

جایگاه هستی‌شناختی فیض منبسط در حکمت متعالیه

The Ontological status of expanded grace in Transcendent Philosophy

Seyyed morteza hoseini shahrudi*

سید مرتضی حسینی شاهرودی*

Fatemeh estesnaee**

فاطمه استثنایی**

تاریخ دریافت: ۱۳۹۲/۶/۹

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۲/۷/۱۵

Abstract

The nature of sublimated God is “non-conditional as the source of division” from the perspective of Transcendent Philosophy, that is the existence and the existent are restricted to a same referent. In this view, the meaning of the causality, is expressed as manifestation and evolution of something in his nature and it results in the appearance of the Cause's Infinite perfections. So, multiplicity is nothing but manifestations of God's nature. For the sake of connecting the diversity and the unity, Mulla Sadra suggested the expanded grace. According to him, the appearance of plurality from the unity is, in principle, the appearance of a divine face whose plurality is His unity. The significance of expanded grace in Transcendent philosophy is equivalent to that of early mystics. In his view, all manifestations of God such as first individuation and second individuation, whether briefly or at length, are in the realm of compassionate breath.

Keywords: Non-conditional as the Source of Division, Non-conditional as a Division, Individual Unity of Existence, Expanded Grace, Permeation of Existence.

چکیده

در نظر نهایی حکمت متعالیه ذات خدای متعال حقیقت لابلشرط مقسمی و وجود و موجود منحصر در همان مصداق است. در این نگاه، علیت به معنای تجلی و تطور یک حقیقت در ذات خویش است و ثمره آن، ظهور تفصیلی کمالات بی‌نهایت مبدأ است و کثرات جز جلوات و شئون ذات حق نیستند. ملاصدرا برای ربط میان کثرت و وحدت، بحث فیض منبسط را مطرح می‌کند. از نظر وی ظهور کثرت از وحدت به گونه ظهور یک وجه واحد از حق تعالی است که وحدتش عین کثرت و کثرتش عین وحدت است و کثرات تشکیکی در واقع مراتب و تعینات آن فیض واحدند که با ویژگی‌هایی چون اطلاق، وحدت، بساطت و سریان موید تحقق کثرات است. جایگاه این فیض در حکمت متعالیه، هماهنگ با دیدگاه عرفای متقدم در باب فیض منبسط است. به عقیده وی تمام مراتبی که به عنوان تجلی حق مطرح است، اعم از تعین اول (احدیت) و ثانی، در حیطه فراگیری نفس رحمانی قرار می‌گیرند. به عبارت دیگر، فیض منبسط ظهور واحدی است به صورت مندمج در تعین اول تحقق دارد و پس از آن، این ظهور مندمج مراتب دیگر نظام هستی تا عالم ماده را به اقتضائات هر مرحله شکل می‌دهد و در هر مرحله به حسب همان مرتبه ظهور می‌یابد.

واژگان کلیدی: وجود لابلشرط مقسمی، لابلشرط قسمی، بشرط‌لا، وحدت شخصی وجود، فیض منبسط، سریان وجود.

* Professor of Islamic philosophy, Ferdowsi University of Mashhad, m_shahrudi@yahoo.com

** PHD candidate of Islamic philosophy (transcendent Wisdom), Ferdowsi University of Mashhad, f_estesnaei@yahoo.com

* استاد دانشگاه فردوسی مشهد

** دانشجوی دکتری دانشگاه فردوسی (نویسنده مسئول)

مقدمه

چگونگی پیدایش کثرت و همچنین ربط کثرت به وحدت از سؤالات اساسی هر مکتب فلسفی است. فیلسوف بر اساس اصل بدیهی علیت به دنبال یافتن علت واحدی برای کثرت عالم ماده است و از طریق استدلال‌های گوناگون مبدأ واحد مجردی را برای کل کثرت طولی و عرضی عالم اثبات می‌کند.

فیلسوفان مشائی بر اساس مبانی فلسفی‌ای چون تقسیم موجود به واجب و ممکن، قاعده الواحد و تفسیر علیت به صدور، کیفیت پیدایش کثرت از وحدت را بر اساس نظریه عقول ده‌گانه طولی (نک: ابن‌سینا، ۱۳۷۵: ۳/ ۲۴۳-۲۴۷) و فیلسوفان اشراقی با توجه به تقسیم موجودات به نور و ظلمت، قاعده الواحد و تفسیر علیت به فیضان این مسئله را بر اساس نظریه فیض و نظام انوار طولی و عرضی (نک: سهروردی، ۱۳۳۱: ۲/ ۱۳۷-۱۴۷) تبیین کرده‌اند. ملاصدرا نیز بر اساس مبانی‌ای چون اصالت وجود (نک: شیرازی، ۱۴۲۳: ۱/ ۶۴-۶۵)، مجعولیت (نک: همان: ۱/ ۳۹۱) و تشکیک وجود (نک: همان: ۱/ ۴۰۷-۴۰۸) برای توجیه کثرت عالم، نخست نظام تشکیکی را ارائه می‌دهد که در آن وحدت و کثرت هر دو حقیقی‌اند، وحدت علت حقیقی کثرت است و کثرت نهایتاً به وحدت باز می‌گردند (نک: همان: ۱/ ۹۰-۹۲، ۱۳۷). وی در این نظام کیفیت ایجاد کثرت را با توجه به مبانی مشهور، گاه به شکل مشائی (نک: همو، ۱۳۸۸: ۲۴۵؛ همو، ۱۳۷۸: ۲۸۹-۲۹۲) و گاه به شکل اشراقی (نک: همو، ۱۳۵۸: ۶۱-۶۴) ترسیم می‌کند. در این نگاه از واجب الوجود که بالاترین موجود در عالم هستی است، عقل به‌منزله اولین مخلوق یا فیض صادر می‌شود و سپس سلسله عقول طولی و عرضی با توجه جهات مختلف پدیدآمده در عقول و به دنبال آن عالم مثال و نهایتاً عالم ماده ایجاد می‌شوند، به گونه‌ای که مراتب بالاتر سمت علیت

بر مراتب مادون را دارند و واجب تعالی نیز علت بعید و با واسطه کثرات است.

اما این دیدگاه نظر نهایی وی درباره نظام عالم و ربط کثرت به وحدت نیست. او با توجه به آموزه‌های عرفانی و ارائه مبانی جدیدی چون وحدت شخصی وجود (نک: همو، ۱۴۲۳: ۲/ ۲۳۵) و تفسیر صدور به ظهور و تجلی (نک: همو، ۱۳۸۸: ۱۷۲)، تفسیر جدیدی از ربط کثرت به وحدت و ارتباط حق تعالی با عالم ارائه می‌دهد.

در این نگاه وجود و وحدت منحصر در یک مصداق حقیقی یعنی حق تعالی است و کثرات اعتباری‌اند، یعنی چیزی جز مظاهر و جلوات آن وجود یگانه نیستند و همه آن‌ها با یک تجلی او ظاهر شده‌اند و دیگر سخن از دوئیت علت و معلول، واسطه، غیر و بعد نیست. در این صورت مراتب هستی به شکل عوالمی متباین و مستقل از یکدیگر نیستند، بلکه یک نوع وحدت بر کل مراتب هستی حاکم است که از آن به «وحدت اطلاق‌ی سعی» و یا «انبساطی سریانی» تعبیر می‌شود (نک: سلیمانی، ۱۳۸۳: ۸۲). در نتیجه مراتب تشکیکی مراتب ظهور واحد حق تعالی هستند و آن ظهور واحد چیزی جز شأن خدای متعال نیست و استقلالی در طول و عرض او ندارد. ملاصدرا این ظهور را که اولین و آخرین تجلی حق تعالی است به تبع عرفا، «فیض منبسط» و «نفس رحمانی» می‌نامد (نک: شیرازی، ۱۴۲۳: ۲/ ۲۶۷) و کیفیت ایجاد کثرت و رابطه کثرت با وحدت را به واسطه آن تبیین می‌کند. در نتیجه فیض منبسط جایگاه هستی‌شناختی خاصی در حکمت متعالیه دارد. در این مقاله، با توجه به نظریات نهایی ملاصدرا، اصل علیت، ذات خدای متعال، چگونگی پیدایش کثرت و جایگاه و ویژگی‌های فیض منبسط در حکمت متعالیه را بررسی می‌کنیم.

