

علیت در اندیشه

جلال‌الدین دوانی و ملاصدرا

دکتر عبدالرزاق حسامی‌فر

استادیار گروه فلسفه دانشگاه بین‌المللی امام خمینی

چکیده

تحلیل دیدگاه جلال‌الدین دوانی و ملاصدرا درباره‌ی علیت نشان دهد که هر دو در اعتقاد به نظریه عرفانی وحدت شخصی وجود، اتفاق نظر دارند و البته این نظریه در تعبیرات دوانی منقح و منسجم نیست در حالیکه در تعبیرات ملاصدرا کامل است.

دوانی در رساله‌ی الزوراء به تحلیل مسئله علیت پرداخته است. وی در مقام بیان نسبت میان علت و معلول بگونه‌ی سخنی گفته است که گویی وجود معلول در اندیشه او هم وجود رابط و هم وجود رابطی است، و از اینرو دچار خلط میان این دو معنا شده است. ملاصدرا در نقد اندیشه دوانی درباره علیت به نقد آن بخش از تعبیرات او پرداخته است که با وجود رابطی سازگار است و بخش دیگر را که با وجود رابط سازگار است - و در آن مسئله علیت به مسئله تشآن برگردانده شده است - مسکوت گذاشته است. او خود با طرح نظریه «امکان فقری و فقر وجودی»، قائل به اتکای وجودی معلول به علت شد. از نظر او وجود معلول، عین ربط و وابستگی به علت است، البته این مسئله که وجود معلول عین ربط به علت است در حکمت مشاء نیز مطرح بوده است، با این تفاوت که حکمت مشاء وابستگی معلول به علت را در ماهیت معلول، و حکمت متعالیه در وجود آن می‌داند. همچنین در حکمت مشاء می‌توان برای معلول نحوه‌ی استقلال از علت لحاظ کرد، اما در حکمت متعالیه، معلول از هر حیث متکی بر علت است و نسبت میان علت و معلول اضافه اشراقیه است. نویسنده در این مقاله می‌کوشد با

کلیدواژگان

معلول	علت
وجود رابطی	وجود مستقل
فقر وجودی	وجود رابط
ممکن	واجب
	مقدمه

مکتب فلسفی شیراز شامل آن بخش از تاریخ فلسفه اسلامی است که تقریباً از قطب‌الدین شیرازی (۶۳۴-۷۱۰) آغاز می‌شود و تا زمان میرداماد (۹۶۹-۱۰۴۱ق) و پیدایش مکتب اصفهان ادامه می‌یابد. سه فیلسوف برجسته این مکتب عبارتند از: جلال‌الدین دوانی (۸۳۰-۹۰۹ق)، امیرصدرالدین دشتکی (۸۲۸-۹۰۳ق) و غیاث‌الدین منصور دشتکی (۹۴۰ یا ۹۴۹). این دوره از تاریخ فلسفه برغم تأثیری که در تکوین مکتب اصفهان و بویژه حکمت متعالیه داشته است،

■ **میرداماد پیشنهاد کرد برای دوری جستن از خلط بهتر است وجود رابطی از وجود رابط متمایز شود و اولی بر وجود اعراض و دومی بر رابط موضوع و محمول اطلاق شود. ملاصدرا نیز با پذیرش سخن میرداماد وجود را به فی نفسه (جوهر)، فی نفسه لغیره (عرض) و لغیره (رابط قضایا) تقسیم می‌کند.**

کمتر مورد توجه قرار گرفته است.^۱ در کتب تاریخ فلسفه اسلامی نیز فیلسوفان این دوره تحت الشعاع فیلسوفان پیش و پس از این دوره قرار گرفته‌اند.^۲

دوانی اگرچه در آغاز حکیم مشائی بود^۳ ولی با تأمل در اندیشه‌های شیخ اشراق به مشرب اشراقی گرایش پیدا کرد. وی همچنین با آثار ابن عربی و نیز آثار متکلمان مسلمان آشنا بود. یکی از مسائل مورد توجه او مسئله رابطه میان علت و معلول بود که در رساله الزوراء^۴ به آن پرداخته است.

وی بر این رساله دو حاشیه نوشته است که یکی با عنوان شرح رساله الزوراء شامل توضیح عبارات رساله الزوراء است و دیگری با عنوان شرح خطبة الزوراء در پاسخ به نقد یکی از منتقدان علیه عبارتی است که در آغاز رساله الزوراء آمده است.^۵

در فلسفه اسلامی پس از دو مکتب مشاء و اشراق که یکی بر عقل و حکمت بحثی و دیگری بر شهود و حکمت ذوقی تأکید می‌کرد، بتدریج حوزه‌های مختلف معرفت اسلامی به هم نزدیک شد. خواجه نصیرالدین طوسی، فلسفه را به کلام نزدیک کرد و جلال‌الدین دوانی فلسفه را به عرفان، تا اینکه در فلسفه صدرالمتألهین، کلام، فلسفه و عرفان در هیئت یک نظام فلسفی برجسته بنام

حکمت متعالیه با هم جمع شد.

فلاسفه اسلامی مسئله رابطه میان علت و معلول

۱. مرحوم استاد آشتیانی وقتی مطلع می‌شود که گروهی قصد دارند درباره تاریخ حکمای متأخر و اساتید مکتب اصفهان بنویسند، به آنها توصیه می‌کند به تحقیق درباره معاصران خواجه و حکمای بعد از او و نیز احوال محققان مکتب شیراز پرداخته و به بیان احوال میرسید شریف و محقق دوانی و صدرالدین دشتکی و محقق خفری و فخرالدین سماکی (استاد میرداماد) و میرغیث و مولانا جمال‌الدین محمود و دیگر دانشمندان این حوزه تا عصر میرفندرسکی و میرداماد بپردازند. ایشان همچنین بر ضرورت چاپ آثار نفیس اساتید مکتب فارس تأکید می‌کند. ر.ک: آشتیانی، سیدجلال‌الدین، در حکمت و معرفت (مجموعه مقاله‌ها و مصاحبه‌های حکمی - معرفتی استاد سیدجلال‌الدین آشتیانی)، بکوشش حسن جمشیدی، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۸۵، ص ۱۲۳-۱۲۵.

