

بررسی مسئله جعل در فلسفه و عرفان بر اساس دیدگاه صدر المتألهین و امام خمینی ره و علامه حسن زاده آملی

movahedi114@yahoo.com

a.dirbaz5597@gmail.com

ک. محسن موحدی اصل / دانشجوی دکتری فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه قم

عسکر دیرباز / دانشیار گروه فلسفه و کلام دانشگاه قم

دریافت: ۱۳۹۸/۰۲/۲۷ - پذیرش: ۱۳۹۸/۰۶/۲۲

چکیده

قاعده کلی بدوی در بین فلاسفه در بحث شریف «جعل» بدین قرار است که هر حکیم و فیلسوفی، اگر قائل به اصالت وجود باشد، وجود را مجعول می‌داند و اگر قائل به اصالت ماهیت باشد، جعل را به ماهیت برمی‌گرداند. نظریه سوم هم بدین قرار است که جعل به اتصاف ماهیت به وجود برمی‌گردد.

این سه حکیم متأله، با توجه به مبنای حکمت متعالیه مبنی بر اصالت وجود، ابتدا جعل را به وجود برمی‌گردانند؛ ولی در ادامه بنا بر قواعد توحید صمدی قرآنی برخاسته از آیات و روایات بر مشرب عرفانی، بحث شریف جعل را ترفع دادند و نظریه‌ای را مطرح نمودند که با قول عرفا در وحدت شخصیه وجود و احاطه وجودی واجب تعالی و قیومیت او سازگارتر است؛ علاوه بر اینکه آیات و روایاتی که سنخیت بین علت و معلول را تقویت می‌کنند، با این مبنای دقیق مطابقت بیشتری دارند.

این نظریه حکایت از آن دارد که وجود واجب تعالی منفک و بریده از وجود ماسوی‌الله نیست؛ بلکه یک حقیقت واحد صمدی، کل عالم را پر می‌کند و جایی برای غیر باقی نمی‌گذارد؛ ازین رو وجود مجعول نیست؛ بلکه جعل به ظهورات وجود برمی‌گردد. برای فهم این نظریه باید به مبنای این بحث، همچون احاطه وجودی حق، ظهور و تجلی ذات الهی، و اطلاق مقسمی او توجه ویژه داشت تا سلطان توحید صمدی حق ظهور کند. آن‌گاه جمع بین اقوال نیز میسر می‌شود.

کلیدواژه‌ها: جعل، وجود، ظهورات وجود، ایجاد، انتساب ماهیت به وجود، توحید صمدی.

فلسفه اسلامی در آغاز پیدایش، متأثر از فلسفه یونان باستان و بزرگانی همچون ارسطو و افلاطون بوده؛ ولی در بسیاری از مسائل تحت تأثیر عمیق آیات و روایات، دیدگاه‌های جدیدی را ارائه کرده است؛ تا آنجا که برخی از مباحث آن، همچون حرکت جوهری و اتحاد عاقل و معقول و... پیشینه‌ای در فلسفه یونان باستان نداشته‌اند و از این جهت فلسفه اسلامی به‌عنوان یک مکتب فلسفی مجزاً، به عمیق‌ترین مسائل هستی‌شناسی و انسان‌شناسی می‌پردازد. مسئله جعل، از آن دسته مسائل بسیار مهمی است که در فلسفه اسلامی طرح شده و مکاتب فلسفی دیگر از آن بیگانه‌اند و خلأهای بسیاری به وسیله آن حل شده است. این مسئله ناظر به ارتباط بین علت و معلول است و تبیین می‌کند که اثر علت چیست و از آنجا که رابطه علت و معلول در عرفان به‌نحو دیگری طرح شده است، مسئله جعل نیز به‌معنای خاص خود در این علم ارائه می‌شود.

از نظر ادبی، فعل «جعل» می‌تواند یک‌مفعولی یا دو‌مفعولی باشد. اگر یک مفعول بگیرد، ناظر به جعل بسیط است و اگر دو مفعول بگیرد، ناظر به جعل مرکب است. جعل اگر بسیط باشد، بحث مختص خود را دارد؛ و اگر تألیفی باشد، مدار خاص خود را دارد. در جعل بسیط، شیء اگر ممکن باشد، جعل‌پذیر است؛ و اگر ضروری باشد، نظیر واجب تعالی، جعل‌پذیر نیست. امور ضروری به‌طور کلی جعل‌پذیر نیستند؛ پس ذات و ذاتیات شیء برای شیء و همچنین لوازم ضروری ذات برای آن، جعل‌پذیر نیستند؛ یعنی جاعل برای شیء، نفس شیء یا ذاتیات شیء و لوازم شیء را جعل تألیفی نمی‌کند؛ مثلاً انسان را انسان یا حیوان را حیوان نمی‌کند.

مسئله اصالت وجود و مسئله جعل، از امهات مسائل فلسفه اسلامی است و ارتباط عمیقی بین آن دو برقرار است؛ از همین رو عده‌ای گمان کرده‌اند که هر کس قائل به اصالت وجود شود، به مجعول بودن آن روی آورده است و هر کس به اصالت ماهیت قائل شود، به مجعول بودن ماهیت روی آورده است؛ ولی این پنداری باطل است؛ چرا که عده‌ای از پژوهش‌گران، با آنکه اصالت وجود و اعتباری بودن ماهیت را پذیرفته‌اند، وجود را مجعول ندانسته و ظهورات وجود را مجعول می‌دانسته‌اند (ملاصدرا، ۱۴۳۰، ج ۶، ص ۱۹۸؛ موسوی خمینی، ۱۴۰۶، ص ۲۸۷-۲۸۸ حسن‌زاده، ۱۳۷۸، ص ۱۹). اتفاقاً این حرف بلندی است و با مبانی توحید قرآنی سازگاری بیشتری دارد که در این نوشتار قصد داریم به گونه‌ای دقیق‌تر به آن بپردازیم.

۱. طرح مسئله جعل و بررسی اجمالی اقوال

«جعل» در اصطلاح فلسفی به‌معنای تأثیر علت و افاضه آن بر معلول است؛ از این‌رو جعل، در واقع اثر خاص جاعل است (سجادی، ۱۳۶۱، ص ۱۹۵). کلمه «جعل» به‌لحاظ ادبی از افعال متعدی به دو مفعول است که آن دو مفعول، همانند افعال قلوب، در مصداق اتحاد دارند و در مفهوم متغایزند؛ در این حال به آن جعل مرکب می‌گویند؛ و اگر جعل با یک مفعول متعدی شود، به‌معنای خلق است که آن را جعل بسیط می‌نامند. در جعل بسیط، خود شیء و وجود نفسی آن افاضه می‌شود؛ ولی متعلق جعل مرکب، وجود رابط است. برخی گمان کرده‌اند که جعل همواره

بسیط است؛ چرا که در جعل تألیفی، مجعول ربط بین ماهیت و وجود است؛ و ربط یا صیوروت و نسبت نیز امر بسیط است؛ پس آنچه جعل تألیفی نامیده می‌شود، به جعل بسیط بازگشت می‌کند؛ ولی *ملاصدرا* آن را نمی‌پذیرد؛ زیرا نسبتی که در اتصاف و صیوروت و مانند آن است، از آن جهت که نسبت است، مورد التفات نیست؛ بلکه فانی در دو طرف بوده و آینه‌ای برای نظر به دو طرف است (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ج ۵، ص ۲۹۷-۲۹۹).