۱- علیت در حکمت متعالیه

تحلیل مسئله علیت در تبیین مسئله کثرت و امر نخستینی که از ذات واجب صادر می‌شود تأثیری مهم دارد. به نظر ملاصدرا در علیت خداوند تصویر معلولی که دریافت‌کننده فیض و مغایر با عطا و فیض باشد غیر ممکن است، زیرا دریافت‌کننده فیض قبل از عطا هیچ واقعیتهایی ندارد تا طرف اضافه باشد، بنابراین معلول واجب حقیقتی جز فیض خداوند ندارد و در نتیجه به صورت شأن یا وجه فاعل درمی‌آید و در صورتی که نامتناهی بودن مبدأ اثبات شود مجالی برای توهم موجودبودن وجهی که معلول آن است پیدا نمی‌شود، زیرا وجود نامتناهی واجب فرصتی برای موجودشدن چیز دیگر باقی نمی‌گذارد و در نتیجه آنچه وجه علت است چیزی جز مظهر و آیه آن نخواهد بود (نک: جواد آملی، ۱۳۷۵: ۲/ ۷۱-۷۲).

ملاصدرا در موارد متعددی به وحدت وجود تصریح کرده است و در نتیجه علیت را به تجلی یا تطور مبدأ در ذات خود تفسیر می‌کند. به تعبیر وی، واجب تعالی اصل همه چیز و ماسوای او در حکم فروع اویند و همچنین او نور قیومی و ماسوای او در حکم اشراقات و وجوه او و ماهیات اضلال و سایه اشراقات اویند (نک: شیرازی، ۱۳۸۸: ۱۶۰). وی بعد از اثبات دو طرف قاعده بسیط‌الحقیقه در نظر نهایی خود می‌فرماید: «الان حق آشکار شد و خورشید حقیقت طلوع کرد و آشکار شد که تمام آنچه اسم وجود بر آن اطلاق می‌شود، در واقع چیزی جز شانی از شئون واحد قیوم و تابشی از تابش‌های نورالانوار نیست و آنچه ما در نظر اولیه و بر حسب وضع و اصطلاح علت و معلول می‌نامیدیم الان بر اساس نظر حق می‌گوییم آنچه علت نامیده می‌شود اصل است و معلول چیزی جز شانی از شئون وی نیست و در نتیجه علیت و تأثیر به تطور علت در ذات خودش و تفنن او به فنونش بازمی‌گردد و به معنی افاضه

وجود یا انفصال و جداشدن چیزی منفصل الهویه از او نیست، بدون این‌که حلول و اتحادی لازم آید، زیرا حلول و اتحاد فرع بر اثبیت و دوگانگی واقعی است» (همان: ۱۷۲).

در نتیجه وی فاعلیت حق تعالی را به نحو خلق، صدور، اشراق و فیضان نمی‌داند، بلکه او را فاعل بالتجلی و بالعشقی می‌داند که همه ماسوی‌الله تابشی از تابش‌های ذات و وجهی از وجوه اویند و او محقق الحقایق و اصل همه چیز است (نک: همان). وی عباراتی چون «هو الأول و الآخر و الظاهر و الباطن» (حدید: ۳) و «یا هو، یا من هو، یا من لا هو إلا هو» را مؤید دیدگاه خود می‌داند (نک: شیرازی، ۱۳۶۳: ۵۳) و در اسفار وحدت شخصی وجود را بر اساس تدقیق در حقیقت علت و معلول و اثبات عین الربطی معلول به علت برهانی کرده است. وی با توجه به اصالت وجود و وجودی‌بودن رابطه علت و معلول، علیت را عین ذات علت و معلولیت را که عبارت دیگر آن نیازمندی و فقر است عین ذات معلول دانسته است، زیرا اگر معلول عبارت باشد از ذاتی که دارای وصف نیازمندی است ذات او از این وصف بیرون می‌ماند و در نتیجه باید مستقل و بی‌نیاز از علت باشد در حالی که بی‌نیازی و معلولیت با یکدیگر جمع نمی‌شوند. وی بر اساس عینیت فقر و معلولیت نتیجه می‌گیرد آنچه معلول نامیده می‌شود هویتی مباین و مستقل از علت مفیض خود نخواهد داشت، به گونه‌ای که عقل حتی نمی‌تواند در ظرف لحاظ و اعتبار نیز آن را صرف نظر از علت لحاظ کند، در نتیجه چیزی جز شأن، وجه و فرع علت نخواهد بود و هیچ استقلال و موجودیتی در مقابل آن نخواهد داشت. بر این اساس، با توجه به این‌که کل عالم هستی معلول خدای متعال است، این نتیجه به دست می‌آید که در کل عالم هستی تنها یک وجود موجود است و باقی هر چه هست شئون، وجوه، اطوار و تجلیات ذات اوست (نک: همو، ۱۴۲۳: ۲/ ۲۴۳-۲۴۵). وی در نهایت تصریح می‌کند وجود و

وجه و شأن او قابل تصور نخواهند بود. بر این اساس می‌توان حمله از نوع حمل ظاهر و مظهر را مطرح کرد (نک: شیرازی، ۱۴۲۳: ۱۶ / ۱۰۱-۱۰۲). در نتیجه اعتباری در این جا نه تنها به معنی هیچ و پوچ بودن نیست، بلکه به مراتب حقیقی‌تر از هر حقیقتی است. کثرات را به فقر و عدم، تفسیرکردن به این معنا نیست که معدوم محض‌اند، بلکه به معنای خودیت استقلالی و از خود هیچ نداشتن است. در نگاه علیت‌مدار کثرات فقیرند، نه فقر و در عین حال که به خدا نیازمندند، موجوداتی در طول او انگاشته می‌شوند، اما در این نگاه کثرات ربط و فقرند و در قبال خدای متعال وجود یا موجود نامیده نمی‌شوند و بساط طول و عرض برچیده شده است. به عبارت دیگر، کثرات در اعتبار فی‌نفسه، اگر بتوان آن‌ها را فی‌نفسه لحاظ کرد، هیچ‌اند نه به اعتبار استناد به او و چون حیثیت دیگری جز ربط به او ندارند جز او نیستند. در این بحث، مسئله حائز اهمیت این است که موضوع وحدت شخصی وجود یا ذات واجب تعالی در حکمت متعالیه کدام‌یک از اعتبارات وجود است؟

۱-۱- اعتبارات وجود

این بحث کاملاً ناظر به حقیقت خارجی وجود است و هرگز جنبه ذهنی ندارد. این اعتبارات عناوینی مشیر به حقیقت لاتعین هستی است و از قبیل اعتبارات ذهنی صرف نیست (نک: جوادی آملی، ۱۳۷۵: ۱۶ / ۱۰۱، ۵۳۹). شایان ذکر است که در نظر گرفتن اعتبارات مختلف به معنای تعدد وجود نیست، بلکه در واقع یک چیز است که از یک حیث حقیقت وجود است و از حیث دیگر کمالات و تعینات وجود. به عبارت دیگر، یک چیز بیش نیست و همان یکی در یک اعتبار، مطلق است از همه جهات حتی قید اطلاق و در اعتبار دیگر مطلق است، اما مقید به قید اطلاق و از حیث دیگر مقید است. در نتیجه سه چیز نیست،

موجود منحصر در یک حقیقت شخصی واحد است و هیچ شریکی برای او در موجودیت و هیچ دومی برای او نیست و هر آنچه در عالم غیر از واجب الوجود به نظر می‌آید ظهورات ذات و تجلیات صفات اوست و به تصریح عرفا آنچه به آن ماسوی‌الله یا عالم گفته می‌شود نسبت به او مانند ظل و سایه نسبت به شخص است (نک: همان: ۲ / ۲۳۸).