۲. بعنوان مثال ر.ک.: کرین، هانری، تاریخ فلسفه اسلامی، ترجمه جواد طباطبایی، تهران، کویر، ۱۳۸۰، ص ۴۶۲-۴۷۶؛ نصر، سیدحسین، و النور لیمن (و.)، تاریخ فلسفه اسلامی، ترجمه جمعی از استادان فلسفه، تهران، حکمت، ۱۳۸۶، ج ۳، ص ۱۱۰-۱۱۲؛ شریف، میان محمد (و.)، تاریخ فلسفه در اسلام، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۶۵، ج ۲، ص ۴۱۵-۴۲۰. امید است در طرح جامع تاریخ فلسفه که به همت والای ریاست محترم بنیاد حکمت اسلامی صدرا حضرت آیت‌الله سیدمحمد خامنه‌ای و گروهی از اساتید فلسفه کشور دنبال می‌شود، این بخش از تاریخ فلسفه اسلامی چنانکه شایسته است، شناسانده شود.

۳. نصر، تاریخ فلسفه اسلامی، ج ۳، ص ۱۱۰.

۴. دوانی در شرح رساله الزوراء در باره سبب نگارش آن می‌گوید: در بیرون دارالسلام شهر بغداد در نزدیکی رودخانه زوراء (دجله) امیرالمؤمنین (ع) را به خواب دیدم که مرا مورد عنایت و تفقد قرار داد. پس از بیداری تصمیم گرفتم به یمن این توفیق رساله‌یی را بنام ایشان بنگارم. در انتخاب موضوع مردد شدم. یک بار بر آن شدم به مناسبت سخن پیامبر (ص) که فرموده است: «انا مدینه العلم و علی بابها» درباره ماهیت علم بنویسم. تا اینکه پس از بازگشت از زیارت، یکی از شاگردانم که حکمة الإشراق سهروردی را به او تعلیم می‌کردم از من خواست رساله‌یی متضمن مسائل کشفی و ذوقی بنگارم و حاصل کار این رساله شد که پس از نگارش آن را همان یافتم که منظور نظرم بود و یقین کردم که در نگارش آن موهوب از مدینه علم بوده‌ام (ر.ک.: دوانی، جلال‌الدین محمد و دیگران، سبع رسائل، تقدیم، تحقیق و تعلیق، سیداحمد تویسرکانی،

و نحوه وابستگی معلول به علت را بیشتر ذیل بحث وجود رابط و مستقل آورده‌اند و موضع آنها در این مسئله تابع نظر آنها درباره این بحث است. از اینرو لازم است ابتدا نظر فیلسوفان اسلامی را درباره وجود رابط و مستقل بررسی کنیم.

وجود مستقل و وجود رابط

یکی از تقسیمات وجود، تقسیم آن به وجود مستقل (جوهر)، وجود رابطی (عرض) و وجود رابط (رابط قضایا) است. در اولی، استقلال مفهومی و وجودی حاصل است، در دومی، استقلال مفهومی و عدم استقلال وجودی، و در سومی، عدم استقلال مفهومی و وجودی هر دو. در فلسفه اسلامی تا پیش از میرداماد وجود رابط و وجود رابطی بنحو مترادف به دو معنا به کار می‌رفت و چنانکه خواهیم دید، خلط میان این دو معنا در اندیشه دوانی نیز راه یافته است. میرداماد پیشنهاد کرد برای دوری جستن از خلط بهتر است وجود رابطی از وجود رابط متمایز شود و اولی بر وجود اعراض و دومی بر رابط موضوع و محمول اطلاق شود.

ملاصدرا نیز با پذیرش سخن میرداماد وجود را به فی‌نفسه (جوهر)، فی‌نفسه لغیره (عرض) و لغیره (رابط قضایا) تقسیم می‌کند.^۶ وی در نهایت به این قائل می‌شود که تنها موجود مستقل خداوند است و غیر او همه وجود رابطند، چنانکه می‌گوید: «وجودات جمیع الممكنات فی فلسفتنا من قبیل الروابط لوجود الحق - تعالی.»^۷

وجودی مغایر با علت داشت، و لذا علیت منشأ کثرت موجودات تلقی می‌شد اما ملاصدرا معلول را وجود رابط و شأنی از شئون علت دانست.



تهران، میراث مکتوب، ۱۳۸۱، ص ۲۰۲-۲۰۳.

۵. دوانی در عبارت آغازین رساله الزوراء می‌گوید: «والصلاة منه علی مرتبته الجامعة لجميع صفاته» (درود او [خدا] بر آن مرتبه‌ا که جامع همه صفات اوست). قطب‌الدین کوشبازی بر این سخن سه ایراد وارد می‌کند:

الف) اشیاء را مراتب حق دانستن نادرست است زیرا مستلزم تجزی و انقسام و لذا امکان حقیقت الهی است.

ب) اگر پیامبر مرتبه‌ی از مراتب حق است، پس درود از خدا بر او ناموجه و بلکه درود از خدا به خود خواهد بود.

ج) اگر منظور از جامعیت صفات الهی توجه به حقیقت وحدانی اوست، این امر اختصاص به پیامبر ندارد و همه هستی را فرا می‌گیرد و اگر منظور از آن، توجه به تعیین خاص اوست، در آن صورت پیامبر فاقد برخی از صفات الهی از قبیل وجوب ذاتی و قدم است.

پاسخ دوانی باختصار اینست که هر موجود ممکن بر وجود صانعش که دارای صفات کمال است، دلالت قطعی عقلی دارد و باین اعتبار، مظهر اوست. وجود انسان مظهر جمیع اسماء و صفات خداست زیرا در او همه حقایق مجرد و مادی مندرجند و از اینرو عالم صغیر خوانده می‌شود.

ایجاد هر موجودی خود، حمد بمعنای مصدری واژه است و خود آن موجود، حمد بمعنای حاصل مصدر است. پس حقیقت حمد، اظهار صفات کمالی است و وجود پیامبر (چنانکه از نام او پیداست) مظهر صفات کمالی خداست (دوانی، سبع وسائل، ص ۱۸۵-۱۹۷).

۶. مرحوم علامه طباطبایی برای وجود رابط در قضایا بجای تعبیر لغیره از تعبیر فی‌غیره استفاده کرده است. (ر.ک.: طباطبایی، محمدحسین، نه‌ایة الحکمة، قم، مؤسسه نشر اسلامی، ۱۳۶۲، ص ۲۸).

۷. شیرازی، صدرالدین محمد (ملاصدرا)، الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة، باشراف و مقدمه سیدمحمد خامنه‌ای، ج ۱، تصحیح و تحقیق: غلامرضا اعوانی، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ۱۳۸۳، ص ۲۸۳.

۸. جوادی آملی، عبدالله، ریحیق مختوم، شرح حکمت متعالیه، بخش چهارم از جلد اول، قم، انتشارات اسراء، ۱۳۷۵، ص ۳۹۳-۳۹۴.

■ از نظر دوانی آنچه علت جعل می‌کند ماهیت معلول، و نه وجود آن، است. و چنین نیست که معلول در ماهیت و در وجودش نیاز به دو جاعل داشته باشد بلکه جعل به ماهیت تعلق می‌گیرد و وجود از ماهیت انتزاع می‌شود.

