگر چیزی وجود مطلق باشد، باید کلّ اشیا باشد و شمول وجود

قاعده "بسیط الحقیقه" و کاربردهای آن در اندیشه صدرایی ۵۱

مطلق بر کل اشیا باید به بسیط‌ترین وجه باشد، و گرنه با بساطت و مطلق بودن آن ناسازگار است. راز شمول وجود مطلق نسبت به همه اشیا آن است که وجود مطلق و صرف، که هیچ گونه نقص و حدی در او نیست، فاعل و مبدأ هر وجود مقید و کمال آن است؛ به عبارت دیگر، هر وجود مقیدی باید در وجود مطلق نهفته باشد و اگر یک کمال وجودی باشد که در وجود مطلق نهفته نباشد، دیگر آن وجود، مطلق نیست و دارای حد و نقص است. پس وجود مطلق، فاعل و مبدأ هر وجود مقیدی است. به این صغرا یک کبرا ضمیمه می‌شود که: «مبدأ کلّ فضیلهً أولى بتلك الفضیله من ذی المبدأ»؛ یعنی هر فاعل و مبدأیی که یک فضیلت وجودی را به چیزی اعطا کرد، در واجد بودن آن فضیلت، که گیرنده آن فضیلت است اولی است؛ زیرا مبدأ، چه فاعلی باشد و چه غایی، مقدم بر ذی المبدأ است، چون معطی شیء نمی‌تواند فاقد آن باشد و فاقد شیء نمی‌تواند آن را اعطا کند.

از صغرا و کبرای یادشده نتیجه می‌شود که هر فاعلی که فیاض کمالات و معطی خیراتی باشد، آن کمالات و خیرات، در مرتبه ذات آن، به نحو اعلی و اشرف موجود است؛ از این روست که مبدأ کل اشیا و فیاض آن‌ها باید کل اشیا باشد و کمالات و خیرات کل اشیا، و نه نقصانات آن‌ها، در مرتبه ذات بسیط او به نحو اشرف و أبسط وجود داشته باشد؛ در ضمن شمول مطلق نسبت به اشیا محدود و مقید، نظیر شمول محمول بر موضوع در حمل‌های اولی و شایع نیست؛ بلکه به نحو حمل رقیقت بر حقیقت است. برای آن که تصور شمول وجود مطلق بر وجودات مقید آسان‌تر شود، مرحوم صدرالمتألهین مثال‌هایی از برخی کمیات و کیفیات ذکر فرموده است تا ذهن‌ها را به فهم و درک معنای «کل اشیا» بودن بسیط الحقیقه در عین هیچ‌کدام از آن‌ها نبودنش نزدیک‌تر گرداند:

مثال اول) سیاهی شدید همه مراتب ضعیف‌تر سیاهی را در بر دارد و سیاهی‌های ضعیف‌تر به نحو بساطت، در آن مرتبه بالاتر جمع‌اند.

مثال دوم) مقدار بیشتر در بردارنده همه مقادیرهای کمتر است. البته وجود مقدار کمتر در مقدار بیشتر فقط از نظر اصل حقیقت مقدار است و تعیینات عدمی و حدود مقادیر کمتر که آن‌ها را از مقادیرهای قبل و بعد متمایز می‌کند، در مقدار بیشتر وجود ندارد. مثلاً عدد صد در بردارنده عدد پنجاه و شصت می‌باشد، اما حدود و نقصان عدد پنجاه، یعنی پنجاه و یک بودن، و هم‌چنین حدّ عدد شصت در عدد صد وجود ندارد. عدد صد به نحو بساطت، در بردارنده همه عددهای کمتر است (۱۲، ج: ۸، ص: ۱۱۷).

اکنون می‌توانیم اصل وجود و حقیقت بسیط را نیز با مقایسه آن با مثال‌هایی که آمد، درک کنیم.

وجود واجب، که وجود مطلق و اصل وجود است، دارای مرتبه‌ای نامحدود است که تمام‌تر از آن وجود ندارد. این وجود مطلق، دربردارنده تمام وجودهای مقیدی است که مرتبه‌ای پایین‌تر از آن دارند. همه وجودهای مقید که مرزهای عدمی دارند، در مرتبه‌ای عالی و اکمل، وجود دارند، اما حدود و مرزهای عدمی آن‌ها داخل در وجود یا ماهیت آن‌ها نیست. لذا زمانی که وجود مطلق، مراتب پایین‌تر را دربردارد تنها اصل وجود آن‌ها را داراست و به عبارت بهتر، نقصان‌های آن وجودات را شامل نیست. از این رو، وجود صرف، به نحو بساطت، کل وجودات است و وجودات مقید، به نحو حمل «رقیقت بر حقیقت»، بر آن حمل می‌شوند.

در این‌جا شایسته است نکاتی در تحقیق آن‌چه ملاصدرا به عرفا نسبت داده است افزوده گردد. این سخن که در عرفان، به جای استفاده از اصطلاح بساطت وجود، حقیقت خارجی نامحدود، متصف به «وجود مطلق» شده است و در برابر آن «وجود مقید» را قرار داده‌اند، با مراجعه به مهم‌ترین کتب عرفانی، به روشنی آشکار می‌گردد. برای نمونه، ابن عربی در فتوحات مکیه، بارها این اصطلاح را به کار برده است. او می‌گوید: «فلمباشره الوجود المطلق الأعیان الثابته لظهور الوجود المقید، سُمی الوجود المقید بشراً...» (۲، ج: ۲، ص: ۷۰) یا می‌گوید: «و این المطلق من المقید فهُوِیه المقید لیست هویه المطلق، فهُوِیه المقید نسبة تتعلق بالکون فتتقید به إذ تقید الکون بها فیقال خالقٌ و مخلوقٌ و قادرٌ و مقدورٌ» که در این‌جا اطلاق و تقیید را به «کون»، یعنی وجود خارجی، نسبت داده است (همان، ص: ۵۸۰). هم‌چنین در جلد سوم فتوحات، معلومات را به سه دسته: وجود مطلق (که خداوند است)، عدم مطلق و برزخ عالی تقسیم می‌کند (همان، ج: ۳، ص: ۴۶؛ ج: ۲، ص: ۵۵-۵۴، ص: ۲۸).