در نتیجه خداوند که در فلسفه رایج به‌عنوان علت مطرح است در مرحله پایانی فلسفه به‌عنوان متطور و متشأن مطرح می‌شود و با هر موجودی از راه تشأن یا ظهور ارتباط دارد (نک: جوادی آملی، ۱۳۷۵: ۲ / ۳۷). بر اساس وحدت شخصی وجود وحدت حقیقی وصف ذاتی وجود است که اختصاص به حق تعالی دارد و کثرت وصف ظهورات اوست (نک: قیصری، ۱۳۷۵: ۱۶) و اعتباری بودن کثرات به تصریح ملاصدرا به معنای موهوم بودن آن‌ها نیست (نک: شیرازی، ۱۴۲۳: ۲ / ۲۶۰-۲۶۳)، بلکه به این معناست که کثرات که مظاهر خدای متعال‌اند ذاتشان آینگی است، نه این‌که هویتی غیر از آینگی داشته باشند و آینگی بر آن‌ها عارض شده باشد (نک: همان: ۲ / ۲۹۱). کثرات مانند صور مرآت‌اند که نمای صادق دارند. بدین ترتیب با اعتقاد به وحدت شخصی و اعتباری بودن ماسوی‌الله چیزی از آن کاسته نمی‌شود جز آن‌که با رقیق‌تر شدن کثرت آنچه از حقیقت هست به صاحب آن، که همان وحدت است، ارجاع داده می‌شود تا آن‌جا که برای کثرت چیزی جز مجاز باقی نمی‌ماند (نک: جوادی آملی، ۱۳۷۲: ۲۲۰-۲۲۴). به تعبیر حکیم سبزواری «الفقر اذا تم فهو الله» (سبزواری، ۱۴۲۳: ۱۶ / ۲۶۳). به عبارت دیگر، هنگامی که فقر تمام شود، یعنی هیچ جهت استقلالی برای کثرات باقی نماند، به گونه‌ای که فقر و ربط تام باشند نه فقیر و مربوط، هویت و حقیقتی جز هویت اصل و مربوط‌الیه خویش نخواهند داشت و جز به صورت ظهور،

راه دارد و همه حقایق در آن مجتمع‌اند (نک: همان)، البته اگر مراد از شیء در این اعتبار قیود جزئی و شرط خاص باشد، مصداق آن وجودهای مقید خواهد بود (نک: جوادی آملی، ۱۳۷۵: ۲/۵۳۵)؛

د) اعتبار لابشرط قسمی که عبارت است از حقیقتی که مقید به قید عموم است و هویت آن سریان و عمومیت خارجی است (نک: فناری، ۱۳۷۴: ۳۳۳). به عبارت دیگر، هویت وجودی چنین حقیقتی جز شمول بر تمام تعینات و سریان در آن‌ها نیست. این اعتبار به‌رغم این‌که نسبت به دو قید بشرط‌لا و بشرط شیء لابشرط است، اما به جهت مقیدبودنش به قید عموم و سریان غیر از لابشرط قسمی است (نک: جوادی آملی، ۱۳۷۵: ۲/۵۵۱) و در کتب عرفانی به عناوین مختلفی چون نفس رحمانی، خزانه جامع، تجلی ساری، رق منشور و رحمت عام نامیده شده است (فناری، ۱۳۷۴: ۳۶۱).

تا وقتی که فلسفه با نفی کثرت تبیینی و بر مدار وحدت تشکیکی وجود مشی کند ناگزیر به تقسیم سه‌گانه هستی به لابشرط قسمی و بشرط‌لا و بشرط شیء وفادار باقی می‌ماند و از اذعان به واقعیت وجود لابشرط قسمی باز می‌ماند. در این فرض ذات واجب همان وجود بشرط‌لا خواهد بود و وجود لابشرط همان فیضی است که از مرتبه واحدیت آغاز شده و همه موجودات مقید را زیر پوشش و احاطه خود می‌گیرد (نک: جوادی آملی، ۱۳۷۵: ۲/۱۰۲-۱۰۳).

۱-۲- ذات خداوند در حکمت متعالیه

برخی از عبارات ملاصدرا در باب ذات خدای متعال متناسب با مقام احدیت یا وجود بشرط‌لا است، اما می‌توان اشاره‌ها و نیز صراحت‌هایی را در لابشرط‌بودن وجود خدای متعال در آثار وی یافت. او در بحث وجدان وجود تصریح می‌کند که حقیقت وجود نه مطلق است و نه مقید (نک:

بلکه یک وجود است که می‌توان برای آن اعتبارات حقیقی و واقعی متعدد داشت و این اعتبارات صرفاً اعتبارات معتبر نیست، بلکه آن حقیقت خودش اعتبارات سه‌گانه را دارد، یعنی گاهی به خود می‌نگرد از حیث ذات، گاهی به خود می‌نگرد از حیث صفات و گاهی به خود می‌نگرد از حیث افعال. این اعتبارات عبارت‌اند از: الف) اعتبار لابشرط قسمی که عبارت است از حقیقت وجود به شرط نداشتن هیچ قیدی حتی قید اطلاق، یعنی حقیقتی نامتناهی که همه چیز از آن سلب می‌شود، حتی قید اطلاق و لابشرطیت و همه مقیدات و مطلق‌ها به او منتهی می‌شوند. این اعتبار ذات خدای متعال در عرفان و دارای اطلاق، وحدت و بساطتی است که مقابل ندارد و هاضم همه چیز است و اطلاق قسمی هم بیان بی‌قیدی اوست، نه این‌که به‌منزله قیدی برای او مطرح باشد. این حقیقت با عناوینی چون غیب‌الغیوب، مجهول مطلق، مقام لاسم‌له و لارسم نامیده می‌شود که همه عناوینی مشیرند و حاکی از چگونگی او نیستند (نک: آشتیانی، ۱۳۷۲: ۲۲-۲۴، ۴۵؛ جوادی آملی، ۱۳۷۲: ۲۵)؛

ب) اعتبار بشرط‌لا که عبارت است از حقیقت وجود به شرط آن‌که چیزی با او اخذ نشود. این اعتبار مقام احدیت است که همه صفات و اسماء در آن مستهلک‌اند. جمع الجمع، حقیقة الحقایق و عماء از دیگر عناوین آن است. به عبارت دیگر، حقیقت وجود بشرط‌لا، یعنی بشرط عدم کمالات تفصیلی در حالی که متمایز از هم باشند. در این اعتبار آنچه سلب می‌شود، کمالات ممتاز از یک‌دیگر و به تبع کثرت مفهومی است (نک: قیصری، ۱۳۷۵: ۲۲). این مقام که نزد عرفا اولین تعیین حق تعالی است نزد فلاسفه حقیقت واجب است؛

ج) اعتبار بشرط شیء که عبارت است از حقیقت وجود بشرط همه اسمای حسنی و صفات حق. این اعتبار مرتبه واحدیت و مقام جمع نام دارد. در این مقام کمالات متمایز و کثرت مفهومی

نمی‌تواند به منزله ایجاب عدولی حد واجب باشد، بلکه سلب حد از آن به نحو سلب تحصیلی است (نک: جوادی آملی، ۱۳۷۵: ۱/ ۳۶۴). در توضیح این عبارت می‌توان گفت در نفی حد به صورت موجبه معدوله ما سایر مراتب را به منزله مراتب محدود در طول او پذیرفته‌ایم، اما در نفی حد به صورت سالبه محصله جا برای هیچ موجودی در طول و عرض وی باقی نمی‌ماند.

با توجه به این که ملاصدرا اولین فیض خدای متعال را وجود مطلق می‌داند که مقید به قید سریان است (نک: شیرازی، ۱۳۸۸: ۱۸۹)، ضرورتاً باید مبدأ این فیض را مطلق از هر قیدی بداند، زیرا مقید مسبوق به مطلق است، در نتیجه وقتی مظهر وجود مطلق بود مظهر آن باید فوق مطلق باشد. بر این اساس، وی تصریح می‌کند اولین اعتبار وجود، وجود صرف و حقیقت مطلق بدون هیچ قیدی است که عرفاً از آن به هویت غیبیه و غیب مطلق یاد می‌کنند و این حقیقت هیچ تعین و اسم و رسمی ندارد و هرگز متعلق معرفت و ادراک قرار نمی‌گیرد. او پیش از همه تعینات و مجهول مطلق است که جز به وسیله لوازم و آثارش شناخته نمی‌شود و مقید به هیچ قیدی حتی قید اطلاق نیست و این سلب‌ها مستلزم سلب همه اوصاف و احکام از کنه ذات اوست و او حتی به قید سلب این سلب‌ها نیز مقید نیست (نک: همان: ۲۶۶-۲۶۷). وی فصولی را در *اسفار* به رفع ابهام و پرهیز از خلط میان اعتبار لاشرط مقسمی (ذات) و قسمی (فیض او) اختصاص داده (نک: همان: ۲۷۱-۲۶۹) و این نشان می‌دهد کاملاً به لاشرط مقسمی معتقد بوده است، در نتیجه لاشرط مقسمی را ذات واجب، لاشرط قسمی را فیض او و بشرط لا را مقام احدیت و بشرط شیء را وجود مقید می‌داند (نک: جوادی آملی، ۱۳۷۵: ۲/ ۱۰۱).