با اندیشه او سازگار است که صدرا آن را مغفول عته می‌گذارد. اما، چنانکه خواهیم دید، وجود عبارات مشابه در تعبیر دو فیلسوف گمان تأثیر اولی را بر دومی به ذهن متبادر می‌کند. اینک ابتدا عبارات دال بر وجود رابطی معلول را از رساله الزوراء و نیز انتقادات ملاصدرا را بر آنها مطمح نظر قرار می‌دهیم و سپس به عبارات دال بر وجود رابط توجه خواهیم کرد:

الف) وجود رابطی معلول

دوانی درباره خدا قائل به اصالت وجود و درباره ممکنات قائل به اصالت ماهیت است. وی در آغاز رساله الزوراء به مسئله جعل اشاره می‌کند و می‌گوید: هستی ماهیت مجعول نیست و انسان در انسان بودن نیازمند فاعل نیست.^۹ او در شرح رساله الزوراء در مقام توضیح این عبارت می‌گوید:

ماهیات فی نفسه اثر فاعلند؛ یعنی فاعل، ذات

۹. ملاصدرا، الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة، ج ۱، ص ۳۸۴.

۱۰. عبودیت، عبدالرسول، درآمدی به نظام حکمت صدرایی، تهران، سمت، ۱۳۸۵، ج ۱، ص ۲۰۷-۲۳۳.

۱۱. برای ملاحظه تحلیل عمیق و جامعی از مضامین این رساله

ر.ک.: ابراهیمی دینانی، غلامحسین، ماجرای فکر فلسفی در جهان اسلام، تهران، طرح نو، ۱۳۷۶، ج ۲، ص ۲۸۳-۲۹۹.

۱۲. ملاصدرا، الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة، ج ۱، ص ۳۸۵.

۱۳. دوانی، سبع رسائل، ص ۱۷۴.

وی درباره تفاوت دیدگاه خود با دیدگاه، فیلسوفان گذشته می‌گوید:

آنها برای ممکن، وجودی مغایر با وجود خدا قائل شدند. البته وجود او را بنحوی مرتبط با حق و منسوب به او دانستند که این انتساب از وجود ممکن جدا شدنی نبود، در حالیکه از نظر ما نمی‌توان وجود ممکن را به دو بخش وجود و نسبت با خدا تقسیم کرد، زیرا ممکن، بخودی خود، و نه با نسبتی زائد بر ذاتش، منتسب به خداست و با ذاتش، نه با ربطی زائد بر ذات، با خدا ارتباط دارد. پس وجود ممکن، از نظر گذشتگان، وجود رابطی است و از نظر ما وجود رابط.^۹

ملاصدرا ابتدا قائل به وحدت تشکیکی وجود حق و در عین حال کثرت موجودات شد و قاعده بسیط الحقیقه را مطرح کرد اما بعداً همه موجودات را عین ربط به خدا دانست و تنها به وحدت شخصی وجود قائل شد.^{۱۰}

نظر دوانی در باب علیت در رساله الزوراء

دوانی در رساله الزوراء بطور عمده به تحلیل دو مسئله پرداخته است: یکی نسبت میان علت و معلول و دیگری نسبت میان معرفت و حقیقت.^{۱۱} آنچه او درباره این دو مسئله آورده است نشان می‌دهد که وجود معلول در اندیشه او هم وجود رابط و هم وجود رابطی است و او میان این دو معنا مردد است. بخشی از عبارات او با وجود رابطی معلول سازگار است و بخشی با وجود رابط آن. از اینرو ملاصدرا بحق او را دچار خلط میان دو معنای وجود رابطی معرفی کرده است.^{۱۲}

از میان این دو معنا یکی با اندیشه ملاصدرا سازگار نیست و ملاصدرا به نقد آن می‌پردازد و دیگری البته

معلول را تابع خود می‌کند. سپس عقل، وجود را از معلول انتزاع می‌کند و به او نسبت می‌دهد، چنانکه رأی حکمای اشراقی است، نه اینکه فاعل معلول را متصف به معنی وجود کند و آن را به او نسبت دهد، آنگونه که حکمای مشاء می‌پندارند. پس چون ذات معلول از علت صادر شد دیگر نیاز به جاعلی ندارد که خود او معلول را جعل کند پس معلول بعد از صدور، بنیاز از جاعلی است که او را جعل کند و این نافی احتیاج ذاتی او به جاعل نیست.^{۱۳}

بنابراین از نظر دوانی آنچه علت جعل می‌کند ماهیت معلول، و نه وجود آن، است. و چنین نیست که معلول در ماهیت و در وجودش نیاز به دو جاعل داشته باشد بلکه جعل به ماهیت تعلق می‌گیرد و وجود از ماهیت انتزاع می‌شود.

ملاصدرا در اسفار پس از اشاره به این مطلب که حکمای مشاء، وجود معلول و حکمای اشراق، ماهیت معلول را مجعول می‌دانند، در نقد نظر گروه دوم که بتعبیر او دوانی و شاگردانش آنرا نظر حکمای اشراق دانسته‌اند، می‌گوید:

گروه دوم تصور کرده‌اند که اگر مجعول وجود معلول باشد، لازم می‌آید جاعل ابتدا وجود ماهیت را متحقق کند و با جعل مرکب، ذاتیات را به او ببخشد، در حالیکه اینطور نیست؛ زیرا فرق است میان احتیاج بالذات و احتیاج بالعرض، و صدق ذاتیات برشیء، نیاز به جعل جاعل ندارد بلکه جعل ذاتیات، تابع ذات است. پس جعل ذات و ذاتیات با یک جعل (یعنی جعل بسیط) است نه جعل مرکب.^{۱۴}

بنابراین تفاوت نظر صدرا با دوانی در مسئله جعل اینست که یکی مجعول را وجود معلول و دیگری

ماهیت معلول می‌داند، گو اینکه در این معنا اتفاق نظر دارند که جعل ذاتیات نه به جعل مرکب بلکه به جعل بسیط است، یعنی همان وجود یا ماهیتی که فاعل جعل می‌کند، آن ذاتیات را در خود دارد.

مؤید دیگر قول به وجود رابطی در رساله الزوراء تبصره و تشبیهی است که دوانی در این رساله آورده است. وی ذیل عنوان تبصره می‌گوید:

پس معلول اعتباری محض نیست و اگر از حیث نسبتش با علت در نظر گرفته شود دارای تحقق است و اگر ذاتی مستقل از علت در نظر گرفته شود معدوم و بلکه ممتنع خواهد بود.^{۱۵}

او نسبت میان علت و معلول را به نسبت میان عرض و جوهر تشبیه می‌کند و می‌گوید:

سیاهی اگر مستقل از جسم در نظر گرفته شود، وجودش محال است اما اگر عرضی برای جسم در نظر گرفته شود، موجود خواهد بود. همچنین است در مورد صورت لباس پنبه‌یی که اگر صورتی در پنبه لحاظ شود موجود و چنانچه مستقل از پنبه در نظر گرفته شود معدوم خواهد بود.

