

## بررسی آراء صدرالمتألهین پیرامون نحوه پیدایش کثرات از واحد متعال با تکیه بر نقد قاعده الواحد

### Sadr al-Muta'lehiin on the Way of the Emergence of the multiplicity from the Almighty, Based on the Critique of Al-Wahid Rule

Alireza Azadegan<sup>-</sup>

Mahdi Azimi<sup>-</sup>

علیرضا آزادگان<sup>-</sup>

مهدی عظیمی<sup>-</sup>

تاریخ دریافت: ۱۳۹۷/۲/۱۷

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۷/۸/۲

#### Abstract

We can say that Sadr al-Muta'lehin-al-Sharī, in his works, have been mentioned the opinions of all the preconceived scholars regarding the quality of the issue of the multiplicity of unity. Hence, it is difficult to analyze his real opinion about this issue. However, in this article, we have tried to summarize and review all the comments that he has made in this regard. From the examination of the various views Sadra makes on the issue of issuance, one can conclude that he, however, expresses these views from various philosophical, verbal and mystical points of view, and in the works of philosophers and theologians And the mystics before him are equally found, he has somehow tried to defend the rule known as Al-Wahid and actually combine these views with this rule. But in this article we are seeking to show that the combination of these different views and the rule of Al-Wahid did not only help Sadra in explaining the quality of the exodus of the Almighty, but also confronts him with more conflicts, explaining and justifying his views did not rely on this rule, his arguments were more justified and acceptable.

**Keywords:** Sadr al-Muta'l-hm, Alwahid Rule, Issuance, Multiplicity, Unity.

#### چکیده

شاید بتوان گفت صدرالمتألهین شیرازی در آثار خود، به آراء همه حکمای پیش از خود درباره کیفیت صدور کثرت از وحدت اشاره نموده است. از این رو تحلیل نظر حقیقی او پیرامون این مسئله دشوار به نظر می‌رسد. با این همه، ما در این مقاله سعی نموده‌ایم با مراجعه به کتب او، همه نظراتی که او در این باره عنوان داشته را گردآورده و مورد نقد و بررسی قرار دهیم. از بررسی نظرات مختلفی که صدرالمتألهین درباره به مسئله صدور مطرح می‌کند، می‌توان به این جمع‌بندی رسید که او ضمن بیان دیدگاه‌های مختلف فلسفی، کلامی و عرفانی که در آثار فلاسفه و متکلمین و عرفای پیش از او نیز عیناً یافت می‌شود، به نوعی سعی نموده از قاعده موسوم به الواحد دفاع و در واقع بین این نظرات و این قاعده جمع نماید. ما در این مقاله به دنبال آن هستیم تا نشان دهیم که جمع بین این نظرات مختلف و قاعده الواحد، نه تنها کمکی به صدرالمتألهین در تبیین کیفیت صدور کثرات از واحد متعال نموده بلکه او را با تعارضات بیشتری مواجه ساخته است و اگر در تبیین و توجیه نظرات خویش به این قاعده استناد نمی‌نمود، استدلال‌های او موجه‌تر و پذیرفتنی‌تر می‌بود.

**واژگان کلیدی:** صدرالمتألهین، قاعده الواحد، صدور، کثرت و وحدت.

<sup>-</sup> PhD Student in Philosophy and Islamic Theology, Shahid Motahari University, Tehran, Iran; a.azadegan@gmail.com

<sup>-</sup> Assistant Professor, Department of Islamic Philosophy and Theology, University of Tehran, Tehran, Iran (corresponding author); mahdiazimi@ut.ac.ir

<sup>-</sup> دانشجوی دکتری فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه شهید مطهری تهران (مدرسه عالی شهید مطهری) تهران، ایران؛ a.azadegan@gmail.com

<sup>-</sup> استادیار گروه فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه تهران، تهران، ایران (نویسنده مسئول)؛ mahdiazimi@ut.ac.ir

## مقدمه

در این نوشتار سعی شده دلایل موجود در آثار صدرالمتألهین در مبحث صدور کثیر از واحد که در تعارض با پذیرش قاعده الواحد است، مستقیماً و بلاواسطه از کتب وی استخراج شود و مورد نقد و بررسی قرار گیرد. به دلیل اینکه نقدهای مطرح شده در این نوشتار حاصل تتبع در آثار خود ملاصدراست و در نوع خود بدیع به نظر می‌رسد و مشابهی در آثار فلاسفه و حکمای بعد از او ندارد، ارجاعات نوشتار حاضر اکثراً محدود به آثار خود وی است.

برای اینکه سیر تفکر فلسفی صدرالمتألهین در این رابطه بهتر مشخص گردد، ابتدا به بررسی و نقد اصل لزوم وجود واسطه در نظام وجود پرداخته شده، سپس به بررسی و نقد عنوان صادر اول در کلام او اشاره شده و پس از آن به بررسی آراء وی در توجیه قاعده الواحد و کیفیت صدور صادر اول پرداخته شده است. در ادامه، به تعارضات موجود در بیان نظریه صدور بر اساس قاعده الواحد و سایر نظرات صدرالمتألهین درباره نحوه پیدایش کثرات از واحد حقیقی اشاره شده است.

در این میان، مشکل عمده‌ای که در مورد ترتیب آثار صدرالمتألهین برای دریافت سیر تفکرات وی به لحاظ تاریخی وجود دارد، این است که اکثر آثار ملاصدرا فاقد تاریخ نگارشند و صرفاً می‌توان به شواهد و قرائن اکتفا نمود که طبیعتاً دقیق نیستند. از این رو برای رعایت انسجام بیشتر، در این نوشتار سعی شده ترتیب آثار ملاصدرا بر اساس نظر عبدالرسول عبودیت (عبودیت، ۱۳۹۴: ۱/ ۳۶) تنظیم شود. البته در مورد کتاب الاسفار، به دلیل اینکه نگارش آن در طول سالیان متوالی به طول انجامیده، فارغ از سیر تاریخ نگارش سایر آثار او، این اثر به طور مستقل مورد بررسی قرار گرفته است؛ ضمن آنکه تحلیل نظر صدرالمتألهین درباره یک موضوع در این کتاب، بعضاً به دلیل تکرار و پراکندگی مطالب و همچنین بیان نظرات متفاوت در مواضع مختلف، نیازمند تتبع موشکافانه تری است.

## ۱. بررسی و نقد آراء صدرالمتألهین در تبیین نظام

### طولی وجود و لزوم وجود واسطه در توجیه آن

قبل از اینکه به تبیین حقیقت صادر اول و نحوه صدور او از منظر صدرالمتألهین پردازیم لازم است ادله لزوم وجود واسطه در نظام وجود را مورد بررسی قرار دهیم، چراکه اثبات نظام طولی وجود و لزوم وجود واسطه در آن، خود نیارمند ارائه دلیل و برهان است. در ادامه به بررسی دلایل ملاصدرا در این باره و همچنین توجیه نظام طولی وجود بر اساس قاعده امکان اشرف می‌پردازیم.

### ۱-۱. بررسی ادله صدرالمتألهین در توجیه لزوم

#### واسطه برای افاضه خیرات از مبدأ متعال

صدرالمتألهین در توجیه لزوم واسطه برای افاضه خیرات - به صورت علی‌الدوام - میان مبدأ اعلی و عالم خلق به طور خلاصه، به ذکر دوازده دلیل می‌پردازد (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۷/ ۲۶۲).

#### ۱-۱-۱. دلیل نخست

ملاصدرا در دلیل اول خود به ذکر احادیثی نظیر «اول ما خلق الله العقل»، «اول ما خلق الله القلم»، «اول ما خلق الله نوری» و «خلقت انا و علی من نور واحد» می‌پردازد (همانجا). این احادیث اگرچه بیانگر نوعی اولیت در پیدایش موجودی به نام «عقل» است که با تعبیر دیگری نظیر «قلم» یا «حقیقت نوری محمدیه» نیز از آن یاد می‌شود، ولی صرف اولیت در پیدایش نشان‌دهنده واسطه بودن آن موجود نیست؛ یعنی ابتدا باید معنای اولیت در خلق مشخص شود و سپس حکم به واسطه بودن او داد، چراکه اینکه همه خلائق بلاواسطه توسط مبدأ اعلی خلق شده باشند، منافاتی با اولیت خلق موجودی به نام عقل اول ندارد و عقل دوم نیز می‌تواند بلاواسطه از مبدأ متعال خلق شده باشد. این دوم بودن در پیدایش می‌تواند به عنوان دوم بودن رتبی و میزان قرب و بعدی باشد که نسبت به مبدأ اعلی دارد و محدوده ظرف وجودی او که از جانب آن مبدأ افاضه گشته است. اگر موجودی به لحاظ سعه وجودی از سایر موجودات در رتبه بالاتری

قاعده ممکن است، ثانیاً، اگر بخواهیم حکم به واسطه بودن عقل اول برای دیگر خلایق کنیم، لازم است قاعده امکان اشرف را در کنار قاعده الواحد ببینیم و لذا این استدلال نیز بر قبول قاعده الواحد استوار است و به تنهایی نمی‌تواند واسطه بودن عقل اول را نشان دهد.

#### ۱-۱-۴. دلیل چهارم

صدرالمتهلین در دلیل چهارم خود به مناسبت و ملائمت ذاتی بین علت و معلول اشاره کرده و می‌گوید بیشترین مناسبت و ملائمت در بین خلایق و ذات باری تعالی، میان عقل اول و واحد متعال است؛ بنابراین عقل اول، واسطه خیر و جود میان باری تعالی و سایر خلایق قرار می‌گیرد (همانجا).

این استدلال نیز با فرض پذیرش مناسبت و ملائمت میان ذات باری تعالی و صادر اول که فرضی قابل مناقشه است، مانع از این نمی‌شود که دیگر خلایق نیز هر یک به نحوی واجد مناسبت و ملائمت میان خود و مبدأ اعلی و ارتباط بلاواسطه با او باشند و از این مناسبت و ملائمت میان عقل اول و واحد متعال لزوماً صدور طولی عقول و واسطه بودن عقل اول برای دیگر خلایق را نمی‌توان برداشت نمود؛ صرف قبول مناسبت و ملائمت میان علت و معلول اگر در کنار قبول قاعده الواحد دیده نشود، منجر به حکم به صدور طولی سلسله عقول و واسطه بودن عقل اول برای سایر خلایق نخواهد شد.

#### ۱-۱-۵. دلیل پنجم

پنجمین دلیلی که صدرالمتهلین برای واسطه بودن عقل اول برای سایر خلایق برمی‌شمرد، بر اساس خروج اشیاء از بالقوه به بالفعل است که توسط عقل بالفعل صورت می‌پذیرد، چراکه نفوس کثیره نمی‌تواند توسط باری تعالی از بالقوه به بالفعل تبدیل شوند، زیرا مستلزم صدور کثیر از واحد خواهد بود (همان: ۲۶۴).

همان‌طور که در این استدلال نیز مشاهده می‌شود، اساس آن بر قاعده الواحد استوار است،

قرار داشت و به تعبیری آینه تمام‌نما و مظهریت تام و تجلی تمام اسماء و صفات الهی بود، سایر خلایق نیز می‌توانند هر یک به نوبه خود و به میزان ظرف وجودی خود، مظهر ناقص اسماء و صفات الهی باشند. همان‌طور که «اول ما خلق الله» قابل فرض است، «الثانی ما خلق الله» و «الثالث ما خلق الله» و... نیز قابل فرض است و نسبت مستقیم و بلاواسطه همه این خلایق به آن مبدأ اعلی را نمی‌توان به صرف پیدایش موجودی به نام خلق اول، منکر شد؛ ضمن آنکه در تمامی احادیث مذکور، به اولیت در خلق اشاره شده، نه اولیت مطلق، چراکه اولیت و آخریت و ظاهریت و باطنیت مطلق، از آن خداست. به همین منظور، خلق اول یا همان عقل اول نیز همانند دیگر خلایق، در دایره آنها قرار گرفته و همگی خلق خدا به حساب می‌آیند و عقل اول را نمی‌توان به عنوان مثال، خالق عقل دوم فرض نمود، زیرا در این صورت شرک در خالقیت پدید می‌آید.

#### ۱-۱-۲. دلیل دوم

ملاصدرا در دلیل دوم خود به امتناع صدور کثیر از واحد اشاره دارد و بیان می‌کند که چون عقل اول به لحاظ قرب از سایر مخلوقات به مبدأ اعلی نزدیک‌تر بوده، واسطه خیر برای سایر خلایق است (همان: ۲۶۳). این استدلال نیز بر امتناع صدور کثیر از واحد و قاعده الواحد استوار بوده که اصل آن زیر سؤال است و بنابراین نمی‌تواند به تنهایی بیانگر واسطه بودن صادر اول برای سایر خلایق باشد و سلسله طولی عقول را اثبات نماید.

#### ۱-۱-۳. دلیل سوم

دلیل سوم وی بر اساس قاعده امکان اشرف است. او بیان می‌کند که طبق این قاعده، عقل از سایر موجودات اشرف بوده و بنابراین واسطه خیر برای سایر خلایق است (همانجا). این استدلال نیز به دو دلیل مخدوش است: اول اینکه قاعده امکان اشرف به تنهایی بیانگر عدم امکان صدور کثیر از واحد نیست و امکان صدور عرضی نیز طبق این

ثابت، واحد متعال - به دلیل عدم امکان صدور کثیر از واحد - نمی تواند باشد، پس جوهر عقلانی است که از آن به صورت مجرد و مثال ربوبی و ملک کریم و اسم الهی نیز یاد می شود (همان: ۲۶۶).

این استدلال نیز مانند استدلال پیشین بر پذیرش قاعده الواحد استوار است و وجه حفظ هويت اشياء را به دليل امتناع صدور کثیر از واحد در مورد واحد متعال ممتنع دانسته و به جوهر عقلانی نسبت می دهد و به تنهایی دال بر واسطه بودن عقل اول برای سایر اشياء نیست.

#### ۱-۸-۱. دلیل هشتم

صدرالمتألهین در استدلال هشتم خود به غایت و کمال هر شیء اشاره می کند که لاجرم باید کمال عقلی باشد، چراکه کمالات اشياء مختلف است و نمی تواند غایت کمال اشياء واحد متعال باشد؛ بنابراین هر شیئی یک غایت کمالی عقلی دارد. او سپس می افزاید: همان طور که در سلسله پیدایش موجودات به موجودی عقلانی لازم داریم تا واسطه بین واحد متعال و دیگر خلائق باشد، در رجوع خلائق به مبدأ خود نیز به چنین واسطه ای نیاز داریم (همانجا).

این استدلال نیز مانند استدلال های پیشین بر پذیرش قاعده الواحد استوار است، چراکه ملاصدرا به صراحت می گوید علت اینکه مبدأ اعلی و غایت الغایات را به عنوان غایت کمالیه اشياء در نظر نمی گیریم، این است که او واحد است و کمالات اشياء، متعدد، پس در این صورت مستلزم صدور کثیر از واحد خواهد بود. بنابراین این استدلال نیز به خودی خود، نمی تواند به واسطه بودن موجودی عقلانی بین خلائق و مبدأ اعلی حکم دهد؛ ضمن اینکه اگر عقول را ثابت فرض نماییم که دیگر به سمت کمال حرکت نمی کنند و به فعلیت محض نائل آمده اند، باز رجوع همه آنها لاجرم به یک عقل که همان عقل اول است، خواهد بود وگرنه همه عقول به مبدأ اعلی منتسب خواهد بود و صدور کثیر از واحد متعال لازم می آید. این در حالی است که همه

زیرا صدرالمتألهین ابتدا پذیرفته است که امکان صدور کثیر از واحد وجود ندارد و سپس بیان می کند که برای خروج از مابالقومه به مبالفعل، نیازمند واهب الصور هستیم که خود بالفعل محض باشد که همان عقل بالفعل است. بنابراین با پذیرش امکان صدور کثیر از واحد یا به تعبیری، عدم پذیرش قاعده الواحد، خود باری تعالی نقش واهب الصور را ایفا خواهد نمود و نیازی نیست که این نقش به عقل بالفعل سپرده شود. حتی عقول نیز به واسطه او فعلیت یافته اند، وگرنه ذاتاً همه اشياء فقیر هستند. بنابراین استدلال پنجم صدرالمتألهین نیز فقط بر قاعده الواحد استوار است و استدلال مستقلى به شمار نمی رود تا بتوان با تکیه بر آن به وجود واسط خیر میان اشياء و مبدأ اعلی حکم داد.

#### ۱-۶-۱. دلیل ششم

استدلال ششم ملاصدرا نیز بر تلازم بین هیولا و صورت استوار است و اینکه وحدت شخصیه افراد را جوهر عقلانی در تبدیل صور حفظ می کند. در این استدلال نیز به نظر می رسد مانند استدلال قبلی، می توان با پذیرش امکان صدور کثیر از واحد، نقشی که به جوهر عقلانی در حفظ وحدت هويت اشياء سپرده شده است را به واهب الصور حقیقی که همان مبدأ اعلی است، سپرد؛ ضمن اینکه پذیرش وجودی همچون جوهر عقلانی برای حفظ وحدت هويت اشياء، منافی صدور کثیر از واحد متعال نیست و همه این جواهر عقلانی که به عنوان وجه ثابت هويت اشياء در نظر گرفته می شود، می تواند مستند به یک حقیقت واحد باشند که همان ذات باری تعالی است.

#### ۱-۷-۱. دلیل هفتم

استدلال هفتم صدرالمتألهین نیز مشابه استدلال پیشین و مبنی بر حفظ وحدت هويت اشياء در حال تجدد و تبدیل و تصرّم است که ناچار از وجودی ثابت است که این وحدت هويت را حفظ نماید. به نظر ملاصدرا چون این وجود

وضعیت قبل از فنا به لحاظ فعلیت نیز ممکن است؛ «و کلّ شیء فعلوه فی الزبر و کلّ صغیر و کبیر مستطر» (قمر / ۵۳).

#### ۱-۱-۹. سایر ادله

دیگر مواردی که صدرالمتهلین برای توجیه واسطه بودن عقل برای خلاق ذکر کرده است نیز به نوعی تکرار استدلال‌های قبلی است که همگی مبتنی بر قبول قاعده الواحدند. از جمله این دلایل می‌توان به فیض علی الدوامی که از جانب مبدأ اعلی بر موجودات نازل است، موضوع حرکات افلاک، همچنین اشاره مجدد به خروج از قوه به فعل توسط موجودی که فعلیت محض باشد و تقسیم‌بندی موجودات به ناقص و تام و فوق‌التمام که طبق قاعده امکان اشرف، نتیجه می‌دهد که موجودی تمام به نام عقل اول، می‌بایست واسطه بین فوق‌التمام و ناقص باشد، اشاره کرد. ما در اینجا برای جلوگیری از اطاله کلام و تکرار، از ذکر این موارد خودداری نموده‌ایم (همان: ۲۶۷-۲۷۲).

#### ۲-۱. تبیین نظام طولی وجود بر اساس قاعده امکان اشرف

صدرالمتهلین در مورد قاعده امکان اشرف و طبقات انوار و مراتب و درجات عقول، شبهه‌ای را مطرح کرده که از نظر او کسی تا کنون جوابی به آن نداده و او از معرفت و نگاه به نفس خویش توانسته پاسخی برای آن بیابد (همان: ۲۵۴). آن شبهه این است که اگر قائل به تشکیک در وجود باشیم، در سلسله طولی عقول و همین‌طور بنا به نظر اشراقیون، در سلسله انوار طولی، میان هر عقل و عقل مافوق و مادون او و همین‌طور میان هر نور و نور مجرد مافوق و مادونش، بی‌نهایت مرتبه و درجه دیگر می‌توان فرض نمود. از طرف دیگر صرافت و بساطت حقیقت وجود مانع از آن است که میان مراتب موجودات مشهوره، نظیر عقول، مرتبه‌ای فرض شود که خالی از وجود و نور باشد. صدرالمتهلین قصد دارد این شبهه را با رجوع به نفس انسانی و ذومراتب دانستن آن از عالم طبیعت

موجودات، از جمله مجردات و مفارقات و عقول، غایتمند هستند و به آن غایت‌الغایات و مبدأ‌المبادی بازمی‌گردند. همان‌طور که مبدأ همه اشیاء اوست و وجود همه اشیاء از اوست، بازگشت همه اشیاء نیز به اوست، نه به سمت عقول؛ که «انا لله و انا الیه راجعون» (بقره / ۱۵۶).

حتی اگر اشرف مخلوقات را در نظر بگیریم که از آن به صادر اول یا عقل اول یا «حقیقت محمدیه» یاد می‌شود، باز میان این مخلوق و ذات مبدأ اعلی پس از طی مرتبه قاب قوسین، فاصله‌ای است که از آن به مقام «او ادنی» (نجم / ۹) یاد می‌شود و این فاصله هیچ‌گاه به‌تمامه طی نخواهد شد و قرب به مبدأ اعلی نهایت نداشته و تمام نمی‌شود، چراکه مخلوق هر آنچه هم که به خالق نزدیک شود، هیچ‌گاه خالق نمی‌شود و همیشه در مقام مخلوق است؛ مگر اینکه وجود او به کلی در مبدأ خود مضمحل شده و فانی گردد و این قطره به دریا بیوندد که دیگر قطره نخواهد بود و هویت خود را از دست خواهد داد و حدود عدمیه او که به واسطه آن ماهیت او شکل گرفته بود، از بین خواهد رفت.

این سخن جای بسی تأمل دارد و پذیرش آن با توجه به مبانی صدرایی و نظر به وجود عین ثابت برای اشیاء که بر پایه سخنان عرفایی چون ابن عربی شکل گرفته، به راحتی ممکن نیست. اما اگر به ثبوت ازلی حقایق اولیه اشیاء یا همان عیون ثابته حکم ندهیم، فنای اشیاء در آن ذات به معنی اضمحلال ماهیات آنها، ممکن خواهد بود و همان کسی که آن حقایق اولیه را پدید آورده، مجدداً نیز قادر به پدید آوردن آنها است. نظریه بقای بعد از فنا نیز با این توجیه به مشکل برنمی‌خورد، چراکه آن اصل ثابت که قبل از پیدایش اشیاء بوده و پس از فنای آنها نیز باقی است - که همان هویت مطلقه ذات باری تعالی است - موجب می‌شود آن هویات فانی شده، امکان ظهور مجدد را داشته باشند؛ ضمن اینکه سوابق همه اشیاء نیز مسطور است و از بین نمی‌رود و بازگرداندن آنها به

سایر موجودات عالم نیز چنین قابلیت را دارا بوده و ذومراتب و درجات باشند. از این رو تعمیم استدلال صدرالمتألهین از ذومراتب بودن نفس به عالم عقول و مجردات، صحیح به نظر نمی‌رسد. ثانیاً، او نفس انسان را یک موجود نامحدود فرض می‌نماید که به هیچ حدی محدود نمی‌شود. این سخن نیز سخنی ناصواب است، چراکه اگرچه نفس انسان قادر است مراتب سه‌گانه طبیعت و خیال و عقل را درنوردد - یا چنانکه عرفا معتقدند مقامات انسانی را در قرب الی الله تا مرتبه فناء فی الله و پس از آن، بقاء بعد از فنا ببیند - ولی به هر حال وجود او و بهره و حصه‌ای از وجود که به او اختصاص داده شده، محدود و برای هر فرد متفاوت است. این امر حتی برای وجود ذی‌جود اشرف مخلوقات عالم (حقیقت محمدیه) نیز این سخن صادق است و فرق میان خالق و مخلوق میان آن دو نیز محفوظ است. فقط یک موجود لایتنهی و نامحدود در عالم وجود قابل فرض است و آن واجب الوجود بالذات است و مابقی خلایق، همین که در مرتبه مخلوق قرار می‌گیرند، محدود به حد خاص و ظرف وجودی خاص می‌شوند و فرق میان آنها و ذات واجب الوجود نیز در همین حدود و ظرف وجودی محدود آنهاست و گرنه حقیقت اصیل وجود میان همه آنها مشترک است و همه از یک آبشخور سیراب و از یک منبع نور واحد، فیض نوری وجود خود را دریافت می‌کنند و به یک حقیقت واحد متأصلند. ثالثاً، با فرض پذیرش ذومراتب بودن عقول، معنای این عبارت که اعلى مراتب یک عقل برابر ادنی مراتب عقل مافوق است، قابل درک نیست. اگرچه این عبارت حاکی از آن است که عقول نیز محدود بوده و در سلسله طولی از بالا به عقل مافوق و از پایین به عقل مادون خود محدود می‌شوند که خود دلیلی بر گفتار پیشین ما بر محدودیت موجودات این عالم است، ولی این ابهام در مورد عقل اول و ذات باری تعالی بیشتر رخ می‌نماید. صدرالمتألهین باید این سؤال را

تا عالم عقل، توجیه نماید (همان: ۲۵۵). او معتقد است نفس انسان محدود به حد خاصی نیست و به واسطه وحدت و بساطتش، هم معقولات را تعقل می‌کند، هم متخیلات را تخیل کرده و هم محسوسات را حس می‌کند. از منظر ملاصدرا همه این امور توسط نفس صورت می‌پذیرد و قوای آن صرفاً نقش اعدادی دارند و این خود نفس است که محسوس را در عالم طبیعت حس می‌کند و اوست که متخیلات را در عالم خیال تخیل نموده و معقولات را در عالم عقل تعقل می‌نماید (همانجا). از این رو نتیجه می‌گیرد که وقتی نفس می‌تواند ذومراتب و درجات باشد، عقول نیز به طریق اولی صاحب درجات و مراتب هستند و بنابراین ادنی مرتبه هر عقل، اعلى مرتبه عقل مادون خود و همین‌طور اعلى مرتبه هر عقل، ادنی مرتبه عقل مافوق اوست (همان: ۲۵۶).

ملاصدرا با این استدلال می‌خواهد نتیجه بگیرد که میان عقول در سلسله طولی وجود، از جمله عقل اول و ذات باری تعالی، نمی‌توان مرتبه‌ای دیگر فرض نمود. اگرچه استدلال فوق مبنی بر اینکه در عالم وجود نمی‌توان مرتبه‌ای را فرض نمود که خالی از وجود باشد، صحیح است و این نکته که نفس انسان دارای مراتب و درجات مختلفه است، پذیرفتنی است، ولی در این استدلال چند نکته وجود دارد که پاسخ ملاصدرا را به این شبهه مخدوش می‌سازد.

اولاً، عقول و موجودات مجرد، نظیر ملائک، لزوماً (همانند نفس انسانی) هر یک به تنهایی دارای مراتب مختلفه نیستند بلکه چنانکه برخی آیات و روایاتی دلالت می‌کنند، مجرداتی نظیر ملائکه که از عالم آنها به عالم عقول نیز یاد می‌شود، دارای مقام ثابت و معلوم هستند؛ «وما منّا الا له مقام معلوم» (صافات/ ۱۶۴). نفس انسانی به دلیل امتزاج با عالم ماده و عالم کون و فساد و همچنین به واسطه جنبه اختیاری که به او افاضه شده، قابلیت تعالی و تنزل در مقامات و مراتب وجودیه را دارد، اما این بدین معنی نیست که

## ۲. بررسی عنوان صادر اول در کلام صدرالمتهلین

با بررسی و فحص در کلام صدرالمتهلین، این نکته قابل استنباط است که از منظر او عنوان صادر اول فقط به عقل اول در سلسله طولی عقول، اطلاق نشده بلکه به تبع اسلاف خود نظیر میرداماد، «انسان کبیر» که از آن به مجموعه «ماسوی الله» یاد می‌شود را نیز به عنوان صادر اول معرفی نموده و همچنین به تبع عرفایی چون ابن عربی، وجود منبسط را هم به عنوان صادر اول اطلاق نموده است. لذا قبل از ورود به نقد و بررسی چگونگی پیدایش کثرات از واحد متعال لازم است مفهوم و مصداق صادر اول مشخص گردد. از این رو ما در ادامه، به تبیین اطلاعات مختلف صادر اول در کلام ملاصدرا می‌پردازیم.

### ۲-۱. فرض وجود منبسط به عنوان صادر اول

صدرالمتهلین به تبعیت از عرفای پیش از خود نظیر ابن عربی، وجود منبسط یا به تعبیر دیگر، «عماء»، «مرتبه الجمع» و «حقیقه الحقایق» و «حضرت احدیت الجمع» را به عنوان اولین صادر معرفی می‌کند (همان: ۲ / ۳۳۱). وی این منشأیت آغازین را در قالب علیت نمی‌بیند؛ به این معنا که تباین علی و معلولی که مابین وجودات خاصه متعینه و ذات باری وجود دارد در مورد ذات باری و وجود منبسط، وجود ندارد. با این توضیح که همان‌طور که وجود حق به اعتبار اضافه او به اسماء و ممکنات در خارج به مرتبه واحدیت و حضرت الهیت موسوم است، وجود مطلق باری تعالی به حسب اسم الله، جامع جمیع اسماء دیگر بوده و به اعتبار ذات خویش و خصوصیات اسماء حسنی که مندمج در اسم الله است، منشأ این وجود مطلق بسیط می‌شود (همان: ۳۳۲). او عقل اول را که به تعبیر حکمای پیش از خود به اعتبار قاعده الواحد، صادر اول لحاظ می‌کردند، کلامی اجمالی دانسته که در قیاس با سایر وجودات خاصه متعینه مطرح شده ولی به نظر او با تحلیل ذهنی، صادر اول همان وجود مطلق منبسط خواهد بود که به حسب مراتب مختلفه‌ای که داراست،

پاسخ دهد که اعلی مراتب عقل اول و ادنی مراتب ذات باری تعالی کجاست؟ به نظر می‌رسد، با این نگرش و منظر نسبت به نظام وجود، نتوان پاسخی به این پرسش داد؛ این مطلب یکی از معضلات نظام تشکیکی وجود است که در آن مرز بین موجودات یک مرز فرضی و مبهم است و قابل تبیین صحیح نیست. اصولاً این اشکال بر قائلین به تشکیکی بودن وجود وارد است که مرز بین ذات باری تعالی و عقل اول کجاست؟ همین‌طور برای سایر عقول و موجودات نیز می‌توان این پرسش را مطرح نمود که به نظر می‌رسد با توجه به نظریه حقیقت واحده و ضمناً مقول به تشکیک بودن وجود، پاسخی نتوان برای آن یافت؛ چراکه طبق این نظریه، بیش از یک وجود واحد مشکک در عالم وجود نیست.

با فرض مرزبندی‌ای که صدرالمتهلین در سلسله طولی عقول مطرح می‌کند، باید این خط فرضی وجود را به پاره‌خط‌هایی تقسیم نمود و نام هر یک را به موجودی اختصاص داد؛ به عنوان مثال، فاصله میان نقطه «الف» که فرضاً به قول صدرالمتهلین، اعلی مراتب عقل اول است، تا نقطه «ب» که اعلی مراتب عقل دوم است را عقل اول می‌گوییم و همین‌طور به فاصله نقطه «ب» که ادنی مراتب عقل اول است تا نقطه «ج» که اعلی مراتب عقل سوم است، عقل دوم می‌نامیم و به همین ترتیب نظام طولی وجود را تعریف می‌کنیم. حال سؤالی که در اینجا مطرح است این است که اگر فقط یک وجود واحد اصیل دارای تشکیک داریم و او را همچون خطی تقسیم نموده‌ایم، آیا جز این است که در واقع ذات باری تعالی که همان حقیقت اصیل است را تقسیم نموده‌ایم؟ یا اینکه بگوییم فقط یک وجود در عالم هست که همان ذات باری تعالی است، منتها به هر قسمت و بخش این وجود، اسمی خاص (مانند عقول و غیره) می‌توان نسبت داد که این نیز عبارت دیگری است از سؤال پیشین و اشکال وارد به این نگرش همچنان باقی است.

می‌شود، به‌طور کل زیر سؤال برده است (همان: ۳۰۵) اگر واقعا در عالم به بیان صدرا همیشه معلول، طوری از اطوار وجود علت و مرتبه ای از مراتب وجودی او است، همه ما سوا الله را می‌توان طوری از اطوار و مرتبه‌ای از مراتب وجود الهی فرض نمود و نه اینکه صرفاً وجود منبسط دارای چنین ویژگی باشد.

## ۲-۲. طرح نظریه انسان کبیر به‌عنوان صادر اول

صدرالمتألهین در مورد نظریه انسان کبیر و صدور کل عالم در قالب انسان کبیر، ضمن قبول این نظریه، برای توجیه عدم صدور دو شیء از واحد متعال و رفع تناقض پیش آمده که یکی در صدور انسان کبیر که کل عالم به تمامه باشد و دیگری عقل اول طبق قاعده الواحد، عنوان می‌کند که انسان کبیر در واقع همان تفصیل عقل اول است و عقل اول اجمال کل عالم است، بنا به این نظر که عقل اول، واحد بسیط است و همه اشیاء را در بر دارد (همان: ۱۱۶/۷). او در ادامه می‌افزاید هنگامی که به مجموع عالم به‌عنوان یک حقیقت واحده می‌نگریم، آن را یک واحد می‌یابیم که از جانب مبدأ اعلی صادر شده است و هنگامی که به معانی مفصله این انسان کبیر که همان اجزای آن باشند می‌نگریم، عقل اول را به‌لحاظ اشرفیتش بر سایر صوادر، صادر اول می‌یابیم (همان: ۱۱۷).

در نقد این نظریه می‌توان گفت اولاً، اگر واحد متعال، واحد بسیط بوده و طبق قاعده الواحد نباید از چنین واحدی جز واحد بسیط صادر شود، پس قبول مجموع عالم ممکنات به‌عنوان صادر از واحد متعال تحت عنوان انسان کبیر که دارای اجزاء می‌باشد، خلاف فرض صدور واحد بسیط از واحد متعال است. بنابراین یا باید قاعده الواحد زیر سؤال برود، چراکه با قبول صدور کل عالم به‌عنوان یک واحد از جانب مبدأ اعلی به صدور کثیر از واحد حکم رانده‌ایم، یا اینکه اسناد صدور مجموعه عالم به واحد متعال را مجازی بپنداریم که با علت بلاواسطه بودن مبدأ متعال، برای اشیاء که در بالا به آن اشاره شد در تعارض است یا

ماهیات مختلفه، از او لازم می‌آید و مقام احدیت و واحدیت، هر یک به حسب مرتبه‌ای از ذات واجب، شکل می‌گیرد؛ که ذات واجب به اعتبار احدیت ذاتش، منزّه و مقدس از صفات و اعتبارات لحاظ می‌شود و به اعتبار مرتبه واحدیت و اسم الله که جامع اسماء الهی است، جمیع اسماء و صفات که خارج از ذات او نیز نیستند، برایش قابل اعتبار خواهند بود (همان: ۳۳۳).

جملات و عبارات فوق از صدرالمتألهین به‌روشنی حاکی از این مطلب است که وی به تبعیت از عرفایی چون ابن عربی، نظریه وجود منبسط را مطرح نموده که به نظر می‌رسد نه تنها مشکل نظریه صدور طولی حل نگشته است، بلکه صرفاً این نظریه ابهامی به ابهامات قبلی افزوده است. او در صدد برآمده تا جمع بین دو نظریه صدور بر اساس قاعده الواحد که بیانگر سلسله طولی عقول و نظریه وجود منبسط است را به‌عنوان صادر اول بنماید. به‌نظر می‌رسد او در این مسیر موفق نبوده است چراکه اولاً، به‌روشنی بیان می‌کند ماهیات اشیاء و مراتب امکانی عالم وجود، همان مراتب این وجود مطلق منبسط هستند. سپس برای ایضاح بحث به مقام احدیت و واحدیت اشاره می‌کند که در حقیقت هر یک به اعتباری همان مراتب ذات واحد متعال هستند. در اینجا این سؤال پیش می‌آید اگر قائل به مراتب مختلف وجودی برای ذات باری تعالی به اعتبارات مختلفه باشیم، دیگر چه لزومی دارد یک وجود مبهم دیگر مانند وجود منبسط را در این میان فرض نماییم تا مراتب ممکنات را به‌وسیله آن توجیه کنیم؟

ثانیاً، وی به‌صراحت عنوان می‌کند که وجود منبسط، معلول باری تعالی نیست که در آن بتوان دوگانگی میان علت و معلول را فرض نمود، بلکه مرتبه‌ای از ذات باری است و این وجود را نشئت گرفته از احدیت ذات می‌داند. این در حالی است که او در دیگر آثار خود، علت را به‌دلیل آنکه از علت و معلول معنای دوگانگی در وجود استنباط



گرفته زیر سؤال می‌رود و اگر عقل اول، جزئی از مجموعه عالم است و کل این مجموعه به‌عنوان یک واحد به‌نحو بی‌واسطه از واحد متعال صدور یافته است، باز با قاعده الواحد در تعارض خواهد بود؛ چراکه به هر روی طبق نظر صدرالمتألهین، نه تنها اجمال این عالم بلکه صورت تفصیلیه عالم که همان انسان کبیر باشد نیز به‌عنوان یک واحد به‌نحو بی‌واسطه از واحد متعال صادر گشته است که همان صدور کثیر از واحد است.

لازم به تأکید مجدد است که نقد فوق بر کلام ملاصدرا بر این اصل که واحد متعال تأثیر مستقیم و بلاواسطه بر همه اجزای عالم دارد و مورد قبول صدرا نیز هست، استوار شده است.

### ۳. نقد آراء صدرالمتألهین در توجیه قاعده الواحد و نحوه صدور صادر اول

نظام طولی وجود در کلام فلاسفه، بر اساس قبول قاعده‌ای به نام قاعده الواحد شکل گرفته است. اگرچه تحلیل مفاد این قاعده که منظور از وحدت صادرکننده و واحد صادر شده و معنای صدور چیست و نظرات مختلف فلاسفه در این باره چه می‌باشد، نیازمند ارائه تحقیق جداگانه است، ولی به دلیل اینکه این نوشتار صرفاً به آراء صدرالمتألهین معطوف شده، حداقل می‌توان گفت از نظر او بساطت واحد صادرکننده و واحد صدور یافته در این قاعده مفروض است؛ ما در ادامه به نقد و بررسی آراء وی در این باره می‌پردازیم.

#### ۳-۱. قرائت ملاصدرا از استدلال ابن‌سینا در توجیه قاعده الواحد

صدرالمتألهین در جلد هفتم الاسفار به پیروی از حکمای پیشین خود، به توجیه قاعده موسوم به الواحد پرداخته و عیناً همان استدلال‌هایی را که ابن‌سینا در کتب خود و تابعینش مانند بهمنیار در التحصیل آورده‌اند، بدون کم و کاست ذکر کرده است (همان: ۲۰۴). ما در اینجا چون در نوشتاری مجزا آراء ابن‌سینا در خصوص قاعده الواحد را ذکر نموده و به نقد آن پرداخته‌ایم، برای جلوگیری

اینکه مجموع عالم را یک واحد بسیط بپنداریم که در این صورت، فرض دوم ملاصدرا در نگاه به اجزاء و معانی مفصله این انسان کبیر زیر سؤال می‌رود، چراکه اگر کل عالم یک واحد بسیط فرض شود، قائل شدن به اجزاء متکثره برای این واحد، خلاف فرض است. اگرچه می‌شود با نظریه انسان کبیر بتوان پیوستگی و ارتباط اجزای این عالم را با یکدیگر در قالب یک بدن واحد نشان داد، ولی از تکثر اجزای آن نمی‌شود غافل شد و این تکثر با فرض قبول صدور این کل از واحد متعال، بیانگر صدور کثیر از واحد بوده و خلاف قاعده الواحد است.

ثانیاً، صدرالمتألهین این مسئله را عنوان می‌کند که بعضی از اشیاء به تدریج پدید آمده و زمانمند هستند، چطور می‌شود همه این اشیاء در قالب یک واحد بسیط قرار گیرند؟ پاسخی که وی به این پرسش می‌دهد این است که وحدت عالم، وحدتی است که تمامی این وحدت‌ها را در بر گرفته است (همانجا). با این توضیح، انسان کبیر نمی‌تواند به‌عنوان یک واحد بسیط فرض شود، بلکه همچون انسان صغیر، واحدی است که خود متشکل از تعدادی واحد دیگر است و همه اجزای آن در عین کثرت به دلیل وابستگی و ارتباط تنگاتنگی که با یکدیگر دارند، در قالب یک موجود برتر به اسم انسان هر یک به فعالیت خود مشغول بوده ولی در نهایت همگی در واقع برای یک نفر کار می‌کنند. از این رو صدور انسان کبیر - که همان مجموعه کثرات این عالم است - از واحد متعال، در واقع صدور کثیر از واحد بوده که خلاف قاعده الواحد است.

حتی این عبارت ملاصدرا که عقل اول را اجمال عالم فرض می‌کند نیز توجیه قابل قبولی برای جمع بین قاعده الواحد و نظریه انسان کبیر نیست، چراکه اگر برای عقل اول، وجودی مستقل در قبال سایر اجزای عالم که تشکیل‌دهنده این انسان کبیر هستند، لحاظ نشود، اصل سلسله طولی عقول و قاعده الواحد که بر این اساس شکل

و هر کجا در تبیین اوصاف باری تعالی نیاز به ذکر مثال داشته باشد، به نفس انسان مثال می‌زند و جمع وحدت و بساطت نفس را با داشتن جهات و حیثیات و قوای مختلفه او می‌پذیرد، ولی در توجیه قاعده الواحد نمی‌تواند در این مقام به جمع وحدت باری تعالی و صفات و حیثیات و جهات مختلفه او بپردازد، پس لاجرم او را یک موجود تک‌حیثیتی و تک‌جهتی معرفی می‌کند تا بلکه به مذاق قائلین به قاعده الواحد خوش آید.

### ۲-۳. لزوم صدور فعل واحد از ذات واحد

صدرالمتألهین در مفاتیح الغیب پس از آنکه اشاره می‌کند که ذات و صفات باری تعالی واحد است، فعل او را نیز واحد می‌داند (ملاصدرا، ۱۳۶۳ الف: ۲۶۱) و منشأ کثرات را صادر اول یا همان عقل اول دانسته و جهات کثرت را همانند پیشینیان خود، تعقلات سه‌گانه عقل اول که همان تعقل واجب و تعقل وجود عقل اول و تعقل امکان او باشد، به‌همراه تعبیر دیگر آن نظیر جهات وجوب و وجود و امکان و یا نور و ظل و ظلمت معرفی می‌نماید (همان: ۲۸۲). او در ادامه می‌گوید علم به‌جز وجود نیست و هرآنچه وجودش شدیدتر باشد، آثارش نیز قوی‌تر و شدیدتر خواهد بود و از این منظر، آنچه سبب صدور می‌شود، علم و تعقل است (همان: ۲۸۳).

آنچه از بررسی سخنان فوق قابل طرح است، این است که اولاً، اگرچه ذات باری تعالی واحد است ولی نمی‌توان صفات او و فعل او را واحد دانست و این سخن نیازمند اقامه دلیل و برهان است که او برهانی بر واحد بودن صفات و یا افعال الهی اقامه ننموده است؛ ضمن اینکه از منظر ملاصدرا، صفات الهی مفهوماً متفاوت بوده ولی مصداقاً واحد است که آن مصداق، همان ذات واحد متعال خواهد بود. بنابراین واحد بودن صفات و افعال باری تعالی، حتی با مبانی خود او نیز سازگاری ندارد. ثانیاً، نظر به اینکه او همانند برخی از فلاسفه ماقبل خود، منشأ صدور اشیاء را علم و تعقل می‌داند، صادر اول یا همان عقل اول در

از تکرار مطالب صرفاً به اصل استدلال‌ها ارجاع می‌دهیم (همان: ۲۱۱-۲۰۵).

محور استدلال‌های ابن‌سینا برای توجیه قاعده الواحد که با بیانات مختلفه عنوان شده، بر این گفتار استوار است که صدور دو معلول از واحد من جمیع الجهات، موجب وجود دو اقتضا و دو حیثیت در ذات علت شده و موجب ترکیب در ذات خواهد شد؛ که این دو معلول را به اشکال نمادینی چون «الف»، «ب» و «ج» و ... نشان داده و عنوان می‌کند که اقتضای صدور «الف» و «ب» با اقتضای صدور «الف» و «لا الف» برابر بوده و منجر به تناقض خواهد شد (ابن‌سینا، ۱۳۷۱: ۲۲۶).

ملاصدرا نیز این استدلال را بار دیگر مطرح نموده و به‌نوعی از آن دفاع کرده است. ولی سؤال اینجاست که صدرالمتألهین با آن همه نظراتی که دال بر وجود جهات و حیثیات بی‌شمار برای واحد متعال است - نظیر نظریه اسماء و صفات و همچنین قبول تأثیر بلاواسطه مبدأ متعال بر اجزای عالم که به آن‌ها اشاره شد - چگونه می‌تواند واحد متعال که بسیط مطلق است و به‌گفته خود او همه اشیاء است و موجد همه موجودات به‌نحو بی‌واسطه است را یک موجود تک‌بعدی، تک‌ساحتی و تک‌حیثیتی فرض نموده و استدلال‌های گذشتگان خود را که بر این اساس بنا نهاده شده، تکرار نماید؟

همان‌طور که اشاره شد، اگر این نکته را بپذیریم که صدور انسان کبیر که همان مجموعه عالم موجودات است و «الف» و «لا الف» را شامل می‌شود، از واحد متعال است، لاجرم به این نکته واقف خواهیم بود که صدور «الف» و «لا الف» که به‌تعبیری مجموعه همه اشیاء به غیر از «الف» است، از واحد بسیط حقیقی که همه اشیاء را شامل می‌شود، منجر به تناقض نمی‌گردد. به نظر می‌رسد صدرالمتألهین اگرچه در کاربرد واژه بساطت و وحدت ید طولایی داشته و در جای جای کلام خود آن را به‌کار گرفته و از استعمال قاعده «بسیط الحقیقه کل الاشیاء» هیچ ابایی ندارد

بوده و دیگر واحد حقیقی نخواهد بود (همو، ۱۹۸۱: ۷/ ۲۲۰) و سپس جواب خواجه طوسی مبنی بر اینکه اعتبار صدور صادر اول همان ذات باری تعالی به تمامه است و وجه مخصّص جداگانه‌ای برای صدور صادر اول وجود ندارد را نیز مطرح می‌کند (همانجا). او در ادامه به جواب استاد خود، میرداماد، به خواجه طوسی در این رابطه اشاره می‌کند که به نظر میرداماد به سه دلیل وجه صدور صادر اول نمی‌تواند ذات باری تعالی به تمامه باشد (همان: ۲۲۱)؛ این سه دلیل به‌طور خلاصه عبارتند از (همان: ۲۲۲):

الف) علیت حقیقیه که سبب وجود معلول اول است، متأخر از امکان اوست؛ بنابراین امری که خود متأخر از امکان شیء است، چطور ممکن است عین ذات علت باشد؟

ب) وحدت معلول اول، از سنخ وحدت عددیه است که با وحدت ذات باری که از سنخ وحدت حقه است متفاوت است؛ بنابراین خصوصیت صدور معلول اول نمی‌تواند عین ذات باری تعالی باشد؛ چراکه از یک سنخ نیستند.

ج) آنچه عین ذات باری تعالی است، کمالات مطلق وجود بما هو وجود است و اینکه همه خیر و همه کمال و همه وجود از اوست و آنچه مربوط به یک فیض خاص و منجر به صدور شیئی خاص از او می‌شود، با مطلق فیض و خیر و کمال متفاوت بوده و لذا وجه صدور صادر اول به‌عنوان یک شیء خاص نمی‌تواند ذات باری تعالی به‌عینه و تمامه باشد.

صدرالمتهلین سپس در جواب میرداماد مواردی را مطرح می‌کند که پس از نقل آنها به نقد و بررسی‌شان خواهیم پرداخت.

او در جواب دلیل اول میرداماد، عنوان می‌کند که اگر برای صدور صادر اول خصوصیت خاصی لازم باشد، برای این خصوصیت نیز خصوصیت دیگر لازم می‌آید و این سلسله خصوصیات به تسلسل می‌انجامد (همان: ۲۲۴). او سپس عنوان می‌کند که نمی‌توان گفت این خصوصیت به‌سبب

مرتبه ذات باری تعالی نیست و معلول باری تعالی و در مرتبه‌ای نازل‌تر از ذات باری قرار دارد. از این رو صادر اول از تعقل ذات باری به ما هو ذات و به تمامه نمی‌تواند حاصل شده باشد، و ذات باری به تمامه جز ذات را نشان نمی‌دهد. از طرفی، اگر صرف تعقل ذات الهی منشأ صدور عقل است، می‌توان گفت او علاوه بر علم به عقل اول به تمامی ممکنات و اشیاء علم دارد و باری تعالی از تعقل ذات خویش به همه اشیاء و نه فقط عقل اول، علم دارد. پس می‌توان صدور همه اشیاء را به‌نحو بی‌واسطه به مبدأ اعلی به واسطه علم بی‌واسطه او به همه اشیاء نسبت داد.

از طرفی، وجود همه اشیاء به اذعان صدرالمتهلین، از واحد متعال نشئت گرفته نه از صادر اول، بنابراین حتی اگر بپذیریم، صادر اول یا به‌طور کلی عقول، به‌عنوان وسائط و مجاری فیض هستند و فیوضات ثانویه که بعد از ایجاد هر موجودی برای بقاء و تکامل آن از جانب فیاض علی‌الاطلاق نازل می‌شود، از مجرای فیضی چون عقل اول عبور کرده تا به هر موجودی برسد، این امر منافاتی با ارتباط بی‌واسطه این اشیاء با مبدأ متعال ندارد، چراکه لزوماً همه فیوضات عالم از طریق مجرا به خلاق نمی‌رسد و بالعکس، بسیاری از فیوضات عالم، از جمله فیض وجود هر شیء، به‌نحو بی‌واسطه از جانب مبدأ اعلی به اشیاء عالم می‌رسد و هیچ حکیمی قائل به این مطلب نیست که معطی و واهب وجود اشیاء، عقل اول یا عقول بعد از او هستند. بنابراین ارتباط بلاواسطه موجودات با مبدأ اعلی و ربط اشیاء به او، خود، نقض آشکاری بر قاعده موسوم به الواحد است.

### ۳-۳. ذات واجب به تمامه به‌عنوان وجه صدور

#### صادر اول

صدرالمتهلین این مطلب که اعتبار و خصوصیتی که صادر اول به سبب آن صدور یافته با اعتبار ذات به ما هو ذات متفاوت است را در قالب شبهه‌ای مطرح نموده و این‌گونه پاسخ می‌دهد که در آن صورت، ذات واحد متعال مشتمل بر دو امر

تحلیل ذهنی است، چراکه ذات باری تعالی به دلیل اینکه ماهیت ندارد قابل تحلیل ذهنی نیست.

صدرالمتألهین در مورد دلیل دوم میرداماد مبنی بر عددی بودن وحدت عقل اول و حقه بودن وحدت واحد متعال، عقل اول را بسیط بلاماهیت معرفی می‌کند و مغایرت بین هویات بسیطه و مبدأ متعال را به تقدم و تأخر و کمال و نقص می‌داند (همان: ۲۲۷)، ولی در ضمن می‌پذیرد که وحدت معلول اضعف از وحدت علت است و طرفین علت و معلول نمی‌توانند از لحاظ وحدت در یک مرتبه باشند (همان: ۲۲۶).

او در ادامه، در جواب دلیل سوم میرداماد مطلب عمیقی را بیان می‌کند که نیازمند بررسی موشکافانه‌تری است. او در جواب این مطلب که این حیثیت از باری تعالی که او مبدأ کل خیر و کل کمال و کل وجود است و با حیثیت صدور صادر اول متفاوت است، عنوان می‌کند که طبق نظریه انسان کبیر، صادر اول، اجمال عالم ممکنات است و به همین سبب کل خیر را به اجمال شامل می‌شود و نیز می‌افزاید اجمال عقل اول به نسبت کل عالم همچون نسبت صورت است به ماده برای ممکنات، و شیئیت اشیاء نیز به صورت آنهاست؛ ضمن اینکه از منظر او اجمال و تفصیل در حقیقت عین هم هستند (همان: ۲۲۵). از این‌رو این‌گونه نتیجه می‌گیرد که این شأنیت که او مبدأ همه خیرات است و عالم به همه اشیاء است، عین ذات اوست. بنابراین، صدور عقل اول و علم به او نیز به دلیل اینکه این اجمال همان تفصیل است، عین ذات اوست.

در بررسی نقد صدرالمتألهین بر بخش اول استدلال میرداماد باید گفت این سخن که چون خصوصیت صدور صادر اول با ذات باری تعالی متفاوت است، پس خود این خصوصیت نیز به خصوصیت دیگر محتاج بوده و به تسلسل می‌انجامد، سخنی ناصواب است، چراکه شکی نیست ذات باری تعالی با ذات معلول اول متفاوت است؛ چراکه در غیر این صورت یک ذات بیشتر

نبودند و اطلاق دو ذات بر آنها اشتباه بود و اطلاق معلول بر صادر اول صادق نبود. از این‌رو چون معلول اول در مقام معلول نسبت به واحد متعال است و معلول، تنزل یافته علت به لحاظ وجودی و کمال است و به قول ملاصدرا شأنی از شئون علت و وجهی از وجوه او به حساب می‌آید، بنابراین وجه صدور او نیز نمی‌تواند ذات علت به‌تمامه باشد؛ چراکه در این صورت، وجهی از وجوه علت و شأنی از شئون او نبوده بلکه همه علت مامه می‌بود. بنابراین در این شکی نیست که معلول نمی‌تواند در جایگاه علت باشد و وجه تخصص صدور او ذات علت به‌تمامه باشد، حال اینکه با فرض بساطت ذات باری تعالی چگونه ممکن است که وجوه مخصوصه‌ای برای صدور معلولات برای او فرض نمود؟ این مطلبی است که ما در سرتاسر این نوشتار به‌دنبال بیان آن بودیم که نشان داده شود واحد متعال به‌رغم وحدانیت ذات، دارای بی‌شمار جهت و حیثیت است و به قول حکما و همچنین ملاصدرا، هر چه موجودی به لحاظ وحدت و بساطت شدیدتر باشد، جهات و حیثیات و قوای او نیز بیشتر خواهد بود و این وجوه مخصوصه یا حیثیات صدوری مختلفه برای باری تعالی، منافی توحید و وحدانیت ذات او نخواهد بود. از این‌رو این سخن صدرالمتألهین که حیثیت صدوری صادر اول خود نیازمند حیثیات و وجوه مخصوصه دیگر است و این سلسله حیثیات مستلزم تسلسل است، سخنی ناصواب است و پذیرفتنی نیست.

در بررسی نقد صدرالمتألهین بر بخش دوم کلام میرداماد، باید گفت اینکه ذات باری تعالی مبدأ همه خیرات و کمالات و وجودات است با اینکه عین همه کمالات و خیرات و وجودات باشد، متفاوت است. از این‌رو حتی اگر بپذیریم که عقل اول اجمال نظام ممکنات است و همه خیرات و کمالاتی که از ذات باری تعالی در نظام وجود به‌طور تفصیلی صادر می‌شود، اجمالش در عقل اول موجود است. باز نمی‌توان به عینیت ذات باری تعالی با مجموعه ممکنات و همه خیرات و کمالاتی که از او ساطع و

در تمایز میان مقام اجمال و تفصیل، نفعی برای توجیه قاعده الواحد نخواهد داشت.

در بررسی نقد صدرالمتهلین بر بخش سوم استدلال میرداماد نیز لازم به ذکر است که چنانکه اشاره شد، ملاصدرا حاضر است برای توجیه یک قاعده فلسفی، از بسیاری از مبانی خود دست بکشد. او برای اینکه وحدت عقل اول را از عددی بودن خارج کند، عقل اول را مانند مبدأ متعال موجود بسیط فاقد ماهیت معرفی می‌کند، درحالی‌که در مواضعی دیگر، حتی برای اثبات صدور کثرات در عقل اول، او را دارای ماهیت دانسته و علت پیدایش کثرت در عقل اول را دارای ماهیت و وجود بودن آن معرفی نموده است (همان: ۲۱۱). او از این دوگانگی ماهیت و وجود در عقل اول استفاده نموده و حکم به صدور کثرت داده است. حال اصولاً اگر فرض شود که عقل اول فاقد ماهیت است، چگونه می‌خواهد طبق قاعده الواحد، صدور کثرت را از عقل اول توجیه نماید؟

ملاصدرا در ادامه مغایرت بین واحد متعال و هویات بسیطه را به تقدم و تأخر و کمال و نقص معرفی می‌کند. در اینجا باید این سؤال از صدرالمتهلین پرسیده شود که مگر در نظام تشکیکی وجود رابطه تأخر و تقدم و کمال و نقص، منحصر به هویات بسیطه و مبدأ اعلی است و سایر موجودات از این قاعده مستثنی هستند؟ وقتی قائل به تشکیک در نظام وجود شدیم، رابطه کمال و نقص میان همه مراتب وجود محفوظ است و فقط محدود به بسائط و مبدأ اعلی نمی‌شود. از این رو این توجیه نیز نمی‌تواند دلیلی بر متمایز شدن هویات بسیطه به ویژه عقل اول که مورد بحث ماست از سایر وجودات باشد؛ ضمن اینکه خود او به صراحت معترف است که وحدت در ناحیه علت معلول نمی‌تواند همسان وحدت در ناحیه علت باشد. از این رو وحدت در عقل اول اضعف و اخس از وحدت واحد متعال بوده و به همین سبب، وجه صدور او نیز اخس از ذات باری تعالی است.

نازل است، حکم داد، چراکه کل عالم ممکنات اگرچه همه فیض وجود و کمال خود را از آن مبدأ اعلی دارند، ولی در دایره ماسوی‌الله جای می‌گیرند و هیچ‌گاه ماسوای‌الله در جایگاه ذات الهی و عینیت با او قرار نمی‌گیرند.

این اشتباه ملاصدرا از اینجا ناشی می‌شود که دو عبارت او «همه خیر است» و «همه خیر اوست» را یکی پنداشته است، چراکه این تعبیر که او کل وجود و کل کمال و کل خیر است، صحیح بوده و با قداست و تنزه ذات او منافاتی ندارد، ولی این جمله که همه خیرات و کمالات و وجودات، اوست، نادرست می‌باشد، زیرا هر فیض و کمالی و هر وجودی که در این عالم، رخ نمایان کرده، لمعه‌ای از لمعات آن فیاض علی‌الاطلاق است و شعاعی از اشعه آن خورشید تابناک عالم وجود است، نه عین ذات او.

از این رو عقل اول در عین اجمالش برای همه خیرات و کمالات غیر از ذات باری تعالی و انسان کبیر در عین تفصیلش بر نظام احسن وجود، همگی مخلوق الهی بوده و جلوه آن ذات هستند نه عین آن، چراکه در غیر این صورت ذات عقل اول با ذات باری تعالی می‌بایست یکی فرض می‌شد، ولی چون این دو ذات با یکدیگر متفاوت هستند، وجه تمایز این دو ذات، همان چیزی است که از آن به خصوصیت صدوری صادر اول تعبیر می‌شود. صدرالمتهلین برای جلوگیری از مخدوش شدن قاعده الواحد، از پذیرش این امر سر باز می‌زند؛ ضمن اینکه حتی اگر بپذیریم عقل اول اجمال عالم ممکنات است، اولاً، اجمال یک شیء نافی کثرت نیست و آن تفصیل در این اجمال منظومی است؛ همان‌طور که خود ملاصدرا نیز به عینیت اجمال و تفصیل حکم داده و صدور این اجمال در عین تفصیل، حاکی از صدور کثیر از واحد متعال است. ثانیاً، خود او معترف است که در کنار این صورت اجمالی یا همان عقل اول، صورت تفصیلی یا همان انسان کبیر نیز به نحو بی‌واسطه از مبدأ اعلی صادر شده است و این بیان

### ۳-۴. وجود ملائمت میان علت و معلول در توجیه قاعده الواحد

صدرالمتألهین برای توجیه عدم صدور دو شیء از باری تعالی، مطلبی را مطرح می‌کند که اشکالات عدیده‌ای بر آن وارد است و برخی از فلاسفه متأخر نظیر یحیی یثربی به استدلال او خرده گرفته‌اند (یثربی، ۱۳۸۴). او قائل است که بین علت و معلول نحوی از ملائمت وجود دارد و ملائمت را همان مشابَهت در موصوف و مماثلت در وصف می‌داند. از نظر او این مشابَهت و مماثلت میان واحد متعال و معلولات او نیز وجود دارد. سپس نتیجه می‌گیرد که چون مبدأ اعلی واحد است، پس معلول او نیز واحد بسیط است (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۲۳۶/۷). وی در ادامه، در پاسخ به این مطلب که با فرض پذیرش ملائمت و مشابَهت یا به تعبیری سنخیت میان علت و معلول، این ملائمت و مشابَهت چیزی جز همان وجه صدور معلول از علت نیست که به خصوصیتی اطلاق می‌شود که به واسطه آن معلول از علت صادر می‌شود، سخن قبلی خود مبنی بر اینکه وجه مخصص صدور معلول در مورد صادر اول، ذات باری تعالی به‌تمامه و کماله است را تکرار می‌کند؛ که قبلاً به اشکالات آن اشاره شد و عنوان گردید که ذات باری تعالی به‌تمامه نمی‌تواند وجه مخصص برای صدور موجودی محدود به‌عنوان عقل اول باشد و لاجرم این ذات محدود از مرتبه نازل آن ذات نامحدود صدور یافته است و نه تمام ذات، که تمام ذات جز تمام ذات را نشاید.

مطرح نمودن استدلال فوق از فیلسوف شهیری چون صدرالمتألهین جای بسی تعجب است! چراکه مماثلت و مشابَهت میان مبدأ اعلی و خلائق سخنی ناصواب است، زیرا او واحدی است که هیچ شبیه و مثل و مانندی ندارد. علاوه بر براهین عقلی، نصوص نقلی فراوان نیز مؤید این نظر است؛ به‌عنوان نمونه می‌توان به سوره توحید اشاره نمود که ذات باری تعالی را احد معرفی می‌کند، یعنی یگانه‌ای که وحدت او از سنخ وحدت حقه است و وحدت

عدیده نیست تا ثانی بتوان برای او فرض نمود. از میان موجودات عالم فقط ذات باری تعالی است که به وحدت حقه متصف است. در ادامه سوره، به صمدیت ذات متعال اشاره شده که به معنی آن است که او همه چیز است و عبارت دیگری است از آیه «هو الاول و الآخر و الظاهر و الباطن» (حدید/ ۳) و همچنین به نداشتن فرزند برای او اشاره می‌کند که از یک منظر به معنای نداشتن شبیه برای اوست. در آخر سوره نیز هرگونه همانندی به سایر موجودات عالم را از او نفی می‌کند.

این‌گونه آیات و نظایر آن و همچنین سایر نصوص دینی که به این موضوع اشاره دارد، همگی حاکی از این مطلب است که ذات احد قیوم، هیچ نظیر و مثل و مانندی ندارد. البته شاید بتوان به برخی از نصوص و تفاسیر مربوطه اشاره نمود که به جوهری از شباهت و مماثلت میان خلائق و واحد متعال قائل هستند؛ نظیر حدیث «ان الله خلق الآدم علی صورته» (کلینی، ۱۳۶۵: ۱/ ۱۳۴؛ ابن بابویه، ۱۳۷۸: ۱/ ۱۲۰؛ همو، ۱۳۹۸: ۱۵۲)؛ یا این جمله از زیارت ماه رجب که در توقیع صاحب الامر به یکی از نواب اربعه این‌گونه آمده است: «لا فرق بینک و بینها الا انهم عبادک و خلقک» (کفعمی، ۱۴۰۵: ۱/ ۵۲۹) که در وصف مقامات معصومین (ع) است؛ یا احادیثی که مثال اعلی را در آیه «و له المثل الاعلی» (روم/ ۲۷) به وجود ذی‌جود نبی مکرم اسلام (ص) و عترت طاهرش نسبت داده‌اند (ابن بابویه، ۱۳۷۷: ۲/ ۴۳۲). همچنین است تعبیری که برخی از مفسرین از آیه «لیس کمثله شیء» دارند و معتقدند طبق این آیه، «کمثله» یعنی مثل مثل خداوند، شیئی وجود ندارد و مثل او را همان حقیقت نوری محمدی و عقل کل می‌دانند (قیصری، ۱۳۷۵؛ جوادی آملی، ۱۳۸۶: ۳/ ۲۸ و ۵۲؛ همو، ۱۳۸۵: ۸/ ۲۵؛ همو، ۱۳۸۳: ۲۸۲). احادیثی که انسان را به تخلّق به اخلاق الهی دعوت نموده و به اتصاف به صفات باری رهنمون می‌سازند نیز همین‌گونه‌اند، چراکه انسان خلیفه خداست و لذا باید متصف به صفات الهی باشد.

۱۳۵۴: ۱۰۴) و از طرفی علم او به اشیاء را به وجه جزئی می‌داند نه به وجه کلی، چراکه او مبدأ کل موجودات است و همه اشیاء اعم از عقلی و حسی از او فیض وجود دریافت نموده‌اند و همه اشیاء به تعبیر وی از او صادر گشته‌اند (همان: ۱۰۶). ملاصدرا با استناد به آیات قرآن، به دو مرتبه از علم برای واحد متعال قائل می‌شود: اول، مرتبه شهود عینی نسبت به همه اشیاء با استناد به آیه کریمه «لَا يُعْرَبُ عَنْهُ مُثْقَلُ ذَرَّةٍ فِي السَّمَاوَاتِ وَلَا فِي الْأَرْضِ» و دوم، مرتبه ثبوت ذهنی با استناد به آیه کریمه «وَلَا أَصْغَرَ مِنْ ذَلِكَ وَلَا أَكْبَرَ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُبِينٍ» (سبأ/ ۳). سپس در توضیح اینکه با این نگرش ممکن است گفته شود دو نوع علم برای ذات واحد متعال پدید می‌آید، یکی علم لایتغیر و دیگری علم متغیر به سبب علم او به کائنات و فاسدات. فرض دومی برای ذات باری محال است. او تغیرات و تغیرات امور کائنه فاسده در این عالم را به نسبت میان این امور ربط می‌دهد و معتقد است در ربط میان این امور و عوالم عالیه و ذات باری تغیر و تغیری رخ نمی‌دهد. به همین سبب، از این منظر، علم باری به اشیاء هیچ‌گاه دستخوش تغیر و تغیر نخواهد شد؛ به‌عنوان مثال، علم نویسنده به کل کتابی که نگاشته با هنگامی که این کتاب را در دست گرفته و ورق ورق آن را مطالعه می‌کند، تفاوتی ندارد. به همین روی، علم الهی به کل کتاب نظام وجود با هنگامی که او را این کتاب را ورق می‌زند، ذره‌ای تفاوت نخواهد داشت و ورق زدن نظام ممکنات را می‌توان با بسط موجودات به‌نحو جزئی و مشاهده آنها در قالب زمان و مکان تعبیر نمود.

صدرالمتهلین علم مبدأ اعلیٰ به اشیاء را علم ذاتی دانسته که از نگاه ذات الهی به ذات خویش حاصل شده و خارج از ذات او نیست. او در تبیین این نگرش می‌گوید هیچ حجابی میان ذات الهی و اشیاء وجود ندارد و هیچ شیئی نمی‌تواند مانع و حجاب شیء دیگر برای باری تعالی باشد. با این توصیف، علم بلاواسطه و بدون حجاب به همه اشیاء بر وجه جزئی، بر مبنای اینکه همه اشیاء

همه این احادیث و تعابیر حکایت از این دارد که حقیقت همه موجودات، یک حقیقت واحده است که از آن ذات واحد قیوم در قالب این موجودات افاضه گشته و هر یک به‌فراخور حصه وجودی خود از آن حقیقت نوری واحده برخوردار است و به همان نسبت متصف به صفات مبدأ اعلیٰ و متخلق به اخلاق الهی خواهد بود. همگی این وجودات در قالب قوالب امکانی، به‌منزله ظهورات و جلوات آن ذات متعال هستند. حتی در مورد انسان کامل که به جلوه تام آن مبدأ اعلیٰ موسوم است نیز نمی‌توان وصف تشبیه با ذات احدی را اطلاق نمود، چراکه ذات، یکی است و ماسوای او همه جلوات و ظهورات او هستند و کاربرد لفظ مشابهت و مماثلت، در این مقام، جایگاهی ندارد. به‌لحاظ عقلی نیز موجودی که واجب الوجود بالذات است، هیچ‌گاه با یک ممکن الوجود شبیه نخواهد بود.

#### ۴. تعارض بین نظریه صدور بر اساس قاعده الواحد و سایر آراء صدرالمتهلین درباره نحوه پیدایش کثیر از واحد بسیط

به نظر می‌رسد پذیرش قاعده الواحد از جانب صدرالمتهلین و توجیه شکل‌گیری نظام طولی وجود بر اساس آن، در تعارض جدی با دیگر نظرات او در بیان نقش بلاواسطه واحد متعال در تک‌تک اجزای این نظام است. از میان این نظرات می‌توان به علم جزئی بلاواسطه و بدون حجاب مبدأ متعال به همه اشیاء، معیت قیومیه حضرت حق با همه اشیاء، حصر مؤثریت در نظام وجود در مبدأ اعلیٰ، عدم لزوم ربط بین تغیر در مفهوم و ترب در ذات، عدم تنافی صدور کثیر و بساطت مصدر، امکان حمل محمولات عقلیه کثیره بر واحد بسیط و مشاهده همه اشیاء در قالب مظاهر اسماء و جلوات صفات و شئون و اطوار وجود حق سبحانه و تعالی، اشاره نمود.

#### ۴-۱. علم بلاواسطه و بدون حجاب واحد متعال

به همه اشیاء بر وجه جزئی صدرالمتهلین در مبدأ و معاد، وجود واحد متعال را سبب تام همه ممکنات معرفی کرده (ملاصدرا،

صادر از حقتد و او مبدأ کل است، هیچ وجهی برای توجیه قاعده موسوم به الواحد باقی نمی‌گذارد؛ چراکه در این صورت علم الهی به اشیاء به واسطه صادر اول حاصل می‌شد و علم بلاواسطه و بدون حجاب به جزئیات اشیاء، با قبول نظام طولی وجود و حجاب ایجاد شده به سبب عقول که مابین مبدأ اعلی و دیگر کائنات قرار گرفته‌اند، در تعارض است.

#### ۲-۴. صدور کثرت از واحد بسیطی همچون نفس انسان

صدرالمتألهین در کتاب اسرار الآیات برای روشن شدن ارتباط میان موجودات و مبدأ متعال و رجوع کل به او، نفس انسان را مثال می‌زند که به رغم وجود قوای مختلفی و ماهیات و هویات گوناگونی که این قوا دارند، همگی از نفس آدمی نشئت گرفته و مبدأ و رجوع همه آنها به نفس است و همگی در نفس آدمی مستهلک هستند؛ این تکثر قوا در عین وحدت و بساطت نفس است. او می‌افزاید کسی که تکثر و تباین قوای نفس آدمی را در عین وحدت و بساطت او بفهمد، درک تکثر موجودات و ربط و رجوع همه آنها به مبدأ متعال برای او آسان خواهد شد (ملاصدرا، ۱۳۶۰ الف: ۱۷۴).

سخن فوق، به روشنی حاکی از این است که وی ارتباط کثرات به واحد متعال را در عین وحدت و بساطت او ممکن شمرده و صدور کثیر از واحد را همانند نفس آدمی جایز می‌شمارد. او در مقایسه نفس آدمی در عین بساطت و وحدتش و تکثر قوای او در عین تباین و کثرتش با ذات باری تعالی در عین وحدت و بساطت او و تکثر موجودات در عین تباین و اختلاف در ماهیات و هویات آنها، می‌خواهد این نکته را یادآور شود که صدور کثیر از واحد منافی وحدت و بساطت مصدر نیست. او در مورد نفس جمله «النفس فی وحدتها کل القوا» را باین می‌کند و در مورد موجود بسیط حقیقی، قاعده معروف «بسیط الحقیقه کل الاشیاء و لیس به شیء منها» را عنوان می‌کند.

این قاعده را همان‌طور که در مقایسه نفس

آدمی و واحد متعال بیان می‌کند، حاکی از این است که بساطت و وحدت واحد متعال با تکثر شئون و حیثیات و وجوه مختلف او در تعارض نیست؛ چراکه او در عین بساطت و وحدتش، کل اشیاء را واجد است و نه بالعکس که هر شیئی بخواهد او باشد تا موجب تقسیم آن ذات واحد قیوم شود. یعنی همان‌طور که از نفس آدمی افعال مختلفی و امور متباینه، نظیر اسما و ابصار، چه در مقام تعلق آن به عالم ماده و چه در مرتبه خیال و چه در مقام تجرد عقلی، به فراخور آن مقام و مرتبه، سر می‌زند. این امور با اینکه همگی به ظاهر از قوای مختلفی ظاهریه و باطنیه نفس سر می‌زنند ولی با توجه به نظریه «النفس فی وحدتها کل القوا»، هر آنچه از این امور مختلفی به نفس منسوب است، همگی در واقع فعل خود نفس است و انتساب این امور به نفس واحد بسیط، منافی وحدت و بساطت آن نیست. به همین ترتیب، در مورد واحد متعال نیز انتساب همه کثرات به عنوان شئون و افعال و صفات و اسماء مختلفی ذات باری تعالی، منافی وحدت و بساطت ذات او نیست.

این معنا از وحدت و بساطت، همان معنایی است که ما در این نوشتار به دنبال تبیین آنیم که در تقابل کامل با معنای واحدی است که صرفاً یک بعد و یک ساحت و یک حیثیت را می‌توان برای آن فرض نمود. به نظر نگارنده چنین واحدی در عالم موجودات تحقق خارجی ندارد، چراکه هر آنچه بتوان لفظ وجود را بر آن اطلاق نمود، لاجرم به لحاظ اطلاق وجود بر آن، پدیده‌ای مشکک و ذومراتب خواهد بود و موجود تک‌ساختی و تک‌حیثیتی هر چقدر هم که از لحاظ رتبه و منزلت و سعه وجودی در مرتبه نازله باشد، وجود نخواهد داشت، مگر اینکه فلاسفه از چنین موجودی به هیولای اولی نام ببرند که طبق تعریف آنها، هیولا قوه محض است؛ پس نمی‌توان به آن موجود اطلاق نمود، چراکه وجود مساوق فعلیت است و قوه محض، فاقد فعلیت بوده و لذا بهره‌ای از وجود ندارد.



از منظر او وقتی لازم و ملزوم را تصور می‌کنیم، وقتی امور متضایف را تصور می‌کنیم، وقتی میان دو شیء به ثبوت شیئی برای شیء دیگر حکم می‌دهیم، لاجرم باید موضوع و محمول را در آن واحد تصور نماییم تا در مقام قیاس بتوانیم بین آنها حکم جاری سازیم.

با استدلال فوق، او نتیجه می‌گیرد که نفس هرچه مقام تجردش، بیشتر شود و از مرتبه حسی به مرتبه عقلی متمایل گردد، ادراکات آن وسیع‌تر و متکثرتر و با وضوح بیشتر خواهد بود (همان: ۳۷۹). صدرالمتألهین در ادامه برای رفع تعارض پیش آمده در تبیین استناد ادراکات و تعلقات کثیره به‌طور همزمان به نفس واحده و قاعده الواحد که استناد امور کثیره را به شیء واحد بسیط ناممکن می‌شمارد، می‌گوید اصولاً استناد امور کثیره به شیء واحد از چند جهت قابل توجیه است: اولاً این تکثر به سبب علل کثیره باشد، ثانیاً به سبب قوایل کثیره باشد، ثالثاً به سبب ترتب معلولات باشد (نظیر آنچه در مورد صدور کثرات در سلسله طولی ذکر می‌شود) و رابعاً توسط آلات و ابزار باشد. از منظر وی در مورد نفس و تکثر افعال و ادراکات آن، سه مورد اول متفی است، چراکه اولاً نفس جوهر بسیط است، ثانیاً در مورد ادراکات و تعلقات نفس، قابل نیز خود نفس است که واحد است، ثالثاً ادراکات و تعلقات کثیره نفس لزوماً توسط ادراکات دیگر انجام نمی‌پذیرد؛ به‌عنوان مثال، تصور سفیدی توسط تصور سیاهی حاصل نمی‌شود.

بر این اساس، از منظر صدرالمتألهین تنها یک راه باقی می‌ماند که ادراکات و تعلقات نفس را کثیر بدانیم و ضمناً از شیء واحد بسیط، کثیر صادر نشده باشد و آن اینکه ابزار و آلات تحت اختیار نفس را کثیر بدانیم که نفس توسط این ابزار و آلات کثیره، به ادراکات کثیره دست پیدا می‌کند؛ با این توضیح که ابتدا نفس توسط حواس مختلفه خود، به کسب ادراکات مختلفه می‌پردازد و این ادراکات اولیه که شامل تصورات و تصدیقات اولیه می‌شود، پس از تجمیع، به مرحله تصورات و تصدیقات بی‌نهایت

افزون بر این، طبق تعاریف فلاسفه، هیولا قابلیت محض بوده و امکان قبول و پذیرش او نامتناهی است. به بیان دیگر، هیولا نیز به لحاظ جنبه قابلیت خود، تک‌حیثیتی و تک‌ساحتی نیست و بی‌نهایت حیثیت قبول و پذیرش برای او متصور است. بنابراین نه در عالم موجودات که عالم فعلیات است و نه در عالم هیولا که قوه صرف است، شیء تک‌ساحتی و تک‌حیثیتی نداریم، چه رسد به مبدأ عالم و فیاض علی‌الطلاق که در غایت شدت وجودی و فعلیت محض است که همه موجودات، وجود و فعلیت خود را مرهون او هستند و به تعبیری، همه موجودات افعال و اسماء و شئون مختلفه او محسوب می‌شوند.

صدرالمتألهین در الاسفار الاربعه در باب تعلقات کثیره نفس به‌طور همزمان، می‌گوید هنگامی که نفس از قوه به فعل تبدیل می‌شود، مبدل به عقل بسیط می‌شود که همه اشیاء است (همو، ۱۹۸۱: ۳/ ۳۷۷). سپس می‌افزاید، تعقل و علم همانند وجود است که دارای مراتب بوده و تشکیک‌پذیر است؛ هرچه موجودی به لحاظ وجودی از مرتبه بالاتری برخوردار باشد، ادراکات و تعلقات او نیز به همان نسبت تکثر و گسترش می‌یابد. به همین ترتیب، در مورد نفس ناطقه انسان نیز به دلیل اینکه واجد مراتب سه‌گانه حس و خیال و عقل است، به تناسب هر مرتبه، ادراکاتی خواهد داشت؛ به‌واسطه مرتبه حسی ادراکات محدود حسی خواهد داشت، به‌واسطه مرتبه خیال از ادراکات وسیع‌تر و متکثرتر عالم خیال بهره می‌برد و به‌واسطه مرتبه عقلی مجرد، دایره ادراکات و تعلقات او بی‌نهایت و غیر قابل احصا خواهد بود. این ادراکات و علوم در مقام عقلی با یکدیگر تراحم نداشته و قابل جمعند و نفس در مرتبه عقلانی می‌تواند ادراکات کثیره را همزمان تجربه کند.

صدرالمتألهین برای این بیان خود به استنتاجات و احکام عقلیه اشاره می‌کند که تا جوانب و مقدمات یک استنتاج نزد عقل به‌طور جمعی و همزمان حاضر نباشد، نمی‌تواند از میان مقدمات مختلفه، حکم دهد.

اکتسابی نفس می‌رسند (همان: ۳۸۲).

از بررسی سخنان فوق و مقایسه آن با دیگر نظرات ملاصدرا، این نکات قابل استنباط است: اولاً، اگر عبارت «النفس فی وحدتها کل القوا» را از صدرالمتألهین بپذیریم، همان‌طور که در صدر عبارات فوق نیز وی به مرتبه عقل بسیط برای نفس اشاره کرده که نفس در آن مرتبه، همه اشیاء می‌شود، می‌توان گفت قوای مختلفه نفس که از آن به ابزار و آلات ادراکی نفس تعبیر می‌شود، همگی مراتب همان نفس مجرد هستند و در واقع، نفس است که اسماع می‌کند نه سامعه، نفس است که ابصار می‌کند نه باصره و... از این رو این تعبیر که تكثر ادراکات نفس را به تكثر آلات آن مربوط دانسته و آلات نفس را مستقل و جدای از آن فرض کنیم، با نظریه «النفس فی وحدتها کل القوا»، در تعارض خواهد بود.

ثانیاً، صدرالمتألهین به صراحت عنوان می‌کند که نفس می‌تواند به‌طور همزمان ادراکات و تعقلات کثیره‌ای داشته باشد. با این بیان، اگر بنا به نظر او، قوای نفس و آلات آن جدا و مستقل از نفس نبوده و به تعبیری، خود نفس باشد که همه این افعال کثیره و ادراکات را - چه در مقام حس، چه خیال و چه در مرتبه مجرد عقلانی - همزمان انجام می‌دهد، پس صدور کثیر از واحد بسیط دست‌کم برای نفس واحد بسیط، اثبات شده و عبارات فوق از صدرالمتألهین در توجیه قاعده الواحد و صدور واحد از واحد برای نفس ناطقه انسانی، در تعارض جدی با دیگر مبانی پذیرفته شده از جانب وی بوده و قابل پذیرش نخواهد بود.

#### ۳-۴. عدم ربط تغایر در مفهوم به ترکب در ذات

صدرالمتألهین در بیان عدم ملازمه تغایر مفهومات و صفات مختلفه با تغایر و تكثر و ترکب در ذات اشیاء، در مورد باری تعالی نیز می‌گوید صفات و اعتبارات و حیثیات مختلفه‌ای که برای ذات باری تعالی قابل فرض است، منجر به ترکب و تكثر در ذات او نمی‌شود (همان: ۳۴۹) و ذات واحد متعال در عین وحدانیت و بساطتش، دارای صفات

مختلفه نظیر علم و قدرت و حیات و سمع و بصر و... است که هر یک از این صفات به لحاظ مفهومی با دیگری در تغایر است ولی همگی به یک ذات واحد بسیط اشاره می‌کنند. حتی ملاصدرا پا را از این نیز فراتر گذاشته و می‌گوید: نه تنها ذات واحد بسیط دارای صفات و جهات و حیثیات مختلفه با مفهومات متکثره می‌باشد، بلکه ذات واحد حتی از یک جهت واحد نیز می‌تواند مصداق حمل معانی کثیره و مفهومات کثیره باشد که به لحاظ مفهومی با یکدیگر مغایر هستند ولی همگی به یک جهت از آن ذات واحد اشاره می‌کنند (همان: ۳۵۰). او سپس می‌افزاید به‌رغم تغایر مفهومی این صفات، این تغایر منجر به بروز اختلاف در ذات یا حیثیات ذات یا در صفات و حیثیات صفات نمی‌شود (همان: ۲۳۲/۷).

عبارات فوق، به‌روشنی با بیانات حکمای پیشین او که تغایر در مفهوم را به تغایر و ترکب در ذات برمی‌گرداندند، مغایر است (ابن‌سینا، ۱۳۷۱: ۱۱۲). از این منظر، باری تعالی در عین اینکه یک وجود واحد بسیط است، می‌تواند دارای حیثیات و صفات مختلفه با مفهومات متفاوت باشد. با این نگرش، این استدلال که تغایر در مفهوم به تغایر در وجود می‌انجامد و موجب ترکب در ذات می‌شود، برای اثبات قاعده الواحد هیچ محلی از اعراب نخواهد داشت و استدلالی فاقد اعتبار خواهد بود. این سخن که تغایر مفهومی صفات باری تعالی منجر به تغیر و اختلاف در ذات نمی‌شود پذیرفتنی است، ولی اینکه اختلاف مفهومی صفات باری تعالی منجر به اختلاف در صفات یا حیثیات صفات نمی‌شود، جای سؤال دارد؛ چراکه صدرالمتألهین معتقد است صفات خداوند با یکدیگر متفاوت بوده و چنین نیست که اسماء مختلفی برای یک مفهوم باشند.

او در باب صفات باری تعالی این نظر را به تبعیت از عرفایی چون ابن‌عربی مطرح کرده که معتقدند تمامی خلایق، هر یک مظهري از اسماء و صفات باری هستند (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۱۴۶/۶)؛ با این توضیح که مثلاً مظهر اسم «مضَل» با مظهر اسم

و ملزومات و متعلقات آنها که از آن به «اعیان ثابت» تعبیر می‌شود، قبل از صدور اشیاء در مرتبه ذات، ثابت هستند (همان: ۲۸۳). از آنجا که این اعیان ثابت به وجود واجب متعال موجودند، او با تعقل ذات خویش، علم به همه اشیاء داشته و علم قبل از صدور و بعد از صدور اشیاء او یکی است و آن همان تعقل واحد ذات است. این علم به ذات، علم به اشیاء و همین‌طور سبب وجود آنها در خارج را نیز در بر دارد و با یک نگاه است که همه اشیاء را در ازل واحد و بعد از آن متکثر می‌بیند (همان: ۲۸۴).

ملاصدرا سپس در تبیین این عبارت که صفات الهی عین ذات حقند، می‌گوید ذات به لحاظ وجود و هویتش، تمامی صفات و اسماء، حتی مفاهیم ذات و وجود و هویت را نیز فانی می‌کند و مقامی است که هیچ اسم و رسمی نمی‌پذیرد و قابل اکتنا نبوده و هیچ خبری از آن نمی‌توان داد؛ از این مقام به «مرتبه احدیت»، «غیب الغیوب» و «مقام جمع الجمع» تعبیر می‌شود. سپس در مرتبه‌ای پایین‌تر، به اعتبار اسماء و صفات که از آن به مرتبه الهیت و واحدیت تعبیر می‌شود، تکثر پدید آمده و تمایز میان صفات با ذات هویدا می‌شود. از این تکثر اسماء و صفات و مظاهر آنهاست که حقایق الهیه متمیز می‌شود؛ از این مرتبه با عنوان «مقام جمع» یاد می‌شود. مرتبه‌ای که ما هم اکنون در آن قرار داریم، «مقام فرق» است و چنانچه از این مقام نزول نموده و به مرتبه صور نفسانیه برویم، به مقام «فرق الفرق» تنزل یافته‌ایم.

صدرالمتهلین سپس در تکمله موارد فوق، به‌عنوان نتیجه بحث عنوان می‌کند که همه موجودات متأصله، نظیر انسان، اسب، سنگ، درخت و... هر یک دارای مراتب گوناگون در نشئات مختلفه وجودیه هستند؛ با این توضیح که هرچه آن نشئه وجودی رفیع‌تر و شریف‌تر باشد، موجودات آن نشئه نیز از وحدت و شدت وجودی بیشتر برخوردار بوده و احاطه آن به

«رحیم» متفاوت است و همه موجودات عالم، مظاهر اسماء و صفات الهیند. او که به‌صراحت می‌گوید اسماء و صفات الهی صرف لفظ نیستند بلکه هر یک از آنها مبدأ و منشأ اثری خاصند، نمی‌تواند تغایر و اختلاف در اسماء و صفات الهی و حیثیات مرتبه بر آنها را منکر شود؛ اگرچه ممکن است گفته شود این ترتب آثار و تکثر و اختلاف در اسماء و صفات از مرتبه فعل انتزاع می‌شود نه از مرتبه ذات، اما باز هم تفاوتی در اصل قضیه ندارد، چراکه کسی قائل به تکثر و ترکیب در ذات الهی نیست بلکه بحث بر سر امکان صدور کثیر و استناد حیثیات مختلفه به واحد متعال است که همان اختلافات و تکثر در مقام فعل نیز حکایت از صدور کثرت از واحد بسیط دارد و در تعارض جدی با قاعده الواحد است.

#### ۴-۴. جواز حمل محمولات عقلیه کثیره بر ذات

##### واحد بسیط

صدرالمتهلین در جلد ششم اسفار در باب مراتب و نشئات مختلف وجود، ضمن اشاره به نشئات الهیه، عقلیه، نفسیه و طبیعی، عنوان می‌کند که نشئه الهیه به‌جهت وحدت و جمعیتش، کل اشیاء است (همان: ۲۷۷). از منظر او، هر وجود اصیلی به‌جهت هویت وجودیش، مصداق محمولات کثیره است که از آن به «محمولات ذاتیه» یا فضائل ذاتی یاد کرده است؛ در مقابل «محمولات عرضی»، چه از نوع لازم و چه از نوع مفارق آن. او سپس می‌افزاید هر چه موجودی به‌لحاظ وجودی کامل‌تر و شدیدتر باشد، محمولات ذاتی آن نیز کثیرتر خواهد بود (همان: ۲۸۲). از این‌رو به‌دلیل اینکه ذات باری تعالی جامع جمیع خیرات و فضائل و مبدأ کل فعل و منشأ کل خیر است، هر فضیلتی که در اشیاء دیگر یافت می‌شود، در واقع فضیلت اوست یا به‌تعبیر صدرالمتهلین، محمول عقلی برای آن ذات به حساب می‌آید.

با این حساب، حمل محمول‌های عقلیه کثیره، به‌رغم تغایر مفهومی آنها، بر آن ذات واحد بلامانع است. به آن ذات واحد «اسم» و به آن محمول‌های عقلی «صفت» می‌گویند. همه این اسماء و صفات

ضعیف را دارد، همین‌طور حرارت شدید و مقدار بزرگ یا خط که شامل خطوط کوچک‌تر از خود هست ولی بدون حدود و اطراف عدمیه آنها (همان: ۱۱۶).

ملاصدرا از این مثالها استفاده نموده و عنوان می‌کند که وجود مطلق - که از آن به «وجود جمعی واجبی» تعبیر می‌کند- نیز چنین است؛ به این معنی که وجود مطلق نیز شامل همه مراتب مادون خود بوده و به تعبیری کل اشیاء است، ولی بدون داشتن حدود عدمیه آنها. او سپس به آیه «أَنَّ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ كَانَتَا رَتْقًا فَفَتَقْنَاهُمَا» (انبیاء / ۳۰) اشاره نموده و از «رتق» به وحدت حقیقت وجود واحد بسیط و از «فتق» به تفصیل آن وجود که سماوات و ارض و عقل و نفس و ملک و... هستند، تعبیر می‌کند. همین‌طور به آیه شریفه «وَجَعَلْنَا مِنَ الْمَاءِ كُلَّ شَيْءٍ حَيٍّ» (انبیاء / ۳۰) اشاره نموده و از «ماء» به رحمت و اسعه الهی تعبیر می‌کند که همه اشیاء را فراگرفته و «جود» و فیضی است که همه اشیاء به سبب آن وجود یافته‌اند و حقیقت واحد وجود است که بر همه اشیاء ساری است. او صفات باری نظیر علم و قدرت و حیات و اراده و... را نیز بر همه اشیاء ساری می‌داند، از این‌رو همه اشیاء را طبق آیه شریفه «وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يَسْبِغْ بِحَمْدِهِ وَ لَكِنْ لَا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ» (اسراء / ۴۴)، حی و عالم و ناطق به تسبیح و شاهد وجود رب و عارف به خالق و مبدع خویش قلمداد می‌کند (همان: ۱۱۷).

عبارات فوق، به‌وضوح به این مطلب اشاره دارد که واجب الوجود، همه اشیاء است و بازگشت همه نیز به‌سوی او است. این گفتار نشان می‌دهد که ذرات عالم وجود و همه موجودات، تفصیل آن وجود رتق هستند و حقیقت و اصل وجود آنها که از آن در قرآن مجید به نور آسمان‌ها و زمین تعبیر می‌شود، واحد است؛ «اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ» (نور / ۳۵). با این نگرش که همه موجودات را فتق‌یافته یک وجود رتق ببینیم و آن حقیقت اصیل و جاری را در همه این موجودات یک حقیقت واحد بدانیم، نه تنها جایی برای نظریه صدور طولی بر

ماسوی افزون‌تر و آثار آن بیشتر خواهد بود (همان: ۲۸۵).

صدرالمآلهین سپس به کلام ابن عربی در باب ۳۷۷ فتوحات اشاره کرده و نتیجه می‌گیرد که ترکیب معانی و معقولات عقلی، منافی احدیت وجود نیست (همان: ۲۸۷). او سپس در تکمله بحث، با استناد به آیه شریفه «كِتَابٌ أُحْكِمَتْ آيَاتُهُ ثُمَّ فُصِّلَتْ مِنْ لَدُنْ حَكِيمٍ خَبِيرٍ» (هود / ۱)، می‌گوید حکمت آیات، همان وجود ممکنات است که دال بر آن ذات واحد متعال هستند و اشاره به وجود جمعی آنها دارد. به دلیل اجماع معانی در این مرتبه، از آن به کتاب تعبیر شده است و تفصیل آن، وجود امکانی افتراقی آنهاست. قرآن کریم نیز به اعتبار حکمت و عقل بسیط و علم اجمالی بودنش، قرآن و به اعتبار تفصیل الکتاب و فصل الخطاب بودنش، فرقان نام گرفته است: «وَ آيَاتُ الْكِتَابِ وَالْفَصْلِ الْخِطَابِ» (ص / ۲۰) (همان: ۲۸۹).

با استناد به اینکه تمامی خلائق ظهورات اسماء و صفات الهی هستند و هر شیء و موجود متأصلی، دارای درجات و مقامات در نشئات مختلفه وجودیه است، این نکته استنباط می‌شود که تمامی عالم، ظهور اسماء و صفات الهی در درجات و مقامات مختلفه است؛ یعنی تمامی اشیاء همان ظهورات اسماء و صفات الهیه هستند که در نشئات مختلفه وجودیه، هر یک به‌شکلی ظهور یافته‌اند. با این نگرش به تکثرات عالم وجود، دیگر جایی برای مطرح نمودن قاعده الواحد و صدور واحد از واحد باقی نمی‌ماند.

۵-۴. تبیین نظریه صدور بر اساس قاعده بسیط الحقیقه  
ملاصدرا در تبیین اصطلاح وجود مطلق که وجودی بدون حد و لاقید است، و وجود مقید که به وجودات محدود و مقید مانند انسان، سنگ، درخت و... اطلاق می‌شود، رنگ سیاه، حرارت شدید، خط و حجم و مقدار را مثال می‌زند. همه این موارد شامل موارد کمتر از خود می‌شوند، ولی بدون داشتن قیود و حدود موارد مادون خود؛ به‌عنوان مثال، سیاهی شدید، تمامی مراتب سیاهی

شده است (همان: ۳۷۷).

عبارات فوق درباره اینکه همه وجودات از جانب حضرت حق صدور یافته‌اند و اینکه تمامی افعال بندگان فعل الله است، اگرچه به نظر می‌رسد در توجیه اعمال اختیاری انسان و نسبت شرور به حق تعالی نمی‌تواند بدون اشکال و ایراد باشد، ولی در رابطه با موضوع این نوشتار و در نقد صدور واحد از واحد، می‌توان این استفاده را از آن نمود که با قبول این امر که واحد متعال در عین احدیت ذاتش، در معیت با همه اشیاء بوده و وجود همه اشیاء به‌عنوان حقیقتی که خیر محض است، بلاواسطه از جانب مبدأ اعلی افاضه گشته و در واقع شأنی از شئون حقند و همه افعال و حرکات آنها نیز مستند به او و فعل الله به حساب می‌آید، دیگر استناد یک فعل و یک جهت به او طبق قاعده الواحد، به کلی رنگ می‌بازد.

#### ۷-۴. قاعده «لامؤثر فی الوجود الا الله»

صدرالمتألهین در باب کیفیت تأثیر مبدأ اعلی بر اشیاء و بیان جمله «لا مؤثر فی الوجود الا الله»، ضمن بیان اقوال مختلف در این باره، درنهایت دو نظر را عنوان می‌کند: اول اینکه هیچ وجودی نیست مگر اینکه خداوند در آن مؤثر و علت بلاواسطه در ایجاد آن است و دیگر آنکه جز خدا مؤثری در آن نیست. او نظر اول را برمی‌گزیند و در رابطه با نسبت فعل افراد به آنها، معتقد است از همان وجهی که فعل به بنده مستند است، به خدا نیز مستند است (همان: ۳۷۸).

با دقت در عبارت فوق، می‌توان نتیجه گرفت که اگر خداوند فاعل قریب و بلاواسطه در ایجاد همه موجودات باشد، با مد نظر قرار دادن دایره گسترده موجودات که افعال بندگان را نیز می‌توان در این دایره لحاظ نمود، حتی افعال بندگان نیز به ایجاد الهی موجودند و فعل خداوند محسوب می‌شوند؛ صدرالمتألهین نیز به همین اشاره دارد. بنابراین از عبارت اول که خداوند در همه اشیاء تأثیر بلاواسطه دارد، به عبارت دوم که جز خداوند هیچ مؤثری در وجود نیست، خواهیم رسید. با این همه، اگر فقط

اساس قاعده الواحد نمی‌ماند، بلکه نظریه وجود منبسط سریانی نیز جز پیچیده‌تر کردن تبیین چگونگی پیدایش موجودات، کمکی نخواهد کرد؛ چراکه آن حقیقت واحد و وجود سریانیافته و آن اصل اصیل که همه موجودات به سبب آن پا به عرصه موجودات نهاده‌اند، چیزی جز ذات واحد قیوم و حقیقت اسم جامع الله نیست و تعبیر وجود منبسط سریانی که به قول ملاصدرا مرتبه‌ای از مراتب ذات احدی است، بیهوده و اضافی خواهد بود.

#### ۶-۴. معیت قیومیه حق با اشیاء و استناد همه افعال

به خدا

صدرالمتألهین در توضیح استناد همه افعال به خداوند که از آن به «راسخون در علم» تعبیر می‌کند، نظریه‌ای را عنوان می‌نماید که طبق آن، در عین اینکه همه اشیاء با آن ذات واحد قیوم به‌نوعی در تباین هستند و می‌توان افعال آنها را حقیقتاً به خودشان مستند دانست، ولی از طرفی همه این اشیاء شئون حق تعالی هستند و افعال آنها حقیقتاً فعل خدا نیز هست (همان: ۳۷۳). البته این به معنی ترکیب در ذات الهی نیست بلکه به این معنی است که نور وجود او در تمام ذرات عالم وجود نفوذ داشته و او احاطه قیومیه به تمام اشیاء دارد.

ملاصدرا سپس به فرموده امیرالمومنین علی (ع) اشاره می‌کند که او در معیت همه اشیاء است اما نه به معنای مقارنه، و غیر از همه اشیاء است ولی نه به معنای مزایله. سپس می‌افزاید: وجود هر شیئی در عین استناد به آن شیء، مستند به حق تعالی است. او حتی تمامی علم و اراده و فعل و سکون و حرکت اشیاء را نیز در عین صدورشان از آن شیء، منسوب به باری تعالی می‌داند (همان: ۳۷۴) و در این باره به آیتی از قرآن نیز استناد می‌کند؛ مانند: «كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ» (الرحمن / ۲۹)، «ما يَكُونُ مِنْ نَجْوَى ثَلَاثَةٍ إِلَّا هُوَ رَاعِيَهُمْ وَلَا خَمْسَةٍ إِلَّا هُوَ سَادِسُهُمْ» (مجادله / ۷)، «وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَى» (انفال / ۱۷) و «قَاتِلُوهُمْ يَعَذِّبُهُمُ اللَّهُ بِأَيْدِيكُمْ» (توبه / ۱۴) که در آنها اولاً، به شئون مختلفه حضرت حق اشاره شده و ثانیاً، افعال بندگان را در عین اینکه فعل آنهاست، فعل الله دانسته

وی در ادامه می‌افزاید کسی گمان نبرد که نسبت مبدأ متعال با ممکنات، با حلول و اتحاد و نظایر آن قابل بیان است، بلکه همه این نسبت‌ها نشان‌دهنده دوگانگی در وجود است، درحالی‌که هر آنچه نام وجود و موجود به خود می‌گیرد، شأنی از شئون حق و لمعه‌ای از لمعات نورالانوار است. او حتی معتقد است هر آنچه به نام معلول خوانده می‌شود، در واقع شأنی از شئون علت و طوری از اطوار وجود اوست. او علت و تأثیر را تطور علت در ذات خود می‌داند که در واقع شیئی که هویت آن منفصل از علت باشد، وجود ندارد (همو، ۱۳۶۰ب: ۵۱؛ همو، ۱۹۸۱: ۲/۳۰۵).

بیانات گران‌سنگ فوق، عصاره کلام ما در نوشتار حاضر است. به بیان دیگر، آنچه ما به دنبال بیان آن هستیم، این است که همه موجودات شئون حضرت باری و لمعات آن منبع لایزال نور هستند و همگی ظهورات اسماء و صفات آن ذات و تطورات آن علتند و هیچ حقیقت و هویت منفصله‌ای از آن ذات، وجود ندارد. با اعتقاد به اینکه او اول و آخر و ظاهر و باطن است و همه اشیاء شئون و وجوه مختلفه او هستند، دیگر هیچ جایگاه و معنا و مفهومی برای قاعده الواحد باقی نمی‌ماند. با این نگرش به قاعده علت که معلول را در واقع شأنی از شئون علت و طوری از اطوار او بدانیم، دیگر اعتقاد به صدور واحد از واحد و بیان سلسله طولی در نظام موجودات، معنا و مفهوم خود را از دست می‌دهد، چراکه نظام وجود با این نگرش، شامل یک موجود است و شئون و تطورات و اسماء غیرقابل شمارش او. از این‌رو واژه «صدورات»، به معنای حصول شیء خارج از ذات علت، رنگ باخته و جای خود را به واژه «شئون» به معنای جلوات و ظهورات ذات می‌دهد. در این نگاه، خورشید عالم، وجود هست و لمعات انوار تابان او، و همه این انوار که همان خلائق باشند، به‌نحو بی‌واسطه به آن مبدأ نور متصل بوده و تالئو و تشعشع آنها، در واقع تالئوات و تشعشعات آن خورشید عالم تاب است که در قالب این هیئات و

پذیریم که عبارت اول صحیح است، به این معنی که خداوند در همه اشیاء تأثیر بلاواسطه و مستقیم دارد، و در عین حال به تأثیر خود اشیاء، چه بر خود و چه بر دیگر اشیاء، نیز قائل باشیم - که البته این تأثیر به دلیل قدرت مطلقه خداوند و توحید فعلی او نمی‌تواند مستقل از ایجاد الهی صورت پذیرد - کمترین استفاده‌ای که می‌توان از این بیان ملاصدرا نمود این است که او به‌صراحت به تأثیر مستقیم خداوند بر همه اشیاء و ایجاد بلاواسطه آنها اذعان نموده است و این نقض آشکار قاعده الواحد است؛ چراکه اگر قائل باشیم ایجاد همه موجودات به‌نحو بی‌واسطه از جانب مبدأ اعلی صورت پذیرفته است، دیگر مطرح نمودن قاعده الواحد و تبیین پیدایش موجودات بر اساس سلسله طولی عقول، جایگاهی نخواهد داشت.

#### ۴-۸ مشاهده اشیاء در قالب شئون و اطوار وجود

##### حق تعالی

به نظر می‌رسد صدرالمتألهین جان کلام خویش در رابطه با کثرات عالم و ارتباط آنها با مبدأ اعلی در برخی از آثار خود - نظیر شواهد الربوبیه، المشاعر را و الاسفار - بیان کرده است. او می‌نویسد اولاً، سلسله موجودات به لحاظ علی و معلولی متناهی است. ثانیاً، مبدأ اعلی و واحد علی‌الاطلاق را حقیقت محض و محقق همه حقایق و اصل همه موجودات که به ذات خویش موجود است معرفی نموده و بیان می‌کند که حقیقت، تنها اوست و مابقی موجودات شئون او هستند؛ ذات، تنها اوست و غیر او اسماء و نعوت او هستند؛ اصل، تنها اوست و ماسوی اطوار و فروع او هستند.

او سخن خود را به آیات کریمه «هو الأول و الآخر و الظاهر و الباطن» (حدید/ ۳)، «کل شیء هالک الا وجهه» (قصص/ ۸۸) و عبارت «یا هو یا من هو یا من لا هو الا هو» مستند می‌سازد که بیانگر این مطلب است که هیچ هویت و حقیقتی جز ذات واحد علی‌الاطلاق وجود ندارد (ملاصدرا، ۱۳۶۰ب: ۴۹؛ همو، ۱۹۸۱: ۲/۳۰۱؛ همو، ۱۳۶۳ب: ۵۲).

به سبب آنکه قهار است، مظاهر قهریتی بر آن اسم مرتب است؛ همانند جحیم و درکاتش و عقارب و حیات و عقوبات و اصحاب سلاسل و اغلال، از جمله شیاطین و کفار و سایر اشرار. یا مظاهر رحیمیت و غفوریت که بر اسم رحیم و غفور او مرتب است، مانند مجالی رحمت و غفران، مثل ملائکه رحمت و جنت و اصحابش، نظیر سعاد و صالحین و مقربین و اخیار. به همین ترتیب می توان مظاهر و مجالی سایر اسماء و صفات الهی را نیز برشمرد (همان: ۱۴۷).

ملاصدرا در ادامه، در مقام مقایسه بین نفس انسان و صفات او و اسماء و صفات الهی، می گوید آنچه از اقوال و آثار و افعال از آدمی سر می زند، همگی مظاهر اسماء و صفات درون ذات و نفس اوست؛ به عنوان مثال، نفس آدمی به سبب محبتی که به شیء دیگر پیدا می کند، مظاهر این محبت در قالب مدح و بزرگداشت، بساطت خاطر و گشاده رویی، دعا، تبسم، فرح و... از او ظاهر می شود. همین طور در مقابل، عداوت با کسی موجب اقوال و حرکات و آثاری مانند ضرب و شتم، ذم، کراهت، اظهار وحشت و تمنای زوال و... می شود که نشان دهنده آن عداوتند (همان: ۱۴۸).

وی در ادامه سخن خود را این گونه تکمیل می کند که هر آنچه از لحاظ وجودی کامل تر و قوی تر باشد، صفات کمالیه او بیشتر و آثار و افعال او فزون تر و بساطت و فردانیتش شدیدتر خواهد بود. این سخن درباره واحد متعال نیز صادق است و آنچه از صفات متضاد و متقابل نظیر هادی و مضل، محیی و ممیت، قابض و باسط، اول و آخر و... برای حضرت باری می توان برشمرد، سبب پیدایش موجودات و مکونات متضاد و متعاند و آثار مرتب بر آنها - نظیر هدایت و ضلالت، حیات و موت، ملک و شیطان، ارواح و ابدان و نظایر آنها - خواهد شد (همان: ۱۴۹).

این دیدگاه که تمامی موجودات در واقع چیزی جز مظاهر اسماء و صفات الهی نیستند،

قوالب ظهور یافته و جلوه نموده است. با این بیان، علیت نیز همان طور که ملاصدرا به آن اشاره می کند به معنای تطورات علت در ذات خود است و معلول، شیئی جدا و منفصل از ذات علت نیست (همو، ۱۳۶۰ب: ۵۱).

این بیانات آشکارا نشان می دهد که صدرالمتهلین اگرچه در مواضع مختلف به تبع پیشینیان خود نظیر ابن سینا و خواجه طوسی، به دفاع از قاعده الواحد پرداخته، ولی در جایی که می خواهد جان کلام و اعتقاد خود را بیان کند، ممکنات و موجودات عالم را شئون ذات باری می داند. این نگرش با اعتقاد به قاعده الواحد هیچ سازگاری نداشته و نه تنها جمع بین آنها کار فیلسوف را با مشکل مواجه ساخته و او را دچار تناقض کرده است، بلکه به نظر نگارنده اگر از ابتدا قاعده الواحد را به کناری نهد و موجودات عالم را شئون و ظهورات و جلوات بلاواسطه او لحاظ کند، توجیه نسبت خلایق با آن ذات کبریایی و علم او به اشیاء، و سایر مسائل فلسفی که در این رابطه ذهن فیلسوفان را به خود مشغول ساخته، بسیار سهل تر و با تعارضات کمتری مواجه خواهد بود.

#### ۹-۴. مشاهده اشیاء در قالب مظاهر و تجلیات اسماء

##### الهی

صدرالمتهلین درباره اسماء و صفات باری تعالی نظریه ای مطرح می کند که به نظر می رسد برگرفته از آراء و نظرات عرفای پیشین، نظیر ابن عربی باشد؛ اینکه تمامی موجودات و خلایق، هر یک مظهر و تجلی اسمی از اسماء الهی هستند (همو، ۱۹۸۱: ۱۴۶/۶). به علاوه، او معتقد است بعضی از اسماء و صفات الهی از بعضی دیگر منشعب و متفرع هستند، مانند سمیع، بصیر، خبیر، مدرک و... که از صفت علیم منشعبند یا صفاتی نظیر حکیم، غفور، خالق، رازق، رحیم، رؤف، معید، محیی و ممیت و... که آنها را منشعب از صفت قادر می داند.

او سپس می افزاید هر یک از مخلوقات الهی، مظهری از اسماء و صفات باری تعالی هستند. مثلاً

نظریه‌ای است که طبق آن تنها یک موجود مطلق است که وجود و هستی و حیات منحصر در اوست و مابقی موجودات و تعینات همگی مظاهر اسماء و صفات آن یک موجود هستند. از این منظر، مبدأ اعلی یا همان موجود مطلق، دارای صفات و اسماء بی‌شمار بوده و هر اسم و صفت او نیز می‌تواند بی‌شمار مظهر داشته باشد. از این‌رو، دیگر عنوان صدور واحد از واحد بی‌معنا خواهد بود، چراکه بی‌شمار صفت و اسم را می‌توان به آن ذات واحد نسبت داد که هر یک بیانگر جهت، شأن و حیثیتی خاص برای آن واحد متعال هستند؛ این جهات و حیثیات و شئون مختلف باری تعالی است که منشأ ظهور مکونات و موجودات مختلفه در عالم می‌شود.

بر این اساس، نظریه صدور مبتنی بر قاعده الواحد که جهات و حیثیات و شئون صدوری ذات باری تعالی را محدود به یک جهت و یک شأن و یک حیثیت می‌داند، به کلی رنگ باخته و ضمن اینکه با این نگرش می‌توان بی‌نهایت شأن و جهت و حیثیت برای آن ذات مطلق فرض نمود، واژه «صدور» نیز جای خود را به واژه «ظهور» داده و آنچه می‌ماند، یک وجود است و مظاهرش.

### بحث و نتیجه‌گیری

با توجه به گستردگی مطالب ملاصدرا و طول زمان نگارش آنها که بعضاً حکایت از اصلاح برخی آراء دارد و بیان اقوال مختلفه در جای جای آثار وی، استخراج نظری واحد درباره یک موضوع از آنها دشوار به نظر می‌رسد، از این‌رو ما تک‌تک آثار صدرالمتألهین را به‌طور مستقل بررسی نمودیم تا سیر تفکر او پیرامون موضوع مورد بحث بیشتر مشخص گردد. در بررسی‌های به‌عمل آمده روشن شد که او به‌نوعی خواسته است بین نظرات مختلف کلامی، فلسفی، حکمی و عرفانی درباره کیفیت صدور کثرت از واحد متعال که اکثراً میراث گذشتگان اوست، جمع کرده و به‌نوعی از قاعده موسوم به الواحد دفاع نماید.

در مزیت تحقیق حاضر شاید بتوان گفت که تاکنون نقد جامعی بر نظریه صدور ملاصدرا به‌نحوی که تمامی آثار او و آراء مرتبط با آن را پوشش بدهد، صورت نپذیرفته است. ما در این نوشتار سعی کردیم نشان دهیم که به تک‌تک این نظرات در جمع با قاعده الواحد نقد جدی وارد است و مستلزم انکار بسیاری از اصول و قواعدی است که وی در کتبش آنها را پذیرفته و مبنای استدلال‌هایش قرار داده است.

نقدهای مطرح شده در نوشتار حاضر را می‌توان در دو دسته جای داد: برخی به اصل قاعده الواحد و نحوه اثبات آن و مبنای تدوین شده و موجه‌سازی شده برای اثبات آن برمی‌گردد و بعضی دیگر به جمع بین این قاعده و دیگر آراء پذیرفته‌شده وی معطوف می‌گردد که به تعارض می‌انجامد. از این‌رو در جمع‌بندی نهایی می‌توان گفت: دیدگاه‌های عمیق و قابل توجیه ملاصدرا در باب چگونگی پیدایش کثرت از مبدأ متعال، به‌نحوی است که با توجیحات او در مورد قاعده الواحد سازگاری ندارد، تاجایی که اگر اصلاً اسمی از این قاعده و توجیحات متتابع آن در کتب وی نبود، وحدت کلام و استدلال در آثار او بیشتر مشهود بود. پس، این قاعده نه تنها کمکی به وحدت و پیوستگی نظام فکری ملاصدرا نکرده، بلکه وی را از این مهم دور ساخته است.

### منابع

- قرآن کریم.
- ابن بابویه، محمد بن علی (۱۳۷۷). الخصال. تهران: کتابچی.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۷۸). عیون اخبار الرضا (ع). قم: مؤسسه نشر اسلامی.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۹۸ق). التوحید. قم: مؤسسه نشر اسلامی.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۷۱). المباحثات. قم: بیدار.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۳). توحید در قرآن. قم: اسراء.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۸۵). سیره رسول اکرم (ص) در قرآن. قم: اسراء.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۸۶). عین نضاح (تحریر تمهید القواعد). قم: اسراء.
- عبودیت، عبدالرسول (۱۳۹۴). درآمدی به نظام حکمت صدرایی. تهران: سمت.



- قیصری، محمد داوود (۱۳۷۵). شرح فصوص الحکم. تهران: علمی و فرهنگی.
- کفعمی، ابراهیم بن علی (۱۴۰۵ق). المصباح. قم: شریف رضی.
- کلینی، محمد بن یعقوب (۱۳۶۵). عیون اخبار الرضا (ع). تهران: دارالکتب الاسلامیه.
- ملاصدرا، محمد بن ابراهیم (۱۳۵۴). المبدأ و المعاد. تهران: انجمن حکمت و فلسفه.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۶۰ الف). اسرار الآیات. تهران: انجمن حکمت و فلسفه.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۶۰ ب). الشواهد الربوبية فی المناهج السلوکية. مشهد: مرکز نشر دانشگاهی.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۶۳ الف). مفاتیح الغیب. تهران: مؤسسه تحقیقات فرهنگی.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۶۳ ب). المشاعر. تهران: طهوری.
- \_\_\_\_\_ (۱۹۸۱ م). الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلية الأربعة. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- یثربی، سیدیحیی (۱۳۸۴). «نقدی بر قاعده الواحد و اصل سنخیت». فصلنامه نقد و نظر. ش ۳۷ و ۳۸. ص ۲۶۳-۲۵۱.



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی  
پرتال جامع علوم انسانی