شیرازی، ۱۳۸۸: ۱۳۵) و همچنین در موضوع حکمت برای اثبات این مطلب که مبادی وجودات در واقع همان لواحق وجودند می‌گوید وجود بما هو وجود نه مقید و متقوم به مبدئیت است و نه متقوم و مقید به دارای مبدأ و معلول بودن، بلکه مبدأ یا دارای مبدأ بودن از عوارض ذاتیه‌ای است که بی‌واسطه عارض بر آن می‌شود، زیرا چیزی عام‌تر از وجود نیست که این قیود را بر او عارض کند و به علاوه او در معروض شدن برای این قیود نیاز به طبیعی یا تعلیمی شدن ندارد (نک: همان: ۱۴۳). در این عبارات وی حقیقت وجود را لاشرط از اطلاق و تقیید و علت و معلول بودن دانسته است، در حالی که خدای فلسفه (وجود بشرط لا) مقید به قید اطلاق و مبدئیت است.

در واقع همان طور که تشکیک وجود دیدگاه نهایی وی نیست و بحثی مقدماتی برای مطرح کردن وحدت شخصی وجود است، وجود بشرط لا دانستن خدای متعال نیز دیدگاه نهایی وی نیست و وحدت شخصی ما را به حقیقت لاشرط در عالم هستی می‌رساند. به عبارت دیگر، اعتقاد به حقیقت لاشرط مقسمی از لوازم اعتقاد به وحدت شخصی وجود است، به گونه‌ای که بدون اعتقاد به آن ترسیم وحدت شخصی وجود ممکن نیست. به تعبیر شارحان حکمت متعالیه آنچه در تشکیک مرتبه‌اعلائی وجود خوانده می‌شود وجود بشرط لا است که اعلی‌المراتب بوده و حد آن همان بی‌حدی است. نفی حد از وجود به دو گونه متصور است یکی موجبه معدوله المحمول (خداوند نامحدود است) و دیگری به نحو سالبه محصله (خداوند محدود نیست). نفی حد در وجود بشرط لا به نحو موجبه معدوله است، زیرا سلب تحصیلی حد از وجود با تشکیک آن سازگار نیست، اما این سخن مختار نهایی حکمت متعالیه نیست، زیرا پس از طی مراتب وجود و توجه به حقیقت واجب دانسته می‌شود که بی‌حدی

عرفان روشن شود و بعد این نکته بررسی شود که آیا فیض منبسط در حکمت متعالیه با عرفان منطبق است یا خیر؟

۳- اشاره به جایگاه فیض منبسط در عرفان

به اشاره گذشت که ذات خدای متعال در نزد عرفا حقیقت لابشرط مقسمی است و این حقیقت نهان دارای ظهور و تجلی است. از آن‌جا که وجود سنخیت میان ظاهر و ظهور او ضروری است، با توجه به این‌که ظاهر لابشرط مقسمی و دارای اطلاق، بساطت و وحدت محض است و به عبارت درست‌تر که با مقام لابشرط مقسمی نیز هماهنگ باشد فوق مطلق، فوق بساطت و فوق وحدت است، ظهور بلاواسطه او نیز باید در نهایت اطلاق، بساطت و وحدت باشد و بیشترین شباهت را به ذات داشته باشد. به همین جهت در دیدگاه‌های دقیق عرفایی چون قونوی، جندی، فرغانی و ابن‌ترکه اولین ظهور حق حقیقتی مطلق و لابشرط است که تفاوتش با ذات حق فقط در مقیدبودن به قید سریان و عمومیت است که اصطلاحاً به آن لابشرط قسمی می‌گویند و معتقدند این ظهور که «فیض منبسط»، «نفس رحمانی» و «حق مخلوق‌به» نام دارد، همه مراتب تجلیات حق اعم از تجلیات ذاتی و فعلی را شامل می‌شود. به عبارت دیگر، حق تعالی جلوه‌ای واحد دارد که اولین و آخرین ظهور اوست و به جهت لابشرط و سریانی‌بودنش به صورت تعیینات گوناگون در می‌آید و گستره آن از احدیت تا عالم ماده را شامل می‌شود (نک: ابن‌ترکه، ۱۳۶۰: ۲۹۳؛ فناری، ۱۳۷۴: ۳۷۰-۳۷۱؛ جندی، ۱۳۸۱: ۶۸).

به عبارت دیگر، تفاوت ذات و اولین ظهور او در این است که هویت نفس رحمانی همان اطلاق و سریان وجودی است، اما مقام ذات در مرتبه فوق سریان قرار دارد و سریان و اطلاق قسمی جلوه‌ای از جلوات وی است. در نتیجه، از نظر آن‌ها همه مراتبی که به‌مثابه تجلی حق مطرح

۲- اولین تجلی و ظهور ذات حق

تاکنون گفته شد که در حکمت متعالیه موضوع وحدت شخصی، حقیقت لابشرط مقسمی و وجود و موجود منحصر در آن مصداق است و آنچه کثرت نامیده می‌شود ظهورات آن حقیقت است. بر این اساس جای این سؤال باقی می‌ماند چگونه می‌توان این شئون کثیر را به ذات خدا نسبت داد به گونه‌ای که هیچ خللی به وحدانیت او وارد نشود؟

ملاصدرا برای ربط میان وحدت و کثرت بحث «فیض منبسط» را مطرح می‌کند، زیرا او سریان وجود حق در اشیاء را نمی‌پذیرد، در نتیجه برای سریان ذات در ظهورات، وجود واحد و مطلق به اطلاق سعی را می‌پذیرد که در همه چیز سریان دارد و عاملی است که به واسطه آن کثرات ظهور می‌یابند (نک: شیرازی، ۱۴۲۳: ۲/۲۶۸-۲۶۹). با توجه به این‌که در نحوه پیدایش کثرت از وحدت، صادر نخست نقش تعیین‌کننده‌ای دارد، وی در ابتدا به شیوه حکما و با استفاده از قاعده الواحد صادر نخست را تبیین می‌کند و آن را عقل معرفی می‌کند، اما در نهایت با تدقیق در حقیقت معلول، صادر نخست را شأن واجب می‌خواند و از آن با عنوان «فیض منبسط» و «نفس رحمانی» یاد می‌کند. در نتیجه در حکمت متعالیه به جای استفاده از تعبیر صادر نخست باید از عنوان اولین ظهور یا شأن استفاده کرد.

نکته مهم دیگر این است که در حکمت صدرایی واژه «اول» در صادر نخست، اولی نیست که ثانی و ثالث و ... در برابر آن قرار گیرد (نک: همو، ۱۳۶۳: ۲۴۰)، در نتیجه حق تعالی فقط یک جلوه بسیط دارد که سراسر هستی را فراگرفته است و به ظهور او کل ماسوا ظاهر می‌شود و دوم در مقابل او معنا ندارد. با توجه به این‌که وی از اصطلاحات عرفانی استفاده کرده و در موارد متعددی عبارات عرفا را شرح داده است، به نظر می‌رسد نخست باید جایگاه فیض منبسط در

نمی‌شود، صرفاً از تعبیر لایبشرط قسمی بر نمی‌آید، بلکه همان طور که در عبارات وجود گذشت این اعتبار نسبت به بشرط‌لا و بشرط شیء نیز لایبشرط است. به عبارت دیگر، وجود لایبشرط که فقط مقید به قید سریان است، حوزه گسترده‌تر و عام‌تری دارد نسبت به بشرط‌لا که مقید به یک قید و بشرط شیء که مقید به هزاران قید است. اگر مقصود این باشد، باید قیود دیگری را نیز به این اعتبار افزود و تعبیر دیگری برای آن برگزید. چنانچه برخی از آن به منزله واحدی که به شرط همه اشیاء باشد و در عین حال مقید به قیود آنها نباشد یاد می‌کنند (نک: جوادی آملی، ۱۳۷۵: ۲/۵۳۵). در این صورت نامیدن چنین اعتباری به لایبشرط قسمی چندان دقیق نیست، بلکه در واقع همان مرتبه واحدیت یا اعتبار بشرط شیء است که ظهور تفصیلی یافته است.

عرفا برای فهم بهتر نفس رحمانی آن را به نفس انسانی و پیدایش حروف و کلمات تشبیه می‌کنند و برای آن سه مرتبه در نظر می‌گیرند. مرتبه اول آن مقام احدیت و استهلاک کثرات است، این مقام مانند مرتبه‌ای است که نفس در سینه متنفس حبس است و هیچ ظهور و بروزی ندارد، مرتبه دوم آن مقام الوهیت است و مانند مرتبه‌ای است که نفس در مجاری صوتی قرار گرفته است، اما هنوز به شکل حروف و کلمات آشکار نشده و مرتبه سوم آن مقام کثرات تفصیلی است که مانند مرتبه‌ای است که نفس کاملاً و به تفصیل در قالب حروف و کلمات آشکار شده است (نک: فناری، ۱۳۷۴: ۳۷۰-۳۷۱).