وی سپس می‌گوید:

اگر این را مقیاسی برای فهم همه حقایق قرار بدهی، معنای این سخن را درخواهی یافت که گفته‌اند: «الأعیان الثابتة ماشمت رائحة الوجود وانها لم تظهر ولا تظهر ابدأ بل انما یظهر رسمها».^{۱۶} دوانی در شرح رساله الزوراء درباره این عبارت می‌گوید: اگر همه حقایق را ذوات

۱۴. همان، ص ۲۰۶ - ۲۰۷.

۱۵. ملاصدرا، الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة،

ج ۱، ص ۴۷۱ - ۴۷۳.

۱۶. دوانی، سبع رسائل، ص ۱۷۴.

۱۷. همان، ص ۱۷۴ - ۱۷۵.

مستقل و مباین از ذات علت در نظر بگیریم (آنگونه که محجوبین می‌پندارند)، در آن صورت وجود و ظهور آن حقایق ممتنع خواهد بود، اولاً باین دلیل که غیر از ذات واجب‌الوجود هیچ موجود حقیقی دیگری نمی‌تواند موجود باشد، و ثانیاً باین دلیل که ظهور از ارتباط با موجود حقیقی حاصل می‌شود در حالیکه در اینجا ظهور بدون ارتباط با علت در نظر گرفته شده است. اما اگر ظهور از حیث تابع علت و قائم به آن بودن در نظر گرفته شود یعنی به معنی ارتباطش با وجود، پس موجود و ظاهر خواهد بود.

بنابراین اعیان ثابت‌ه یا آن حقایقی که وهم ذوات آنها را ناموجود تلقی می‌کند، مثلاً عین ثابت انسان که ماهیتی مغایر با حق است و به اوصاف خاصی متصف می‌شود، وجود ندارد و دستخوش تغییر نیست، و از حیث ارتباطش با وجود نیز موجود نیست، زیرا از این حیث ارتباطی با وجود ندارد، بلکه حق، رنگ او را می‌گیرد، باین معنا که رسم حق در او ظاهر می‌شود. پس آن وصف مجرد از ذات موجود می‌شود و وجود به آن تعلق می‌گیرد؛ زیرا از نظر محققان، موجود آن چیزی است که حقیقتش وجود است و غیر او متصف به وجود، نمی‌شود، باین دلیل که وجود وصفی نیست که قائم به دیگری باشد، بلکه ذات، حقیقی است و دیگری از طریق تعلق یافتن به وجود موجود می‌شود و ظهور آن چیز موجود

به وجود است.^{۱۸}

ملاصدرا در اسفار پس از نقل سخنان دوانی می‌گوید که در این ادعاهای واهی خبط و خلط روشنتر

از آنست که از چشم کسی که صناعات علمی را می‌آموزد، پنهان بماند. در این سخنان، دو معنای وجود رابطی از هم متمایز نشده‌اند؛ زیرا در قول به اینکه جسم سیاه است، سیاه از آن حیث که درهلیه مرکبه محمول واقع شده، وجود ندارد جز به این معنا که ثبوتی برای جسم دارد و هیچ منعی ندارد که سیاه باعتبار دیگری غیر از اعتبار محمول واقع شدنش در هلیات مرکبه، وجودی داشته باشد؛ هرچند وجود فی نفسه‌اش همان وجودش برای جسم باشد.

صدرا در ادامه می‌گوید: اینکه دوانی گفته است اگر ذات سیاهی، مستقل لحاظ شود، معدوم خواهد بود، اگر منظورش از ذات مستقل، حقیقت جوهری باشد، بدون تردید سخن او درست است، زیرا محال است که اعراض، حقیقت جوهری داشته باشند. اما شق دیگری قابل تصور است، زیرا می‌توان برای سیاه، ذات عرضی قائل شد که دارای اعتباری غیر از اعتبار صفت شیء بودنش باشد بلکه آن را فی نفسه در نظر گرفت. یعنی برای سیاه دو اعتبار قابل تصور است؛ یکی سیاه بخودی خود و دیگری سیاه چونان صفت شیء، زیرا تردیدی نیست که اضافه سیاه به موضوع، خارج از ماهیت آن از حیث سیاه بودن است.

اما اگر منظور دوانی در نظر گرفتن ماهیت سیاه، بخودی خود است، در آن صورت حکم به عدم آن مسلم نیست، زیرا همچنانکه جوهر، وجود فی نفسه دارد، عدم نیز وجود فی نفسه دارد، جز اینکه وجود فی نفسه عرض همان وجود او برای موضوع است پس وجود جوهر، وجود فی نفسه لنفسه است و وجود عرض، فی نفسه لغیره است.^{۱۹}

۱۸. همان، ص ۲۰۷ - ۲۰۸.

۱۹. ملاصدرا، الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة،

ج ۱، ص ۳۸۴ - ۳۸۶.

■ اینکه دوانی گفته است
 اگر ذات سیاهی، مستقل لحاظ شود،
 معدوم خواهد بود، اگر منظورش
 از ذات مستقل،
 حقیقت جوهری باشد،
 بدون تردید سخن او درست است،
 زیرا محال است که اعراض،
 حقیقت جوهری داشته باشند.

سخن حقی است و اینکه خداوند بر همه عالم هستی احاطه و آگاهی دارد، محل تردید نیست، اما تشبیهی که او به کار می برد چندان وافی به مقصود نیست، زیرا حوادث عالم، تدریجی الحدوث و تدریجی الفناست، چنانکه آنچه دیروز اتفاق افتاده است دیگر نمی تواند هیچ بهره‌یی از هستی داشته باشد، در حالیکه در مثال شیء رنگارنگ، اجزاء شیء دارای وجود همبود هستند و در حاق واقع هیچ بخشی از آن زوال نیافته است.