ابن عربی در اثر دیگر خود، فصوص الحکم، درباره ذات خداوند می‌گوید: «فحقیقته تحکم فی الوجود المطلق و الوجود المقید، لایمکن أن یکون شیء أتمّ منها» و قیصری نیز در شرح این کتاب، این اصطلاح را تأیید می‌کند (۲۰، ج: ۲، ص: ۱۶۹).

در جای دیگر، او فصلی را به عنوان وجود مطلق آغاز می‌کند (الفصل الأول فی الوجود و انه الحق) (۳، ص: ۷۳) و قیصری در شرح آن می‌گوید: «اطلاق حق بر وجود مطلق در عبارات عرفا فراوان است» و سپس وجود مطلق را به حقیقت «لابشرط» یا طبیعت وجود که مرتبه واحدیت پروردگار است، و در برابر آن، وجود «بشرط لا»، که مرتبه احدیت خداوند است تقسیم می‌کند (۲۰، ج: ۲، ص: ۱۷۰، ۱۹۰، ۲۴۵؛ ج: ۱، ص: ۱۸۵، ۱۸۷، ۳۹). ابن ترکه اصفهانی (م ۸۳۰) نیز، که از علمای قریب العصر با ملاصدرا (م ۱۰۵۰) است، بخش زیادی از کتاب خود، تمهید القواعد را که شرح قواعد التوحید خواجه افضل‌الدین

قاعده "بسیط الحقیقه" و کاربردهای آن در اندیشه صدرایی ۵۳

ترکه (از علمای قرن هشتم) می‌باشد، به اثبات وجود مطلق و شرح عبارت یادشده از فصوص اختصاص داده و اصطلاح عرفا را در فصول متعددی بیان کرده است (۱، ج: ۱، ص: ۱۳، ۱۷، ۲۳، ۶۸). بعید نیست که اشاره ملاصدرا در این قسمت از سفر به مطالب ابن ترکه باشد.

درباره اشاره به قاعده "اعطا" نیز می‌توان به جلد چهارم فتوحات و شرح‌های آن مراجعه کرد که ابن عربی چنین وارد بحث شده است: «المُعْطَى حَضْرَهُ الْعَطَاءِ وَالْأَعْطَاءِ» (۲، ج: ۴، ص: ۷۲۳). هم‌چنین در فصوص، آن جا که نویسنده به برخی از مراتب کلی و بیان اصطلاحات می‌پردازد، شارح می‌گوید: «هر کمالی که به اشیا ملحق می‌گردد، به واسطه وجود است و او موجود لذاته است... و گرنه لازم می‌آید در افاضه این کمالات، محتاج باشد... چون افاضه آن‌ها جز از سوی موصوف به کمالات ممکن نیست» (۳، ص: ۳۴). این مطلب همان قاعده اعطا است.

۴. مقایسه دو برهان

تا این جا روشن شد که بر قاعده بسیط الحقیقه کل اشیا می‌توان دو برهان اقامه کرد: برهان اول، همان بود که صدر المتألهین در کتب خود اقامه کرده است و به طور خلاصه، این بود که واجب تعالی بسیط الحقیقه است و هر بسیط الحقیقه کل اشیا است (چون اگر کل اشیا نباشد، لازم می‌آید ذات او از دو حیثیت، یعنی حیثیت بودن یک شیء و نبود شیء دیگر، ترکیب یافته باشد و این خلاف فرض بساطت است). بنابراین واجب تعالی، که بسیط الحقیقه است، کل اشیا است.^۷ این برهان مخصوص صدر المتألهین بوده و پیش از ایشان کسی بدین طریق استدلال ننموده است.

برهان دوم، مبتنی بر «معطى الشی لایکون فاقداً له» بود که صدر المتألهین در خلال بیان سخن عرفا، از آن استفاده کرده است، خلاصه آن برهان این بود که چون واجب تعالی معطی و مبدأ فاعلی همه اشیا می‌باشد، باید کمالات ذی‌المبدأ و معلومات خود را دارا باشد، پس واجب تعالی واجد تمام کمالات اشیا است.

علامه طباطبایی در تعلیقه بر سفر، به تفاوت این دو برهان اشاره کرده، یادآور می‌شود برهانی که ملاصدرا ذیل کلام عرفا بیان کرده است، بر اساس علیت مطلق برای مقید است و این که علت و معطی شیء نمی‌تواند فاقد کمال معلول باشد؛ اما برهان اول ارجحیت دارد: «بني بُنيانهُ عَلَى عَالِيهِ الْمَطْلُوقِ لِلْمَقْيَدِ وَالْعَلَّةِ وَاجِدَهُ لِكَمَالِ مَعْلُولِهِ كَمَا يُقَالُ: مُعْطَى الشَّيْءِ لَيْبَكُونُ فَاقِدًا لَهُ، وَهُوَ وَإِنْ كَانَ بَيَانًا تَامًا فِي نَفْسِهِ لَكِنَّ الَّذِي أَشْرْنَا إِلَيْهِ فِي التَّعْلِيقِ السَّابِقِ،

أشرف مسلکاً و أعمّ نفعاً و یتبّین به کونه واحداً بالوحده الحقه و مسائل شریفه آخری» (۱۲)، ج ۸، ص: ۱۱۶، تعقیقه ۲).

به نظر ایشان، برهان دوم (برهان اعطا) گرچه برهانی تام است و توانایی اثبات مدعا را دارد، برهان اول از نظر روش بهتر است و فایده بیشتری در بر دارد.

دلیل بهتر بودن برهان اول و اشرف بودن آن، دو چیز است:

۱- مطابق برهان اعطا و مبدأیت، واجب دارای همه کمالات ذی المبدأ، یعنی معلولات، است و اگر شیء، معدوم بوده یا موجود باشد اما به فرض، معلول واجب تعالی نباشد، این برهان شامل آن نخواهد شد و نمی‌توان گفت واجب تعالی کمالات آن را دارا است. اما برهان اول شامل کمالات همه اشیا، چه موجود و چه غیر موجود و چه معلول و چه غیر معلول می‌شود، پس اعم و اشرف از برهان دوم است (۶، ج: ۶، ص: ۳۲۲).

منظور از شیء در قاعده بسیط الحقیقه کل الاشیا، فقط اشیا موجود نیست، بلکه هر شیء که دارای کمال وجودی باشد و به عبارت دیگر، هر کمال وجودی مفروض را نیز شامل می‌گردد.