مسئله جعل به‌طور مستقل در آثار *شیخ اشراق* مطرح شد و ایشان در کتاب *حکمة الاشراق* به‌طور صریح عنوان کرد: ماهیت مجعول است؛ که این مطلب با دیدگاه اولیه او مبنی بر اصالت ماهیت، سنخیت دارد (شیخ اشراق، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۱۸۶؛ حقیقت و میرزایی، ۱۳۸۹، ص ۲). البته در آثار *ابن سینا* به مسئله جعل به‌صورت مستقل پرداخته نشده است و از جمله منسوب به او که می‌گوید: «ما جعل الله المشمش ممشأ بل اوجدها» این گونه می‌توان استنباط کرد که وی قائل به جعل ترکیبی بین ذات و ذاتیات و لوازم ذات نیست و صرفاً جعل بسیط را پذیرفته است (مطهری، ۱۳۶۹، ص ۲۰۹). پس از او، برخی حکما به‌نحوی به این مسئله پرداختند و *فخر رازی* در کتاب *المباحث المشرقیه* بعد از تقسیمات ماهیت، به بحث جعل می‌پردازد و عنوان می‌کند که مرکبات مجعول‌اند (فخر رازی، ۱۴۱۰، ص ۵۲-۵۳). *خواجه طوسی* نیز در *تجرید الاعتقاد* به این بحث اشاره می‌کند و می‌گوید: «کما تتحقق الحاجة فی المركب فكذا فی البسيط» (طوسی، ۱۳۹۹، ص ۱۱۲). *قوشچی* در شرح آن، سه قول مطرح شده در باب جعل را این گونه طرح می‌کند: قول اول: همه ماهیات ممکنه، به جعل جاعل مجعول‌اند خواه مرکب باشند یا بسیط؛ قول دوم: ماهیات مطلقاً مجعول نیستند؛ قول سوم: ماهیت، مرکب مجعول است؛ ولی بسیط مجعول نیست. علامه *حسن زاده* بعد از نقل این مطلب عنوان می‌دارد با بررسی در عبارات *خواجه به‌ویژه شرح اشارات*، ایشان به این نتیجه می‌رسیم که وی اعتقادی به مجعول بودن ماهیات به‌نحو اصالت ندارد و مرادش از تحقق احتیاج در مرکب و بسیط، به اعتبار موجودیتشان به‌تبع وجود است؛ آن هم به ضریبی از اعتبار ذهنی در تغایر وجود و ماهیت (حسن زاده، ۱۳۶۸، ص ۹). *میرداماد* نیز به نوبه خود درباره جعل در مکتوباتش مطالبی را عنوان کرده و در کتاب *قبسات*، ماهیت را مجعول می‌داند که البته نیاز به توضیحی دارد که در ادامه این نوشتار به آن می‌پردازیم (میرداماد، ۱۳۶۷، ص ۷۲-۷۴). بعد از او، *صدرالمآلهین* بحث جعل را در کتاب *اسفار* در ضمن امور عامه پیگیری کرد و در آنجا ضمن بررسی اقوال، قائل به مجعول بودن وجود شد (ملاصدرا، ۱۴۳۰، ج ۱، ص ۳۷۵) و در کتاب *شواهد الربوبیه* مسئله جعل را در ضمن بحث علت و معلول طرح کرد و با بازگشت علیت به تشان، به سبک عرفا مسئله جعل را بررسی نمود (همان، ۱۳۶۰، ص ۴۹). ایشان در الهیات *اصفهار*، در بحث علم حق متعال، بر طریق عرفا، نظر خاص خود را ارائه می‌دهد؛ که در ادامه همین نوشتار، آن را مورد توجه قرار می‌دهیم (همان، ۱۴۳۰، ج ۶، ص ۱۹۸).

۲. دیدگاه ملاصدرا

ملاصدرا در انتهای جلد اول *اسفار* در مسلک سوم، بحث جعل را مطرح می‌کند و پس از بررسی اقوال متعدد، نظر خود را با توجه به مبنای اصالت وجود و اعتباری بودن ماهیت، بر جعل وجود توسط جاعل قرار می‌دهد. بیشتر

کسانی که پیرو حکمت متعالیه‌اند، به همین مبنا گرایش یافته‌اند و بازگشت جعل به ماهیت یا اتصاف را نمی‌پذیرند؛ ولی از این مهم غفلت کرده‌اند که صدرالمتألهین در جلد ششم/سفر، فصل هشتم، پس از رد قول مشا در نظریه صور مرتسمه، به مبنای عرشی خود می‌پردازد و وجود را مجعول نمی‌داند؛ بلکه در دیدگاه نهایی وی، آنچه مجعول است، انحای وجودات است و چنین می‌گوید:

لما كان ذاته تعالى من جهة وجوده الذي هو عين ذاته علته لما بعده على الترتيب و أن مجعولاته الصادرة عنه إنما هي أنحاء الوجودات العينية فالعلم الواجبي بذاته الذي هو نفس ذاته يقتضي العلم الواجبي بتلك الوجودات الذي لا بد أن يكون عين تلك الوجودات فمجعولاته بعينها معلوماته فهي بعينها علومه التفصيلية لا محالة فهي تابعة للعلم الكمالی و العقل البسيط بالمعنى الذي علمته في باب العقل و المعقول و في علم النفس و إنما سمينا هذه الوجودات علما له باعتبار أنها من لوازم علمه بذاته و إن اصطلاح أحد بأن يسمى تلك الأشياء الصادرة عنه تعالى علوما له باعتبار وجوداتها و مجعولات له باعتبار ماهياتها المتغيرة للوجود لكان حسنا للمحافظة على الفرق بين ما هو علم الباري و ما هو فعل له فإن العلة الفاعلية عرفوها في مباحث العلل بما يؤثر في غيره بما هو غيره و الماهيات الممكنة كلها مبنية لحقيقة الواجب تعالى و أما الوجودات فقد علمت من طريقتنا أنها من لمعات ذاته و شوارق شمس (ملاصدرا، ۱۴۳۰، ج ۶، ص ۱۹۸).

قاعده از این قرار است که علم به علت، موجب علم به معلول می‌شود و چون واجب تعالی به خود عالم است، پس به موجودات عالم است؛ و از آنجا که علم واجب به ذات خود حضوری است، پس علم واجب به وجودات خارجی هم باید حضوری باشد. از سویی آنچه جاعل جعل می‌کند، انحای وجودات است و اگر کسی اشیاى صادره را به اعتبار وجودشان «علوم» بنامد و به اعتبار ماهیات متغایر با وجود، «مجعولات» بنامد، به دلیل حفظ تمایز بین علم و فعل باری تعالی، پسندیده است (البته همان طور که می‌دانیم، تغایر وصفی است)؛ یعنی علت فاعلی باید در غیر اثر کند و وجودات، اشعه و تابش نور آن شمس حقیقت و آیات آن حق محض‌اند و ماهیات اشیا، غیر واجب تعالی‌اند که واجب در آنها اثر کرده و مجعول حق واقع می‌شوند؛ پس اشیا به لحاظ ماهیات، معلول حق‌اند و به لحاظ وجوداتشان علوم‌اند؛ آن هم به علم حضوری.

