

تبیین نظریهٔ انکشاف در مسئلهٔ علم^۱

* منوچهر خادمی

** سید مرتضی حسینی شاهرودی

*** سید حسین سید موسوی

چکیده

چگونگی علم انسان به مراتب و منازل وجودی خویش و همچنین کیفیت و نحوهٔ علم او به عالم واقع و خارج از حقیقت خود با تمام مواقف و مواطن وجودی آن و سرانجام تطابق و تناظر آن‌ها، از اهم و اخص مسائلی است که اذهان بسیاری از متفکرین معاصر و فلاسفه را به خود مشغول کرده و معرکه‌ای از آرا و اقوال متعدد و متنوعی را به دنبال خود، ایجاد کرده است. نگارنده در این نوشتار کوشیده است تا با اصول سامی و مبانی عالی حکمت متعالیه، همانند اصالت وجود و وحدت شخصی وجود و لوازم هر یک از آن‌ها، بر خلاف دیدگاه متداول و متعارف مطرح در محافل حکمی و فلسفی که رأی نهایی و عرشی ملاصدرا خوانده شده، آن دیدگاه را رأی میانی و نظر متوسط صدرا دانسته و در مقابل، با استناد و اتخاذ از همان آرا صدرالمتألهین و اجتهاد در آن‌ها، نهایت و غایت انظار صدرا را به برهان و عیان درآورد و آن این که حقیقت علم در نظر ملاصدرا، محصول اکتساب صور کمالی در متن حرکت جوهری نیست، بلکه مشهود انکشاف ذات در بطن حرکت سریانی است، یعنی ما در فرایند حرکت جوهری، دیگر با لبس بعد لبس از قوه به فعل، مواجه نیستیم، بلکه شاهد کشف بعد کشف و ظهور بعد ظهور و همچنین تفصیل بعد تفصیل هستیم. لذا

* دانشجوی دکتری تخصصی فلسفه، گرایش حکمت متعالیه، دانشگاه فردوسی مشهد، پردیس بین‌الملل
manouchehrkhademi@gmail.com

** استاد گروه حکمت و فلسفه دانشگاه فردوسی مشهد (نویسنده مسئول) shahrudi@um.ac.ir

*** استادیار گروه معارف دانشگاه فردوسی مشهد shmosavi@um.ac.ir

تاریخ دریافت: ۱۳۹۳/۱/۱۰، تاریخ پذیرش: ۱۳۹۳/۳/۳۱

حرکت را دیگر به معنای مشهور و معروف، خروج تدریجی شیء از قوه به فعل ندانسته و همچنین اصل انشا در حکمت متعالیه را حاکم بر ایجاد صور کمالی و جعل آن‌ها برای نفس نیز ندانسته بلکه آن را ناظر بر اظهار صور وحدانی و اجمالی به باطن و کامن رفته در صقع ذات غیب مغیب نفس و انکشاف تفصیلی و انتشای تکثیری و ظهور آن‌ها در پرده برداری از نهان نهاد ذات نفس می‌دانیم و در آخر نیز، نتایج و لوازم مهم نظریه انکشاف، بیان و مبین شده است.

کلیدواژه‌ها: نظریه انکشاف، علم، اصالت وجود، وحدت شخصی وجود، اجمال و تفصیل، ظهور و بطون، صدرالمتألهین.

۱. مقدمه

کاوش پیرامون ماهیت وجودی و هویت ماهوی علم انسان به حاق دو جهان آینه‌ای موازی متقابل که یکی جهان انفسی ذات خویش و دیگری جهان آفاقی خارج از ذات خود (در نظر سطحی و بدوی)، از مسائل بسیار دشوار عقلی و فلسفی است که توجه بسیاری از متفکرین و فلاسفه را به خود، جلب کرده و همگان را دچار حیرانی فکری و هیمن نظری کرده است؛ به طوری که آرای آن‌ها گاه با هم متضاد و متناقض است و گاه در تأیید و تکامل یکدیگر سخن گفته‌اند. اما هنگامی که با نگاهی گذرا و رسا سیر تاریخ تأملات فیلسوفان اسلامی و تعمقات آن‌ها درباره این موضوع را از نظر می‌گذرانیم و آن‌هم با این پیش‌فرض که اثبات و انتاج آن در مباحث آتی خواهد آمد و آن این‌که در نهایت امر، صدرالمتألهین ملاصدرا است که توانست این مسئله یعنی چگونگی علم انسان به مراتب و منازل وجودی خویش و همچنین کیفیت و نحوه علم او به عالم واقع خارج از حقیقت خویش با تمام مواقف و مواطن وجودی آن و سرانجام تطابق آن‌ها را فصل و وصل کرده و نظریه مطابقت را به بهترین وجه با ابتنای بر اکمل و اتم وجوه که وجه انسان است را تأویل معرفتی به اتحاد و بلکه وحدت دو نشأه مزبور برده و یگانگی نه دوگانگی و عینیت نه غیریت آن‌ها را تبیین و تنقیح کند، متوجه این مطلب اساسی و حیاتی می‌شویم که مفتاح الفتوح و مصباح الانس کثرت این دو عالم همان معرفت نفس انسان بوده که رکن رکین و اصل رصین در نظریه مختار صدرا در بحث علم است. لذا نگارنده در این نوشتار کوشیده است تا با اصول سامی و مبانی عالی حکمت متعالیه، بر خلاف دیدگاه متداول مطرح در محافل حکمی و فلسفی که رأی نهایی و عرشی ملاصدرا خوانده شده، آن دیدگاه را رأی

میانی و نظر متوسط صدرا دانسته و در مقابل، با استناد و اتخاذ از همان آرای صدرالمتهلین و اجتهاد در آنها، نهایت و غایت انظار او را به برهان و عیان درآوریم. توضیح آن که در افکار متفکرین معاصر و شارحین صدرایی، علم را هویتی وجودی و نه ماهوی دانسته که نفس انسانی بر طبق جسمانیة الحدوث و روحانیة البقا بودن حقیقت آن و این که در اوائل سیر ذاتی و صیوروت باطنی خود، فاقد هر گونه صور کمالی بوده و درواقع با حرکت جوهری و تجدد سیلانی است که دست به اکتساب این صور زده، بدین نحو که در مرحله ادراک صور حسی و خیالی، مقام مصدریت و مبدئیت و منشئیت و مظهریت داشته، اما نسبت به معانی راقی عقلی، در ابتدا محل اشراق و مظهر افاضه آنها بوده تا سرانجام با سلوک عالم به سمت معلوم، با آنها متصل و بلکه متحد و بلکه بالاتر یگانه و فانی در آنها شده به طوری که، مبدأ فیاض و عقل فعال، شأنی از شئون او شده و لذا در این مقام است که به سمت مصدریت و مبدئیت و منشئیت و مظهریت معانی عقلی نیز نائل می‌آید. اما نگارنده این سطور با تحلیلی که از اصول اصلی صدرایی نظیر مسئله اصالت وجود و تنزل یا تطور هستی دانستن ماهیت، مجرد بحث علم، اتحاد محض عالم و معلوم، ترادف و تساوق و عینیت صرف علم با مراتب وجود، حدوث جسمانی نفس، بساطت حقیقی نفس، وحدانیت سریانی نفس، علم حضوری و علم حصولی و حضوری بودن هر دو آنها، معلوم بالذات و معلوم بالعرض، قیام صدور و اضافه اشراقی و همچنین با ارائه شواهدی گفتاری و ایضاحی از کتب صدرالمتهلین در تأیید نظر خویش، به این حقیقت، تکیه و تأکید می‌کند که حقیقت علم در نظر ملاصدرا، محصول اکتساب صور در متن حرکت جوهری نیست بلکه مشهود انکشاف ذات در بطن حرکت جوهری است، یعنی ما در فرایند حرکت جوهری، دیگر با لبس بعد لبس از قوه به فعل، مواجه نیستیم بلکه با کشف بعد کشف و ظهور بعد ظهور و همچنین تفصیل بعد تفصیل مواجه هستیم. لذا حرکت را دیگر به معنای مشهور و معروف، خروج تدریجی شیء از قوه به فعل ندانسته بلکه به حکم بساطت نفس و این که بسیط الحقیقه کل الاشیاء علماً و عیناً است، تمام وقایع زندگی، اعم از تفکراتی که دائرمدار علم حصولی و آموزشی بوده تا افاضات مراتب عالی هستی، همه و همه در حکم معادات و ممداتی هستند که نفس انسان که جامعی تام و شاملی اتم برای تمام حقایق نظام هستی است، معلومات و کمالات مجمل و مختلفی در او از مرحله بطون به ظهور و از مقام کمون به بروز رسیده و رقایق مندمج و منظوی در ذات او از موقف اجمال به مرتبه تفصیل برسد و لذا در این جا باید اعتراف و اذعان کنیم که اصل انشا در حکمت متعالیه، ناظر به

ایجاد صور کمالی و جعل آنها برای نفس نبوده، بلکه شاهد اظهار صور کمالی و کشف آنها در پرده برداری از ذات نفس است.

بنا بر مطالب مزبور، در ادامه مباحث و برای اثبات مدعای خویش، ابتدا اصول صدرایی مذکور را بر اساس تقریر مرسوم آن، بیان کرده و سپس به تبیین تقریر مورد نظرمان پرداخته تا در آخر و با کنار هم قرار دادن نتایج حاصل از آنها به نظریه انکشاف در مسئله علم که مطمح نظر و محل بصر این نوشتار است، نائل آمده و آن را نظریه نهایی و غائی صدرا بدانیم.

۲. تقریر نهایی اصالت وجود بر مبنای وحدت تشکیکی یا وحدت شخصی وجود؟

۱.۲ تقریر اصالت وجود با ابتنای بر تشکیک وجود

اگر اصالت وجود را بر مبنای صدرای متقدم، تحلیل و بررسی کنیم، باید آن را در فضای تشکیک وجود و سلسله مراتب موجودات به تشکیک خاصی که در آن مابه الامتیاز و مابه الافراق، به مابه الاشتراک و مابه الانفاق بازمی‌گردد، تبیین و تنقیح کرد.^۲ لذا اگر اصالت وجود را در چنین هندسه‌ای از نظام هستی، بفهمیم آن‌گاه عامل وحدت و باعث کثرت، وجود بوده و در واقع چون وجود در هر مرتبه، مقوم و محصل آن است لذا حقیقت تشکیک، ناظر به وجود موجودات داشته و رقیقت تکثر، شاهد بر ماهیت موجودات است (ملاصدرا، بی تا: ۳۵۶). یعنی ماهیات در ترسیم نظام هستی بر مبنای تشکیک خاصی، بیان‌گر حد وجود در موجودات محدود و نشان‌گر قصور وجودی ناشی از تحدید آنها بوده که این معنای ملحوظ از ماهیت، در ذهن و در مقام تصور، وجود بر آن عارض و لاحق شده و دوئیت و غیریت آنها در مرحله لحاظ ذهنی و اعتبار عقلی است، اما در خارج و ظرف واقع، وجود و ماهیت، عینیت داشته به طوری که، وجود برای وجود، بالذات بوده و بدون حیثیت تعلیلیه که مبین واسطه در ثبوت است و حیثیت تقییدیه که منقح واسطه در عروض است، بر وجود حمل می‌شود و لذا وصف موجود برای وجود، وصف به حال خود شیء و اسناد الی ماهو له خواهد بود و قضیه حاصل شده از آن، هلیه بسیطه و کان تامه یک مفعولیه است که در واقع طرفی به عنوان محمول و غیری در مقام ربط نیست تا بخواهد محمول، واقع شود زیرا ثبوت وجود برای وجود، از باب شیء عین الوجود است نه شیء ثبت له الوجود و لذا نیازی به واسطه و فاصله ندارد (زنوزی، ۱۳۸۱: ۲۴؛ ملاصدرا،

۱۳۸۳: ۱/ ۴۰) اما در مقابل، وصف موجود برای ماهیت، وصف به حال متعلق شیء و اسناد الی غیر ماهوله است و قضیه حاصله از آن، هلیه مرکبه و کان ناقصه دو مفعولیه است که وصف وجود در ظرف تحلیل ذهنی، عارض و لاحق بر ماهیت می‌شود.

بنا بر توضیحات مذکور، روشن شد که هویت ماهیت در تقریر تشکیک خاصی، همان حدود وجودی و حاکی از تمایز و تکاثر ماهوی و غیره وجودات داشته و اگر بخواهیم تدقیق بیش‌تری در کلام، قائل شویم باید گفت که مصحح ایجاد کثرت نوری، وجود است و محمل انتشار کثرت ظلمانی، ماهیت بوده و در واقع اگر دید ماهوی، غالب باشد، اصل کثرت را بر مبنای (الماهیة مثار الکثرة أتت)، منتشی از ماهیت دانسته و اسناد آن را به وجود از باب قاعده (حکم الاحد المتحدین یسری الی المتحد الآخر) می‌دانیم ولی از سویی اگر نگاه وجودی، قاهر باشد بستر برخاستن تمام کثرات را خود حقیقت وجود دانسته و همان طور که در ارکان چهارگانه تشکیک خاصی، قائل به وحدت حقیقی (ملاصدرا، ۱۳۸۲ الف: ۱۳۵)، کثرت حقیقی (جوادی آملی، ۱۳۸۶: ۱/ ۳۴۸)، انتشای کثرت از وحدت و سریان وحدت در کثرت (سبزواری، ۱۴۱۳ ق: ۲/ ۱۷۸)، انطوای کثرت در وحدت و رجوع کثرت به وحدت (جوادی آملی، ۱۳۸۶: ۱/ ۳۴۸)، هستیم؛ در این موطن نیز باید قائل به این امر باشیم که رسالت حقیقی و متعهد راستین اظهار کثرات، خود وجود بوده و تسری حکم ایجاد کثرت به ماهیت، وارونه شده و در نتیجه، طرف حقیقی این استعاره حکمی، وجود است که حکم کثرت برآمده از آن را درباره متحد با آن که ماهیت است به صورت مجاز عقلی و نه عرفی، به کار می‌بریم لذا باید گفت که متحد اول در قاعده مزبور، وجود است و متحد ثانی، ماهیت است. همچنین در فضای این تقریر از اصالت وجود است که تعبیری همانند بالعرض، بالتبع و بالمجاز درباره سنخ تحقق و نحوه موجودیت ماهیت، آن هم به ترتیب طولی و تدقیق عقلی و تلطیف معنایی به کار برده می‌شود. لذا باید هشیار بود و دقت بسیار داشت که حدود وجودی دانستن ماهیت در بیان صدرا، از باب مماشات و مسامحت با جمهور حکما بوده و این در حالی است که در نگاه اخص تشکیک خاصی، ماهیت دارای وجود تبعی و ظلی و حاکی از تنزل هستی و راوی نشئه هستی در اضعف مراتب وجود است.

۱.۱.۲ لوازم معرفتی برآمده از تقریر اصالت وجود در متن تشکیک وجود

۱.۱.۱.۲ به‌کاربردن تعبیری نظیر بالعرض، بالتبع و بالمجاز برای ماهیت توسط ملاصدرا و انسلاخ ماهیت از وجود و این‌که حاق ذات و حقیقت آن را وجود تشکیل نداده و اگر

وجود را وصف آن قرار می‌دهیم از باب تسامح و تشبیه و توسعه در اعتبار و لحاظ است نه مشیر به حکم واقع و ظرف خارج، سخن نهایی صدرا در بستر نظام تشکیک خاصی ذات مراتب وجودی نیست، بلکه در مقام مشی با قوم است. لذا در این تقریر از اصالت وجود، مدام سعی وافر بر نمایش افتقار ماهیت و احتیاج ذاتی آن به وجود می‌شود و آن را تا حد اعدام، تنزل می‌دهد و در نتیجه غیریت و دوئیت خاصی به طرز لطیفی در این تقریر، میان وجود و ماهیت که یکی در اوج غنا و دیگری در حضيض فقر مستغرق هستند، به چشمان مشاهده آن دو می‌آید و چون هیچ غیریتی و بینوئی، بالاتر از وجدان و فقدان نخواهد بود زیرا شرالترکیب و التکثیر و التغایر و التخالف را نتیجه خواهد داد، لذا عوام علما و علمای عوام، اصالت را به وجود داده و اعتباریت را به حدود وجود که ماهیات هستند، اسناد و انتصاب می‌دهند. اما با تغور و تأمل در سخنان صدرا در هرم هستی به زبان تشکیک متوجه این واقعیت می‌شویم که ماهیات، بیان‌گر وجود ظلی و تبعی و نشان‌گر تنزل و تعیین هستی هستند که در این صورت، دیگر مجالی و مقالی برای ایجاد و انوجاد تقابل اصالت وجود و اعتباریت ماهیت و بالعکس نیست، بلکه در نظام تشکیک وجودی صدرایی، با یک وجود واحد فارد بسیط ذات مراتب، مواجه هستیم که یکتا اصل اصیل و دارای اصالت است و دیگر ماهیتی برای وجودی در زوج ترکیبی امکانی، باقی نمانده و ماهیت را تأویل وجودی به تنزل هستی برده و هویتی ظلی و ذیلی برای آن اثبات می‌کند.

نکته دیگر آن‌که، جاری مجرای امکان فقری، همین تشکیک خاص وجودی است که مطابق و موافق با آن، تمام ممکنات و موجودات، عین الفقر و عین الربط و عین التدلی به وجود و موجود مافوق خویش هستند.

۲.۱.۱.۲ در نظام تشکیک خاصی ذات مراتبی، وجود برای هر یک از مراتب موجودات که همان ممکنات باشند، اثبات شده و یگانه تفاوت آن‌ها در شدت و ضعف و کمال و نقص خواهد بود و غیریت آن‌ها، از سنخ تفاضلی اضعف و اکمل خواهد بود و لذا ارکان اصل علیت در این نظام، همان علت و معلولی خواهد بود که یکی در رتبه عالی و مافوق و دیگری در مرتبه دانی و مادون است و مابین رتبی و عزلی میان وجودی قوی و وسیع و وجودی ضعیف و ضیق، برقرار می‌شود. لذا نباید و نشاید که حمل مترتب بر این دو مرتبه را حمل حقیقت و رقیقت دانست که بر طبق تقریر مشهور، حقیقت را همان رقیقت بدانیم متها مع الإضافه؛ بلکه با تقریری که از حمل حقیقت و رقیقت بنا بر تشکیک خاص الخاصی، خواهد آمد تبیین می‌کنیم که این حمل از سنخ

حمل اجمال و تفصیل و ظاهر و باطن است که در آن، رقیقت عین حقیقت است و حقیقت نیز عین رقیقت است و تفاوت آن‌ها صرفاً به اعتبار و لحاظ مدرک است نه آن‌که حقیقت، دارای امری اضافه بر رقیقت بوده و تخالف مرتبه‌ای و تغایر کمال و نقصی و تقابل شدت و ضعفی با یک‌دیگر داشته باشند. لذا بنا بر مبنای جاری در تشکیک خاصی، ضابطه منطوقی در فاهمه صدرایی، ملازم با تقدم و تأخر رتبی و شدی و سبق و لحوق عالی و دانی است (ملاصدرا، ۱۳۸۳: ۱ / ۵۱۱). در نتیجه هرگز نمی‌توان ملاکی برای ارجاع علیت به تشآن و تجلی و مناطی برای تأویل عرض به تطور به‌دست آورد، و این در صورتی است که در بطن و متن نظام تشکیک ظهوری ذات مظاهر صدرای متأخر، این مهم به مقصود نهائی و مطلوب پایانی خویش می‌رسد.

۲.۲ تقریر اصالت وجود با ابتنای بر وحدت شخصی وجود

صدرالمتألهین در *سفار* در ادامه مباحث فلسفی علت و معلول، نظریه عرفاء بالله را نقل کرده و تأیید ضمنی و تصریح قلبی خود را بدان نشان داده است و به نظر صاحبان نظر، تمایل جدی و تناکح قوی پیدا می‌کند به طوری که فصلی را در وصل آن به عنوان تمه آورده و مبنای مختص به تقریر وحدت شخصی وجود بر ممشای عرفا و مرام کاملین از اولیای الله را بیان و نمایان می‌سازد (ملاصدرا، ۱۳۸۰: ۲ / ۲۸۶). صدرا صریحاً و نه تلمیحاً، نظرات خود در باب وحدت تشکیکی را جزو آرای میانی و مترتب طولی به لحاظ آشنایی متعلم در فرایند تعلیم می‌داند و رأی و نظر پایانی و نهایی مختار و منحاز خویش را همان اقوال عرفا دانسته و مهر تنمیم و حکم تکمیل فص حکمت متعالیه را قول به وحدت شخصی وجود و ایستار به حقیقت آن و التزام به لوازم منتشی از آن می‌داند (همان: ۲ / ۷۱). لذا می‌توان برای هندسه نظام حکمت صدرایی، تقدم و تأخر فکری، معرفتی و سلوکی، شهودی در نظر گرفت و صدرا بما هو صدرا را در رهیافت وحدت شخصی و کثرت ظهوری یافت؛ توضیح آن‌که، بعضی از متفکرین، رأی نهایی صدرا را در همان تقریرات مفصلی که از مباحث و مبادی متداول و متعارف علت و معلولی بر مبنای مشائی، ارائه می‌دهد، دانسته و علت ذکر نظر عرفا در انتهای مباحث علی و معلولی را صرفاً ذکر آرا و استقصای انظار می‌دانند، همچنین عده‌ای نیز در طرف مقابل، این استناد صدرا به رأی عرفا را جزو عرفانیات *سفار* دانسته و آن را از حوزه و

مدار فلسفی و حکمی خارج دانسته و درواقع این چنین ادعایی دارند که صدرا در آن مقام، صدرا بما هو فیلسوف نیست بلکه بما هو عارف است که تخصصاً و نه تخصیصاً از محل بحث و محک نظر، خارج است. اما باید گفت الصدرا و ما ادراک ما الصدرا، حکمت متعالیه نه فلسفه محض است و نه عرفان صرف و نه حاصل تلفیق اعتباری و نه ترکیب حقیقی آنها بلکه خود مصداق یکی از اصول بنیادین خویش است و آن این که، حکمت متعالیه بسیط الحقیقه‌ای است که جامع و هاضم و شامل فلسفه و عرفان است و در عین حال، مقیداً و حداً هیچ کدام از آنها نیست. لذا صدرا ی حقیقی را باید در چنین مواقفی از اسفار که موطن ظهور و بروز حقیقت خویش است شناخت.

بنا بر مسلک عرفا، وجود فقط منحصر در حق تعالی شده و قائل به حصر حقیقت هستی در واجب اطلاقی هستند به طوری که برای ماسوی الله، سهمی از وجود نمانده و همه را نمود آن بود می‌دانند. لذا اگر در فلسفه، سخن از بود و نبود و وجود و عدم است، در عرفان، از بود و نمود و نبود و وجود و ظهور و عدم، سخن می‌رود. وجود در عرفان، مخصوص واجب است، چنان که کون مختص به ممکن است (ابن عربی، ۱۹۹۰: ۸/۲۱۷) و همان طور که کون بر واجب، اطلاق نمی‌شود وجود نیز بر ممکن اطلاق نمی‌شود مگر از باب مجاز عقلی در اسناد یا مجاز لغوی در کلمه. عرفا، روند مباحث حکما را تغییر داده و به جای بحث از اصالت وجود و ماهیت، بحث از اصالت وحدت و کثرت را مطرح کرده و از باب مساوقت وجود با وحدت، مصداق حقیقی وجود را یک ذات واحد باسط فارد دانسته و مابقی را صرف ماسوی و ماعدا که سهمی و وجهی از وجود نداشته و صرفاً به حضوری نمودی و ظهوری ظلی بسنده می‌کنند می‌دانند.

مقصود از وحدت در نظریه وحدت وجود و وحدت حقیقی خداوند، وحدت در مقابل وحدت نسبی است که دوگانگی در آن لحاظ نمی‌شود؛ توضیح آن که، وحدت دارای اقسامی است:

۱. وحدت حقه حقیقیه یا وحدت عامیه یا وحدت اطلاقیه: وحدتی که تحقق و ثبوت و تصور آن، توقف بر تعقل کثرت نداشته باشد و حتی ملاحظه عدم کثرت و تقابل با کثرت و بشرط لا بودن آن، از کثرت لحاظ نشود. این وحدت از تمام جهات، عین حقیقت وجود است؛

۲. وحدت اسمائیه یا وحدت نسبی: وحدتی که کثرات به واسطه نسبی و جهتی که با آن وحدت دارند، به آن برمی‌گردند. این وحدت مع اکثره است، نه در مقابل کثرت

(آشتیانی، ۱۳۸۰: ۱۵۱).

همان طور که ذکر شد، طبق نظریه وحدت شخصی وجود، کثرت حقیقی در کار نیست. طبق این نظریه، کثرت در ظهورات و نمودات است نه در حقیقت وجود. با انتقال کثرت به ظهورات، تشکیک نیز از وجود به ظهورات و نمودها منتقل می‌شود. طبق این نظریه، ظهور وجود دارای مراتب مشکک است نه خود وجود.

حال اگر یگانه فرد حقیقی و مصداق عینی وجود، حق تعالی است که وجود صرف و بسیط است و جایی برای غیر باقی نمی‌گذارد تا بخواهند با او مقابله و منازعه کنند یا ثانی و تالی او به شمار آیند، کثرات عالم چگونه توجیه می‌شوند؟ مسلماً ماسوا پوچ و باطل نیستند، آن گونه که برخی پنداشته‌اند و این گونه هم نیست که واجب با کثرات به نحو حلولی یا اتحادی معیت داشته باشد؛ بنابراین یک وجه باقی می‌ماند که کثرات را مظاهر و مجالی و مجاری ظهور و تجلی و تعین و تقید وجود حقیقی ذات اقدس اله بدانیم. توضیح آن‌که، ابن عربی و شارحان آثار وی، پس از بحث پیرامون وحدت وجود به توجیه کثرات مشهود پرداخته، از آن‌ها به شئون و اطوار و احوال حق یاد می‌کنند (ابن عربی، ۱۹۹۰: ۴/ ۴۰)، و نسبت وجود به غیر او را مجازی و اعتباری می‌دانند، البته اعتباری و مجازی دانستن و متوهم و متخیل بودن کثرات به معنای پوچ و سراب بودن آن‌ها نیست؛ چراکه همین کثرات در محدوده خود، احکامی را می‌پذیرند، ولی چون در برابر وحدت حقیقی واقع می‌شوند وجودشان اعتباری می‌شود (جوادی آملی، ۱۳۸۶: ۵/ ۳۰). همچنین محمل ایجاد هر اسناد مجازی در پناه و پرتو یک اسناد حقیقی شکل می‌گیرد و هر امر بالعرض، قائم به یک امر بالذات است. به همین دلیل، اگر امر بالذاتی موجود نباشد، مصحح اسناد نیز نداریم و با فقدان مصحح، اسناد مجازی و اعتباری نیز صحیح نیست. پس مجاز معبر و پل حقیقت است؛ لذا مصحح اسناد مجازی به ممکنات، ارائه و حکایتی است که تعینات محدود و مقید، در ذات خویش نسبت به هستی مطلق دارند (ملاصدرا، ۱۳۸۰: ۲/ ۱۸۶). بنابراین، تمام ممکنات، از جلوات و ظهورات یک واحد سریانی اطلاقی به نام نفس رحمانی، فیض منبسط، رق منشور، نور مرشوش بوده که در مراحل تنزلات آن حقیقت محمدیه، در مراتب اسمائی در حضرت علمی و موافق اعیانی در حضرت عینی بوده که هیچ‌گونه وجودی و بودی برای آن‌ها نبوده بلکه صرف نمود و ظهور بوده و لذا تمام هویت و ماهیت آن‌ها را همین مجلا و مظهر بودن تشکیل داده و نمی‌توان نظر استقلالی به آن‌ها به مثابه وجودی

جدا و مجزا و مستقل و منعزل از ذات حق و البته به بیان دقیق‌تر از حیطه و دامنه تجلیات تعیین اول داشت؛ چون بر مبنای امکان فقری عرفانی و نه فلسفی که در تحلیل ماهیت و هویت ممکنات، نباید گفت که ذات ثبت له الربط یا فقر یا تجلی یا تحیت یا تطور، بلکه باید گفت ذات عین الربط و عین الفقر و عین التجلی و عین التدلی و عین التطور و عین التحیت بوده و لذا اصلاً و ابداً و ازلاً نمی‌توان آن‌ها را طرفی و محمولی دانست، بلکه سراسر متن وجودی و ظهوری آن‌ها تعلق و تمسک و تثبیت به تنها و یکتا طرف اضافه اشراقی و نه مقولی، خواهد بود. البته باید توجه داشت این‌که می‌گویند فرق و فصل وجود رابط و مستقل، نوعی نیست به این معنا که می‌توان به وجود رابط، مستقل نگاه کرد و در واقع، همین نگاه است که متکفل ایجاد مصححی عمیق و متعهد اظهار محملی دقیق در توجیه کثرات است و این امر مذکور، منافاتی و تعارضی و تراحمی و تنازعی با این اصل که نحوه تحقق اسمی وجود رابط، عین تعلق حرفی به وجود مستقل است و لذا باید گفت که او فی‌نفسه لغیره نیست بلکه فی‌غیره لغیره بوده و اگر به آن اشاره و نشانه رود، فی‌نفسه لِنفسه را در متن ذات و صفحه حاق آن خواهیم دید لذا مطلب از این‌که تفارق و تخالف وجود رابط و مستقل، نوعی نیست، بالاتر و با هیمنه‌تر است (ملاصدرا، ۱۳۸۳: ۱ / ۳۸۴؛ ملاصدرا، ۱۳۸۰: ۲ / ۳۱۰ و ۳۲۸ و ۳۵۷).

در تکمیل کلام و متمیم مرام در مقام انتاج وحدت شخصی وجود، باید گفت که اساطین اهل معرفت، براهین متعددی برای اثبات مدعای ثبوتی خویش که همان نیل به وحدت تشکیکی ظهوری است ذکر کرده‌اند (آملی، ۱۳۸۴: ۴۶۴؛ فناری، ۱۳۷۴: ۵۵؛ لاهیجی، ۱۳۸۹: ۷۲). اما در این میان، حکیم عارف و عارف حکیم جناب صدرالمآلهین براهینی را با مقدمات حکمت متعالیه تقریر و تبیین کرد که برتری تصویری و تعالی تصدیقی نسبت به براهین منقول و مشهور از عرفا بالله دارد و آن این‌که ایشان در برهان نخست، محور برهان را بر مدار قاعده بسیط الحقیقه و لازم تکوینی آن که نامحدودبودن آن بسیط حقیقی است می‌داند؛ توضیح آن‌که وقتی شیء بسیط محض و صرف بحث شد، نامتناهی و فوق لایتناهی خواهد شد به طوری که جایی برای غیر باقی نگذاشته و ثانی و تالی برای خود و در طول و عرض و قبال و عداد خود، نخواهد داشت. لذا باید گفت که بساطت صرف و صرافت محض، حد وسطی است که حصر حقیقت هستی در واجب اطلاقی را نتیجه خواهد داد و تحقق کثرت وجودی را تأویل به تجلی و تطور و تحیت کثرت ظهوری، خواهد برد (ملاصدرا، ۱۳۸۶: ۲۳۹-۲۴۵).

برهان دیگر صدرا در انتاج وحدت شخصی وجود، تحلیل پدیدارشناسانه هویت ماهوی و ساختار وجودی علت و معلول است و آن این‌که، علت معلولیت معلول، به نفس ذات اوست نه این‌که امری زائد و عارض و لاحق بر ذات علت و معلول باشد زیرا مشکل دور یا محذور تسلسل را به همراه خواهد داشت. بنابراین تقریر و تحلیل، ارکان پنج‌گانه علت، معلول، تأثیر، تأثر و متأثر به دو امر بازمی‌گردد که البته با تدقیقی عمیق‌تر و تدقیقی عنیق‌تر، روشن می‌شود که معلول در قبال و مقابل علت، هویتی منحاز و مستقل و حقیقتی جدا و مجزا نخواهد داشت، بلکه سرتاسر وجود آن از صدر تا ذیل، واحداً و متفرداً، عین الفقر و عین الربط در جریان اضافه اشراقی و ارتباط وجودی به علت متشخص و طرف مستقل این ترابط یک سویه در بستر تقابل و تناحج تجلی و متجلی، ظاهر و مظهر، حیث و تحیث، طور و تطور، لف و نشر، رتق و فتق و اجمال و تفصیل خواهد بود. لذا کل ماسوا و ماعدا، در حکم شئون و در زمره اوصاف یک وجود در آمده که نمایان‌گر مراتب و منازل و مراحل تعیین و تنزل و بلکه بیان‌گر مظاهر و مجالی تحیث و تجلی و تطور یک وجود واحد باسط فارد است (ملاصدرا، ۱۳۸۰: ۲/۲۹۹؛ ملاصدرا، ۱۳۸۶: ۵۲؛ ملاصدرا، ۱۳۸۲ الف: ۴۹).

۱.۲.۲ لوازم معرفتی برآمده از تقریر اصالت وجود در بطن وحدت شخصی وجود

۱.۱.۲.۲ با حصر حقیقت هستی در وجود و فروکاست ماهیت به ظهور و شئون، دیگر موجودی در قبال و عداد و عرض و طول وجود، موجود نبوده و حتی اطلاق عنوان وجود لغیره که مصحح تثبیت وجود رابطی و نحوه وجود عرضی است و همچنین وجود فی‌غیره که متکفل تحکیم وجود ربطی و نحوه وجود رابط است نیز بر آن‌ها نیز صادق نیست، بلکه یک‌پارچه در حکم تشأن و تطور وجود هستند که سهمی از بود نداشته بلکه فقط صبغه‌ای نمودی و ظهوری و حکایی از وجود خویش داشته و در حکایت‌گری و نشان‌گری خویش، مستقل و منعزل و جدا و مجزا از وجود نبوده بلکه از جمله ظهورات و تجلیات و شئونات و تطورات اویند که به دلیل محال‌بودن انفکاک و انعزال ظاهر از مظهر و تجلی از متجلی و شأن از ذی شأن و طور از متطور هیچ حیثیت استقلالی و تباعد وجودی و تعاضد ماهوی، برای آن‌ها نمی‌توان درنظر گرفت زیرا سرتاسر وجود آن‌ها، ما به‌ینظر بوده نه ما فی‌ه‌ینظر، لذا صرف آیت و بحث ظهور هستند.

۲.۱.۲.۲ وجود، هیچ‌گاه و در هیچ موطن، مرحله، موقف، منزل و مرتبه‌ای، عارض و

لاحق و محمول بر وجود دیگر یا ماهیت من حیث هی، نخواهد شد و بالعکس، معروض و ملحق و موضوع آن‌ها نیز واقع نمی‌شود. لذا باید اعتراف و اذعان و اقرار بدین حقیقت داشت که آنچه از تعییراتی مانند ظهور و تجلی و همانند آن‌ها در مورد ماهیات و اعیان اشیا، به کار می‌بریم، چیزی جز تطور و تشأن وجود در نهاد خویش نبوده و امری منحاز و منضم نیستند، بلکه باید گفت که نحو عروض و لحوق آن‌ها، تحلیلی است نه خارجی و همان طور که در تبیین هویت عروض تحلیلی، مشهور و معروف است، محمول در صمیم و حاق موضوع، مندرج به صورت مجمل و منطوی به صورت مندک است که در جریان تحلیل پدیدارشناسانهٔ موضوع، ظهور و بروز از مقام بطون و کمون پیدا کرده و کمالات اجمالی موضوع خویش را بسط تفصیلی می‌دهند. بنابراین باید گفت که آنچه از آن به عنوان ماهیات، نام برده می‌شود، حاصل تطورات وجود در ذات خویش و اظهار کمالات مندمج مجمل از مقام باطن و کامن به مرتبه انشای تفصیلی در مرحلهٔ ظهور و بروز هستند.

۳.۱.۲.۲ با تحلیلی دانستن هویت ماهیت و این‌که ماهیات، همان تطورات مندمج و مجمل وجود هستند که در سیر حرکت بسط یافته وجود از کمون به بروز و از بطون به ظهور، تفصیل و تکثر یافته‌اند، این مطلب روشن می‌شود که اصلاً قضیه‌ای به عنوان ترکیبی یا تألیفی، خواه پیشینی یا پسینی، نداریم و هر چه هست، از سنخ قضایای تحلیلی است که محمول در نهاد و سیرت موضوع، وجودی اجمالی در باطن دارد که در مرتبهٔ تحلیل، انبساط سریانی و انتشای وحدانی در ظاهر تکثرات ماهوی و قالب تعددات وجودی، تفصیلاً پیدا می‌کند و هیچ کمال جدید و هویتی جدید را برای موضوع به ارمغان نمی‌آورد.

۳. تفسیر مسئلهٔ علم با ابتدای بر وحدت شخصی وجود

۱.۳ اقوال و آرای فلاسفهٔ پیشین در مورد هویت و ماهیت علم و فرایند ادراک

در خصوص مسئلهٔ علم و چگونگی، هویت و مقولهٔ علم انسان به جهان خارج و اشیای پیرامون، بین حکما و فلاسفه، اختلاف نظر و تشتت آرای بسیاری موجود است. دیدگاه برگزیدهٔ فخررازی، همان رأی متکلمین که نظریهٔ اضافه است، است که طبق آن، علم عبارت است از صرف اضافه و نسبت بین عالم و معلوم خارجی یا اضافه و نسبت بین عالم و صورت ذهنی معلوم، لذا در هنگام ادراک، چیزی در ذهن حاصل نمی‌شود و اگر در ذهن، صورتی حاصل شود، این صورت علم نیست، بلکه علم فقط اضافه و رابطه‌ای بین عالم و صورت ذهنی معلوم است (رازی، ۱۴۲۸ ق: ۱ / ۳۳۱؛ ابن سینا، ۱۳۸۴: ۱۳۲؛ طوسی،

۱۳۷۶: ۱۵۷). دیدگاه دیگر، نظریه شبح است که بر طبق آن، علم شبح، تصویر، و عکس است که در ماهیت با معلوم، مابین است و فقط آن را می‌نمایاند؛ قائلین به اشباح در مقام تقریر و تبیین مدعای خویش، به دو دسته تقسیم می‌شوند که برخی وجود ذهنی را شبح محاکی و مشابه معلوم و برخی دیگر، شبح غیر محاکی می‌دانند (ملاصدرا، ۱۳۸۳: ۱/ ۳۱۴). سید سند صدرالدین دشتکی نیز قائل به نظریه انقلاب ماهوی بوده که بر طبق آن، در بستر جریان ادراک، شاهد و ناظر تقلب و تبدل جوهر و سایر مقولات به کیف هستیم (همان: ۱/ ۳۰۷؛ سبزواری، شرح منظومه: ۲/ ۱۳۱؛ مطهری، ۱۳۸۳: ۹/ ۲۸۴). ملا جلال‌الدین دوانی نیز در حل معضل و مشکل وجود ذهنی، قائل به اطلاق تسامحی کیف بر معلوم ذهنی شده و صورت ذهنی را در همان مقوله معلوم خارجی مندرج می‌داند (ملاصدرا، ۱۳۸۳: ۱/ ۲۹۸؛ سبزواری، ۱۴۱۳ ق: ۲/ ۱۳۶؛ مطهری، ۱۳۸۳: ۹/ ۲۸۶). حکیم سبزواری، نظریه‌ای اختیار کرده است که ترکیبی است از دو نظریه صدرالمتألهین و دوانی، که از هر قول یک جزء را پذیرفته و جزء دیگر را ترک کرده است؛ در باب نظریه ملاصدرا، اخذ قول به مقوله بودن صور علمی به حمل اولی و ترک کیف بودن آن صور به حمل شایع را اختیار کرده و در باب نظریه دوانی، اخذ قول به کیف تشبیهی و تسامحی بودن صور ذهنی و ترک اندراج آن صور تحت مقولات حقیقی را انتخاب کرده است (سبزواری، ۱۴۱۳ ق: ۲/ ۱۴۵-۱۴۶).

۲.۳ رأی اولیه صدرالمتألهین بر مبنای مشی با جمهور

۱.۲.۳ لزوم تفکیک میان حمل اولی ذاتی و حمل شایع صناعی

ملاصدرا در هنگام تبیین مسئله علم و حل عویصه مستحده در بحث وجود ذهنی و ادراک معلوم خارجی، تقسیم جدیدی در حمل به دو قسم اولی ذاتی و شایع صناعی را مطرح کرد و خواست از این طریق و بر طبق مشی با عوام علما و علمای عوام، جوابی منطقی و روشی به اشکال مذکور در مبحث شناخت بدهد (همان: ۲/ ۱۴۷). توضیح آن‌که از جمله مباحث فلسفی، تقسیم وجود به واحد و کثیر است و از آن پس برای هر کدام از وحدت و کثرت اقسامی است که از جمله تقسیمات وحدت، تقسیم آن به وحدت محضه است که آن را هویت می‌نامند و قسم دیگر آن وحدتی است که دایره مدار کثرت است که آن را هویت می‌نامند. هویت اسمی است که برای هو هو وضع شده که عبارت از حمل است؛ (هو) اول دال بر موضوع و (هو) دوم دال بر محمول و (هو هو) ناظر به وحدتی است که در متن کثرت حضور دارد و عبارت از حمل است و حمل نیز دارای انقساماتی است که از جمله آن

انقسامات تقسیم حمل به حمل اولی ذاتی و حمل شایع صناعی است که شرح آن‌ها بدین بیان است که اگر موضوع و محمول به گونه‌ای باشند که اتحادشان در مفهوم باشد که در پی آن وقتی در مفهوم اتحاد داشته باشند به طریق اولی در مصداق هم اتحاد خواهند داشت البته اگر برای آن‌ها مصداقی وجود داشته باشد، در این صورت متکفل تشکیل حمل اولی ذاتی هستند و چون برای صورت گرفتن شکل صحیحی از حمل نیازمند برقراری کثرتی و دوئیت به نحوی هستیم، در این نوع حمل نیز تغایر و تکاثر وجود دارد و آن اعتباری است؛ مانند اختلاف به اجمال و تفصیل (ملاصدرا، ۱۳۸۳: ۱/۲۹۳؛ ملاصدرا، ۱۳۸۲: ب: ۱۲۸؛ ملاصدرا، تعلیقات علی شرح حکمه‌الأشراق: ۶۷). حمل شایع صناعی که به آن حمل متعارف نیز گفته می‌شود هنگامی است که موضوع و محمول دارای اتحاد مصداقی و خارجی باشند ولی در مفهوم دارای دوئیت و اختلاف باشند. در حمل شایع، گاهی نفس مفهوم موضوع، مصداق برای مفهوم است، مانند قضایای طبیعی، نظیر این‌که انسان نوع است و حیوان جنس است. زیرا در این قضایا مفهوم انسان با صرف نظر از وجود خارجی آن، یعنی مفهوم انسان که موجود به وجود ذهنی است، در ظرف وجود ذهنی، مصداق از برای مفهوم نوع است. همچنین در حمل شایع گاهی طبیعت موضوع، نه به لحاظ مفهوم بلکه به لحاظ سریان در افراد خارجی مصداق برای محمول است، مانند قضایای مهمله و قضایای محصوره، مانند وقتی که گفته می‌شود مجموع زوایای هر مثلث مساوی دو قائمه است. در حمل شایع صناعی، محمول می‌تواند هم ذاتی باب ایساغوجی و هم ذاتی باب برهان برای موضوع بوده یا آن‌که غیر ذاتی باشد؛ در صورت اول که محمول ذاتی موضوع است حمل را بالذات و در صورت دوم که محمول، عرض غیر ذاتی است حمل را بالعرض می‌نامند (ملاصدرا، ۱۳۸۳: ۱/۱۹۲؛ ملاصدرا، ۱۳۸۲: ب: ۱۲۸؛ ملاصدرا، تعلیقات علی شرح حکمه‌الأشراق: ۶۶).