۲- نکته دیگر در وجه برتری برهان اول بر برهان دوم آن است که هر جا سخن از خود ذات خداوند و شناخت حقیقت وجود است، برهان اول کاربرد دارد، اما برهان اعطا چنین نیست. برای مثال، این که «واجب الوجود بالذات واجب از جمیع جهات است» را می‌توان از طریق برهان بسیط الحقیقه اثبات کرد و یا این که «واجب بالذات واحد است و شریک ندارد»، تنها با برهان بسیط الحقیقه قابل اثبات است و برهان اعطا در این خصوص کاربردی ندارد؛ زیرا نتیجه برهان اعطا، بساطت نسبی، یعنی بساطت خدا در مقابل معلولات است، نه بساطت خود معطی و واجدیت همه اشیا.

۵. موارد استفاده از قاعده بسیط الحقیقه

صدرالمآلهین و پیروان او در موارد متعددی از این قاعده بهره برده‌اند و آن را در آثار خود مطرح نموده‌اند. ملاصدرا پس از بیان قاعده و تحلیل جوانب آن، چنان که معمول اوست، به استشهاد و استنباط از آیات الهی می‌پردازد و تفاسیری بدیع و شگفتی از آن‌ها ارائه می‌کند. هم‌چنین در بحث‌های متعددی، مانند بحث توحید و علم خداوند، از این قاعده کمک گرفته است. پس از او نیز پیروان مکتبش، هم‌چون حاج ملا هادی سبزواری، آقا علی مدرس زنوزی، فیض کاشانی و ملا علی نوری، این موضوع را بسط داده‌اند. در این جا برخی از موارد استفاده از قاعده اشاره می‌گردد:

۵. ۱. اثبات توحید پروردگار و این که واجب الوجود، وحدت حقه دارد.

قاعده "بسیط الحقیقه" و کاربردهای آن در اندیشه صدرایی ۵۵

صدرالمآلهین، در جلد اول/سفار، فصل پنجم، برای استدلال بر این مطلب از، قاعده بسیط الحقیقه استفاده کرده است. حکیم شیراز پس از ذکر براهین حکمای قبلی بر توحید، «برهان عرشی» خود را اقامه می‌کند و پس از بیان این برهان، می‌فرماید: «و هذا البرهان وَ انْ لَمْ يَنْفَعِ لِلْمُتَوَسِّطِينَ فَضْلاً عَنِ النَّاْقِصِينَ لِابْتِنَائِهِ عَلٰى كَثِيْرٍ مِّنَ الْاَصُوْلِ الْفِلْسَفِيَّةِ وَ الْمُقَدِّمَاتِ الْمَطْوِيَّةِ الْمُتَفَرِّقَةِ فِيْ مَوَاضِعَ هَذَا الْكِتَابِ، لَكِنَّهُ عِنْدَ مَنْ ارْتَاَضَتْ نَفْسُهُ بِالْفِلْسَفَةِ يَرْجِحُ عَلٰى كَثِيْرٍ مِّنَ الْبِرَاهِيْنِ الشَّدِيْدَةِ الْقُوَّةِ» (۱۲، ج: ۲، ص: ۱۳۵).

شیوه استفاده از قاعده بسیط الحقیقه برای اثبات توحید، مبتنی بر یک مقدمه است و آن این که: حقیقت واجب تعالی، در ذات خود مصداق برای واجب بودن است. یعنی تنها با ملاحظه ذات خداوند، می‌توان حکم کرد که او موجود است، بدون آن که لازم باشد جهت دیگری غیر از ذات او را ملاحظه کرد. اگر برای حکم به واجب بودن و موجود بودن او، ملاحظه جهت دیگری نیاز باشد، لازمه آن این است که خدا در واجب بودن و موجود بودن نیازمند به غیر باشد؛ اما ذات حق متعال بسیط است و جهت دیگری در ذاتش نیست که به واسطه آن، واجب و موجود باشد.

با عنایت به آنچه بیان شد، لازم است واجب‌الوجود، بذاته، به همه حیثیت‌های صحیح، مطابق نفس الامر، موجود و واجب باشد. اگر او فاقد یک مرتبه از وجود باشد و یا کمالی از کمالات «موجود بما هو موجود» را دارا نباشد، دیگر حقیقت او نمی‌تواند به تمامی، مصداق حمل وجوب و وجود گردد و در این صورت، ذات او مرکب از دو جهت می‌شود: جهت فعلیت و تحصیل و وجوب، و جهت امکان یا امتناع. خلاصه آن که در این صورت، چون ذات او مرکب از دو جهت است (یک جهت وجودی و یک جهت عدمی)، نمی‌تواند واحد حقیقی باشد و توحید و وحدت حقه داشته باشد. از این مقدمه نتیجه می‌شود که واجب‌الوجود بالذات، باید از جمیع جهات، واجب بوده، هر کمال و جمالی باید برای او حاصل باشد و اگر کمالی در غیر او نیز وجود داشته باشد، باید مترشح از ذات او و نور وجود او باشد.

پس از ذکر مقدمه فوق می‌گوییم: اگر واجب‌الوجود بالذات، متعدد باشد و ما دو واجب بالذات داشته باشیم، نباید میان آن دو، ملازمه ذاتی باشد؛ زیرا ملازمه میان دو چیز از دو حال خارج نیست: یا یکی معلول دیگری است و یا هر دو، معلول علت ثالثی می‌باشند و بنا بر هر دو حالت، آنچه واجب فرض شده است، معلول می‌شود که این خلاف فرض است. بنابراین، اگر دو واجب داشته باشیم، هر کدام از آن‌ها باید دارای مرتبه‌ای از کمال و وجود و تحصیل باشند که دیگری آن را ندارد و از جانب دیگری نیز به او افزوده نشده است. از این رو، هر کدام از آن‌ها فاقد مرتبه‌ای از کمال و وجود می‌گردد. بدین ترتیب، ذات هر کدام از آن‌ها دارای حیثیت فعلیت محض و وجوب بحت و کمال اکمل نیست، بلکه مصداق برای

حصول چیزی و فقد چیزی دیگر بوده، واحد حقیقی نخواهد بود. در این صورت، او مرکب است در حالی که ترکیب در حقیقت و ذات، با وجوب ذاتی منافات دارد. بنابراین، آنچه واجب فرض کرده‌ایم، غیر واجب می‌شود که خلف است. پس واجب الوجود باید تمام تحصل و کمال وجود را دارا بوده، همه مراتب وجودی و حیثیت‌های کمالی وجود بما هو موجود را واجد باشد. بدین جهت، او نمی‌تواند در وجود و فضیلت و فعلیت و کمال، همتایی داشته باشد. ذات او، خود باید سرچشمه همه کمال‌ها و منبع تمامی خیرها باشد.