توضیح بیشتر اینکه موجود به وجودش که فیض خدای تعالی است، ربط محض و فقر نوری است: «اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ» (نور: ۳۵)؛ و موجودات به وجوداتشان مظاهر خدای تعالی‌اند، نه به حدود و ماهیاتشان؛ و همچنین این مظاهر به گونه‌ای اسمای الهی‌اند؛ مانند امواج دریا، که با توجه به آن سو که دریاست، نامحدودند و با توجه به این سو که ساحل است، محدودند. پس ماسوای حق سبحانه، فعل اویند؛ و از این رو روابط محض، قائم به اویند: «وَعَوَّتِ الْوُجُوهُ لِلْحَىِّ الْقَيُّومِ» (طه: ۱۱۱) و اضافه و نسبت آنها اشراقی است؛ و با گونه‌ای توسع در تعبیر، شاید بتوان گفت که مجعول همان وجود فایض اشیا از مبدأ است که خود یک مرتبه از وجود صمدی است؛ و گویی مجعول را دو امر است: یکی وجود و دیگری حد؛ لان الصمد الحق ليس الا هو: «قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ اللَّهُ الصَّمَدُ» (اخلاص: ۲۰)؛ پس به حدش مغایر جاعل است و به وجودش ظلی از اظلال حق سبحانه است: «قُلْ كُلُّ يَعْمَلُ عَلَىٰ شَاكِلَتِهِ» (اسراء: ۸۴). البته نکته‌ای که باید توجه داشت، این است که مغایرت وصفی است و عزلی نیست (حسن‌زاده، ۱۳۷۸، ص ۶۱)؛ از این رو

ملاصدرا در نظر نهایی خود، وجود را مجعول نمی‌داند؛ بلکه انحای وجودات را مجعول می‌داند؛ همان‌طور که در باب علیت در دیدگاه نهایی خود علیت را به تشآن برمی‌گرداند و نظام علیت متعارف فلسفی را به نظام تشآن و تطور ارتقا می‌دهد (ملاصدرا، ۱۴۳۰، ج ۲، ص ۲۹۲ و ۳۰۰) و آن را بزرگ‌ترین رهاورد فلسفی خود می‌داند که به واسطه آن فلسفه را به اتمام رسانده است (همان، ص ۱۲۷ و ۲۹۲). وی در این دیدگاه، هویت معلول را به‌تمامه هویت ربطی و تعلقی به علت می‌داند که در نهایت از متن آن، وحدت شخصی وجود و وحدت اطلاقی آن را اثبات می‌کند (همان، ۲۹۷-۳۰۰) و چون حقیقت وجود ذاتاً به خود علم دارد، از این علم ذاتی حق به خود، ظهورات مختلفی تجلی می‌کنند و همه موجودات، نتیجه علم حق متعال به ذات خود هستند؛ یعنی یک حقیقت واحد در عالم در کار است و ماسوای الله همه ظهورات و تجلیات و تطورات اویند و چیزی مباین با او نیست (همان، ص ۳۰۰ و ۳۰۱ و ۳۰۵). با همین مبنای عرشی که موجودات به اضافه اشراقی پدید آمده‌اند و گستره هستی یک واحد الصمد است و علیت مصطلح فلسفی جای خود را به تشآن می‌دهد؛ پس آنچه مجعول است، وجود نیست؛ بلکه انحای وجودات است و این قول نهایی ملاصدراست که با نظریه عرفا در وحدت وجود قرابت دارد.

۳. دیدگاه امام خمینی^ع

امام خمینی^ع از پیروان حکمت متعالیه و قائل به اصالت وجود و اعتباری بودن ماهیت است؛ بنابراین در نظر بدوی این‌گونه به نظر می‌آید که باید مجعول بودن وجود را پذیرفته باشد؛ چرا که بزرگانی همچون مرحوم حاجی سبزواری تأکید دارند که بین نظریه اصالت وجود و مجعول بودن وجود، پیوند عمیقی هست و در جایی چنین می‌گوید: «تمام فلاسفه اشراقی معتقد به اصالة الماهیه و مجعولیت ماهیت هستند و فلاسفه مشاء که معتقد به اصالت وجود هستند، محققین آنها معتقد به مجعولیت وجود شده‌اند و غیر محققین از آنان به‌سوی مجعولیت ا تصاف رفته‌اند» (حاجی سبزواری، ۱۳۷۰، ص ۵۷).

حال این سؤال مطرح می‌شود که آیا ممکن است کسی معتقد به اصالت وجود شود و در عین حال در باب جعل، «مجعولیت ماهیت» را بپذیرد؟ طبق فرمایش حاجی سبزواری چنین چیزی امکان ندارد و این دو نظر قابل جمع نیستند؛ ولی امام خمینی^ع نه تنها این مطلب را رد نمی‌کند، بلکه می‌گوید این مطلب قائل داشته است (موسوی خمینی، ۱۴۰۶، ص ۲۸۷-۲۸۸؛ عابدی، ۱۳۸۵، ص ۱۸۴). به تعبیری، بیشتر حکما قائل به مجعول بودن وجود و اعتباری بودن ماهیت شدند و بیشتر عرفای بزرگ قائل‌اند ماهیت مجعول است و محقق دوانی معتقد به اصالت وجود و مجعولیت ماهیت است و حضرت امام می‌خواهد بین این سه قول جمع کند. ایشان اصالت وجود و اعتباری بودن ماهیت و مجعول بودن آن را می‌پذیرد (همان، ص ۱۸۵ و ۱۸۶). ایشان در جایی مذهب محقق دوانی را همان مذهب عرفا می‌داند: «الموجودیه منتسبه بالوجود بالمعنی الاول و هی حاصله للمخلوقات و لعل المحقق الدوانی اخذ مذهبهم منهن ای من اهل النوق و العرفان او طابق ذوقه ذوقهم» (موسوی خمینی، ۱۴۰۶، ص ۲۶۲)

بنابراین از نظر ایشان نوعی مصالحه و پیوند در قول دوانی و عرفا برقرار است و اگر حرف حکما را نیز کمی لطیف کنیم، در نهایت می‌توان بین آنها نیز مصالحه برقرار کرد. ایشان در تعلیقه‌ای بر مصباح الانس نظر خاصی

ارائه می‌دهند. عبارت *مصباح الانس* بدین قرار است: «الوجود العام من الحقائق الالهية والمراتب الكلية الاسمائية فهو بذاته ذات الواجب كما سيحیی» (فناری، ۲۰۱۰، ص ۲۳۷).

و امام در تعلیقۀ آن چنین می‌فرماید:

«والحق الحقیق بالتصدیق عندالمشرب الاحلی والذوق الاعلی، ان الوجود العام لايمكن ان یشار الیه و ان یحکم علیه بحکم لاعین الحق ولا غیره، لامفیض و لامفاض، لاهو من الاسماء الالهیه ولا الاعیان الکوئیة بل کما یشار الیه انه هو هو، لانه صرف الربط و محض التعلق و کما کان كذلك فهو معنی حرفی، لايمكن ان یحکم علیه بشیء اصلا، ولهذا یقتضی ذوق التاله ان تكون المهیات مجعولة و مفاضة و ظاهرة و اما الوجود فنسبة المجعولة الیه باطلة و مع انه مشهود کل احد و لامشهود الاهو لايمكن ان یحکم علیه بانه مشهود او موجود او ظاهر او غیر ذلك من الاسماء و الصفات و بهذا جمعنا بین القول باصالة الوجود و مجعولة الماهیه و بین قول العرفاء السامخین القائلین بان الماهیه مجعولة و بین قول بعض ارباب المعرفة و بعض ارباب التحقیق القائلین بان الوجود مجعول و الماهیات اعتباریه فافهم و اغتمم» (موسوی خمینی، ۱۴۰۶، ص ۲۸۷-۲۸۸).