دوانی در شرح رساله الزوراء با توسل به تشبیه دیگری می گوید امتداد سرمدی که زمان خوانده می شود و حوادثی که بر آن منطبق می شوند همچون خط واحدی است که جزء بالفعل ندارد و نسبت زمانها و حوادث متعاقب با آن، نسبت اجزاء مفروض

۲۰. آیت الله جوادی آملی در تحریر تمهید القواعد پس از اشاره به نظر دوانی و نقد ملاصدرا بر آن می گوید: صرف نظر از صحت و سقم استنباط صدر المتألهین، جهان نسبت به واجب تعالی نه وجود رابطی دارد و نه وجود رابط؛ زیرا بر اساس وحدت شخصی وجود، تنها مصداق مفهوم وجود همانا واجب است و تشکیک به ظهور در مظاهر وجود برمی گردد نه به خود وجود (ر.ک.؛ جوادی آملی، عبدالله، تحریر تمهید القواعد صائغ الدین علی بن محمد الترکه، تهران، الزهراء، ۱۳۷۲، ص ۴۸-۴۹.
 ۲۱. دوانی، سبع رسائل، ص ۱۷۵-۱۷۷.

ملاصدرا در این نقد، تلقی دوانی از وجود رابطی عرض را مخدوش می داند، اما نقد جدی او اصولاً متوجه نسبت میان علت و معلول است که در اندیشه دوانی تشبیه آن به نسبت میان عرض و معروض مستلزم قول به وجود رابطی معلول است در حالیکه از نظر ملاصدرا وجود معلول، وجود رابط است.^{۲۰}

ب) وجود رابط معلول

دوانی در رساله الزوراء علیت را به مسئله تشان برمی گرداند و قائل می شود به اینکه معلول وجهی از وجوه و شائی از شئون علت است. از نظر او سلسله علی، به موجود یگانه‌یی منتهی می شود که کل سلسله یا مستقیماً و یا با واسطه معلول او هستند. پس او ذات حقیقی است و کل سلسله، شئون و حیثیات و وجوه او هستند. بنابراین آنچه در جهان وجود دارد نه ذات متعدد، بلکه ذات یگانه‌یی است که دارای صفات متکثر است. همچنین زوال معلول چیزی جز ظهور علت بطور دیگر و تجلی آن بصورتی دیگر نیست. امتداد زمانی نیز که محل تغییر و تبدیل و عرصه حوادث جهانی است، همراه با حوادثی که در آن است، شائی از شئون علت اولی است و بر همه شئون بعدی احاطه دارد. امور زمانی اگرچه در نظر ما زوال می یابد، اما همه یکجا نزد خدا حاضر است، درست همانطور که اگر شیء ممتدی را که اجزایش رنگارنگند از برابر ذره‌یی بگذرانیم این تصور را ایجاد می کند که بخشی از آن متکون و بخشی زایل می شود و کسی که بر تمام اجزاء آن شیء احاطه دارد، زوالی در آن نمی بیند و چنین تصویری نمی کند. خدا نیز بر همه حوادث اشراق دارد و همه یکجا نزد او حاضر است.

از اینروست که خدا صبح و شام ندارد.^{۲۱}

سخن دوانی درباره عدم زمانمندی خدا، البته

در خط با خط است. تحقیق مطلب اینست که اجرام فلکی یک حرکت واحد شخصی دارند بنام حرکت توسطیه که از اجزاء فرضی آن در خیال، یک امر ممتدی ساخته می‌شود که اهل نظر به آن حرکت قطعی می‌گویند و زمان مقدار همین امتداد موهوم است. در هیچیک از اینها جزء بالفعلی وجود ندارد. این تشبیه دوانی نیز چون تشبیه قبل با مشکل مواجه است، زیرا خط برخلاف حوادث، تدریجی الحصول و تدریجی الفنا نیست و اجزاء بالقوه آن وجود همبود دارند.^{۲۳}

این نظر دوانی که معلول، وجهی از جوه و جلوه‌ی از جلوات علت است، مستلزم قول به وحدت شخصی وجود و لذا نفی کثرات می‌شود، اندیشه‌ی که در آثار عارفان بزرگی چون ابن عربی، کاشانی، قیصری، جامی، سیدحیدر آملی و ابن‌ترکه اصفهانی مطرح بوده است.^{۲۴} ملاصدرا نیز اگرچه در آغاز قائل به وحدت تشکیکی وجود می‌شود که در آن با قبول وجود واقعی کثرات، آنها را مراتب تشکیکی وجود واحد الهی تلقی می‌کند، اما در نهایت به نظریه وحدت شخصی وجود قائل می‌شود.

بنابراین می‌توان از قرابت نظر ملاصدرا با دستکم بخشی از نظر دوانی - که در آن علیت به مسئله تشان تحویل می‌شود - سخن گفت، گو اینکه هر دو در این زمینه به نظر عارفان نزدیک شده‌اند. با اینهمه ملاصدرا در ارجاع به رساله الزوراء و نقد آن صرفاً به آن بخشی توجه می‌کند که در آن وجود رابطی معلول، مطرح است و آن بخش را که با وجود رابط معلول، سازگار است، نادیده می‌گیرد. اما بهر حال وجود عبارات مشابه در آثار این دو فیلسوف، تأثیر اولی بر دومی را محتمل می‌سازد. در اینجا بد نیست برخی از عبارات مشابه ایشان را نقل کنیم:

دوانی:

فاذن المعلول ليس مباين الذات للعلة ولا هو لذاته، بل هو بذاته لذات العلة وشأن من شؤونه و وجه من وجوهه و حیثیه من حیثیاته.^{۲۵}

لما كان سلسلة العلية واحداً و الكل معلول له إما ابتداءً أو بواسطة فهو الذات الحقيقية و الكل شؤونه و حیثیاته و وجوهه.^{۲۶}

ملاصدرا:

جميع الوجودات الإمكانية والإنیات الارتباطية التعلقية اعتبارات و شئون، للوجود الواجبي و أشعة و ظلال للنور القيومي... فالحقیقة واحدة و ليس غيرها إلا شئونها و فنونها و حیثياتها و أطوارها و لمعات نورها و ظلال ضوءها و تجلیات ذاتها:

كل ما فی الكون وهم أو خیال

أو عكوس فی المرایا أو ظلال^{۲۷}

مراتب الوجودات الاءمكانية التي هي حقائق الممكنات، ليست إلا أشعة و أضواء للنور الحقيقي و الوجود الواجبي - جل مجده - و

۲۲. دوانی با ارجاع علیت به مسئله تشان، سه مسئله را روشن

می‌کند:

الف) علم خدا بدون قبول تغییر، گذشته، حال و آینده را فرامی‌گیرد؛ ب) نابودی شیء چیزی جز تطور علت نیست؛ ج) تغییر و نسخ در احکام تکوینی و تشریحی بالنسبه به انسان تغییر است و بالنسبه به خدا تغییر نیست. (ر.ک.؛ همان، ص ۱۷۷ - ۱۷۸).

۲۳. رضایی، محمدجواد، «وحدت وجود از توحید تا توهم تحلیل و سنجش آرای استاد شهید مطهری درباره وحدت شخصی وجود»، «خردنامه صدرا شماره چهل و ششم، زمستان ۱۳۸۵، ص ۳۸.