با بیان فوق، روشن شد که واجب الوجود بالذات، واجب الوجود از جمیع جهات بوده، واحد است و همتایی ندارد و این مطلب از قاعده بسیط الحقیقه کل الاشیا اثبات می‌شود. صدرالمتألهین در جای دیگر /سفار (ج: ۱، ص: ۱۲۳، فصل ۴) برای اثبات این که واجب بالذات واجب از جمیع جهات است، دو برهان اقامه می‌کند. برهان اول این است که اگر واجب، فاقد یک جهت امکان باشد، لازمه‌اش ترکیب در ذات وی است، و برهان دوم همین برهان بسیط الحقیقه است که به صورت فشرده، با دو قیاس اقترانی شرطی بیان می‌گردد:

«اگر ذات او برای صفاتی که دارد کافی نباشد، برخی از صفات او باید از غیر او حاصل شده باشد و اگر چنین باشد، یعنی هرگاه برخی از صفات او از غیر او حاصل باشد، ذات او وقتی من حیث هی و بلا شرط اعتبار می‌شود، واجب الوجود نخواهد بود. حال، این نتیجه را صغری قرار می‌دهیم و یک کبری به آن ضمیمه می‌کنیم و آن این است که هرگاه وجود او، بلا شرط، واجب نباشد، واجب بالذات نخواهد بود و نتیجه می‌شود اگر ذات او کافی در آن (صفات) نباشد، واجب بالذات نخواهد بود و این خلف است» (۱۲، ج: ۷، ص: ۳۶۸).

در خصوص مسأله توحید خداوند، می‌توان به کلام امیرالمؤمنین و سیدالموحدین اشاره کرد که می‌فرماید: «توحیده تمییزه عن خلقه؛ و حکم التمییز بینونه صفه لا بینونه غزله» (۱۷، ج: ۱، ص: ۲۹۹)؛ یعنی توحید پروردگار به نحو بینونت کلی و عزلی نیست تا خداوند به کلی از موجودات مباین باشد؛ بلکه پروردگار کل اشیا است و جدایی او جدایی از جنبه‌های نقص موجودات ناقص است. هم‌چنین در خطبه اول نهج‌البلاغه آمده است: «مع کل شیء لا بمقارنه و غیر کل شیء لا بمزایله» که همین نحو از توحید را بیان می‌دارد (۸، ص: ۲۴).

۵. ۲. رابطه وحدت و کثرت

«و الیه الأشاره فی الکتاب الالهی انّ السموات و الأرض کانتا رتقاً ففتقناهما و الرتق اشاره الی وحده حقیقه الوجود الواحد البسیط، والفتق تفصیلها سماء و ارضاً و عقلاً و نفساً و فلکاً و ملکاً»؛ یعنی: و آسمان و زمین و عقل و نفس و ملک و همه وجودات نخست از حقیقت وجود به نحو وحدت و بساطت بودند، اما سپس با وجودهای کثیر، از آن وجود واحد جدا و گسترده شدند (۱۲، ج: ۸، ص: ۱۰۵).

قاعده "بسیط الحقیقه" و کاربردهای آن در اندیشه صدرایی ۵۷

از سویی، چون علت تمام معلول است و تمام جهان یک شخص و یک حقیقت است و چون وجود خداوند بسیط است، باید در بردارنده تمام وجودات به نحو کثرت در وحدت باشد (۸، ج: ۳، ص: ۱۱۶).

۵. ۳. مفهوم حیات در هستی

همچنین است این سخن خدای تعالی: «وَجَعَلْنَا مِنَ الْمَاءِ كُلَّ شَيْءٍ حَيًّا» (انبیاء/۳۰)، می‌دانیم که واقعاً زندگی همه چیز، مثلاً مجردات، از آب نیست؛ پس آب در حقیقت، چیزی به جز رحمت و وسعت خدا که همه چیز را در بر گرفته است و فیض وجود او که از هر موجودی می‌گذرد نیست. وجود صرف واحد و بسیط خداوند، تمامی کثرات را در بر گرفته است و همه زنده از اویند.^۸ تمام زندگی از آن خداوند است.

همان‌طور که وجود، یک حقیقت واحد ساری در همه موجودات، به نحو تشکیک و تفاوت و کمال و نقص است، صفات ذاتی و حقیقی او نیز که عبارت از علم و قدرت و اراده و حیات می‌باشد، در همه موجودات سریان دارد و این سریان به نحوی است که فقط راسخان در علم آن را درک می‌کنند.

بنابراین، همان‌گونه که فیض وجود نصیب تمامی موجودات می‌گردد، صفات ذات او نیز که عین حقیقت وجود است، شامل آن‌ها می‌گردد. پس می‌توان گفت همه موجودات دارای حیات و علم و قدرت‌اند و حتی اشیای جامد، زنده و عالم‌اند و تسبیح‌گوی پروردگار. آن‌ها شاهد وجود پروردگارشان می‌باشند و نسبت به خالق و آفریدگار خود عرفان دارند. به این مطلب، در آیه «وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ وَ لَكِنْ لَا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ» (إسرا/۴۶) اشاره شده است (همان، ج: ۸، ص: ۴۳۲).

منظور از «فقه» در این آیه، «علم به علم» است؛ یعنی آن‌ها به علم و تسبیح خود علم ندارند. این نوع علم، ویژه موجوداتی است که مجرد تام باشند و از پرده‌های جسمیت و وضع و مکان جدا باشند.

بنابراین یکی از ثمرات این قاعده که با برهان و عرفان و آیات قرآن منطبق است آن است که کل اشیا دارای صفات ذات پروردگارند.

۵. ۴. معنای قرب و معیت، اول و آخر

در جای دیگر (همان، ج: ۷، ص: ۳۶۸)، حکیم الهی پس از بیان قاعده، آیات دیگری را ذکر می‌نماید و قاعده را بر آن تطبیق می‌نماید و می‌گوید:

و الیه الإشارة فی قوله تعالی: «وَ مَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَ لَكِنَّ اللَّهَ رَمَى» (انفال/۱۸) و قوله تعالی «وَ هُوَ الْمُؤْتَمِرُ لِحُكْمِهِ» (غافر/۷۳) و قوله تعالی: «هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ وَ هُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ» (حدید/۳).

زمانی که تمام شیء برای آن که آن شیء باشد، نسبت به خود آن شیء سزاوارتر است، پس اگر مجاهدی، دشمن را رمی کند، در حقیقت او رمی نکرده است، بلکه خداوند بوده است که رمی نموده است و همین طور روشن می‌شود که خداوند، هم اول و هم آخر و هم ظاهر و هم باطن است و معنای «هو بکل شیء علیم» آشکارتر می‌گردد. آیه دیگری که می‌توان به این آیات افزود، آیه ۱۶ سوره «قاف» است که می‌فرماید: «و نحن أقرب الیه من حبل الوریث». معنای این را که خداوند به انسان از هر چیز نزدیک‌تر است، می‌توان با وحدت و بساطت وجود، به خوبی دریافت.

۵.۵. اتحاد نفس با قوای خویش

مورد دیگری که از این قاعده استفاده شده است اتحاد نفس ناطقه انسانی با کلیه قوای خویش است. برهان این مطلب آن است که نفس ناطقه در حقیقت ذات خود، بسیط است و هر حقیقت بسیطی، کل قوای وجودات مادون خود است؛ پس نفس ناطقه همه قوای خویش است. صدرالمتألهین در این باب چنین می‌گوید:

«و أما الذی علیه إعتقادنا فهو أنَّ النفسَ كُلَّ القوی و هی مَجْمَعُها الوحْدانی و مَبْدئُها و غایتها و هكذا الحالُ فی کلِّ قُوّه عالیه بالنسبه إلی ماتحتها من القوی التی تُستخدَمها ... فالنفسُ التی لنا أو لِکُلِّ حیوانٍ فهی جامعہ لِأسطُقسَات بدنه و مؤلَّفها و مُرکَّبها علی وجهٍ یصلح لِأن یكونَ بَدَنًا لها ...» (۱۲، ج: ۹، ص: ۵۱؛ ج: ۴، ص: ۳۰۷، تعلیقه).

مرحوم سبزواری در تعلیقه‌ای که بر/سفر دارد، همین جا می‌گوید: «فإنَّ کُلَّ بسیط الحقیقه کُلُّ الاشیا التی تحتها فهی اکثره فی الوحده بنحو أشدّ و أقوى. كما أن القوی هی النفس بمعنی أن شئونها و فنونها و مجالی ظهورها و مجال إنبساط نورها هی الوحده فی اکثره». ایشان هم چنین در شرح منظومه می‌گوید: «و أما کونها فاعلاً بالتجلی، فلأنها لما كانت بسیطه جامعہ لجمیع شئونها و قواها، فتعلم من ذاتها جمیعها بوجود واحد بسیط، علماً متقدماً علی وجوداتها المتکثره و علی علمها بها بعین وجوداتها الفعلیه» (۹، ص: ۳۲۱).

۵.۶. علم خداوند

مورد دیگری که از این قاعده استفاده شده است، مسأله علم حق تعالی به ذات خود می‌باشد. بر اساس این قاعده، علم او به ذاتش علم به کل اشیا است، چون حقیقت بسیط باید کل اشیا باشد. نکته دیگر این است که علم خداوند به ذات خود، علم به همه ماسوی است و مقدم بر وجود همه اشیا است؛ چون این علم در مرتبه ذات، بذاته، قبل از وجود اشیا وجود داشته است (۱۲، ج: ۸، ص: ۲۷۰؛ ج: ۵، ص: ۱۱۷). علم خداوند به ذات خویش، علم اجمالی در عین کشف تفصیلی است (همان، ج: ۷، ص: ۲۷۳؛ ج: ۸، ص: ۱۸۸). علم خداوند به اشیا، نه به وجودات متغیر اشیا است و نه به صورت‌های اشیا، زیرا این معنا موجب تغییر یا

قاعده "بسیط الحقیقه" و کاربردهای آن در اندیشه صدرایی ۵۹

انفعال در ذات می‌شود. این علم به نحو حضوری و سابق بر معلومات است (۱۲، ج: ۴، ص: ۴۰۶، ج: ۵، ص: ۱۱۷).

مرحوم شیخ محمد تقی آملی در حاشیه بر شرح منظومه، در باب این که حق تعالی «فاعل بالتجلی» است و علم او به افعالش عین ذاتش بوده، علم اجمالی در عین کشف تفصیلی است، می‌گوید: «این مطلب ناشی از آن است که این فاعل بسیط الحقیقه است و بسیط الحقیقه کل اشیا است. پس همان‌گونه که وجود حق تعالی با این که واحد است کل وجودات است - به طوری که هیچ وجودی از دایره وجود او خارج نیست - به همین ترتیب، علم پروردگار به ذات خویش - که عین ذات اوست نه زاید بر ذات - علم به کل اشیا است، چون چیزی خارج از ذات او نیست، و زمانی که ذات او کل اشیا است و باید به ذات خویش علم حضوری داشته باشد، پس در این هنگام، ذات او با همان علم به خویش که عین ذات اوست، به کل اشیا علم دارد، نه با علمی دیگر و معنای همین جمله است که علم اجمالی سابق او بر افعالش، عین کشف تفصیلی است» (۱۰، ص: ۵۲۵؛ ۹، ص: ۳۱۴).

حاج ملاهادی سبزواری نیز از قاعده بسیط الحقیقه در مسأله علم حق تعالی به اشیا استفاده می‌کند و می‌گوید:

«فَذَاتُهُ عَقْلٌ بَسِيطٌ جَامِعٌ لِكُلِّ مَعْقُولٍ وَ الْأَمْرُ تَابِعٌ»

«پس ذات خداوند تعالی عقل بسیط است و در عین بساطت و در مرتبه ذاتش، جامع هر معقول و هر خیر و کمالی به نحو اعلی و ابط است و این اشاره‌ای است به مسأله کثرت در وحدت و این که وجود بسیط همه وجودات است به نحو اعلی، همان‌گونه که ارسطو گفته است و صدر حکمای متأله آن را زنده و برهانی کرده است» (۹، ص: ۱۷۳).

ملا محسن فیض کاشانی هم، که از دیگر پیروان ملاصدرا است، در این مسأله، از قاعده بسیط الحقیقه بهره جسته است، آن‌جا که می‌گوید: «فصل: و چون او (خداوند سبحان) حقیقت بسیط است، ذات او از موضوع و ماده و عوارض و دیگر آن‌چه زاید بر ذات است منزله است، پس هیچ لَبْسِی برای او نیست، او صراح است و ذات او از ذاتش پوشیده نیست، او ظاهر بذاته علی ذاته است، پس او ذاتش را با شدیدترین ادراک درک می‌کند و تمام‌ترین علم را بدان دارد، زیرا ظهورش برای او شدیدترین ظهور است؛ بلکه علم او به ذاتش هیچ نسبتی به علوم ماسوای او به ذات خودشان ندارد، همان‌گونه که هیچ نسبتی بین وجود او و وجودهای اشیا نیست؛ زیرا او ورای مالایناهی، به آن‌چه نهایت ندارد است. پس علم او به ذاتش عبارت است از این که ذات او لذاته ظاهر است... پس ذات آن خداوند سبحان، با وحدت صرفی که دارد، عالم و معلوم و علم است، همان‌گونه که تو در هر علمی این موضوع را درایت نموده‌ای» (۱۸، ص: ۲۹).

خلاصه آن که چگونگی علم حق تعالی به اشیا و به ذات خود از قاعده بسیط الحقیقه به بهترین نحو ادراک می‌گردد.

۵. ۷. معنای یک حدیث

حکیم شیراز یک فصل ویژه را با استفاده از این قاعده، به تفسیر کلامی منسوب به امیرالمؤمنین (ع) اختصاص داده است (۱۲، ج: ۳، ص: ۳۲؛ ج: ۷، ص: ۴۳). آن کلام حدیث مرسلی است که در چند کتاب نقل شده و مضمون آن چنین است: «إعلم أن جميع اسرار الكتب السماوية في القرآن وجميع ما في القرآن في الفاتحة وجميع ما في الفاتحة في البسملة - في باء البسملة - وجميع ما في باء البسملة في النقطة التي تحت الباء و أنا نقطة تحت الباء». وی می‌گوید: چنین کلامی تنها می‌تواند از زبان علی (ع) نقل شود و بزرگان صحابه، مانند سلمان و ابوذر و کمیل آن را نقل کرده‌اند و تفسیر این کلام، تنها با برهان بسیط الحقیقه امکان‌پذیر است. هم‌چنین می‌توان به برخی از آیات قرآن مانند «لله ما في السموات والأرض» و «الله بكلّ شيء محيط» اشاره کرد که بیانگر آن است که همه موجودات در یک کلمه جمع‌اند. سبزواری در حاشیه، این حدیث قدسی را هم می‌افزاید که: «لا يسعني أرضي و لا سمائي و لكن يسعني قلب عبدی المؤمن» (همان، ج: ۳، ص: ۳۱).

هر چند برداشت صدرالمتألهین از روایت یادشده درست است، باید سند آن را نیز مورد پژوهش قرار داد. این حدیث در منابع معتبر حدیث و تفسیر یافت نمی‌شود و تنها در چند منبع، از جمله *ینابیع الموده و مشارق نقل شده و آن را به أحسنی در المحلی* نسبت داده‌اند (۱۹، ج: ۱، ص: ۲۱۳؛ ۳، ص: ۲۹). البته ابن ابی جمهور أحسنی به سبب آن که مأخذ روایات را از کتب قدیمی نیاورده و توجه به تأویلات فلسفی و عرفانی داشته، مورد انتقاد حدیث‌نگاران قرار گرفته است. با این حال، مفسران بزرگ، هم‌چون علامه طباطبایی نیز به این حدیث نپرداخته‌اند. در نهایت، هرچند پاره‌ای از نویسندگان قدیم و جدید این حدیث را نقل کرده‌اند و آن را با قاعده تطبیق داده‌اند (۱۱، ج: ۱، ص: ۵؛ ۱۲، ج: ۳، ص: ۳۱؛ ۷، ج: ۱، ص: ۱۶۹) نمی‌توان از نظر سند به منابع آن اعتنا کرد.

باید افزود بررسی منابع یاد شده نشان می‌دهد فقره اخیر حدیث (أنا نقطة تحت الباء) جدای از فقره اول آن می‌باشد؛ یعنی در صورت پذیرش سند، این کلام دو حدیث است و بعضی فقط فقره اخیر را نقل کرده‌اند. برخی هم آن را به «شبلی» نسبت داده‌اند (۲۲، ج: ۷، ص: ۶۰۸؛ ۲، ج: ۱، ص: ۱۰۲)، اما در هیچ جا نقل آن را به بزرگان صحابه نسبت نداده‌اند.