در دید بدوی، وجه جمع برقرار کردن بین اقوال، امری غیر ممکن است؛ ولی اگر مبنای توحید صمدی قرآنی را در پیش بگیریم و به اطلاق مقسمی حق قائل شویم، نوعی مصالحه را می‌توان در پیش گرفت و با این روش، کلام حکما نیز توجیه می‌شود و این با کلام *فیض کاشانی* - که در ادامه همین نوشتار آن را آورده‌ایم - مناسبت دارد؛ یعنی به نظر امام خمینی رحمته وجود عام متعلق جعل قرار نمی‌گیرد و اینکه گفته شده، وجود مجعول است، صحیح نیست؛ زیرا با آنکه وجود مشهود همه است، درعین حال نمی‌توان حکم کرد به اینکه وجود مشهود یا ظاهر است؛ چرا که هیچ حکم و صفتی بر وجود آورده نمی‌شود؛ و از سوی دیگر، ذوق تأله اقتضا می‌کند که ماهیات مجعول و مفاض و ظاهر باشند؛ و به این وسیله، امام بین اقوال مختلف جمع می‌کند و بین اطراف مختلف آشتی و تصالح برقرار می‌نماید (عابدی، ۱۳۸۵، ص ۱۸۵). آن وجود عام، چون صرف ربط و محض تعلق است، قابل اشاره نیست و هیچ حکمی بر آن روا نیست؛ چرا که وجود مستقلی ندارد و بر همین مبنا ذوق تأله اقتضا می‌کند که به آن حکم مجعولیت نیز داده نشود و ماهیت مجعول دانسته شود. از طرفی، وجود عام با آنکه مشهود همگان است و جز او مشهودی نیست، هیچ حکمی حتی مشهود بودن و موجود بودن و ظاهر بودن و دیگر اسما و صفات بر آن نمی‌شود. با این بیان، بین اقوال جمع می‌گردد. وجود به این دلیل اصیل است که ماهیت لاقتضاست و چیزی که از طرف فاعل به آن می‌رسد، وجود است و ماهیت به این دلیل مجعول است که بر وجود حکمی نمی‌توان کرد (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ج ۵، ص ۴۵۰-۴۵۱).

ایشان در تعلیقات بر *مصباح قائل* می‌شود که مشرب دقیق عرفانی اقتضا می‌کند که گفته شود جعل به ماهیات تعلق می‌گیرد و درعین حال تعلق جعل به وجود با این کلام تهافتی ندارد و قابل تلیفیک و هماهنگی هستند؛ ولی اعتقاد به جعل اتصاف، از نظر ایشان پذیرفته نمی‌شود (موسوی خمینی، ۱۴۰۶، ص ۲۸۹). هر چند در این عبارت، قول به جعل وجود را باطل نمی‌داند، ولی در جای دیگر با صراحت مجعول بودن وجود را باطل می‌داند و چنین می‌فرماید: «حکماء معتقدند که جعل به وجود تعلق می‌گیرد، نه به ماهیت و بنا بر نظر آنان، باید ماهیت مناط استغنا

باشد، نه مناط افتقار؛ و اما ذوق عرفانی اقتضا می‌کند که گفته شود جعل به وجود تعلق نمی‌گیرد و ماهیت و ذات معمول هستند و وجود دارای ظهور و بطون است، نه جعل» (همان، ص ۲۰۴).

این فرمایش بیانگر آن است که ایشان درصدد عبور از کلام حکما در بحث جعل و قبول کلام عرفایند؛ بدین ترتیب که ماهیات در لسان عرفا، به تعبیری ظهورات وجود و لمعات نور آن حقیقت واحدند که در ادامه همین نوشتار به نقل برخی مطالب عرفا در این زمینه می‌پردازیم و اگر قرار باشد در مباحث توحیدی به طور تحقیقی مطلبی را بپذیریم، بیان توحیدی محققان از عرفا در نظر ایشان لطیف‌تر و دقیق‌تر است؛ چرا که قول وحدت وجود عرفانی با محتوای بسیاری از آیات و روایات سازگارتر است؛ زیرا یک حقیقت واحد در نظام عالم در کار است و ماسوی‌الله همه به او قائم‌اند و اطلاق وجود فقط به او می‌گردد و ماسوی‌الله ظهورات و نمودات وجودند با این بیان، برگرداندن جعل به وجود پذیرفته نیست. به همین دلیل، امام در ادامه همان مطلب می‌فرماید: «تحت هذا سرّ لا يجوز اظهاره» (همان). فیض کاشانی در جایی همین مبنا را تقویت کرده و چنین گفته است:

ليعلم ان الجعل انما يتعلق بالوجود من حيث التعيين لا من حيث ذاته و حقيقته، لان الامكان انما يتعلق بالوجود من حيث التعيين فالتحقيق الاتم ان الماهية كما انها ليست مجعولة بمعنى ان الجاعل لم يجعل الماهية ماهية كذلك الوجود ليس مجعولا بمعنى ان الجاعل لم يجعل الوجود وجودا بل الوجود وجود ازلا و ابدًا و موجود ازلا و ابدًا و الماهية ازلا و ابدًا و انما تاثير الفاعل في خصوصية الوجود و تعيينه لاغير (فيض کاشانی، ۱۳۷۱، ج ۱، ص ۲۰).

احتمال دارد مقصود امام از «سرّ» همان چیزی باشد که فیض آن را اظهار کرده است (عابدی، ۱۳۸۵، ص ۱۸۷) و به نظر می‌آید که این مطلب ریشه در دیدگاه خاص امام به توحید قرآنی دارد که فهم آن بازگشت به اطلاق مقسمی حق می‌نماید؛ وقتی اطلاق مقسمی حق بر کسی مکشوف شود، خدا را در همه جا حاضر و ناظر می‌یابد و سلطان «هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ» بر او ظهور می‌کند و همه موجودات را لمعات نور او می‌بیند. در این حال، یک حقیقت به اضافه اشراقی در نظام عالم در کار است؛ پس معنا ندارد که وجود معمول شود؛ چون وجود ازلاً و ابداً متحقق بوده و نیاز به جعل ندارد و فاعل فقط در خصوصیت وجود تأثیر می‌گذارد و این مهم برای فیلسوف قابل فهم نیست؛ چرا که این‌گونه مطالب با تلطیف سرّ و الهام ربّانی حاصل می‌شود. بدین ترتیب، ایشان وجه جمع بین اقوال انجام داده‌اند و در بالاترین مرتبه خود با محققان از عرفا هم‌آوا شده‌اند.

۴. دیدگاه علامه حسن زاده آملی

علامه حسن زاده آملی در رساله شریف «جعل» این مسئله را پیگیری کرده است و در آنجا ابتدا این نکته را یادآور می‌شود که اصالت وجود در جعل، غیر از اصالت وجود در تحقق است؛ چرا که برای قائلان به جواز ترجیح بلامرجح و قائلان به اولویت ذاتی و بخت و اقبال، امکان بحث درباره اصالت وجود یا ماهیت، در مقام تحقق است؛ ولی امکان بحث درباره اصالت وجود و یا ماهیت در جعل نیست؛ چون ممکن زوج ترکیبی از ماهیت و وجود است. از طرفی، قبل از اثبات صانع می‌توان درباره اصالت وجود و ماهیت سخن گفت؛ ولی در مورد مسئله جعل ابتدا باید صانع اثبات شود (حسن زاده، ۱۳۶۸، ص ۶). ذکر این نکته لازم است که پایان همه ممکنات به

سوی واجب الوجود بالذات، در نزد همه، حتی دهریون هم مسلم است و متوسل شدن متکلمان به ابطال دور و تسلسل در اثبات واجب، مشکلی را حل نمی‌کند؛ چرا که دهری هم منکر پایان یافتن همه موجودات به واجب بالذات نیست و واجب بالذات را همان ذرات اجسام می‌داند؛ بلکه برای او باید اثبات کرد که آن واجب بالذات واحد، عالم، مرید، مدیر و مدبر است؛ در حالی که جواهر افراد این اوصاف را ندارند (همو، ۱۳۶۵، ص ۷۷۹). ایشان تقریباً تمامی آرای مربوط به مسئله جعل را گردآوری کرده‌اند و هر چند که نظر شریفشان با مبانی عرفا بیشتر سازگار است، ولی سایر اقوال مطرح شده، اعم از مجعول بودن وجود یا ماهیت، یا مجعول بودن اتصاف را به‌طور کلی رد نکرده‌اند و یک جمع بین آرای را در این رساله شاهدیم که در نوع خود بی‌نظیر است؛ چرا که ایشان بحث مجعول بودن را وابسته به دیدگاه اصلی مقام توحید صمدی قرآنی می‌دانند و این‌گونه برمی‌آید که آن دسته از اکابر مکاتب فلسفی و عرفانی، که به آن درجه عمیق فهم توحیدی برخاسته از آیات و روایات نایل شده‌اند، هر چند در ظاهر عده‌ای به مجعول بودن وجود و گروهی به مجعول بودن ماهیت و تعدادی به مجعول بودن اتصاف روی آورده‌اند. ولی مغز محتوای عبارات و تفکراتشان بازگشت به یک امر واحد دارد و ظاهر عبارات، مانع از جمع محتوای حقیقت اقوال آنها نمی‌شود. ایشان در این باره چنین می‌گوید:

عده‌ای بر آن عقیده‌اند که ماهیت، مجعول بالذات است؛ و بعضی دیگر بر آن رفته‌اند که اتصاف، مجعول بالذات است؛ دسته‌ای دیگر بر آن اعتقادند که وجود، مجعول بالذات است. این قول نزد ما و قاطبه محققان از اساطین حکمت و مشایخ عرفان، حق و بر صواب است؛ لیکن شایسته می‌باشد که در معنای جعل، بر این مبنا حکیم، اعنی وجود صمدی، تدبیر نماییم تا میان جاعل و مجعول، تمیز حاصل شود؛ و نیز خلق اشیا از عدم و صدور آنها از جاعلشان به بیان آید و به واسطه این تدبیر، تورا واضح و آشکار گردد که وجود بهنجوی که در اذهان گذشتگان ارتکاز یافته، مجعول نیست؛ بلکه اصل در تحقق، وجود است که آن جز صمد حق و اسما و صفات و افعال و شئون و اطوارش نیست و جعل به ظهور خدای سبحان، در مظاهرش رجعت دارد و این مظاهر چیزی جز تعینات مطلق به قیود مجعولات قائم به آن نیست؛ فافهم. و شاید تاویل گذشتگان به همین وجه، راست آید و اختلاف مرتفع گردد؛ فتدبیر (حسن‌زاده، ۱۳۷۸، ص ۱۹).

از این بیان این مطلب به‌وضوح روشن می‌شود که ایشان ریشه اصلی بحث جعل را به حقیقت توحید صمدی قرآنی بازمی‌گردانند؛ پس مادام که از تفکر توحید عددی و مابینت خلق از خالق و علت از معلول خارج نشویم، نمی‌توانیم به حقیقت جعل جاعل پی‌بریم؛ زیرا بر این مبنا که وجود صمدی است و ماسوی‌الله ظهورات آن یک حقیقت واحده‌اند، بسیاری از مسائل، همچون خلق اشیا از عدم و ربط حادث و قدیم و رابطه علت و معلول ... حل می‌شود. علامه حسن‌زاده بر این باور است که اگر کسی در فهم توحید، متمعمق شود و قائل به وحدت حقیقیه مطلقه صمدیه گردد و ماسوی‌الله را ظهورات و شئون حق بداند، درمی‌یابد که وجود مجعول نیست و جعل به ایجاد تعلق می‌گیرد. در این صورت، سزاوار است در امتیاز بین وجود و ایجاد، دقت و نهایت تعقل را به کار گیرد تا دریابد ایجاد از صمد حقیقی که اول و آخر و ظاهر و باطن است، به وقوع می‌پیوندد (همان، ص ۴۸). ایشان رسیدن به حقیقت توحید را از غامض‌ترین و پیچیده‌ترین مسائل می‌داند که فقط روزی اوحدی از مردم هر عصر و دوره‌ای می‌شود (همان، ص ۵۰) و بر اساس این درجه توحیدی، نه وجود مجعول است و نه ماهیت اصالت دارد و نه اتصاف؛ بلکه سلطان برهان صدیقین برای اهل آن تجلی می‌یابد (همان، ص ۵۱).

بنابراین، اگر وجود را مجعول بدانیم و منظورمان وجود در وحدت عددی باشد، قطعاً این حرف باطل و نارواست؛ ولی اگر قائل به وجود صمدی شویم، به نحوی که ماسوی الله همه ظلال و سایه‌ها و ظهورات و لمعات آن حقیقت بی کران باشند، آن گاه سخنان بسیاری از اکابر این فن که به مقام شامخ توحید صمدی قرآنی رسیده‌اند، صحیح و نیکو دانسته می‌شود و با این مبنای توحیدی که یک وجود صمدی در کار است، می‌توان کلام گذشتگان را تأویل صحیحی کرد تا اختلافات ظاهری پایان یابد و صلح بین اقوال برقرار شود.

۵. بررسی و توجیه دیدگاه‌های مطرح شده در باب جعل

اکنون به بررسی دیدگاه‌های مطرح شده در مورد مسئله جعل می‌پردازیم و بهترین توجیه را درباره آنها می‌آوریم تا جمع بین آرا را در پیش گیریم.

۵-۱. ماهیت مجعول بالذات به جعل بسیط است

الف. کسانی که ماهیت را مجعول بالذات به جعل بسیط می‌دانند، سه گروه‌اند:

دسته‌ای بر این عقیده‌اند که جاعل واجب بالذات، وجود بحت است؛ به عبارت دیگر، وجود عین ذات واجب است و در ماهیات، زاید می‌باشد؛ یعنی وجود در ماهیات، اعتباری است؛ چنانکه این رأی صاحب قیاسات نیز می‌باشد و این کتاب مشحون و مملو از رأی مذکور است و در پایان قیاس دوم چنین آمده است:

و میض، ما اسهل لك اذن بما قد تلوناه على سمع قلبك ان تستيقن بالعقل المضاعف حق اليقين ان الوجود المطلق المشترك بين جميع الموجودات عين الذات في الحقيقة الواجبة، زائد على الماهية في الماهيات الممكنة فالقيوم الواجب بالذات جل ذكره ماهيته هي بعينها اثبته، و الماهية الممكنة ماهيتها وراء اثبتها... (میرداماد، ۱۳۶۷، ص ۷۳).

بررسی و تحلیل: شایسته است در آن بخش از کلام صاحب قیاسات که گفت: «ان الوجود المطلق المشترك بين جميع الموجودات...»، توغل و دقت شود؛ چرا که مفهوم وجود مطلق، عین حقیقت واجب نیست؛ بلکه ظاهر این قول، بر مذهب مشا درباره وجود سازگار است؛ علاوه بر این، در جایی دیگر از قیاسات چنین آمده است: «الوجودات باسرها من عوارض الماهية» (همان: ۳۹). بنابراین می‌توان گفت که جعل به ماهیت تعلق می‌گیرد؛ از این حیث که وجود من حیث هو، مجعول نیست و ماهیت در جعل اصیل است و این قول، به توحید حق صمدی راجع است که مختار موحدان کامل می‌باشد؛ اگرچه مشهور این است که میرداماد به اصالت ماهیت معتقد بوده و شاگردش در *اسفار* و سایر کتبش به صراحت از آن سخن گفته است؛ فتدبر (حسن زاده، ۱۳۶۸، ص ۱۷ و ۱۸). از این رو، اگر قائل شویم مبنای توحیدی میرداماد بر اساس وحدت عددی است، جایی برای توجیه کلام او باقی نمی‌ماند؛ ولی از آنجاکه عبارات او منافی وحدت عددی است، پس جای توجیه برای نظرات او باقی و برقرار است.