۲۴. دوانی، سبع رسائل، ص ۱۷۴.

۲۵. همان، ص ۱۷۵.

۲۶. ملاصدرا، الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة،

ج ۱، ص ۵۵.

این نظر دوانی که معلول،

وجهی از وجوه

و جلوه‌یی از جلوات علت است،

مستلزم قول به وحدت شخصی وجود

ولذا نفی کثرات می‌شود،

اندیشه‌یی که در آثار عارفان بزرگی

چون ابن عربی، کاشانی، قیصری،

جامی، سیدحیدر آملی و ابن‌ترکه

اصفهان‌ی مطرح بوده است.

دارد. وقتی آن حقیقت یگانه به ادراک درمی‌آید، تفاوت میان ادراکات متناسب با تفاوت در شخص مدرک و سطح ادراک است. پس این ادراکات بمتابه لباسهای مختلف حقیقتند و آن حقیقت با وحدت ذاتیش در صور بنحو متکثر ظاهر می‌شود و احکام مختلف پیدا می‌کند. حقیقت در حد ذاتش بسیط و عاری از صوری است که با آنها تجلی می‌یابد و تفاوت در صور، تفاوت در تجلیات آن حقیقت است. دوانی برای آنکه مطلب را روشنتر کند به این تشبیه در حکمت نظری اشاره می‌کند که می‌گویند جوهرها به اعتبار وجودشان در ذهن، اعراضی قائم به دهند و به آن احتیاج دارند، اما در خارج قائم به ذات و مستغنی از اشیاء دیگرند. پس حقیقت هم در یک موطن بصورت عرض محتاج به دیگری ظاهر می‌شود و در موطن دیگر بصورت مستقل و بینباز از دیگری. وی سپس به سخنی از پیامبر (ص) اشاره می‌کند که می‌فرماید: «خواب برادر مرگ است» و سخنی از امیرالمؤمنین (ع) که می‌فرماید: «مردم خوابند؛ چون بمیزند، بیدار می‌شوند».^{۲۸}

۲۷. همان، ص ۵۸.

۲۸. دوانی، سبع رسائل، ص ۱۸۱ - ۱۸۰.

لیست هی اموراً مستقلة بحیالها و هویات مترأسه بدواتها بل إنما هی شئونات لذات واحدة و تطورات لحقیقة فاردة.^{۲۷}

قرینه دیگری که در تأیید وجود رابط معلول در رساله الزوراء وجود دارد، سخنی است که دوانی درباره نسبت میان حقیقت و معرفت به آن بیان می‌کند. وی می‌گوید:

حقیقت واحد در چشم بشرط حضور شرایط لازم از قبیل حضور ماده و نزدیکی به آن و فقدان مانع، با صورتی معین و آمیخته با عوارض مادی ظاهر می‌شود و همین حقیقت در حس مشترک، با صورتی مشابه صورت حسی، بدون آن شرایط، ظاهر می‌شود. آن حقیقت واحد در هر دو مقام برحسب اشخاص تکثر می‌پذیرد، مثل صورت زید و عمرو و بکر. سپس همان حقیقت در مرتبه عقل، بدون قبول آن تکثر، ظاهر می‌شود و افرادی که در صورت بصری و خیالی متکثر نبودند در تصور عقلی با هم متحد می‌شوند. اما تصورات عقلی نیز از حیث قبول تکثر، متفاوتند، چنانکه صور انواع، از حیث نوع متکثر و از حیث جنس واحدند. این فرآیند ادامه می‌یابد تا جنس الاجناس که با اینکه تمام انواع در صورت آن جمع شده‌اند اما متمایز از جنس دیگر است. البته می‌توان از میان مفاهیم مفهومی را در نظر گرفت که همه حقایق و اعتبارات را در بر بگیرد و همه در صورت او متحد شوند مانند مفاهیم شیء و ممکن عام.

دوانی پس از این مقدمه می‌گوید که صورت حتی

اگر صورت عقلی باشد باز با خود حقیقت تفاوت

■ وقتی آن

حقیقت یگانه به ادراک

درمی آید، تفاوت میان ادراکات متناسب با تفاوت در شخص مدرک و سطح ادراک است. پس این ادراکات بمثابة لباسهای مختلف حقیقتند و آن حقیقت با وحدت ذاتیش در صور بنحو متکثر ظاهر می شود و احکام مختلف پیدا می کند.



این دیدگاه دوانی که مستلزم تمیز میان حقیقت و تجلیات اوست، هماهنگ با نظریه تشآن است، چرا که قائل به حقیقت وحدانی خداوند و بساطت اوست و کثرت را چیزی جز تجلیات و ظهورات آن حقیقت واحد نمی داند. پیداست که این تلقی با وجود رابطه معلول سازگار است. ملاصدرا در اسفار این بخش از الزوراء را نیز مغفول می گذارد و هیچ اشاره ای به آن نمی کند، در حالیکه این دیدگاه با نظریه وحدت شخصی وجود - که صدرا نیز بدان معتقد است - سازگار است.

علیت در اندیشه ملاصدرا

تا پیش از ملاصدرا، باین دلیل که فیلسوفان اسلامی وجود معلول را وجود رابطی می دانستند، برای معلول وجودی فی نفسه قائل بودند - اگرچه این وجود فی نفسه در مقام تحقق متکی بر علت بود - از اینرو وجود فی نفسه لغیره خوانده می شد. ملاصدرا معتقد شد که اضافه میان علت و معلول اضافه اشراقیه است؛ یعنی درست همانطور که حالات نفس انسان، معلول

او و کاملاً متکی بر او هستند، ممکنات نیز قائم به وجود الهیند و هیچگونه استقلال وجودی ندارند.^{۲۹} وی در اسفار، فرض اضافه مقولی میان خدا و ممکنات را منتفی می داند، باین دلیل که اضافه مقولی یکی از اجناس عالیه (و از اینرو یکی از انواع ماهیات) است، در حالیکه وجود واجب، صرف وجود است و تحت مقوله مضاف در نمی آید.^{۳۰}

وی معتقد است نسبت خدا با عالم مانند نسبت بنا با ساختمان یا نسبت کاتب با نوشته نیست، زیرا در هر دوی اینها معلول پس از فاعلیت فاعل، مستقل و مستغنی از فاعل است. نسبت خدا با عالم مانند نسبت گوینده با سخن است که چون ساکت شود وجود سخن منتفی می شود و مانند نور خورشید است در محیطی که بخودی خود تاریک است و چون خورشید پنهان شود آن نور نیز قطع می شود، در حالیکه خورشید وجود ذاتاً چنانست که عدم بر او ممتنع است و درست همانطور که سخن جزئی از گوینده نیست، بلکه عمل و فعل اوست و پیش از فعل او موجود نبوده است و نوری که در فضا دیده می شود جزئی از خورشید نیست بلکه فیض و پرتوی از آن است، وجود عالم نیز جزئی از ذات خدا نیست بلکه فضل و فیضی از اوست. البته برخلاف نور خورشید که بالطبع و بدون اختیار از خورشید ساطع می شود، افاضه عالم از جانب خدا با اختیار است، همچون اختیاری که گوینده بر سخن گفتن دارد، چنانکه اگر بخواهد صحبت می کند و اگر اراده کند

۲۹. آشتیانی، سیدجلال الدین، شرح حال و آرای فلسفی

ملاصدرا، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۸۰، ص ۵۱-۵۲.