۶. نتیجه‌گیری

- ۱- قاعده بسیط الحقیقه یکی از مهم‌ترین قواعد حکمت متعالیه است که ملاصدرا در آثار خود، آن را مطرح نموده و به نحوی بدیع به اثبات رسانیده است.
- ۲- آن‌چه مرحوم صدرالمتهلین را در این قاعده از دیگر حکما ممتاز می‌گرداند برهانی کردن قاعده و تحلیل فلسفی مسأله است. هم‌چنین تأسیس این مطلب به عنوان یک قاعده کلی و استفاده از آن در ابواب مختلف حکمت، از ابتکارات ایشان است.
- ۳- از مطالعه عبارتهای حکیم شیراز در بخش‌های مختلف حکمت متعالیه روشن شد که ملاصدرا با مفروض قرار دادن بساطت وجود و از راه اثبات این‌که هر بسیط الحقیقه کل اشیا وجودی را در بر دارد، به تبیین قاعده پرداخته است. برهان او مبتنی بر این است که اگر این کبرا پذیرفته نشود، ترکیب ذات خداوند و خلاف فرض بساطت لازم می‌آید که این برهان خلف به خوبی می‌تواند اثبات‌کننده قاعده باشد.
- ۴- با توجه به این‌که نوع حمل در این قاعده نه اولی ذاتی و نه شایع صناعی، بلکه «حمل رقیقت بر حقیقت» است، روشن شد که محمول تنها با جنبه وجودی خود بر موضوع حمل می‌شود و عدم‌ها و نقصانات اشیا بر بسیط الحقیقه حمل نمی‌شود. از سوی دیگر، سلب صفات سلبيه از ذات، به سلب سلب بر می‌گردد و باعث تأکید کمال وجود اوست. از این مطالب، قسمت دوم قاعده، یعنی: «لیست بشی منها» روشن شد.
- ۵- عرفا در کتاب‌های خود از راه قاعده «مُعطی الشی لایکون فاقداً له» به اثبات موضوع پرداخته‌اند. گرچه این برهان قابل پذیرش است، برهان ملاصدرا بر آن برتری دارد؛ زیرا برهان این حکیم الهی شامل تمام کمالات وجودی می‌گردد و شناخت خود ذات خداوند و توحید و حقیقت وجود را نیز امکان‌پذیر می‌گرداند.
- ۶- از قاعده یادشده در بحث‌های ذیل استفاده شده است: رابطه وحدت و کثرت، مفهوم حیات در هستی و این‌که همه موجودات دارای حیات و علم و قدرت‌اند، معنای قرب خداوند به انسان و اشیا و اول و آخر و ظاهر و باطن بودن وجود مقدس حضرت حق، اثبات توحید خداوند و این‌که واجب الوجود وحدت حقه دارد و شناخت چگونگی علم حق تعالی به ذات خود و اشیا.

یادداشت‌ها

- ۱- شایان یاد است برای تألیف این نوشتار، جهت درک درست حکمت متعالیه، به شرح حکمت متعالیه آیت الله جوادی آملی مراجعه شده است.

۲- در این جا، تفاوتی ندارد که قضیه به صورت «الأنسان ليس بفرس»، به نحو سالبه محصله، بیان شود یا به شکل «الأنسان لا فرس».

۳- البته سلب محمول ممکن است به نحو موافات و یا اشتقاق باشد. در سلب موافات، محمول بدون تقدیر چیزی از موضوع سلب می‌شود، اما در سلب اشتقاقی، تصرفی در محمول صورت می‌گیرد، به این نحو که یا هیئت آن تغییر می‌کند و یا چیزی در تقدیر قرار می‌گیرد. مثال برای اول: «الأنسان ليس بناطق» و مثال برای دوم، قضیه «الأنسان ليس ذو نطق» است. به هر حال، هر ناقصی مصداق یکی از این دو سلب بوده و مرکب است.

۴- فهو أَحَقُّ مِنْ كُلِّ حَقِيقَةٍ بِأَنْ يَكُونَ هُوَ هِيَ بَعِيْنَهَا مِنْ نَفْسِ تِلْكَ الْحَقِيقَةِ بِأَنْ يَصْدُقَ عَلَيْهِ نَفْسِهَا (۱۲، ج: ۸، ص: ۱۱۴).

۵- «كلُّ ماهيةٍ من الماهيات ليست من حيث هي هي، إلا هي و لكن في الواقع غير خالٍ من طرفي النقيض بحسب كلِّ شيءٍ من الأشياء غير نفسها... فكلُّ مصداقٍ لأيجابٍ سلب محمولٍ عنه، عليه لابدٌ و أن يكونَ مركبُ الحقيقة، إذ لك أن تُحَضَّرَ صورته في الذهن و صورَ ذلك المَحْمُولِ مُوِاطَاتاً أو اشتقاقاً فتقاييس بينهما و تسلب أحدهما عن الآخر فما به الشيء هُوَ هو غير ما يصدق عليه أنه ليس هو... و أمَّا أَلْفَعْلُ المَطْلُوقِ فحيث لا يكون فيه قوة و الكمال المطلق فهو ما لا يكون فيه استعداد... فلا يسلب عنه شيء من الأشياء إلا سلب السُّلُوبِ» (۱۲، ج: ۷، ص: ۳۶۸-۳۷۱).

۶- در متن فصوص/الحکم آمده است: «فوجود الكثرة في الأسماء و هي النسب و هي أمور عدميه و ليس إلا العين الذي هو الذات فهو العليّ لنفسه لا بالأضافه فما في العالم من هذه الحثيئة علو اضافة لكن الوجوه الوجودية متفاضلة، فعلو الأضافه موجود في العين الواحده من حيث الوجوه الكثيره و كذلك نقول: هو لا هو، انت لا انت» (۳، ج: ۱، ص: ۷۶؛ ۲۰، ص: ۵۵۱). البته باید توجه داشت که حمل حقیقت و رقیقت در این مسأله بر مبنای ملاصدرا صادق است؛ زیرا او قائل به تشکیک وجود است و مرتبه بسیط الحقیقه را مرتبه عالی وجود می‌داند، ولی عرفا به این امر قایل نیستند و در نتیجه، حمل حقیقت و رقیقت بر مبنای ایشان صحت ندارد.

۷- بیانی که در متن مقاله از برهان صدرالمتألهین آمده است، در جلد هشتم و دوم/سفار بود که برهان خود را به نحو کامل تر شرح فرموده است؛ اما در کتاب‌های مختصر ایشان نیز خلاصه همین بیانات وجود دارد. از جمله، در کتاب مشاعر، در مشعر ششم از نهج اول، می‌فرماید: «علم أن الواجب بسيط الحقیقه و كل بسيط الحقیقه فهو بوحده كل ما هو من باب الأعدام و النقائص فإنك إذا فرضت شيئاً بسيطاً هو «ج» مثلاً، و قلت: «ج» ليس «ب»، فحيثية انه «ج»، ان كانت بعينها حيثية انه «ليس ب» حتى تكون ذاته بذاته مصداقاً لهذا السلب، فيكون الايجاب و السلب شيئاً واحداً و لزم أن يكون كل من عقل الأنسان مثلاً، عقل أنه ليس بفرس، لكن اللازم باطل فالملزوم كذلك. فظهر و تحقق أن موضوع الجيمية مغاير لموضوع انه «ليس ب» و لو بحسب الذهن. فعلم ان كل موجود سلب عنه امر وجودي، فهو ليس بسيط الحقیقه، بل ذاته مركبة من جهتين: جهة بها هو كذا و جهة بها ليس كذا فبعكس النقيض: كل بسيط الحقیقه هو كل الأشياء» (۱۴، ص: ۱۱۰).

قاعده "بسیط الحقیقه" و کاربردهای آن در اندیشه صدرایی ۶۳

۸- «و این رحمت که «وَسِعَتْ كُلَّ شَيْءٍ» است، روح ساری خدا در آسمان و زمین است که حیات هر چیز بدان است و آن همان حقیقت نوریه پیامبر ما محمد(ص) است که قبل از همه اشیا خلق شده و از این جهت، رحمت للعالمین گردید و رحمت للعالمین، روح ارواح و حقیقت حقائق و طینت طینات است، و آن، همان مشیت خداست که اشیا بدان خلق شد و آن مشیت توسط خود او خلق شد، چنانچه امام علیه السلام فرمود: «خَلَقَ الْأَشْيَاءَ بِالْمَشِيَّةِ وَالْمَشِيَّةُ بِنَفْسِهَا وَ سَبَقَتْ رَحْمَتَهُ غَضِبَهُ» و آن، عبارت است از نسبت استوائی ذات رحمان بر عرش که به معنای جمیع مخلوقات و مسما به عالم اکبر و انسان کبیر است که خود آن، دارای درجات عالی و سافل و بلند و کوتاه و شعبه‌های گوناگون و تقسیمات فراوان و حقایق متخالفه است. بسته به ماهیات امکانی اشیا مختلف و ذوات امور متباین، عالم دارای درجات و مراتب است در حالی که او از آن جهت که خودش، خودش است، با قطع نظر از تعیین‌های ذات اشیا و اختلافات ذاتی آن‌ها، امر وحدانی است، چنان که گویند: «الواحد لا یصدر عنه الا الواحد» (۲۳، ص: ۱۶).

منابع

۱. ابن ترکه اصفهانی، علی بن محمد، (۱۳۶۰)، تمهید القواعد، تصحیح سید جلال الدین آشتیانی، تهران: انجمن حکمت و فلسفه.
۲. ابن عربی، محی الدین ابوبکر محمد بن علی، (بی تا)، الفتوحات المکیه، بیروت: دار صادر، دار احیاء التراث العربی (افست از نسخه چاپ مصر، ۱۳۲۹ق).
۳. ابن عربی، محی الدین ابوبکر محمد بن علی، (۱۳۶۵)، فصوص الحکم، تصحیح و تعلیق ابو العلاء العفیفی، قم: انتشارات الزهراء.
۴. برسی، حافظ رجب، (۱۴۱۹ق)، مشارق انوار الیقین فی اسرار امیرالمؤمنین، تحقیق سید علی عاشور، بیروت: مؤسسه اعلمی.
۵. تستری، قاضی نوراله، (بی تا)، احقاق الحق، بی جا، چاپ سنگی.
۶. جوادی آملی، عبدالله، (۱۳۷۰)، شرح حکمت متعالیه، قم: اسلامی.
۷. خمینی، سید مصطفی، (۱۴۱۸)، تفسیر قرآن کریم، تهران: مؤسسه عروج، نشر آثار امام خمینی.
۸. رضی، سید شریف الدین، (بی تا)، نهج البلاغه، به قلم فیض الاسلام، تهران: مرکز نشر آثار فیض.
۹. سبزواری، حاج ملا هادی، (بی تا)، شرح منظومه حکمت (غرر الفرائد)، تهران: دارالمرتضی.
۱۰. سبزواری، حاج ملا هادی، (۱۳۶۰)، شرح منظومه حکمت (غرر الفرائد)، تحقیق مهدی محقق، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.

۶۴ فصلنامه اندیشه دینی دانشگاه شیراز

۱۱. سبزواری، حاج ملا هادی، (بی تا)، شرح الأسماء الحسنی، قم: مکتبه بصیرتی.
۱۲. شیرازی، صدرالدین محمد قوامی، (۱۹۸۱)، *الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه*، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۱۳. شیرازی، صدرالدین محمد قوامی، (۱۳۶۳)، *مفاتیح الغیب*، با تعلیقات مولی علی نوری، تهران: مؤسسه مطالعات فرهنگی.
۱۴. شیرازی، صدرالدین محمد قوامی، (۱۴۲۰)، *المشاعر*، با مقدمه هانری کربن و تحقیق فاتن محمد خلیل لبون، چاپ اول، بیروت: مؤسسه التاریخ العربی.
۱۵. شیرازی، صدرالدین محمد قوامی، (۱۴۲۲)، *المبداء و المعاد*، تحقیق و تعلیق سید جلال الدین آشتیانی، چاپ سوم، قم: مکتبه الاعلام الاسلامی (دفتر تبلیغات اسلامی).
۱۶. طباطبائی، علامه سید محمد حسین، (۱۳۶۲)، *نهایه الحکمه*، قم: مؤسسه نشر اسلامی.
۱۷. طبرسی، شیخ ابی علی الفضیل، (۱۳۸۶ق)، *احتجاج*، تحقیق و تعلیق سید محمد باقر خراسان، نجف: دار النعمان.
۱۸. فیض کاشانی، ملا محسن، (بی تا)، *اصول المعارف*، چاپ سنگی، مشهد: بی جا.
۱۹. قندوزی، سلیمان بن ابراهیم، (۱۴۱۶)، *ینابیع الموده لذی القربی*، تهران: نشر اسوه.
۲۰. قیصری، داوود بن محمود بن محمد رومی، (۱۳۷۵)، *شرح فصوص الحکم*، به کوشش سید جلال الدین آشتیانی، تهران: انتشارات علمی فرهنگی.
۲۱. قیصری، داوود بن محمود بن محمد رومی، (۱۳۸۲)، *شرح فصوص الحکم*، تحقیق حسن زاده آملی، قم: بوستان کتاب.
۲۲. مرعشی، سید شهاب الدین، (بی تا)، *شرح احقاق الحق*، قم: مکتبه آیت الله المرعشی.
۲۳. نوری، آخوند ملاعلی، (بی تا)، *رساله بسیط الحقیقه*، تهران: بی جا.