ب. گروه دوم، صاحبان ذوق التأله‌اند. اینان به مانند گروه اول بر این عقیده‌اند که جاعل واجب بالذات، وجود بحت و صرف است، جز آنکه وجود را زاید بر ماهیات نمی‌دانند و به این اعتقاد نیستند که وجود از ماهیات، اعتبار و انتزاع یافته است؛ بلکه می‌گویند: اطلاق وجود بر ماهیات، بدین معناست که آنها منسوب به جاعل خویش‌اند؛ پس موجود صیغۀ نسبت است؛ چنانکه می‌گویی لاین و تامر و امثال آن؛ که این قول را ذوق تأله نامیدند (دوانی، بی تا، ص ۵۳).

بررسی و تحلیل: منسوب بودن ماهیت به جاعلش، نسبت معلول است به علت؛ و می‌دانیم که علت بر معلول خویش قائم است؛ از این رو این نسبت اعتباری نیست (نسبت اعتباری مانند نسبت مال برای زید در جملهٔ هذا المال لزيد)؛ بلکه این نسبت نسبت حقیقیه و نوریه و اضافه‌ای اشرافی است؛ چنانکه در کلام الله مجید چنین نسبتی برای ماسوی الله و ذات اقدس الهی به کار برده شده است: «لَهُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ» (بقره: ۲۵۵). پس این انتساب بی‌شک همان ذوق التأله است و آنچه در بعضی کتب رایج آمده که انتساب مذکور در کلمات و سخنان اهل ذوق التأله، بینونت فعل از فاعل و انتساب فعل به فاعل از قبیل تأمر و لاین است، دور از تحقیق و حقیقت می‌باشد (یعنی مابینت عزلی بین فعل و فاعل در کار نیست) و شأن بزرگانی همچون *دوانی* اجل از آن است که به چنین قولی قائل باشد؛ بلکه حرف او معنای خاص خود را دارد (حسن‌زاده، ۱۳۷۸، ص ۳۰). ذوق التأله به نور ایمان و وحدت حق سبحانه را رؤیت نموده و چنین مسلکی را در پیش گرفته است که وجود مجعول نیست و جعل به ماهیات، از آن جهت تعلق می‌گیرد که تطورات و شئون و تجلیات نور اویند (همان). در تأیید این مدعا می‌توان به کتب عرفانی همچون *ابن‌فناری* اشاره کرد که در *مصباح الانس* چنین می‌گوید: «أنه لا وجود فی الحقیقة للصور لانها صور النسب العدمیة. و معنی موجودیتها انتساب الوجود إليها فلا وجود الا للذات الاحدیة و الباقی نسبه و احواله» (فناری، ۲۰۱۰، ص ۵۲۴).

با پذیرفتن وحدت حقهٔ صمدیه، این امر واضح می‌شود که صور را در حقیقت، وجودی نیست؛ چرا که آنها صور نسب عدمیه‌اند و معنای موجودیت آنها عبارت است از انتساب وجود به آنها. پس وجود فقط برای ذات احدیه است و باقی نسب و احوال اویند؛ از این رو، کلام محقق *دوانی* همان حرف عرفانست که به زبان فلسفی تبیین شده است؛ البته با قبول این پیش‌فرض که ایشان از توحید عددی روی‌گردان بوده و به وحدت صمدی حق اعتقاد داشته است. ج. گروه سوم بر این عقیده‌اند که جاعل واجب بالذات، ماهیتی مجهوله‌الکنه است و ماهیات، بالاصاله مجعول‌اند و این ماهیات سایه‌های ماهیت واجبه بالذات‌اند و اینان در نفس جوهر ماهیت، قائل به تشکیک‌اند؛ چنانکه شیخ *اشراق* بر این عقیده است. میرداماد در این باره چنین می‌گوید:

اسمعت شیخ الاشراق - یقول فی المطارحات، مستتباً للتشکیک فی الذاتیات بالکمالیة و النقص فی نفس الجوهر الماهیة بهذه العبارة: ثم اذا بین ان الوجود من الامور الاعتباریة، و لا تتقدم العلة علی معلولها الا بماهیتها، فجوهر المعلوم ظل لجوهر العلة، و العلة جوهر یتها أقدم من جوهر المعلوم، و کل امر یشارك فیها العلة و المعلوم و ما فی المعلوم مستفاد من العلة، و هو کظل الامور العقلیة. فکیف ساواها فی الجوهریة؟ ای ان الوجود امر ذهنی، فلیس التقدّم الا بالماهیة، فتقدّم جوهریة العلة علی جوهریة المعلوم. و هو مذهب افلاطون و الاقدمین، و هم یجوزون ان تكون نفس اقول و اقوی من نفس فی جوهرها (میرداماد، ۱۳۶۷، ص ۶۷).

بررسی و تحلیل: اگر مقصود او از ماهیت، معنای اعم باشد، می‌توان سخن او را بر وجهی وجیه حمل کرد در غیر این صورت، سخن او کلامی است موهون. علامه حسن‌زاده بر این باور است که او بعدها از اصالت داشتن ماهیت منصرف شده و این قول صواب را که وجود اصالت دارد، را برگزیده است (حسن‌زاده، ۱۳۷۸، ص ۳۱). البته مشهور این است که شیخ اشراق اصالت داشتن ماهیت را برگزید و وجود را امر اعتباری می‌دانست. با این مبنا جایی برای توجیه نظریهٔ او نمی‌ماند.

۲-۵. وجود در ممکنات مجهول است به جعل بسیط

قائلین به اینکه وجود در ممکنات مجعول است به جعل بسیط نیز بر سه دسته‌اند:

الف. دسته اول فلاسفه مشاء قائل‌اند به اینکه وجود اصالت دارد و اطلاق وجود بر موجودات به تشکیک است و همچنین این موجودات حقایق مختلفی‌اند. از همین‌جا افرادی مثل *فخر رازی* به مخالفت با این سخن مشاء برخاسته‌اند که اگر قائل به اشتراک لفظی وجود نشوید، وجود واجب تعالی را با وجود ممکنات مساوی و احکام این دو را یکسان دانسته‌اید و این مخالف قواعد حکمی است.

جناب *خواجه* در پاسخ به او چنین می‌گوید: منشأ این خطا، جهل به معنای وقوع تشکیک است؛ چرا که وقوع تشکیک بر اشیای مختلف به‌نحو اشتراک لفظی، مثل وقوع عین بر مفهوماتش نیست و در همگی به معنای واحد است؛ ولی نه به‌طور مساوی، مثل وقوع انسان بر اشخاص آن؛ بلکه به اختلاف که یا به تقدم است یا به تأخر؛ از این‌رو، وجود جامع جمیع این اختلافات است؛ مثلاً بر علت و معلول به تقدم و تأخر واقع می‌شود؛ بر جوهر و عرض به اولویت و عدم آن؛ بر قار و غیر قار به شدت و ضعف؛ و بر واجب و ممکن به وجوه سه‌گانه. معنای واحد که بر اشیای مختلف به‌طور غیرمساوی اطلاق شود، نمی‌تواند ماهیت یا جزو ماهیت این اشیا باشد؛ چرا که ماهیت اختلاف‌بردار نیست. از اینجا اشکالات *فخر* پاسخ داده می‌شود که از این سخن، تساوی ملزومات - که عبارت است از وجود واجب و وجود ممکن - لازم نمی‌آید؛ زیرا موجودات مختلف‌الحقیقه گاهی در لازمی واحد مشترک‌اند (*خواجه طوسی*، ۱۳۸۳، ج ۲، ص ۵۷۲-۵۷۴).

بنابراین نظر فیلسوفان مشاء این است که در تحقق وجود اصل می‌باشد و در جعل نیز چنین است؛ و اطلاق وجود بر موجودات به تشکیک است و به تواطی نیست؛ و چون در ماهیت تشکیک نداریم، پس اطلاق وجود بر واجب و بر ممکنات، به‌نحو لازم و خارجی غیر مقوم واقع می‌شود.