۲.۲.۳. تقریر پاسخ ابتدائی صدرا مبتنی بر حمل اولی ذاتی از حمل شایع صناعی

با توجه به مقدمه‌ای که در تفاوت دو نوع حمل اولی ذاتی و شایع صناعی بیان کردیم، ملاصدرا در طریق اول حل اشکال، می‌فرماید: یک شیء به لحاظ دو حمل می‌تواند هم جوهر باشد و هم عرض و بین این که شیئی به حمل اولی، قائم به نفس خود بوده و به حمل شایع، قائم به غیر خود باشد منافاتی و تناقضی نیست، زیرا در تناقض، نه وحدت شرط است و از جمله آن‌ها وحدت حمل است، به همین دلیل هر گاه دو شیء متنافی و

متناقض به دو گونه بر یک شیء حمل شوند، تنافی و تناقضی لازم نمی‌آید. مثال‌های فراوانی از مفاهیم مختلف وجود دارد که به حمل اولی بر خود حمل شده و به حمل شایع نقیض آن‌ها بر آن‌ها حمل می‌شود؛ مانند مفهوم عدم و معدوم که به حمل اولی عدم و معدوم بوده و به حمل شایع موجود هستند، و نظیر مفهوم لا شیء، لا ممکن، شریک الباری، حرف، وضع، حرکت، ممتنع الوجود، لا یتناهی که هر یک به حمل اولی مفهوم خود را دارد و به حمل شایع مصداق از برای نقیض خود هستند.

برای حمل شایع دو شرط ذکر کرده‌اند: اول، وجود و دوم، اثر؛ لیکن شرط اول از این دو، اصل است و دیگری فرع بر آن است. زیرا بنا بر اصالت وجود و اعتباری بودن ماهیت، اثر از آن وجود است. هنگامی که مفهوم یک ماهیت جوهری نظیر گیاه به ذهن منتقل شود، مفهوم ماهوی آن جوهر در سایه وجود علم، که نزد عده ای کیف نفسانی است، ظهور ظلی و ذهنی پیدا می‌کند و در نفس چون علم، وجود دارد، بنابراین ماهیت علم به حمل شایع بر آن وجود صدق می‌کند و آثار علم نیز بر آن وجود ترتب دارد، اما ماهیت گیاه چون از ظهور ظلی برخوردار است، دارای وجود حقیقی گیاه و آثار گیاهی نیست و به همین دلیل گیاه در نفس به حمل شایع وجود ندارد و فقط ماهیت به حمل اولی بر آن صادق است. لذا از آن چه بیان شد دانسته می‌شود مفهوم عرض که به لحاظ خارج و به حمل شایع دارای نه مصداق است، در ذهن مشتمل بر مفهوم جوهر نیز بوده و دارای ده مصداق است. زیرا مفهومی که در ظهور ظلی وجود ذهنی جوهر است به حمل شایع، عرضی از عوارض نفس است. پس ماهیات و از جمله جوهر هنگامی که در ذهن موجود می‌شوند به حمل شایع مصداق برای علم هستند که بنا بر مشهور، کیف نفسانی بوده و در تحت مقوله عرضی کیف مندرج است. حاصل پاسخ فوق همان است که منافات و تناقض در بین مقولات، وقتی است که آن‌ها به حمل شایع بر حقایق متخالفی که در ذیل آن‌ها مندرج هستند حمل شده و ذاتی آن حقایق باشند. اما اگر فقط یکی از مقولات بر واقعیتی به حمل شایع حمل شود و دیگر ماهیات در پناه آن به حمل اولی ذاتی ظهور یابند، تناقضی لازم نمی‌آید، در نتیجه با امتیاز گزاردن بین حمل اولی و شایع دانسته می‌شود که در همه موارد یادشده ماهیاتی که در پناه هستی علم به وجود ذهنی موجود می‌شوند فقط به حمل اولی بر خود صادق هستند و به همین دلیل صدق کیف نفسانی بر آن‌ها که به حمل شایع است محذوری ندارد (ملاصدرا، ۱۳۸۳: ۱/ ۳۴۴). باید توجه داشت که این پاسخ، فقط در مقام مباحثات و تسامح است نه در مقام بیان حقیقت امر در نزد وی و ملاقات و تناکح با صدرا بما هو صدرا.

۳.۳ رأی میانی و عرشی صدرالمتألهین بر مبنای اصالت وجود در متن وحدت تشکیکی وجود

صدرا در هنگام تقریر و تنقیح پاسخ میانی و اوسط خویش (به نظر نگارنده) و پاسخ نهایی و عرشی خود (به گمان اکثر معاصرین) با ابتدای بر مبنای اصلی و مبادی رکنی حکمت متعالیه که همان اصالت وجود، تشکیک خاصی وجود، ظلی دانستن هویت ماهیت نسبت به وجود، قیام صدور در مقابل قیام حلولی، اضافه اشراقی در منازع اضافه مقولوی و اتحاد عالم و معلوم در جمیع مراتب مدرکات وجودی از حس و خیال و عقلی هستند، توانست با ایجاد انقلابی هستی‌شناسانه در هویت علم، وجودی بودن آن و نیز اخراج آن از تحت مقوله و اطراد آن از انصباغ ماهیت را انتاج و اثبات کند. به عبارتی دیگر، صدرا توانست خروج علم از جمیع مقولات و تساوق آن با هستی و مجرد و ثبات آن را اثبات کند و در نتیجه مسئله تجرید و تقشیر نیز به صورت حرکت جوهری و خروج تدریجی نفس از قوه و وصول آن به حقایق عقلی در می‌آید و این مبنا که با حدوث جسمانی و بقای روحانی نفس سازگار است از مختصات حکمت متعالیه بوده و در هیچ‌یک از نظام‌های فلسفی سابق از آن و لاحق بر آن، یافت نمی‌شود (سبزواری، ۱۴۱۳ ق: ۱۴۷/۲).^۳ در ادامه دو رکن رکین و اصل رصین انقلاب هستی‌شناسانه صدرا در مسئله علم را تبیین و تشریح خواهیم کرد.

۱.۳.۳ تساوق علم با هستی محض و مجرد صرف و اخراج آن از مقولات و انسلاخ آن از ماهیات بنا بر اصالت وجود و اعتباریت ماهیت در موجودات خارجی اعم از محسوسات و معقولات، وجود آن‌ها حقیقی بوده و ماهیت آن‌ها از طریق اتحاد با وجود، بالتبع و بالعرض و یا بالمجاز موجود است، ماهیات معلومه‌ای که در ارتباط با نفس و قوای ادراکی آن بوده و در معرض شهود نفس برای آن حضور دارند، به تبع وجودشان، مشهود و معلوم نفس می‌شوند. این نتیجه‌گیری نشان می‌دهد که معلوم حقیقی صورت علمی نیست، بلکه وجودی است که صورت ذهنی به تبع وجود آن موجود می‌شود. لذا با این بیان صورت ذهنی که در نزد دیگران معلوم بالذات است معلوم بالعرض است و از سویی، وجود خارجی که صورت ذهنی از آن، به نحوی که ماهیت حاکی از وجود است، حکایت دارد، به دو واسطه معلوم بالعرض هستند. انتقال هویت علم به متن وجود و ساحت هستی، ابتکار اولی است که در حکمت متعالیه برای تبیین مسئله علم به کار می‌رود و ابتکار دومی که ملازم با ابتکار نخست است،

تحول در تعریف جمهور برای علم است. جمهور حکما و فلاسفه، علم را حاصل شدن شیء در نزد عقل تعریف می‌کردند: العلم هم الصورة الحاصلة من الشيء عند العقل. این تعریف بر صورت ذهنی تطبیق می‌کند، ولی با انتقال علم از سنخ ماهیت به سنخ وجود، علم چیزی جز همان هستی حاضر در نزد نفس نیست؛ زیرا صورت ذهنی نیز به تبع هستی در نزد نفس حضور پیدا می‌کند. حاصل آن‌که معلوم بالذات، همان وجود علم است و صورت ذهنی، معلوم بالعرض بوده و واقعیت خارجی که به واسطه صورت ذهنی در معرض شناخت انسان قرار می‌گیرد با دو واسطه، معلوم بالعرض است (جوادی آملی، ۱۳۸۶: ۱/ ۴۰).

۲.۳.۳ مظهریت و مصدریت نفس در علم و قیام صدوری صور به نفس نه قیام حلولی آن‌ها

صدرالمتألهین معتقد است که قیام صور ادراکی به نفس، صدوری است نه حلولی؛ یعنی نفس، خالق و موجود آن‌ها است نه صرفاً محل و ظرف آن‌ها. اما از نظر مشائیان، صور ادراکی عقلی، چون عرض هستند و در نفس حلول می‌کنند. این جاست که پرسش مذکور دوباره مطرح می‌شود: چگونه این ادراک که عرض قائم به نفس شمرده شد با جوهر بودن، سازش می‌کند؟ نفس انسانی در مرتبه‌ای از مراتب ادراکی، فقط پذیرنده، قابل و مظهر صور ادراکی است، اما پس از ارتقا و تعالی و تکامل نفسانی در مراحل ادراکی، که همان مراحل هستی است، به ابداع‌کننده و خالق ادراکات و مقام مظهریت و مصدریت و منشئیت آن‌ها، مبدل می‌شود، و دقیقاً در این مرحله و موقف و موطن از ادراک است که نفس، نسبت به صور موجود در قوای ادراکی خویش، سمت خالق و مبدأ فاعل پیدا کرده و لذا ارتباطی حقیقی از سنخ علی و معلولی، بین نفس و صور ادراکی او، تصحیح و ترسیم می‌شود؛ زیرا مهم‌ترین و برترین مرحله و مقطع فرایند ادراک، همان مرحله خلاقیت نفس در ایجاد و اظهار صور ادراکی است. نفس پس از توجه و علم حضوری به محسوس که محصول حواس موجود در اختیار او است و آگاهی یافتن از صورت‌های نقش‌بسته در حواس، با خلاقیت خود از روی آن، ماهیت عین خارجی را بازسازی و بازنگاری کرده و مصححی عمیق و محملی دقیق برای اصل انشا در ادراک را ایفا می‌کند؛ زیرا نفس انسانی با قدرتی که دارد از آنچه در حواس و دیگر نیروهای درونی او پدید می‌آید، صورت‌هایی را انشا و ایجاد می‌کند و به آن‌ها وجود می‌بخشد که به نام وجود ذهنی شناخته می‌شوند. علاوه بر این، نفس انسانی، حتی توان انشا و ایجاد و ساختن صورت‌هایی از امور محال و معدوم را داراست و آن‌ها را در ذهن، متجسم و متصور کرده و سپس بر آن‌ها احکام سلبی یا ایجابی،

حمل می‌کند. بنابراین وجود علمی که رابطه با نفس دارد اگر وجودی ضعیف باشد نظیر وجودات حسی و خیالی، پیوند نفس با آن‌ها از طریق مصدریت نفس نسبت با آن‌ها حاصل می‌شود. نفس، آن وجودات حسی و خیالی را در ظرف هستی خود تمثیل بخشیده و ایجاد می‌کند. البته ایجاد نفس به وساطت و اعداد مظهری است که برای آن وجودات حسی و خیالی در طبیعت یا عالم خیال است و در نسبت صدوری که نفس نسبت به وجودات حسی و خیالی دارد مجالی برای توهم حلول نیست. وجود علمی مرتبط با نفس اگر وجودی قوی باشد نظیر معقولات، نفس با ارتقا به سوی آن‌ها و اتصال با آن‌ها، بدون آن‌که آن‌ها در نفس حلول کنند مظهر و مجالی آن‌ها می‌شود. وجودات عقلی حقایق مجرد شخصی هستند و وجودی که از طریق اتصال با آن‌ها برای نفس حاصل می‌شود، چون اتصال قوی و از نزدیک نباشد صورتی را که به همراه می‌آورد در قیاس با وجودات خارجی، بر خلاف صور حسی و خیالی، احتمال صدق بر اشخاص متفاوتی را می‌یابد که مربوط به اصناف گوناگون نوع او هستند. بنابراین نفس نسبت به مدرکات حسی و خیالی مصدر و مظهر بوده و قیام و تقرر صور به آن به نحو صدوری بوده نه قیام حلولی؛ نفس به دلیل آیت و ظل خداوندی در خلاقیت، مانند آینه، به ازای تمام مدرکات خارجی خود، به وزان آن‌ها در عین مطابقت ماهوی در خود آن ماهیات را به وجود ذهنی خلق و صادر می‌کند در آن‌که آن صور در او حلول یابد و حال نفس نسبت به صور عقلی، شأن مظهریت داشتن است و هرچه تجرد نفس، بیش‌تر و ظرف وجودی‌اش وسعت یابد متصل با حقایق عقلی و مندرک و مضمحل و فانی در آن‌ها شده و مجالی تجلی و به منصفه ظهور رسانیدن رقایق آن‌ها در حقیقت خویش می‌شود (ملاصدرا، ۱۳۸۳: ۱/۲۶۳-۲۸۳؛ ملاصدرا، ۱۳۸۰: ۲/۳۰۵؛ مطهری، ۱۳۸۳: ۹/۳۲۹ و ۱۰/۲۷۸ و ۱۳/۲۸۸؛ عبودیت، ۱۳۸۶: ۲/۱۱۹-۱۲۴).

۴.۳ رأی نهایی و حقیقی صدرالمتألهین بر مبنای انکشاف نه اکتساب در بطن

وحدت شخصی وجود

ظهور تام و تجلی فوق‌التمام صدرا در بستر مسئلهٔ وحدت شخصی وجود بوده و اگر بخواهیم آرای او را در سطح وحدت تشکیکی وجود، تبیین و تفسیر کنیم، اشتباه نکرده‌ایم ولی باید اعتراف کنیم که صدرا بما هم صدرا را نمایان نکرده‌ایم بلکه انظار او را تعبیر و تأویل به اصلی فروتر نه فراتر برده که صدرا در آن مرتبه، پنهان است و حقیقت خویش را

در منزل مافوق این رقیقت مادون، به منصفه حضور قرار داده است. حال گوییم با ابتدای بر وحدت شخصی و نه تشکیکی، و این که ماهیات، مراتب تعینات و اضعف درجات وجود در نظام تشکیک خاصی رتبی نبوده بلکه با اثبات حصر حقیقت هستی در واحد اطلاقی و این که اصالت وجود ما را رهنمون به وجوب وجود و ارتفاع وجود از ماسوی و ماهیات می کند، دیگر ماهیات بیان گر و نشان گر مراتب ظهور و مجالی بروز و مراحل تجلی و منازل تطور و مواقف تشأن وجود بوده که بودی از خود نداشته و هویتی نمودی و حاکی را نشان می دهند، باید گفت که وجود، در هر مرحله و موطنی که ظهور و تجلی کند، تمام کمالات و عساکر اسما و صفات خویش را به همراه و در متن و بطن خود دارد، منتها بعضی در مقام خفی و بطون و کمون و اجمال بوده و بعضی دیگر به مقام جلی و ظهور و بروز و تفصیل رسیده اند. بنابراین، وجود بما هو وجود، جامع و شامل و هاضم و مانع تمام مراتب اسمائی، صفاتی و کمالی خویش بوده و چنین نیست که فاقد و مفتقر به بعضی از آن ها باشد و بخواهد در پی اکتساب آن ها برآید؛ زیرا مراتب ماهیات و تعینات و کمالات با ابتدای بر وحدت شخصی، دیگر هویتی مستقل و منعزل و وجودی جدا و مجزا در قبال و عداد و طول و عرض وجود نیستند تا بخواهند عارض و لاحق وجود شوند بلکه همگان پرتو و ظهور جهان درون و انفس وجود بوده که هر آن چه او داراست را به عرصه بروز و تجلی، نمایان کرده و از نهان، خارج و بارز می سازند زیرا الوجود شیء، کل الشیء کمالاً اسمائاً و صفاتاً؛ لذا هیچ امری را با اثبات حصر هستی در تک نسخه وجود و اطراد و انسلاخ وجود از متن ماهیات و بطن تعینات و تأویل آن ها به مراتب ظهور و تشأن و تطور وجود، نمی توان از زوائد و ضمائم و عوارض و لواحق وجود به شمار آورد چون وجود، نه عارض و لاحق و زائد امری از امور چه ماهوی و چه وجودی خواهد بود و نه معروض و ملحوق و محل امری وجودی و ماهوی، بلکه این ها تماماً توهمات و خیالات حاصل از انتقال دولت ظهور به دولت بطون وجود نیستند.

توضیح آن که، وجود در هر نشئه ای که هست اکمل کل الکامل و الکمال و تام فوق التمام در آن نشئه بوده و فقط دولت ظهور و خفای او، گاهی کامن و باطن گشته و گاهی بارز و ظاهر می شود. حال این انتقال، توهم و تخیل کسب کمالات را ایجاد می کند؛ بدین معنا که در مرتبه و مرحله ای که بعضی از کمالات در مقام ظهور و بروز هستند وجود فاقد مابقی کمالات است و باید دست به اکتساب آن ها بزند و قائلین به این قول، حصول کمالات ثانوی و بعدی را مصححی دقیق برای عقیده خود می دانند و حال این که باید به

آن‌ها گفت از قیاستان خنده آمد خلق را؛ زیرا این امر حاکی از اکتساب کمالات جدید و متجدد برای وجود نیست بلکه ناشی و منتشی از انکشاف کمالات مجمل و مندک و منطوی به بطون و کمون رفته در ذات به مقام تفصیل و تکثیر و اظهار است که این رتق و فتق برآمده از بطون به ظهور و مجمل به مفصل و توحید به تکثیر، محملی عمیق برای اختیار مسئلهٔ انکشاف در مسئلهٔ علم را به همراه دارد. لذا هرگز نباید این تقدم و تأخر و سبق و لحوق زمانی و مکانی بین ظهور یک کمالی از مرتبهٔ کمون و بطون به مرحلهٔ بروز و ظهور را توجیه به اکتساب آن کمال مفروض و مفقود برای وجود دانست بلکه این کمال مطمح نظر، حقیقتاً و حقاً برای آن وجود مورد نظر، حاصل و حاضر بوده و فقط به منصف حضور و ظهور و بروز نرسیده که با معاد علمی و ممدات عملی، ذات وجود دچار تطور و تحیت شده است و این کمالات که همان تشآن و تجلی وجودند و در مقام ذات، وجودی وحدانی و اجمالی به حیثیت تقییدی شأنی داشته‌اند، به مقام کثرت و مرتبهٔ تفصیل به حیثیت تقییدی طوری می‌رسند و این امر، بیان‌گر رتق و فتق و لف و نشر و نشان‌گر اجمال و تفصیل و ظهور و بطون در مسئلهٔ علم و لوازم آن خواهد بود.

۴. تقریر و تبیین نظریهٔ انکشاف با ابتدای بر اصول و مبانی مدلل مذکور

با تنقیح صحیح اصالت وجود بر مبنای وحدت شخصی و نه تشکیکی وجود و حصر حقیقت هستی در وجود واحد اطلاق و تأویل ماهیات از مراتب تعینات و اضعف درجات وجودات در نظام تشکیک خاصی به مراتب ظهورات و منازل تجلیات و مواقف تطورات در دایرهٔ تشکیک اخص الخواصی، انتاج وجوب وجود از اصالت وجود و اثبات هویت پدیدارشناسانه و شأنی حاصل از انحای اطوار وجود برای ماهیات و این‌که وجود در هر موطن، موقف و مرحله، جامع و مانع تام و تمام کمالات خویش بوده و جمیع سطوح اسمائی و صفاتی مختص و منوط به خود را شامل و هاضم خواهد بود و همچنین عدم عارض و لاحق واقع شدن وجود برای وجود و ماهیتی دیگر یا معروض و ملحق واقع شدن وجود برای وجود و ماهیتی دیگر و ترک مسلک زیادت و رفض ممشای انضمام، شاهد انکشاف کمالات مکنون در غیب هویت ذات در سیر از اجمال به تفصیل و بطون به ظهور و کمون به بروز در لف و نشری مترتب و رتق و فتقی متناظر در حرکتی اعدادی و امدادی هستیم که برخلاف نظریهٔ اکتساب در حرکت استعدادی و خروج از قوه به فعل

است. بدین بیان، نظریهٔ انکشاف، استیلا و احاطهٔ خود را بر سایر نظریات مطروحه نشان خواهد داد؛ زیرا طبق آن، در مسئلهٔ شناخت و علم به اعیان و اشیا، وجودی کمالی بر شخص مدرک، اضافه و افزوده نخواهد شد و هر آنچه از صور کمالی و علمی برای او، حصول در ذهن و حضور در نفس در فرایند اکتساب می‌یابند، همگی در صقع ذات و نهاد ناآرام و سویدای حاق او، حاصل و حاضر بوده‌اند منتها در مقام کمون و بطون که فاعل شناسا و سالک مدرک در بستر ادراک و سلوک خویش، مواجه با معداتی متعدد و متکثر از جنس حواس محسوس مادی یا تصور و تصدیقات علمی و بدیهیات نظری شده و با مراقبه و مشاهدهٔ مجردات، از ممدات همیشگی و لاینقطع آن‌ها، استیفاء و استمداد کرده و زمینه‌ای مناسب برای ظهور کمالات مستجن در غیب مغیب ذات خویش را فراهم ساخته و آن‌ها را سیر و حرکتی از باطن و ظاهر داده است و آغازگر سلوکی تدریجی و تفصیلی از اجمال و توحید کمالات ذات به انشراح و انبساط و تکثیر آن کمالات در مراحل گوناگون ادراکی از حسی و خیالی و عقلی است. بنابراین دیگر شاهد انشا و ایجاد صور در مراتب ادراکی حسی و خیالی و بعضی مراتب عقلی در متن اکتساب صور نیستیم بلکه ناظر بر اتشنا و اظهار صور در تمام مراتب حسی و خیالی و عقلی در بطن انکشاف کمالات هستیم و سایر نظریات ادراکی مانند مشاهدهٔ عقول و اتصال و فنای در آن‌ها نیز تأویل به معدات یا ممدات در پرده‌برداری از ذات می‌شود.

۵. نتایج و لوازم نظریهٔ انکشاف

۱.۵ علم انسان، محصول انکشاف کمالات مکنون و مستجن در غیب هویت ذات خویش مطابق با نظریهٔ انکشاف، علم انسان، دیگر همانند رأی میانی و عرشی ملاصدرا نخواهد بود که حاکی از تکامل نفس انسانی در جریان ادراکات علمی و عملی از طریق اتحاد با صور حسی، خیالی و عقلی است، بلکه محصول تکاشف و انکشاف کمالات مکنون و مستجن در غیب هویت ذات نفس مدرک، خواهد بود یعنی کمالات حاصل برای نفس انسانی، اموری جدا و مجزا و مستقل و منعزل از نفس او نیستند که بخواهند در طی مراحل ادراکی و مراتب سلوکی فاعل شناسا و اتحاد عالم و معلوم، برای او حاصل شده و موجبات تکامل و سیورورت وجودی و جوهری او را فراهم سازند بلکه کمالات مزبور، برای نفس و در صقع ذات مغیب آن، حاصل و حاضر بوده و در سطوح باطنی و کمون معنایی، حضوری

وحدانی و اجمالی همانند مقام احدیت اسمائی و جمع الجمع صفاتی در جریان ترابط اسما و صفات حق با ذات اقدس اله، داشته که بر اثر تقریب با معادات علمی و نظری و ممدات عملی و سلوکی، زمینهٔ مناسب و بستر متناسب برای ظهور این کمالات از مقام جمع المجمع اسمائی که مقامی مجمل، منطوی، متوحد و مغیب است به مقام فرق الجمع اعیانی که مقامی مفصل، متجلی، متکثر و مبسوط است را فراهم می‌آورد، همانند مراحل بسط اسما و صفات مندمج در مقام احدیت اسمائی ذات حق به مقام واحدیت اسمائی و منازل مترتب اعیانی از عقل تا خیال و حس. بنابراین، مطابق نظریهٔ انکشاف هیچ‌گونه کمال تازه‌ای به معنایی که بوی اکتساب و افزوده‌شدن برای نفس به معنایی که قبلاً نبوده و نفس انسان، فاقد آن بوده و بعداً دارای آن می‌شود، وجود نخواهد داشت و هر آن چه هست در صقع ذات و سر سویدای نفس انسان، موجود بوده و حضور دارد.

شایان ذکر است که نحوهٔ حضور این معلومات و کمالات برای نفس در نهان ذات، به صورت بالقوه نخواهد بود تا مستشکلی بگوید این همان رأی میانی و عرشی صدرا است که نفس بر اثر ارتباط و اتصال و اندکاک در معادات و ممدات، حرکت و خروج از قوه با فعل، پیدا کرده و کمالات مذکور، به فعلیت می‌رسند، بلکه در مقام دفع دخل مقدر گوئیم که نحوهٔ وجود این معلومات و کمالات برای نفس، وجودی بالفعل و طارد هر نقص و کاستی و قاذح هر قوه و قابلیت است، لذا در هنگام ادراک و اتحاد با معادات و ممدات، یگانه امری که روی می‌دهد آن است که برای پرده برداری از کمالات مندمج و مجملی که در عین کشف تفصیلی است، زمینهٔ لازم فراهم می‌آید و این کمالات و معلومات که در مقام و موطن و مرحله‌ای، حضوری بالفعل، اجمالی و وحدانی داشته‌اند، و دولت اسم الباطن بر آن‌ها حاکم و ناظر بوده است، در این مقام و مطون و مرحله، حضوری بالفعل، تفصیلی و سریانی متکثر خواهند داشت که دولت اسم الظاهر، بر آن‌ها حاکم و شاهد است.

۲.۵ تأویل اصل انشا و ایجاد در نظریهٔ اکتساب به اصل اتشا و اظهار در نظریهٔ انکشاف

در تقریر متداول و متعارف از نظر صدرالمتألهین در باب نحوهٔ اکتساب صور حسی و خیالی همان‌طور که گفته شد، نظر غالب و بارز آن است که نفس در مرتبهٔ حس و خیال، مصدر و مظهر و سمت مبدئیت و منشئیت را دارا است و صور حسی و خیالی را با ابتدای بر آن‌که به وزن فاعلیت و خالقیت حق تعالی است، می‌تواند ابداع، انشا، و ایجاد کند اما در

مرتبه صور و معانی عقلی، ابتدا مظهر و محل ظهور و بروز آنها بوده اما در انتهای سیر کمالی خویش و اتحاد و فنای در مبادی عقلی و مجردات عالی، در آن مقام نیز سمت مصدر و مظهر بودن و مبدئیت و منشییت را دارا خواهد شد. اما در این جا باید اقرار کرد که مطابق با تئوری انکشاف و این که هر آنچه انسان از آغاز تا انجام زندگی خویش، درک کرده و بدان و با آن، عالم و عامل شد و فربه یا کامل می شود، همه و همه در صقع نهاد ناآرام ذات و نهان کنز مخفی و عنقای مغرب و غیب مغیب او، وجود کامل و متکامل داشته و لذا تمام معلومات انسان، حاصل اظهار این کمالات به بطون و کمون رفته و انشا این معدومات به اجمال و توحید رفته است که چون ما شمت راحه الوجود و لا تشم، در هنگام ادراک صور حسی، خیالی و عقلی؛ نفس انسان، اقدام به اظهار و انتشای این معلومات زده و این امر مربوط به تمام صور مذکور از ابتدای مراتب ادراکی تا متتهای آن خواهد بود یعنی دیگر مانند اصل انشا و ایجاد نخواهد بود که نفس انسان در ابتدای مرتبه وجودی خویش که ضعیف و ناقص بوده، فقط صور حسی و خیالی را جعل و انشا کرده سپس در مراتب عالی تکامل خود، جاعل و خالق معانی عقلی است، بلکه مطابق با اصل اظهار و انتشای برآمده از نظریه انکشاف، نفس انسان در تمام مراحل ادراکی از حس و خیال و عقل و در جمیع مراتب وجودی، مظهر و منشأ و مصدر و مبدأ خواهد بود زیرا اصلاً تکاملی در میان نیست بلکه هر آنچه هست انکشاف و پرده برداری از ذات نفس بوده و به حکم پری رویی، تاب مستوری ندارد؛ این کنز مخفی در حرکت حبی نه جوهری، منکشف می شود.

۳.۵ تأویل نظریات صدرایی مشهور معاصر به ممدات و ممدات و تبیین نحوه وقوع خطا در ادارکات

با ورود نظریه انکشاف در ساحت نظریات مختص به علم، دیگر نظریات معاصر مطرح از قبیل شهود عقول از دور و نیز اتصال و اتحاد با عقل فعال در طی سلوک عالم به سمت معلوم که جزو نظریات مشهور صدرالمتهلین در بحث علم، هستند؛ همگی از ممدات ماورائی و ممدات پرده برداری از کمالات مندک در ذات نفس هستند و به همراه سایر ممدات شناخته شده از قبیل مشهودات و محسوسات و براهین و مسائل عقلی و بدیهیات، پهنای وسیعی از ممدات و ممدات را تشکیل می دهند که موجب در انکشاف و مؤثر در اظهار و مؤید در انتشای صور کمالی از رتق اجمالی به فتق تفصیلی و از لف کامن و باطن

به نشر بارز و ظاهر، خواهند بود.

در خصوص نحوه و چگونگی ورود خطا در ادراکات و معلومات نیز با ابتدای بر نظریهٔ انکشاف، باید گفت که هر آن چه از انواع و انحای خطا در مراتب ادراکی از حسی و خیالی و عقلی، نمایان می‌شود، مربوط و منوط به همین معدات مذکور و ممدات مزبور بوده و یگانه راه حل دفع و طرد این دسته خطاها، تصحیح معدات نظری در حوزهٔ علم حصولی و تطهیر ممدات سلوکی در ساحت علم حضوری، خواهد بود که این منهج متعالی، فقط در ذیل و ظل شناخت تار و پود وجودی و معرفتی معدات و ممدات محل بحث، آن طور که در واقع و نفس الامر خارج و اعیان، تحقق دارند نه آن طور که برای ما ظاهر می‌شوند، ممکن است که این امر، بسیار دشوار و همانند امر به محال است؛ زیرا شناخت و دستیابی به حقیقت اشیا به حکم اللهم ارنا الأشياء كما هي، چون مقتضی احاطهٔ اکتناهی به قدر اشیا و اعیان، بلکه علم به سر قدر آن‌ها و بالاتر سر سر قدر آن‌ها که همان سر مستتر به سر و سر مقنع به سر که فحوای علم به قضا و سر قضا است، مخصوص و مختص به کملین و اوحدی‌ای از اولیای الله خواهد بود.

۴.۵ تأویل تمام قضایای ترکیبی و تألیفی پسینی به تحلیلی پیشینی

مطابق با نظریهٔ انکشاف، تحقق و تشکیل قضیهٔ ترکیبی و تألیفی پسینی که مصحح ایجاد اطلاعات جدید و معلومات جدیدی برای فاعل شناسا باشد، محملی صحیح پیدا نمی‌نماید؛ زیرا هر آن چه از معلومات و اطلاعات پیرامون موضوع و لوازم آن است در حاق ذات و صمیم نهاد موضوع، مندرج و مندمج بوده و در واقع، محمول در موضوع مفهوماً و مصداقاً حضوری اجمالی و وجودی کامن در سطح باطن داشته که با انشراح و انبساط موضوع و تفصیل و تشریح آن، محمول که چیزی زائد و عارض و لاحق بر موضوع نیست نمایان شده و بر موضوع، حمل می‌شود. لذا مفاد این حمل، بیان‌گر حمل امری افزون بر موضوع که زمانی فاقد آن بوده و اکنون با این حمل، واجد آن می‌شود نخواهد بود؛ زیرا محمول با موضوع بیگانه نیست، بلکه یگانه بوده و تفاوت آن دو به اجمال و تفصیل در دو مقام بطون و ظهور است نه آن که با یک‌دیگر دارای انعزال و تباعد وجودی بوده و دو امر مستقل باشند. بنابراین در این گونه قضایا، هر محمولی، با تحلیل موضوع قابل دستیابی و شناسایی بوده پس از اخراج از مقام اجمال، موضوع تفصیل یافته بر خودش، حمل می‌شود.

۵.۵ تأویل لبس بعد لبس در حرکت جوهری به کشف بعد کشف در حرکت سریانی انکشاف ذات

در هنگام تقریر مرسوم از ساختار وجودی حرکت جوهری، اکثر متفکرین معاصر بعد از ابطال و نفی نظریه خلع و لبس، رأی لبس بعد لبس را به مثابه تبیین صحیح و دقیق از حرکت جوهری پذیرفته‌اند و همان را نظر نهایی ملاصدرا می‌دانند. اما مطابق با نظریه انکشاف، دیگر نمی‌توان حرکت جوهری را تأویل و تفسیر به تکامل تدریجی وجودی انسان در مراحل گوناگون ادراکی و مواقف متعدد نفسانی دانست که آن به آن و لحظه به لحظه، کمالی بر کمالات قبلی وی، افزون شده باشد البته نه به معنای اضافه شدن کمالات جدا و مجزا از یک دیگر که به هم، منضم و ملحق شوند بلکه به معنای حرکت تکاملی یک وجود وحدانی ثابت سیال، خواهد بود که از مراتب متفاوت کمالی آن، ماهیات متکثر و انواع متعدد انتزاع شده و بر آن حمل می‌شوند و به دلیل آن که اصالت در تحقق و تأثر و تأثیر با وجود است نه ماهیت، این تکاثر ماهوی و تعدد نوعی قածح و طارد وحدانیت و بساطت وجود ثابت سیال نشده و این نگاه عالم و مدرک آن‌ها است که اگر با چشم راست بین خویش، نگاهی بیندازد یک وجود واحد سریانی سیال می‌بیند که بین مراتب کمالی آن، اتصال، اتحاد و یگانگی وجود دارد و شاهد یک لبس بسط یافته از ابتدا تا انتها خواهد بود که هر لحظه، دارای فصل اخیر نوعی و حدود ماهوی است که می‌توان آن‌ها را با چشم چپ بین عالم و مدرک آن‌ها، ادراک و انتزاع کرد و ناظر بر تحقق انواع متغیر و متکامل با انحای ماهیات متکثر و متضاد بود.

حال با ابتدای بر نظریه انکشاف گوئیم چون تکامل انسان، به معنای افزون شدن کمالات وجودی به ذات او و خروج و تعالی از مراتب قوه و نقص به مراتب فعلیت و کمال، مطابق با مبانی نظریه اکتساب بوده و طبق اصول نظریه انکشاف، این نحوه تکامل که مفاد خروج تدریجی از قوه به فعل در متن کسب صور کمالی و تعالی وجودی است سالبه به انتفای موضوع بوده و تصویر صحیح عقلی و محمل و مصححی دقیق ندارد؛ زیرا مطابق با مؤلفه‌های ساختاری نظریه انکشاف، انسان در جهان آفاق و انفس، چیزی را اکتساب نمی‌کند زیرا فاقد امری نیست تا بخواهد تلاشی و سلوکی برای واجد شدن آن، داشته باشد بلکه هر آن چه لازم است که بدان برسد و آن را بجوید و بخواهد در غیب مغیب و عنقای مغرب ذات او نهاده شده است. لذا کافی است تا با تقریب و توفیق یافتن با معدات نظری و

ممدات سلوکی، بستر لازم و زمینه مناسب را برای ظهور و پرده‌برداری از این کمالات به اجمال و بطون رفته فراهم کند. بنابراین، تکامل، تأویل به تکاشف و انکشاف از ذات انسان و پرده‌برداری از کمالات مکنون و مخزون در نهان نهاد حاق وجود او شده به طوری که هر آنچه انسان بدان نیاز دارد درون او نهاده شده و فقط کافی است که آن‌ها را بجوید و بکاود و بخواهد تا بیابد. پس این کمالات، اموری جدا و مستقل از ذات انسان نبوده که او در پی اکتساب آن‌ها برآید و سپس آن‌ها را بر وجود خویش، اضافه و افاضه کند. بلکه تمام آن‌ها در نهاد او، نهاده شده و او باید آن‌ها را از حالت اجمال و توحید و کمون و بطون به حالت تفصیل و تکرر و ظهور و بروز، در بیاورد. بنابراین، حاصل حیات انسان، تصویر تلاش سالکانه او در کشف بعد کشف از نهان نهاد ذات مغیب و مغرب خویش است.

۶.۵ تقریب معنایی واژگان تطور، تشأن، تجلی، و تحیت در وحدت شخصی وجود با نظریه انکشاف

همان‌طور که در تقریر نهایی اصالت وجود با ابتدای بر وحدت شخصی وجود گذشت، روشن شد که اصالت وجود، وجوب وجود را به همراه خود داشته و این امر، یعنی حصر حقیقت هستی در واحد اطلاقی و تأویل ماسوی از موجودات و ماهیات، به مراتب ظهور و مراحل تجلی و مواقف تطور و منازل تشأن با تحیت‌های گوناگون. حالا اگر با روش تحلیلی به ساختار معنایی این واژگان، دقت کنیم، خواهیم دید که مفاد معنای برآمده از آنان، بویی از اکتساب، صبغه ای از تکامل، و نشانی از حرکت و خروج از قوه به فعل را ندارد، بلکه بیان‌گر تحول و تطور یک حقیقت در نهان نهاد خویش و رونمایی و پرده‌برداری از این تحیت و تشأن است، به طوری که با تجلیات نامتناهی و ظهورات لایتناهی، این‌طور طور شدن و این‌حیث به حیث گشتن و این‌شأن به شأن شدن را نمایان سازد. بنابراین، تجلیات و ظهورات مذکور، نه خبر از انفصال و کاستن حقیقتی از آن ذات لاریبی را می‌دهند و نه نشان از اتصال و افزون شدن امری به آن ذات الهی را دارد، بلکه حاکی از سماع فوق لایتناهی بما لایتناهی در ضمن تحیت و تشأن و ظهورهای ذات متطور و متشأن و متحیت خویش است که در هر لحظه و آنی، در شانی و طوری و حیثی است که در لحظه و آن دیگر، در آن شأن و طور و حیث نیست که تجلی و ظهور مشهود، محصول این اطوار و شئون و حیثیات آن به آن و لحظه به لحظه است که برای مشاهده آن‌ها، مکشوف شده و این انکشاف، تمامی نداشته و کشف بعد کشف را به دنبال خویش دارد و این یعنی

مفاد نظریه انکشاف. زیرا این مکشوفات، نسبت به هم دارای رتق و فتق اجمال و تفصیل و لف و نشر ظهور و بطون و ترتب کمون و بروز داشته و دارند و خواهند داشت تا به کشف تفصیل مطلق که ملاک و مناط شهود مطلق است، بار یافته و غریق و مستغرق کشف اتم تفصیل مطلق که تام تر از کشف جمع میان اجمال و تفصیل است، نائل آمده و شهید و شاهد و مشهود آن موطن مفصل و نه مجمل شوند.

۶. نتیجه گیری

۱.۶ اتحاد کشف و کاشف و مکشوف در نظریه انکشاف

نتیجه و لازم آخر تئوری انکشاف در مسئله علم، اتحاد و انطوا و اندکاک شخص مکاشف در بستر کشف و در متن و بطن مکشوف خویش است؛ زیرا کاشف، وجود انسان و مکشوف، معلومات مکنون و مخزون در غیب نهان نهاد او که در مقام اجمال و قبل از کشف باطن و کامن هستند و پس از کشف، معلوم شده و به مقام تفصیل، ظاهر و بارز می شوند و در نهایت، کشف نیز روایت رتق اجمال به فتق تفصیل و لف بطون به نشر ظهور و انتقال مترتب از کمون به بروز است. بنابراین راوی این نظریه، روایت گر اتحادی سه گانه میان کشف و کاشف و مکشوف بوده و اضلاع مثلث وجودی و معرفتی خویش را در نهان نهاد انسان می یابد.

پی نوشت

۱. برگرفته از پایان نامه دوره دکتری تخصصی.
۲. ← آشتیانی، ۱۳۸۷: ۴۶؛ ایشان می گویند: ملاک تفاوت و تشکیک، خاصیت ذاتی هستی است. اصل وجود با حفظ وحدت اطلاقی، دارای مراتب متصل و هر مرتبه ای دارای حکم خاص و در عین حال، واجد جمیع احکام مخصوص طبیعت وجود است.
۳. ← صدرالمتألهین، ۱۳۸۳: ۱ / المرحله الأولى، المنهج الثالث، فصل پنجم، فی بیان مخلص عرشی فی هذا المقام.

منابع

آشتیانی، سید جلال الدین (۱۳۸۰). شرح مقدمه قیصری بر فصوص الحکم، قم: بوستان کتاب.

- آشتیانی، سید جلال‌الدین (۱۳۸۷). مقدمه و تعلیق بر تمهید القواعد، با حواشی قمشه‌ای و میرزا محمود قمی، قم: بوستان کتاب.
- آملی، سید حیدر (۱۳۸۴). جامع الاسرار و منبع الانوار به انضمام رسالهٔ نقد النقود فی معرفه الوجود، به تصحیح هنری کرین و عثمان یحیی، تهران: علمی و فرهنگی.
- ابن‌سینا، ابوعلی حسین بن عبدالله (۱۳۸۴). الاشارات والتنبيهات، با شرح خواجه نصیرالدین طوسی و قطب‌الدین رازی، به تحقیق کریم فیضی، قم: مطبوعات دینی.
- ابن عربی، محی‌الدین (۱۹۹۰). الفتوحات المکیه، دورهٔ ۱۴ جلدی، به تحقیق عثمان یحیی، قاهره: الهیئه العامه للكتاب.
- ابن عربی، محی‌الدین (بی‌تا). الفتوحات المکیه، دورهٔ ۴ جلدی، بیروت: دارالاحیاء التراث العربی.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۶). ریحی مختوم، شرح الحکمة المتعالیه، جلدهای ۱ و ۵، قم: اسرا.
- رازی، فخرالدین (۱۴۲۸ ق). المباحث المشرقیه، تحقیق و تعلیق محمد المعتمد البغدادی، قم: ذوی القربی.
- سبزواری، حاج ملاهادی (بی‌تا). تعلیقات علی الشواهد الربوبیه، به تصحیح سید جلال‌الدین آشتیانی، بیروت: مؤسسه تاریخ العربی.
- سبزواری، حاج ملاهادی (۱۴۱۳ ق). شرح المنظومه، تصحیح و تعلیق حسن‌زاده آملی، تحقیق مسعود طالبی، تهران: ناب.
- شیرازی، قطب‌الدین محمود بن مسعود (۱۳۸۹). شرح حکمة الاشراق، شرح صدرالدین محمد شیرازی، به اهتمام مهدی محقق و عبدالله نورانی، تهران: مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه مک‌گیل.
- شیرازی، قطب‌الدین محمود بن مسعود (۱۳۸۹). شرح حکمة الاشراق به انضمام تعلیقات صدرالمتألهین، مقدمهٔ سید حسین نصر، به تحقیق سید محمد موسوی، تهران: حکمت.
- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۳۸۳). الحکمة المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه، ج ۱، تهران: صدرا.
- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۳۸۰). الحکمة المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه، ج ۲، تهران: صدرا.
- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۳۸۲ الف). الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه، تهران: صدرا.
- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۳۸۲ ب). شرح و تعلیقه بر الهیات شفا، تهران: صدرا.
- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۳۸۶). مفاتیح الغیب، تهران: صدرا.
- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (بی‌تا). شرح هدایه الاثریه، قم: بیدار.
- طوسی، خواجه نصیرالدین (۱۳۷۶). تلخیص المحصل به انضمام رسائل و فوائد کلامی، تهران: مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه مک‌گیل.
- عبودیت، عبدالرسول (۱۳۸۶). درآمدی به نظام صدرایی، تهران: سمت و مؤسسهٔ آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).
- فناری، محمدبن حمزه (۱۳۷۴). مصباح الانس، به تصحیح محمد خواجه‌جوی، تهران: مولی.
- لاهیجی، محمد (۱۳۸۹). مفاتیح الاعجاز فی شرح گلشن راز، مقدمهٔ کیوان سمیعی، تهران: سنایی.

منوچهر خادمی و سید مرتضی حسینی شاهرودی و سید حسین سید موسوی ۷۵

مدرس زنوزی، ملا عبدالله (۱۳۸۱). *انوار جلیه*، به تصحیح سید جلال‌الدین آشتیانی، تهران: امیرکبیر.
مطهری، مرتضی (۱۳۸۳). *مجموعه آثار*، جلد‌های ۹ و ۱۰ و ۱۳، تهران: صدرا.