به عقیده برخی علت این که برخی از عرفا نفس رحمانی را فقط در مرحله آغاز تعینات خلقی معنا می‌کنند همین است که صورت امتدادی بالفعل و واقعی آن ناظر به همین مرحله است و حالت نفسی مشهود فقط در این موطن روی می‌دهد، در حالی که باطن شیء هیچ‌گاه از ظاهر آن جدا نیست و چون باطن نفس رحمانی و

است، همگی در حیطه فراگیری نفس رحمانی قرار می‌گیرد. این دیدگاه بر این مبنا استوار است که حق تعالی وقتی قصد جلوه‌گری می‌کند به حکم وحدت اطلاقی خویش جلوه‌ای واحد دارد و همان یک جلوه است که در مراحل مختلف به صورت‌های مختلف درمی‌آید، نخست به صورت تعیین اول، سپس تعیین ثانی و همین‌طور تا عالم ماده (نک: یزدان‌پناه، ۱۳۸۸: ۵۴۰-۵۴۱). به عبارت دیگر، فیض منبسط در عرفان شامل همه حضرات خمس می‌شود، یعنی ظهور واحدی است به صورت مندمج در تعیین اول تحقق دارد و پس از آن، این ظهور مندمج و نفس فشرده آزاد شده و مراتب دیگر نظام هستی تا عالم ماده را به اقتضائات هر مرحله شکل می‌دهد و در هر مرحله به حسب همان مرتبه ظهور می‌یابد (نک: ابن‌ترکه، ۱۳۶۰: ۱۴۷).

البته در میان عرفا اختلافاتی نیز درباره جایگاه فیض منبسط به چشم می‌خورد و بسیاری برخلاف آنچه گذشت آن را حقیقت واحدی می‌دانند که فقط در ساحت تعینات خلقی سریان دارد، یعنی جایگاه آن را پس از تعیین ثانی (واحدیت) و آغاز تعینات خلقی می‌دانند، به گونه‌ای که گستره آن از عقل اول تا عالم ماده را دربر می‌گیرد. به تعبیر قیصری، فیض منبسط مرتبه سوم از کتب الهی و مقام فیض مقدس است که حق تعالی به تجلی ایجادی و کلمه کن وجودی و رحمت واسعة خود در این موطن تجلی کرده است و مرتبه ظهور عینی و خارجی حضرت حق است و سایر مراتب از عقل اول تا هیولا مراتب ظهور این مرتبه‌اند (نک: آشتیانی، ۱۳۷۲: ۴۵۸-۴۵۹).

نظر رایج فلاسفه در باب وجود منبسط نیز همین دیدگاه است و اکثراً مبدأ این فیض را وجود بشرط‌لا و گستره آن را نیز در محدوده مخلوقات خدای متعال در نظر می‌گیرند، اما به نظر می‌رسد این سخن که لایبشرط قسمی، تنها لایبشرط از تعینات ممکنات است و شامل وجود بشرط‌لا

می‌گیرد. با توجه به این‌که نظر نهایی وی در وجود عقیده عرفاست درست‌تر آن است که گفته شود برای حقیقت وجود سه اعتبار هست:

اعتبار اول، عبارت است از حقیقتی که هرگز متعلق به غیر نبوده و به هیچ قیدی مقید نیست و سزاوار است که مبدأ کل ماسوای خود باشد. این اعتبار هویت غیبیه یا ذات احدیت نامیده می‌شود و به جهت لاتعین‌بودنش ذات حق تعالی است. تنزیه صرف به این مرتبه بازمی‌گردد و در واقع حقیقتی است که هیچ اسم و رسمی ندارد و هرگز متعلق معرفت قرار نمی‌گیرد.

اعتبار دوم، وجود متعلق به غیر و مقید به وصف زائد است که اصطلاحاً وجود بشرط شیء نامیده می‌شود و به احکام محدود متصف می‌شود مانند عقول، نفوس، عناصر و سایر موجودات محدود.

اعتبار سوم، وجود منبسط و مطلق است که مقید به قید سریان و همچنین فعل واحد الهی است به گونه‌ای که وجودهای مقید آثار این فعل‌اند و این وجود غیر از وجود انتزاعی اثباتی و مفهوم عام و بدیهی وجود است که از معقولات ثانیة فلسفی است (نک: شیرازی، ۱۴۲۳: ۲/۲۶۶-۲۶۸، ۲۷۰؛ همو، ۱۳۶۱ ب: ۶-۷؛ لاهیجی، ۱۳۷۶: ۱۷۳-۱۷۴). این اعتبار در عبارات ملاصدرا به نام‌های مختلفی چون «نفس رحمانی»، «حق مخلوق‌به»، «عرش رحمان»، «رحمت واسعة»، «هباء»، «عنقا» و «حقیقت محمدیه» (ص) نامیده شده است (نک: شیرازی، ۱۴۲۳: ۲/۲۶۷، ۲۶۹؛ همو، ۱۳۶۱ الف: ۵/۴۲۲).

وی بعد از بیان اعتبارات وجود، در بیان اولین تجلی یا شأن خدای متعال می‌گوید «اولین چیزی که از وجود بی‌اسم و رسم حق ناشی یا متجلی شده است چیزی نیست جز صریح ذات او به گونه‌ای که همه اسماء و صفات جمالی و جلالی او با احدیت و فردانیتش در آن مندمج‌اند و آن وجود منبسطی است که به آن عماء و مرتبه جمع و حقیقت الحقایق و حضرت احدیت جمع گفته

حالت اندماجی آن در تعین اول هست و همان در تعین ثانی و تعینات دیگر سریان می‌یابد، باید تعین اول را نیز در حیطه نفس رحمانی شمرد و شروع نفس رحمانی را از آن‌جا دانست (نک: امینی‌نژاد، ۱۳۹۰: ۳۱۶).

در نتیجه، وجود لابشرط قسمی فیض منبسط الهی است که سعه و اطلاق آن فقط در محدوده مخلوقات نیست، اما اگر اطلاق آن فقط در مرتبه مخلوقات در نظر گرفته شود فیض مقدس نام می‌گیرد. این فیض قلمرو اسماء و صفات ذاتی را هم پوشش می‌دهد و در این حال فیض اقدس نامیده می‌شود و گاه هر دو قلمرو فیض اقدس و مقدس را دربر می‌گیرد و در این حال اعیان ثابت و اعیان خارجی را فرا می‌گیرد. از نظر عرفا نفس رحمانی با وجود بشرط لا که تعین نخست است آغاز می‌شود و در واقع مقام احدیت به واسطه این تعین ظاهر می‌شود (نک: جوادی آملی، ۱۳۷۵: ۲/۵۳۸-۵۳۹). به این ترتیب، عرفان قادر است وحدت ظلایه‌ای را ترسیم کند که نه تنها نسبت به دو فیض اقدس و مقدس فراگیر است، بلکه برتر از آن‌هاست، زیرا هرچه رنگ و صبغه تعین دارد زیر پوشش آن قرار می‌گیرد که هیچ قیدی او را همراهی نمی‌کند مگر قید سریان و هیچ تعینی در صحابت آن نیست مگر تقید به انبساط (نک: همو، ۱۳۷۲: ۵۲).

۴- جایگاه فیض منبسط در حکمت متعالیه

۴-۱- فیض منبسط و مراتب وجود

به اشاره گذشت که فیض منبسط از مباحث مهم عرفان نظری است و در میان فلاسفه تنها ملاصدرا با الهام از آموزه‌های عرفا نکاتی را در این زمینه در دستگاه فلسفی خویش گنجانده است. وی برای تبیین این مطلب نخست، مراتب وجود را بیان می‌کند و در برخی از آثار خود بر اساس سخنان عرفا برای حقیقت وجود سه مرتبه در نظر

به این معنا دانست که فیض منبسط از همان مقام الله یا رحمان آغاز شده و این اسمای شریف مقام باطن فیض منبسط‌اند نه این‌که اسم الله مبدأ حقیقی فیض منبسط باشد، زیرا بر اساس وحدت شخصی تنها ذات حق تعالی مبدأ و منشأ حقیقی همه ظهورات است. در نتیجه در حکمت متعالیه بر فیض منبسط و نفس رحمانی هر دو عنوان فیض اقدس و مقدس اطلاق شده است. از آن جهت که در تعینات علمی حق موجب ظهور اعیان ثابت می‌شود از آن به فیض اقدس یاد می‌کنند و چون در جهان خارج دو وجود عینی و ذهنی اشیاء را به حضور می‌رساند فیض مقدس نامیده می‌شود (نک: جوادی آملی، ۱۳۷۵: ۱/۵۳۱). بر این اساس دیدگاه ملاصدرا با دیدگاه عرفای متقدم که گستره فیض منبسط را از احدیت تا عالم ماده می‌دانند هماهنگ‌تر است.

گفتنی است که این فیض در حکمت متعالیه مطابق با حقیقت محمدیه (μ) و مقام انسان کامل است. حقیقت محمدی (μ) اولین جلوه باری تعالی است که بالاتر از آن مرتبه‌ای جز ذات الهی نیست و دیگر موجودات به واسطه او به ظهور رسیده‌اند. به تعبیر شارحان حکمت متعالیه وجود روحانی پیامبر (μ) رحمت و اسعه‌ای است که همان وجود منبسط و ملقب به حقیقت محمدیه (μ) است (نک: سبزواری، ۱۳۷۵: ۱۸۹). ملاصدرا انسان کامل یا حقیقت محمدی (μ) را حقیقت واحدی می‌داند که دارای جمیع مقامات و همه مراتب وجودی است. به عبارت دیگر، حقیقتی است که دارای شئون و درجات مختلفی است که بر حسب هر مقام و شأنی اسمی خاص دارد (نک: شیرازی، ۱۴۱۹: ۹۸). بر این اساس تمامی موجودات در قوس نزول از تعینات نفس رحمانی و حقیقت ولایت‌اند و در قوس صعود نیز حقیقت انسان کامل دارای جمیع مظاهر و جامع جمیع مراتب است (حسن‌زاده آملی، ۱۳۷۹: ۹۴-۹۷).

می‌شود و گاهی نیز مرتبه واحدیت و حضرت الوهیت نامیده می‌شود» (همو، ۱۴۲۳: ۲/۲۷۰). وی در این عبارت مبدأ فیض منبسط را ذات لابشرط مقسمی و آن را با مقام احدیت یا الله یکی دانسته است. به عبارت دیگر، احدیت و واحدیت را جدا از فیض منبسط لحاظ نکرده و بر این اساس می‌توان گفت وی آغاز فیض را از مرتبه احدیت (اسم الله) می‌داند به گونه‌ای که گستره آن مقام احدیت و واحدیت را نیز دربر می‌گیرد. وی در تفسیر آیه «یکاد زیتها یضی» (نور: ۳۶) می‌گوید: «مراد از زیت آن نفس رحمانی و وجود منبسطی است که از حق تعالی بر خلق افاضه شده و همان نوری است که از او بر کالبد اشیاء و پیکر زمین و آسمان در آغاز آفرینش و مقام ابداع تابیده و در سلسله بدء به نام «فیض اقدس» نامیده شده است» (همو، ۱۳۷۲: ۴/۳۵۴).

اما او در عبارت دیگری معتقد است که واجب تعالی به لحاظ اسم الله که متضمن همه اسماء است منشأ برای ظهور فیض منبسط و وجود مطلق است که همه کمالات را به تبع دارد. به تعبیر وی اسم اعظم الهی جامع سایر اسماء است و فیض منبسط که شأن و مظهر آن است به اعتبار اسماء حسنائی که مندمج در اسم اعظم است در وجودات خاصی که از مراتب آن‌اند تأثیر می‌گذارد و مناسبت بین حق و خلق به این اعتبار حفظ می‌شود (نک: همو، ۱۴۲۳: ۲/۲۷۱). وی در برخی از عباراتش اسم رحمان را مقتضی وجود منبسط می‌داند (نک: همو، ۱۳۶۰: ۴۳؛ آشتیانی، ۱۳۸۱: ۴۳۸). بر اساس این عبارات، وی در عین حال که ذات حق را وجود لابشرط مقسمی می‌داند، فیض وجودی او را مظهر اسم الله یا رحمان و بعد از تجلیات ذاتی حق تعالی یعنی مقام احدیت و واحدیت می‌داند به گونه‌ای که متناسب با مرتبه فیض مقدس است. به نظر می‌رسد این عبارت با عبارت قبل قابل جمع است یعنی می‌توان مظهریت برای اسم الله یا رحمان را

اردبیلی، ۱۳۸۱: ۲/ ۱۸۴-۱۸۵)، ملاصدرا حکم می‌کند که اولین چیزی که از حضرت حق متجلی شده است وجود مطلق منبسط است که مطلق و بدون تعین است و به اعتبار مراتبی که دارد، در هر مرتبه با ماهیتی از ماهیات قرین می‌شود، به گونه‌ای که عقل اول نخستین تعین اوست و نفوس و موجودات مثالی و مادی تعینات بعدی اویند (نک: جوادی آملی، ۱۳۷۵: ۲/ ۷۳-۷۴).

۴-۲- ویژگی‌های فیض منبسط

ویژگی‌های هستی‌شناختی این فیض که نقش تعیین‌کننده در تبیین کثرت دارند عبارت‌اند از:

۴-۲-۱- اطلاق

یکی از اسامی فیض منبسط «وجود مطلق» است. همان طور که گذشت ملاصدرا قائل به سه اعتبار در وجود است و آن‌ها را این‌گونه نامیده است: (۱) وجود حق که مطلق از هر قیدی است، (۲) وجود مطلق که فعل اوست و (۳) وجود مقید که اثر اوست (نک: شیرازی، ۱۳۸۸: ۱۸۸-۱۸۹). بر این اساس، همان طور که ذات واجب به اعتبار احدیت ذاتی منزّه از اوصاف و اعتبارات است و به اعتبار مرتبه واحدیت و اسم جامع الله همه اسماء و صفات را واجد است، فعل او نیز که «وجود مطلق» نامیده می‌شود به حسب حقیقت خود غیر از ماهیات و اعیان خاص است و به حسب مراتب ذاتی مشککی که دارد با ماهیات مختلف قرین و هر ماهیتی از مرتبه خاصی از آن انتزاع می‌شود (نک: همو، ۱۴۲۳: ۲/ ۲۷۱). به عبارت دیگر، فیض منبسط همه تعینات را داراست و با همه آن‌ها همراه است و در عین حال به هیچ‌یک از آن‌ها مقید نیست تا عبور از آن قید آن برای او ممکن نباشد. در نتیجه دارای اطلاق سعی و با همه موجودات مقید همراه است (نک: جوادی آملی، ۱۳۷۵: ۲/ ۱۷۰، ۱۷۷). به عقیده ملاصدرا این فیض به جهت اطلاقش در هیچ

علاوه بر آنچه گفته شد، شایان ذکر است که آنچه ملاصدرا در سایر آثارش بر اساس قاعده الواحد در باب اولین مخلوق گفته و آن را عقل معرفی کرده است با این سخن قابل جمع است که اولین امر ظاهر شده از او را نفس رحمانی می‌داند، زیرا به گفته برخی در نظر عرفا و همچنین ملاصدرا «اول ما خلق» با «اول ما صدر» تفاوت دارد و «اول ما صدر» مقدم بر «اول ما خلق» است. «اول ما خلق» مربوط به مرتبه‌ای است که در آن تقدیر و اندازه هست، در حالی که «اول ما صدر» حقیقت مطلق و بدون ماهیتی است که «اول ما خلق» یکی از تعینات آن در مرتبه طبیعت است (نک: همان: ۸۴-۸۶)، البته به تعبیر حضرت امام، وجود منبسط را صادر اول دانستن خلط بین فلسفه و عرفان است و بنا بر عقیده عرفا نمی‌توان به وجود منبسط صادر گفت، زیرا صدور و صادر و مصدر با ذوق عرفانی مطابق نیست و آن‌ها صدور را عین ظهور دانسته و در تحقق به یک هویت صرف الوجود قائل‌اند (نک: اردبیلی، ۱۳۸۱: ۲/ ۲۰۳-۲۰۴). به همین جهت ملاصدرا در فصل ۲۹ از مرحله ۶ سفر تعبیر صدور را به کار نبرده و آن را «اول ما ینشأ من الوجود الحق» نامیده و تصریح می‌کند منشئیت در این جا غیر از علیت رایجی است که مقتضی مابینت میان علت و معلول است (نک: شیرازی، ۱۴۲۳: ۲/ ۲۷۰).

به گفته وی آنچه حکما بر مبنای قاعده الواحد گفته‌اند و صادر اول را عقل اول نامیده‌اند سخنی اجمالی است، زیرا اولیت عقل در مقایسه با دیگر موجودات و تعینات متباین و مختلف الآثار به کار برده شده است و اولیت حقیقی نیست، زیرا عقل اول در تحلیل عقلی به وجود و ماهیت منحل می‌شود و در اثر این تحلیل نقص و امکان از آن فهمیده می‌شود (نک: همان: ۲۷۰-۲۷۱) و با توجه به این‌که در نظر دقیق صدور وجود محدود و صاحب ماهیت از حقیقت وجود که مطلقاً غیر محدود و صرف الوجود است محال است (نک:

واحدی است که بی‌شریک و بی‌مانند است و وحدتی است که جامع کثرت است و با تنزل خود منشأ ظهور دیگر وحدت‌ها می‌شود (نک: شیرازی، ۱۴۲۳: ۲/۲۶۷؛ همو، ۱۳۷۴: ۲/۴۰۵).

۴-۲-۳- بساطت

با توجه به اقسام بسیط در فلسفه اسلامی (نک: همو، ۱۴۲۳: ۶/۹۰-۹۶)، بساطت فیض منبسط از نوع تحلیلی است، یعنی این فیض به‌رغم نداشتن اجزای خارجی و مقداری، مرکب از وجود و ماهیت نیز نیست و به اصطلاح فلسفی فوق مجرد است. به عبارت دیگر، به اعتبار این که فعل خدای متعال است تعین و حد دارد، اما همان طور که در ویژگی اطلاق گذشت ماهیت ندارد.^۱

او اضافه اشراقی حق تعالی است و به جهت وحدت و بساطت ذات خدای متعال، وحدت و بساطت دارد و بین او و ذات حق فرقی نیست جز این که عبد اوست و همان طور که در مرتبه واحدیت وجود اسمای کمالی وحدت را از بین نمی‌برد، این وجود منبسط بسیط هم در عین بساطت واجد اسماء و صفات کمالی است، بدون این که وحدت و بساطت خود را از دست بدهد و هیچ تفاوتی با خدای متعال ندارد مگر این که کمال او تنزلی است و کمال مبدأ تام و فوق‌التمام است (نک: اردبیلی، ۱۳۸۱: ۲/۱۷۹-۱۸۰). همان طور که متجلی در مرتبه ذات عین تمام کمالات است، جلوه او در مرتبه فعل نیز عین تمام کمالات است. در نتیجه متجلی به تمام هویت ذاتی خود تجلی کرده و جلوه به تمام ذات، تمام تجلی اوست، بنابراین وجود منبسط در عین معلوم‌بودن علم است و در عین مقدوربودن قدرت است و چون ظهور و عین ربط است از خود کمالی ندارد و همه کمالات او جلوه کمالات حق تعالی است همان طور که وجود او جلوه وجود واجب است (نک: همان: ۲/۲۴۲-۲۴۳).

وصف خاصی از حدوث و قدم و تقدم و تأخر و کمال و نقص محدود نمی‌شود، بلکه همه حقایق خارجی از مراتب و انحای تعینات او آشکار می‌شوند و او به تعدد موجودات متعدد می‌شود، در نتیجه با قدیم، قدیم و با حادث، حادث و با معقول، معقول و با محسوس، محسوس است و در عین حال هیچ‌یک از قیود ماهوی کثرات قید او نیست (نک: شیرازی، ۱۴۲۳: ۲/۲۶۸؛ همو، ۱۳۶۳: ۴۱).

۴-۲-۲- وحدت

همان طور که گذشت در نظر ملاصدرا، صدور عبارت است از «ظهور و تجلی». بر این اساس و با توجه به سنخیت ظاهر و مظهر، ذات خدای متعال که واحد و صرف الوجود است یک ظهور بسیط خواهد داشت. به عبارت دیگر، صرف الوجود با تمام بساطت و عدم تناهی خویش ظهور کرده است و آنچه ظاهر شده یک کمال و یک جمال است که تجلی کرده است و غیر از یک حقیقت نوری واحد که عبارت از وجود منبسط است چیز دیگری نیست (نک: اردبیلی، ۱۳۸۱: ۲/۱۷۸). در نتیجه از واحد به وحدت صرفه، واحد حقیقی ظلی ظاهر می‌شود که وحدتی تبعی است و در عین یک بودن، منبسط بر همه کثرات است. به عبارت دیگر، این فیض در عین وحدت همه موجودات متعین را زیر پوشش خود دارد و وحدتش چنان گسترده‌ای دارد که نمی‌توان برای آن شریک و دومی تصور کرد. به تعبیر ملاصدرا وحدت این امر واحد الهی که ظل وحدت خدای متعال است وحدت عددی نیست، زیرا وحدت عددی مبدأ اعداد و مختص به اموری است که عروض کمیت را می‌پذیرند، در نتیجه این فیض که موجودی مجرد است منزله از پذیرش کمیت است و هرگز مفروض وحدت عددی، نوعی و جنسی نخواهد بود، بلکه وحدت آن اطلاقی و سعی و حقیقی ظلی است، زیرا ظل

۴-۲-۴- سریان در عالم

مشخصه اصلی فیض منبسط که آن را از ذات حق متمایز می‌کند و عامل اصلی ظهور کثرات است تقید آن به سریان و انبساط است. این فیض در واقع تنزل وجود واجب است که هویتش سریان در مراتب وجود است و از طریق سریان و تنزل سبب حصول تعینات می‌شود. کیفیت سریان فیض منبسط مانند شمول کلیات بر جزئیات شمول مفهومی نیست، زیرا کلی طبیعی در ذهن نقش می‌بندد در حالی که حقیقت وجود، وجود ذهنی ندارد و همچنین شمول مفهومی ناشی از ضعف است و در تحصیلش به چیزهایی نیازمند است که بر آنها مشتمل است، یعنی وجودی غیر وجود افراد ندارد و در واقع وجود آن از افراد انتزاع می‌شود و اگر شمول وجود هم مانند شمول کلی بر جزئی باشد لازم می‌آید تحقق وجود به تبع ماهیات باشد. به علاوه شمول وجود بر اشیاء مانند شمول کل بر اجزاء هم نیست، زیرا کل از اجزاء تشکیل شده است و هر یک از اجزاء نباشد کل نخواهد بود (نک: شیرازی، ۱۳۸۸: ۱۸۸-۱۸۹؛ همو، ۱۳۶۳: ۴۱؛ همو، ۱۴۲۳: ۲/۲۶۷)، بلکه سریان این فیض به گونه شمول سعی و وجودی است، به گونه‌ای که با حضور و ظهور خود به اشیاء رنگ واقعیت می‌دهد و از آنها رنگ نمی‌گیرد و رنگ‌نگرفتن او بدین معنا نیست که معناست که با حضور اطلاقی او غیری باقی نمی‌ماند و آنچه غیر می‌نماید چیزی جز ظهور آن مطلق منبسط نیست. در نتیجه فیض منبسط مجموعه جهان امکان نیست، و رابطه آن با جهان غیر از رابطه کل و جزء و یا کلی و جزئی است (نک: جوادی آملی، ۱۳۷۵: ۲/۱۷۷، ۵۳۶). به تعبیر ملاصدرا شمول و احاطه نفس رحمانی نحوه خاصی از شمول است که شناخت آن جز برای

عارفان و راسخان در علم میسر نیست (نک: شیرازی، ۱۳۸۸: ۱۳۵) و الفاظ و عبارات از بیان چگونگی آن قاصرند و درباره آن فقط به تمثیل و مانند آن می‌توان سخن گفت (نک: همو، ۱۴۲۳: ۲/۲۶۸؛ همو، ۱۳۶۱: ب: ۷-۸).

به عقیده وی در جریان تجلی، ظهور وجود است که بسط می‌یابد، نه خود آن (نک: همو، ۱۴۲۳: ۲/۲۳۸)، البته بسط‌ندادن ذات بر اشیاء به معنای جدایی و بینونت میان ذات و کثرات نیست، بلکه ذات در مرتبه فعل با کثرات «معیت سریانی» و در مقام ذات «معیت قیومی» دارد (نک: آشتیانی، ۱۳۷۲: ۱۲۳).

در نهایت می‌توان گفت ملاصدرا در قدم اول در توضیح تشکیک وجود و برای ترسیم سریان وجود تشکیکی، آن را به نفس رحمانی در عرفان تشبیه می‌کند و در قدم بعد با تصریح به وحدت شخصی وجود، آنچه به منزله ویژگی‌های وجود تشکیکی مطرح شده بود وصف فیض منبسط می‌داند، در نتیجه در نظر او واحد تشکیکی دارای سریان، جلوه واحد ذات حق تعالی یعنی حقیقت محمدیه (ﷺ) است. وی با توجه به آیه شریفه «الْمُتَرَّإِلِی رَبِّکَ کَیْفَ مَدَّ الظَّلَّ» (فرقان: ۴۵) فیض منبسط را ظل الهی می‌داند که ممکنات محل ظهور آن‌اند (نک: شیرازی، ۱۴۲۳: ۲/۲۳۸) و معتقد است هر آنچه ما درک می‌کنیم ظهور حق است که از طریق ظل الهی در ممکنات ظاهر می‌شود. بر این اساس می‌توان گفت هر کس هر چه می‌گوید درباره فیض اوست و هر کس هر کس را می‌شناسد فیض او را شناخته است و هر کس به زبانی سخن مدح او را می‌گوید. به عبارت دیگر، محدوده شناخت انسان متعارف شناخت موجودات عالم به اندازه ظهور سایه الهی در آن است و دست بشر از شناخت اصل و مبدأ این ظهور همواره کوتاه است.

بحث و نتیجه‌گیری

در حکمت متعالیه ذات خدای متعال حقیقت لابشرط مقسمی و علیت به معنای تشآن، تطور مبدأ در ذات خود است و به معنای دوئیت حقیقی و جداسدن چیزی منفصل الهویه از او نیست و در عین حال مقتضی حلول و اتحاد نیز نیست. ملاصدرا برای تبیین کیفیت پیدایش کثرت و ربط میان ذات و ظهورات با الهام از عرفا بحث فیض منبسط را مطرح می‌کند. به عقیده وی فیض منبسط اولین جلوه یا شأن واحد خدای متعال است که به ظهور آن کل ماسوا ظاهر می‌شود و اولیت آن به معنای اولی نیست که ثانی و ثالث در برابر آن قرار گیرد.

درباره جایگاه فیض منبسط در عرفان دو دیدگاه عمده مطرح است: (۱) عرفایی چون قونوی، جندی و فرغانی با توجه به این که فیض منبسط وجود لابشرط قسمی است آن را اولین تعیین حق تعالی می‌دانند به گونه‌ای که تمام تجلیات حق اعم از ذاتی و فعلی یعنی از مقام احدیت تا عالم ماده در حیطه آن قرار می‌گیرند؛ (۲) در نظر رایج عرفانی فیض منبسط را حقیقت واحدی می‌دانند که فقط در ساحت تجلیات فعلی و تعینات خلقی سریان دارد و مؤخر از تجلیات ذاتی یعنی مقام احدی و واحدی است و گستره آن از عالم عقل تا عالم ماده است. در نظر ملاصدرا عبارات و اشاراتی که با هر دو نظر عرفانی سازگار باشد دیده می‌شود و عموماً این طور به نظر می‌آید که دیدگاه وی در باب وجود منبسط دیدگاه دوم است، اما با توجه به تصریحاتی که از وی نقل شد دقیق‌تر آن است که در حکمت متعالیه ذات حق تعالی را دارای ظهور واحدی بدانیم که گستره آن از اسم الله تا کثرات عالم ماده کشیده شده است. این ظهور در عبارات وی مطابق با حقیقت محمدیه (ﷺ) و مقام انسان

کامل است و ویژگی‌های آن که مؤید و مصحح تحقق کثرت است عبارت است از: اطلاق سعی، وحدت حقیقی ظلی، بساطت و سریان. در واقع هویت این فیض انبساط و سریان است و از طریق سریان و تنزلش سبب حصول تعینات می‌شود.

پی‌نوشت‌ها

۱. تعین و حد فیض منبسط در مقایسه با خدای متعال تنها داشتن قید سریان و انبساط است و این حد و تعین با حدود کثرات مقید تفاوت دارد. این قید خود به نوعی بی‌قیدی و بی‌حدی است و فقط وقتی با ذات حق سنجیده می‌شود محدود نامیده می‌شود و در نتیجه نمی‌توان از آن ماهیتی انتزاع کرد. به عبارت دیگر، ماهیت از امور مقید انتزاع می‌شود، اما فیض منبسط وجود مطلق است و محدودیت آن فقط نسبت به خدای متعال است. بر این اساس، باید گفت هر امر ماهیت‌داری محدود است، اما هر محدود و متعینی دارای ماهیت نیست.

منابع

- آشتیانی، سید جلال‌الدین. (۱۳۸۱). شرح بر زاد المسافر. قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
- _____ (۱۳۷۲). شرح مقدمه قیصری. قم: مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی.
- ابن ترکه، صائن‌الدین علی بن محمد. (۱۳۶۰). تمهید القواعد. به کوشش سید جلال‌الدین آشتیانی. تهران: انجمن حکمت و فلسفه.
- ابن سینا. (۱۳۷۵). الاشارات و التنبیها. شرح خواجه نصیرالدین طوسی. قم: النشر البلاغه.
- اردبیلی، عبدالغنی. (۱۳۸۱). تقریرات فلسفه امام خمینی. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام.
- امینی‌نژاد، علی. (۱۳۹۰). حکمت عرفانی. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.

- جندی، مؤیدالدین. (۱۳۸۱). شرح فصوص الحکم. تصحیح سید جلال‌الدین آشتیانی. قم: بوستان کتاب.
- جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۷۵). رحیق مختوم شرح حکمت متعالیه. تنظیم و تدوین حمید پارسانیا. قم: اسراء.
- _____ (۱۳۷۲). تحریر تمهید القواعد. قم: انتشارات الزهراء.
- حسن زاده آملی، حسن. (۱۳۷۹). وحدت از دیدگاه عارف و حکیم. قم: انتشارات تشیع.
- سبزواری، هادی بن محمد. (۱۳۷۵). شرح الاسماء و دعاء الجوشن الکبیر. تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
- سلیمانی، فاطمه. (۱۳۸۳). «بررسی مقایسه‌ای چگونگی پیدایش عالم در آراء افلوطین و ملاصدرا». دوفصل‌نامه حکمت سینوی. ش ۲۷. صص. ۵۴-۸۵.
- سهروردی. (۱۳۳۱). مجموعه مصنفات (حکمة الاشراق). تصحیح و مقدمه هانری کربن. تهران: انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران.
- شیرازی، صدرالدین محمد. (۱۴۱۹). مفتاح الغیب. با تعلیقات مولی علی نوری. بیروت: مؤسسه تاریخ العربی.
- _____ (۱۴۲۳). الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة. با تعلیقه حکیم سبزواری. بیروت: دار احیاء التراث الادبی.
- _____ (۱۳۵۸). الواردات القلیبیه فی معرفة الربوبیة. تحقیق و تصحیح احمد شفیعی‌ها. تهران: انجمن فلسفه ایران.
- _____ (۱۳۶۰). اسرار الآیات. تهران: انجمن حکمت و فلسفه.
- _____ (۱۳۶۱ الف). تفسیر القرآن الکریم. با تعلیقات مولی علی نوری. قم: انتشارات بیدار.
- _____ (۱۳۶۱ ب). ایقاظ النائمین. مصحح محسن مؤیدی. تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- _____ (۱۳۶۳). المشاعر. به اهتمام هانری کربن. تهران: کتابخانه طهوری.
- _____ (۱۳۷۲). تفسیر القرآن الکریم. با تعلیقات مولی علی نوری. قم: انتشارات بیدار.
- _____ (۱۳۷۴). الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة. تصحیح و تعلیق حسن حسن‌زاده آملی. تهران: انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- _____ (۱۳۷۸). المبدأ و المعاد. مقدمه و تصحیح سید جلال‌الدین آشتیانی. قم: بوستان کتاب.
- _____ (۱۳۸۸). شواهد الربوبیة. با مقدمه سید جلال‌الدین آشتیانی. قم: بوستان کتاب.
- فناری، محمد بن حمزه. (۱۳۷۴). مصباح الانس. به کوشش محمد خواجهوی. تهران: مولی.
- قونوی، محمد بن اسحاق. (۱۳۷۴). مفتاح الغیب. مصحح محمد خواجهوی. تهران: مولی.
- قیصری، محمد بن داود. (۱۳۷۵). شرح فصوص الحکم. تصحیح سید جلال‌الدین آشتیانی. تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- لاهیجی، عبدالرزاق. (۱۳۷۶). شرح رساله المشاعر. به تصحیح سید جلال‌الدین آشتیانی. تهران: چاپخانه سپهر.
- یزدان‌پناه، یدالله. (۱۳۸۸). مبانی و اصول عرفان نظری. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.