بررسی و تحلیل: اگر فلاسفه مشاء، موجودات را متباین به تمام ذات بگیرند - آن‌طور که به آنها منسوب است - تشکیک آنها تشکیک عامی است و در واقع به تواطی باز می‌گردد که اشکالات عدیده‌ای بر آن مترتب می‌شود؛ از قبیل عدم سنخیت بین علت و معلول و عدم اشتراک معنوی وجود و... که در این نوشتار قصد پرداختن به آنها را نداریم. در این حال، وجه جمع اقوال به هیچ وجه میسر نیست؛ ولی اگر تباین موجودات را به تخالف موجودات برگردانیم، آن‌طور که *ملاصدرا* و تابعین او در نظر دارند (*ملاصدرا*، ۱۳۶۰، ص ۷)، می‌توان وجه صلح بین قول آنها را در مسئله اصالت وجود و جعل وجود برقرار کرد؛ البته روی سخن ما با آن دسته از فلاسفه مشاء که قائل به وحدت عددی شده‌اند، نیست.

ب. دسته دوم کسانی‌اند که اصالت وجود را قبول دارند و در عین حال قائل به تشکیک حقیقت وجودند و وجود را حقیقتی ذومراتب می‌دانند که بر عالی‌ترین مرتبه واجب‌الوجود تا پایین‌ترین مرتبه که هیولای اولی است، صدق کند. سنخ وجود، واحد بوده و حقیقت هستی مشکک است که و به حسب شدت و ضعف دارای مراتب مختلفی است (*ملاصدرا*، ۱۴۳۰، ص ۸۹ و ۹۰). بنابراین در سلسله طولی وجود، هستی دارای شدت و ضعف است و از باب وقوع

تشکیک در اصل وجود، وجود در مقامی شدید است و در مرتبه‌ای ضعیف؛ در موطنی مقدم است و در مرتبه‌ای مؤخر و در مقامی تام؛ و در مرتبه‌ای غیرمتناهی است و در مقامی متناهی. مفاهیم و ماهیات نیز از حدود وجودات متناهی واقع در سلسله مراتب امکانی انتزاع می‌شوند؛ پس هر وجود محدودی، دارای ماهیت است (آشتیانی، ۱۳۸۱، ص ۲۱۱).

در این نظریه، وجود در عین اینکه دارای تشکیک مراتب است، خالق و غنی و واحد و عزیز و قهار است و مخلوقات، فقر محض و عین‌الربط به اویند؛ یعنی او در عین بساطتش عین اشیاست: «بسیط الحقیقة کل الاشیاء و لیس بشیء منها»؛ پس او وحدت حقه‌ای دارد که به غیرمتناهی نیز تعبیر می‌شود.

ج. گروه سوم عرفانند که ظهورات وجود (و نه خود وجود) را مجعول می‌دانند. توضیح اینکه محققان اهل عرفان بر این باورند که وجود واحد شخصی است؛ یعنی او حقیقتی واحد دارای مظاهر متعدد است و کثرت مظاهر و مجالی، به وحدت او آسیبی نمی‌زند قیصری در این باره گوید: «هو ای الوجود حقیقة واحدة لا تکثر فیها و کثرة ظهوراتها و صورها لاتمدح فی وحدتها» (قیصری، ۱۳۷۵، ص ۱۶).

در اینجا کثرت و تعدد در نسب و شئون آن حقیقت، سبب تکثر در عین و ذات آن نمی‌شود. همچنین مصداق بالذات وجود، ویژگی خاصی به نام «اطلاق» و «عدم تناهی» دارد که مانع اتصاف هر امر دیگری به وصف وجود می‌شود. این نحوه وحدت و کثرت را «حقیقت واحد دارای شئون» می‌نامیم (یزدان پناه، ۱۳۸۹، ص ۱۶۱).

تحلیل و بررسی: از نظر عرفا، جعل به وجود بر نمی‌گردد؛ بلکه به تعینات و شئونات وجود برمی‌گردد. علامه حسن‌زاده در این خصوص می‌گوید: «آری، جعل به وجود تعلق می‌گیرد؛ ولی از حیث تعین اوست که جعل مربوط به تعین وجود است، نه خود وجود؛ و در حقیقت، جعل به ایجاد تعلق می‌گیرد» (حسن‌زاده، ۱۳۸۷، ص ۲۲۷)؛ یعنی وجود من حیث هو مجعول نیست؛ زیرا وجود مساوق با حق است که صمد غیرمتناهی است و او را جوف نیست. بر همین اساس، جناب فیض مبحث جعل را آن‌طور که در *منظومه و اشارات و ثسفا* و جلد اول *اسفار آمده*، مطرح نکرده است؛ بلکه بر این اعتقاد است که هم ماهیت، ماهیت است ازلاً و ابداً (که نه وجود است و نه معدوم) و هم وجود، وجود است، ازلاً و ابداً؛ و مجعول بودن در هر دو راه ندارد و جعل مربوط به تعین وجود است و خود وجود مجعول نیست (فیض کاشانی، ۱۳۷۱، ج ۱، ص ۲۰).

سخن اهل عرفان و حکمت متعالیه در ابتدا با هم تفاوتی دارد؛ ولی ملاصدرا در نظر نهایی خود با عرفا همداستان می‌شود. بنابراین تشکیک با سعه و ضیق مظاهر لحاظ می‌گردد؛ و اگر وجود را حقیقت صمدی نامتناهی بدانیم، در نظر نهایی محققان این فن، وجود مجعول نیست؛ بلکه سلطان برهان صدیقین بر آنان که خالص شده‌اند، تجلی می‌کند (حسن‌زاده، ۱۳۷۸، ص ۵۱). البته این را باید در نظر داشت که ملاصدرا - همان‌طور که قبلاً اشاره کردیم - بر اساس تشکیک ذات مراتب، وجود را مجعول می‌داند؛ ولی در نهایت با عرفا همراه می‌شود و در مبحث علم *اسفار* جعل را به انحای وجودات برمی‌گرداند؛ و به‌طور خلاصه می‌توان چنین عنوان کرد که بر اساس نظریه تشکیک ذات مظاهر، وجود مجعول نیست؛ بلکه ظهورات وجود مجعول‌اند و یک حقیقت صمدی در کل نظام عالم در کار است.

۶. جمع بندی نظرات سه حکیم متأله

صدرالمآلهین - که مؤسس حکمت متعالیه است در ابتدا قول به تشکیک ذات مراتب وجود را برای دستگیری از فلاسفه متأخر مشاء که قائل به تباین بین موجودات بودند، ابداع کرد؛ ولی در نظر اصلی و نهایی خودش در فهم حقیقت توحید، به تشکیک ذات مظاهر وجود تمایل می‌یابد. تشکیک ذات مراتب را به نور مثال زده‌اند که یک حقیقت واحده وجود دارای مراتب، از اعلی تا انزل مراتب گسترده است و با این بیان، وجود مشترک معنوی بین حقایق متکثره است و آنچه در خارج اصالت دارد، وجود است و ماهیت امری اعتباری است؛ هرچند این نحوه سخن گفتن نیکوست، ولی دقیق‌تر این است که معلول را از شئون علت بدانیم و قائل شویم به اینکه وجود یک حقیقت واحده ذات مظاهر است که کثرات، مجالی و شئون و لمعات نور اویند.