۳۰. شیرازی، صدرالدین محمد، الحکمة المتعالیة فی الأسفار

العقلیة الأریعة، ج ۲، باشراف سیدمحمد خامنه ای، تصحیح،

تحقیق و مقدمه: مقصود محمدی، تهران، بنیاد حکمت اسلامی

صدرا، ۱۳۸۰، ص ۳۲۳.

از نظر ملاصدرا بهترین تشبیه برای بیان نسبت میان خدا و ممکنات، تشبیه آن به نسبت میان عدد یک و سایر اعداد است. در نسبت دوم اگر یک تکرار نشود، عدد حاصل نمی‌شود و در عدد، چیزی جز حقیقت «یک» وجود ندارد، البته «یک» لا بشرط شیء و نه «یک» بشرط لا شیء و میان ایندو تفاوت هست؛ درست همانطور که بین وجود لا بشرط یعنی طبیعت وجود بطور عام نه باعتبار کلیت و نه باعتبار وجود ذهنیش، از یکسو، و وجود بشرط لا که همان مرتبه احدیت در نظر عرفا و حقیقت واجب در نظر فلاسفه است، از سوی دیگر، فرق هست. وجود اول یعنی وجود لا بشرط از نظر عرفا حقیقت حق است، زیرا از هرگونه تقییدی رهاست، حتی از قید منزه بودن از ماهیات که مستلزم نوعی شرط است. پس اینکه عدد «یک» با تکرارش عدد را به وجود می‌آورد مثالی است برای این معنا که خداوند از طریق ظهورش در نشانه‌های هستی، مخلوقات را به وجود می‌آورد و مراتب «یک» مثل مراتب وجود است و اتصاف عدد به خواص و لوازمی چون زوجیت و فردیت، مانند اتحاد بعضی از مراتب وجود با ماهیت و اتصاف آن به این ماهیات. و اینکه عدد حاصل تفصیل مراتب «یک» است مانند آنست که موجودات احکام اسماء الهی و صفات ربانی را ظاهر می‌کنند و ارتباط میان «یک» و عدد مانند ارتباط میان حق و خلق است و اینکه «یک» نصف دو و یک سوم سه و یک چهارم چهار است و مانند اینها، همچون نسبتهای لازمی است که صفات حق را تشکیل می‌دهند.^{۳۲}

صدرالمতألهین درباره فاعلیت خداوند می‌گوید:

فاعلیت خداوند را گروهی از طباعیه و دهریون، فاعلیت بالطبع و جمهور متکلمان

■ تا پیش از ملاصدرا،

باین دلیل که فیلسوفان اسلامی

وجود معلول را وجود

رابطی می‌دانستند،

برای معلول وجودی فی نفسه

قائل بودند - اگرچه این وجود فی نفسه

در مقام تحقق متکی بر علت بود -

از اینرو وجود فی نفسه لغیره

خوانده می‌شد.

فاعلیت بالقصد دانستند. ابن سینا و جمهور حکمای مشاء فاعلیت او را در اشیاء خارجی فاعلیت بالعنایه و فاعلیت او را در صور علمی حاصل در ذاتش، فاعلیت بالرضا دانستند. شیخ اشراق، به پیروی از فلاسفه ایرانی و رواقیون، قائل به فاعلیت بالرضا شد.

ملاصدرا پس از اشاره به نظر فلاسفه پیش از خود می‌گوید:

فاعلیت خداوند یا فاعلیت بالعنایه است یا فاعلیت بالرضا که در هر دو صورت فاعل بالا اختیار خواهد بود، باین معنا که اگر بخواهد، انجام می‌دهد و اگر نخواهد، انجام نمی‌دهد. البته حق اینست که فاعلیت خداوند فاعلیت بالعنایه است. او پیش از وجود کل عالم به آن علم دارد، با علمی که عین ذات اوست. پس علم او به اشیاء که عین ذات اوست منشأ وجود اشیاء است.^{۳۳}

ملاصدرا در باب نسبت میان واجب و ممکنات

۳۱. همان، ص ۲۳۰.

۳۲. همان، ص ۳۲۹ - ۳۳۰.

۳۳. همان، ص ۲۳۷.

■ آنچه در رساله الزوراء وجود رابط معلول را

تأیید می‌کند، یکی برگرداندن مسئله علیت به مسئله تشأن و اعتقاد به این است که معلول، شأنی از شئون و وجهی از وجوه علت است، و دیگری نظری است که دوانی درباره نسبت میان حقیقت و معرفت دارد، باین معنا که معتقد است، حقیقت امری بسیط و یگانه است و آنچه موجب تکثر آن می‌شود ظهور آن در مراتب مختلف ادراک است.

یافته است و ادراک آنها تا جایی ممکن است که ظل الهی در آنها امتداد یافته باشد و ادراک آنها به نور ذات الهی ممکن است؛ زیرا ممکنات موجود، بدون نور معدومند و اگر به ثبوت و تحقق متصف می‌شوند، این اتصاف نه بالذات که بالعرض است، چراکه وجود، نور است و غیر او ذاتاً تاریک است. پس آن مقدار از عالم شناخته می‌شود و آنچه خارج از این ظل است مجهول می‌ماند.^{۳۷}

ملاهادی سبزواری در توضیح سخن ملاصدرا می‌گوید که منظور او از نسبت نه نسبت مقولی اعتباری بلکه اضافه اشراقیه است و در بحث عالم دو عالم مدنظر اوست: یکی عالم اول که عالم ظل الهی و وجود منبسط است و دیگری عالم دوم که عالم ماهیات و اعیان ثابت است، عالمی که محل امتداد ظل الهی و

۳۴. شیرازی، صدرالدین محمد، الرسائل، قم، مکتبه المصطفوی، چاپ سنگی، بیتا، ص ۱۳۸.

۳۵. جوادی آملی، ریح مختوم، ص ۴۰۶؛ همو، شرح حکمت متعالیه اسفار اربعه، بخش یکم از جلد ششم، تهران، الزهراء، ۱۳۶۸، ص ۲۰۱.

۳۶. آشتیانی، شرح حال و آرای فلسفی ملاصدرا، ص ۵۱.

۳۷. ملاصدرا، الحکمة المتعالیه فی الأسفار العقلیه الأربعة، ج ۲، ص ۳۱۳-۳۱۵.

ابتدا از وحدت تشکیکی وجود سخن می‌گوید و ممکنات را مراتب تشکیکی وجود واجب می‌داند. وی در این مقام وجود کثرات را بعنوان یک امر بدیهی می‌پذیرد و منکر آنرا دچار سفسطه می‌داند،^{۳۳} اما در پایان بحث از علیت در اسفار هم‌رأی با عارفان قائل به وحدت شخصی وجود می‌شود^{۳۵} و ممکنات را شئون و وجوه و اطوار وجود واجب معرفی می‌کند. البته برخی از معاصران این دو نظر را منافی یکدیگر ندانسته‌اند.^{۳۶}

صدرالمتألهین می‌گوید که از نظر اهل حقیقت و حکمت الهی متعالیه، همه موجودات، اعم از عقل و نفس و صورت نوعیه، از مراتب پرتوهای نور حقیقی و تجلیات وجود قیوم خداوند است. برهان این معنا را خداوند بحسب عنایت ازلیش به من عطا کرد. این اصل، اصلی دقیق، پیچیده و دشواریاب است. خداوند همچنانکه به فضل و رحمتش مرا از هلاک سرمدی و بطلان ازلی ماهیت و اعیان امکانی آگاه کرد، مرا با برهان روشن عرشی به صراط مستقیم هدایت کرد، چنانکه دریافتم، موجود و وجود منحصر در حقیقت واحد شخصی است که نه در وجود حقیقی شریکی دارد و نه در واقعیت، دومی برای او هست و نه در دار هستی غیر او دیاری هست و هر آنچه در عالم وجود غیر او هست، چیزی جز ظهورات ذات و تجلیات صفاتی که در واقع عین ذات او هستند، نیست، چنانکه در سخن برخی از عرفا به آن تصریح شده است.

نسبت عالم با خدا مثل نسبت سایه به شخص است، این عالم (عالم اول) سایه خداست و عین نسبت وجود به عالم است. این محل ظهور سایه و ظل الهی که عالم (عالم دوم) نامیده می‌شود، عبارت است از ممکنات موجود که ظل الهی در آنها امتداد

محل تجلی الهی است.^{۳۸}

ملاصدرا در نظریه وجود رابط، وجود ممکنات را عین ربط به واجب، و نیاز و فقر آنها را یگانه با اصل واقعیت آنها می‌داند. از اینرو به اعتقاد او آنچه مناط نیاز معلول به علت است این فقر و نیازی است که در حقیقت شیء قرار دارد و از آن به امکان فقری یا فقر وجودی تعبیر می‌کند. وی می‌گوید: «لیس لما سوی الحق وجوداً لا استقلالی و لا تعلقی بل وجوداتها لیس إلا تطورات الحق بأطواره و تشوئاته بشوئونه الذاتیه».^{۳۹} پس هستی شیء عین نیاز به واجب است و نیاز چیزی زائد بر ذات او نیست. البته میان وجود رابط در قضایا و وجود رابط ممکنات تفاوت وجود دارد. آن تفاوت اینست که وجود رابط در هلیات مرکبه، ربط مقولی است که به دو طرف متکی است در حالی که در وجود ممکنات، ربط اشراقی است که بر یک طرف (یعنی به واجب) متکی است.^{۴۰}

نتیجه

دوانی در رساله الزوراء در باب وجود معلول دچار خلط میان وجود رابطی و رابط است، بطوریکه در این رساله دو قرینه در تأیید اولی و دو قرینه در تأیید دومی وجود دارد. آنچه قول به وجود رابطی را تأیید می‌کند، یکی اعتقاد او به جعل ماهیت است که با اصالت ماهیت سازگار است و دیگری تشبیه نسبت میان علت و معلول به نسبت میان جوهر و عرض. این هر دو نظر مستلزم قبول کثرت در عالم است. ملاصدرا که وجود معلول را وجود رابط می‌داند در اسفار به نقد هر دو نظر یادشده می‌پردازد.

اما آنچه در رساله الزوراء وجود رابط معلول را تأیید می‌کند، یکی برگرداندن مسئله علیت به مسئله تشان و اعتقاد به این است که معلول، شائی از شئون

و وجهی از وجوه علت است، و دیگری نظری است که دوانی درباره نسبت میان حقیقت و معرفت دارد، باین معنا که معتقد است، حقیقت امری بسیط و یگانه است و آنچه موجب تکثر آن می‌شود ظهور آن در مراتب مختلف ادراک است.

بدین قرار، تصورات حسی، خیالی، و عقلی، چیزی جز ظهورها و تجلیات حقیقت نیست. ملاصدرا در اسفار درباره این بخش از رساله الزوراء سخن نمی‌گوید، شاید باین دلیل که خلافتی در آن نمی‌بیند و آن را می‌پذیرد یا باین دلیل که آن را ناسازگار با اصالت ماهیت می‌داند، و در نقد آن صرف اشاره به وقوع خلط میان وجود رابط و وجود رابطی در قول دوانی را کافی می‌داند. ملاصدرا در آغاز مفهوم تشکیک را از شیخ اشراق برمی‌گیرد و آن را برخلاف او نه در ماهیت، که در وجود جاری می‌داند و قائل به وحدت تشکیکی وجود می‌شود و وجود کثرات را در عالم، چونان امری بدیهی می‌پذیرد، اما سرانجام به دیدگاه عرفانزدیک می‌شود و از وحدت شخصی وجود سخن می‌گوید. وی در این مقام وجود مستقل کثرات را نفی می‌کند و آنها را جلوات نور الهی می‌داند.

یکی از وجوه تشابه کتاب الزوراء و اسفار این است که در هر دو در مطاوی بحث، گاهی پس از بحث استدلالی در مقام تأیید مطلب به آیات و احادیث استناد شده است. امری که در شفای ابن سینا و حکمة الاشراق سه‌روردی کمتر شاهد آن هستیم. از اینرو می‌توان دوانی را در امر تقریب میان اندیشه‌های فلسفی و مضامین حکمی متعالی در آیات و احادیث پیشرو ملاصدرا دانست.

۳۸. همان، ص ۴۹۴.

۳۹. همان، ص ۳۲۵.

۴۰. جوادی آملی، رحیق مختوم، ص ۳۹۵.