در نظر ملاصدر/ با مبنای تشکیک ذات مراتبی وجود، جعل به وجود برمی‌گردد و با مبنای تشکیک ذات مظاهر، وجود مجعول نیست؛ بلکه انحای وجودات مجعول است و این با قول عرفا سازگار است؛ علاوه بر اینکه با ذوق تأله در انتساب ماهیت به وجود، قابل جمع است؛ از این رو، امام خمینی^ع - همان‌طور که ذکر شد - به این مطلب عمیق با عبارت «تحت هذا سر» اشاره می‌کند؛ و علامه حسن زاده رسیدن به عمق این حقیقت را در گرو فهم دقیق توحید صمدی قرآنی قرار می‌دهد که برای رسیدن به فهم این مقام توحیدی باید در اصول و مبانی عرفانی، همچون اطلاق مقسمی حق، تمایز احاطی حق و خلق، و نحوه تجلی و ظهور، تحقیقی به عمل آورد.

نتیجه گیری

در مسئله جعل باید بین دیدگاه فیلسوف و عارف تفاوت قائل شد. در دیدگاه فلسفی اصل بر این است که هر فیلسوفی که قائل به اصالت وجود شود، وجود را مجعول می‌داند و هر کس قائل به اصالت ماهیت شود، ماهیت را مجعول می‌داند؛ چراکه جعل از ثمرات رابطه علت و معلول است و مجعول همان اثر علت است که افاضه شود؛ و طبعاً اثر علت نمی‌تواند امری اعتباری باشد و باید امری اصیل باشد؛ ولی در نظر عارف واقف به توحید صمدی قرآنی، علت و معلول جایگاه خود را به تشان می‌دهد. در اینجا مابینتی بین خالق و مخلوق نیست و در عین عینیت، غیریت بین آن دو نیز برقرار است که این به سبب اطلاق مقسمی حق است.

ملاصدر/ ابتدا مسئله جعل را در امور عامه^{اسفار}، تبیین و بررسی می‌کند و در آنجا طبق ممشای فلسفی خود، قائل به جعل وجود می‌شود؛ ولی در نهایت در مبحث علم اسفار، پس از رد قول مشاء در نظریه علم حق به جزئیات از طریق صور مرتسمه، طبق مشرب عرفانی انحای وجودات را مجعول می‌داند و بیان می‌دارد موجودات، همه ظهورات و اشعه و لمعات نور اویند. علاوه بر آن، در کتاب *شواهد الربوبیه* در ذیل بحث علت و معلول، مسئله جعل را طرح می‌کند و در آنجا نیز به سبک عرفا بحث علیت را به تشان برمی‌گرداند؛ از این رو، ملاصدر/ در نهایت با عرفا همداستان می‌شود و از تشکیک مراتبی وجود به وحدت شخصیه رجوع می‌کند.

امام خمینی^ع و علامه حسن زاده^{آملی} نیز قائل به توحید صمدی قرآنی به معنای عرفانی آن هستند؛ از این رو، یک

واحد حقیقی به وحدت حقه صمدیه را در کل عالم در کار می‌بینند که ماسوی‌الله همهٔ ظهورات او و به‌اضافهٔ اشراقی اویند و هیچ استقلالی از خود ندارند. این دیدگاه در مسئلهٔ جعل از آن جهت تأثیرگذار است که وقتی تفکر توحید عددی جای خود را به توحید صمدی حق می‌دهد، نظریهٔ مجعول بودن وجود به‌طور کل برچیده می‌شود؛ چراکه یکی را قرب و بعد و اولیت و آخریتی نیست و هرچه هست، اوست؛ و دیگر از علت و معلول به آن معنایی که در اذهان است، خبری نیست تا سخن از جعل وجود به عنوان اثر علت به میان آید. سرّ مجعول نبودن وجود، به اطلاق مقسمی حق و احاطهٔ وجودی او و اضافهٔ اشراقی‌اش بر ماسوی‌الله بر اساس وحدت شخصیهٔ وجود برمی‌گردد. با این دیدگاه شامخ توحیدی، راه برای تأویل سخنان آنهایی که قائل به این مرتبهٔ توحیدی شده‌اند و از توحید عددی عبور کرده‌اند، هموار می‌شود و همان‌طور که می‌بینیم، این بزرگواران جمع بین اقوال را در این افق اعلیٰ در پیش گرفته‌اند.



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

منابع

- زهج البلاغه، ۱۳۸۲، ترجمه محمد دشتی، قم: مسجد مقدس جمکران.
- ابن سینا، حسین بن علی، ۱۳۸۳، *الأشارات والتنبیهاات*، شرح خواجه طوسی، تحقیق حسن زاده آملی، قم: بوستان کتاب.
- آشتیانی، سیدجلال، ۱۳۸۱، *شرح بر زاد المسافر*، قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
- حسن زاده آملی، حسن، ۱۳۶۸، *الجعل والعمل الضابط فی الرباطی و الرباط*، قم: قیام.
- فناری، شمس الدین محمد حمزه، ۲۰۱۰، *مصباح الانس بین المعقول والمشهود*، مصحح عاصم ابراهیم، قم: قیام.
- _____، ۱۳۷۸، *دو رساله جعل و عمل ضابط در وجود رباطی و رباط*، ترجمه ابراهیم احمدیان، قم: قیام.
- _____، ۱۳۸۷، *دروس شرح فصوص الحکم*، قم: بوستان کتاب.
- _____، ۱۳۶۵، *هزار و یک نکته*، تهران: مرکز نشر فرهنگی رجاء.
- حقیقت‌لاله و میرزایی، صدیقه، ۱۳۸۹، «بررسی مسئله جعل در فلسفه اسلامی»، *آینه معرفت*، ش ۲۳.
- جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۸۶، *رحیق مختوم*، چ سوم، قم: مرکز نشر اسراء.
- سبزواری، ملاهادی، ۱۳۷۰، *شرح منظومه*، قم: مؤسسه دارالعلم، ناصری.
- سجادی، سیدجعفر، ۱۳۶۱، *فرهنگ علوم عقلی*، تهران: انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران.
- سهروردی، شهاب‌الدین، ۱۳۷۵، *مجموعه مصنفات شیخ اشراق*، تصحیح هانری کربن و حسین نصر و نجف‌قلی حبیبی، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- شیرازی، محمدبن ابراهیم، ۱۴۳۰ق، *الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه*، چ سوم، قم: طلیعه نور.
- _____، ۱۳۶۰، *شواهد الربوبیه*، تصحیح سیدجلال آشتیانی، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- دوانی، جلال‌الدین محمد، بی تا، *الرسائل المختاره*، به کوشش دکتر احمد تویسرکانی، قم: مکتبه الامام امیرالمؤمنین، بی جا.
- رازی، فخرالدین، ۱۴۱۰ق، *المباحثات المشرقیه*، احمد بغدادی، بیروت: دارالکتاب العربیه.
- فیض کاشانی، ملامحسن، ۱۳۷۱، *علم الیقین*، قم: بیدار.
- قیصری، داودبن محمود، ۱۳۷۵، *شرح فصوص الحکم*، به کوشش سید جلال‌الدین آشتیانی، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- طوسی، خواجه نصیرالدین، ۱۳۹۹ق، *تجربید الاعتقاد*، شارح علامه حلی (کشف المراد)، بیروت: مؤسسه الاعلمی للمطبوعات.
- عابدی، احمد، ۱۳۸۵، *دفتر عقل و قلب پرتوی از اندیشه‌های عرفانی و فلسفی امام خمینی*، قم: زائر - آستانه مقدسه.
- مطهری، مرتضی، ۱۳۶۹، *شرح مبسوط منظومه*، ج ۲، تهران: حکمت.
- میرداماد، محمداقبر، ۱۳۶۷، *قبسات*، تهران: دانشگاه تهران.
- یزدان‌پناه، یدالله، ۱۳۸۹، *اصول و مبانی عرفان نظری*، نگارش عطاءالله انزلی، قم: مؤسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی.