

بررسی انتقادی نظریه «انکشاف» و ارائه نظریه «انفطار» در باب حصول علم بر اساس آثار و مبانی صدرایی

سید بهروز طبیان^۱

سیدمرتضی حسینی شاهرودی^۲

چکیده جدید رسیده که آن را «انفطار» نام نهادیم. تقریر کلی نظریه «انفطار» چنین است: نفس انسان بر اساس تجرد، بساطت و اشتداد وجودی حاصل از حرکت جوهری، وجود واحد سیال اتصالی است که هر «آن»، در سیوروت است؛ بهمان نحو که خود نیز سیوروت و نمودی از نفس کلیه الهی است. هر مرحله از این سیوروت، نحوه‌ی از حصول علم است که با نظر به نوع معادلات، حصولی یا حضوری خوانده میشود. «انکشاف»، ناظر بر «بودن» است اما «انفطار» مبین «شدن و شکوفایی» خواهد بود.

کلیدواژگان: نظریه انکشاف، علم، وحدت شخصی وجود، بساطت وجود، نفس جزئی، نفس کلی، نظریه انفطار.

چگونگی تحقق علم در نفس ناطقه انسان از محوریت‌ترین مباحث معرفت‌شناسی است. این مهم، بر اساس مبانی صدرایی، بویژه اصل نظام توحیدی ذات‌مظاهر یا همان وحدت شخصی وجود، تبیینی نو بخود گرفته که نظریه «انکشاف» جدیدترین نظریه در اینباره است. اما بر نظریه «انکشاف» نقدهایی وارد شده که عبارتند از: خلط میان نفس کلیه و نفوس جزئی؛ عدم بساطت تام نفوس جزئی، نقض بساطت با بطون و ظهور، عدم استكمال نفس، تبیین‌ناپذیری علم اجمالی و تفصیلی، منافات بساطت با وجود حجابها. مقاله حاضر، با بازخوانی دقیق آثار صدرایی و توجه خاص به نوآوریهای وی در موضوع نفس، ضمن رفع نقد وارده بر نظریه «انکشاف»، به نظریه‌ی

۱. دانشجوی دکتری حکمت متعالیه، دانشگاه فردوسی مشهد، مشهد، ایران (نویسنده مسئول)؛

btayyeban99@gmail.com

۲. استاد گروه فلسفه و حکمت اسلامی، دانشگاه فردوسی مشهد، مشهد، ایران؛ shahrudi@ferdowsi.um.ac.ir

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۲/۲۷ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۷/۱۵ نوع مقاله: پژوهشی

DOR: 20.1001.1.15600874.1403.29.4.2.2

بیان مسئله

علم، سعی در رفع ایرادات و تعارضات مکنون در این نظریه داشته‌اند. در راستای این بررسی و نقد و تصحیح، نظریه‌یی جدید با عنوان نظریه «انفطار» ارائه شد که مبتنی بر «شکوفایی و شدن» صور ادراکی است، نه بر «بودن» آنها. نظریه «انفطار» بنوعی نظریه «انکشاف» تصحیح شده یا کامل شده، و در طول آن است. از اینرو، از نظر مقدمات، تفاوتی با هم نداشته و مبتنی بر آراء متأخر صدرایی هستند، اما نظریه انفطار در تبیین و تقریر نهایی، کاملتر بنظر میرسد.

بررسی اجمالی نظریه انکشاف

۱. مبانی و اصول نظریه انکشاف

- اصالت وجود بر اساس وحدت شخصی وجود در آراء ابتدایی ملاصدرا، تشکیک خاصی وجود - که بیانگر سلسله مراتب موجودات بوده و مابه‌الاتفاق عین مابه‌الافتراق است - بر مبنای اصالت وجود تبیین میشود (ملاصدرا، ۱۳۸۳: ۴۴۳).^۱ در چنین ساختاری از عالم هستی، با توجه به اصالت وجود، واحد کثرت‌آفرین که مقوم هر مرتبه و محصل آن بوده، خود حقیقت وجود است و فروع و رقایق این تشکیک، ماهیت آنهاست (همو، ۱۳۹۳: ۱۵۳-۱۵۰).^۲ اما نظر نهایی صدرالمتألهین در اینباره، وحدت شخصی وجود است که در همان آغاز اسفار، وعده اثبات آن را داده است (همو، ۱۳۸۳: ۷۶).^۳ تبیین برهانی وحدت شخصی وجود، مهمترین ثمره علمی صدرای متأخر بوده که

مسئله حصول علم و ادراک در ظرف نفس ناطقه انسان، دغدغه خاص و موضوع چالش‌برانگیز مکاتب فلسفی بوده و هست. این بحث در حکمت متعالیه اهمیت بیشتری نیز می‌یابد، چراکه از نظر ملاصدرا مباحث مربوط به شناخت نفس، اهمیت بسیار و جایگاهی رفیع داشته و در صدر تمام علوم و دانشها قرار می‌گیرد (ملاصدرا، ۱۳۹۰: ۴۳-۳۶؛ همو، ۱۳۸۱ب: ۳۶؛ همو، ۱۳۸۹: ۹۶-۹۵).

این مسئله همراه با سیر تکاملی حکمت صدرایی، مراحل کمالی خود را طی نموده و هنوز هم به این تکامل ادامه میدهد. این جریان استکمالی موجب تقریرهای بظاهر متنوع و متفاوت با توجه به آراء ابتدایی، میانی و نهایی ملاصدرا - درباب حصول علم و ادراک برای نفس ناطقه انسان شده است. «نظریه انکشاف» یکی از بدیعترین و کاملترین این تقریرهاست (خادمی، ۱۳۹۵). این نظریه در رفع اکثر اشکالات وارد بر نظریات چهارگانه مشهور حکمت متعالیه صدرایی درباب حصول علم - یعنی، سلوک عالم، مشاهده از دور، اتحاد با عقل فعال و انشاء نفس - بسیار موفق بوده، اما هنوز ابهامات و ایراداتی در خود این نظریه هست.

بهمین دلیل، نگارندگان، با توجه به مقام والای موضوع «علم»، با بررسی دقیق و واکاوی نقادانه، با بازخوانی دقیق آثار ملاصدرا و تمرکز بر عبارات هرچند مختصر درباره نحوه حصول

اکثر فلاسفه معاصر، براهین صدرایی بر وحدت شخصی وجود را تنها ادله محکم بر آن دانسته (حسن‌زاده آملی، ۱۳۷۳: ۸۰) و سایر استدلالها که در آثار عرفانی مثل تمهید القواعد آمده را با اشکالاتی نظیر خلط مفهوم و مصداق همراه میدانند (جوادی آملی، ۱۳۷۸: ۷۲۲).

حقیقت وجود در معرفت عرفانی، همان وجود و ذات حق تعالی است که وجود مطلق، بلکه مطلق وجود دار هستی است و غیر او، سهمی مستقل از وجود نداشته و همه، نموده‌های آن وجود واحد شخصی هستند (فناری، ۱۳۷۴: ۵۵؛ لاهیجی، ۱۳۸۹: ۷۲). در عرفان نظری، بحث از «بود و نمود» است (حسن‌زاده آملی، ۱۳۷۸: ۲۶۳) اما در فلسفه از «بود و نبود» بحث میشود. بهمین دلیل، تشکیک خاصی که مبین مراتب وجود کثرات است، در عرفان جایگاهی ندارد، بلکه موجودات، تجلیات و ظهورات حقیقت وجود - یعنی همان وجود حق تعالی - هستند که گاه از آن به تشکیک خاص الخاصی تعبیر میشود (لاهیجی، ۱۳۸۶: ۱۴۲).

- بساطت وجود بر اساس وحدت شخصی وجود
بر اساس اصل بساطت وجود، حقیقتی متباین از وجود که سبب تجزیه یا محدودیت آن شود، قابل فرض نیست (ملاصدرا، ۱۳۸۳: ۶۰-۶۲)؛ چون هر گونه اتحاد وجود با دیگری، فرضی است که فقط در ذهن پیش می‌آید و در

موظن عین، فقط وجود است که مدرک ماست. چنین تعبیری بر اساس وحدت شخصی وجود، کاملاً صحیح است، اما بر مبنای تشکیک خاصی، با اشکالاتی همراه میشود؛ مثلاً، ملاصدرا عباراتی نظیر وحدت حقیقی (همو، ۱۳۹۱: ۳۸۴)°، کثرت حقیقی، سریان وحدت در کثرت و انطواء کثرت در وحدت را بیان کرده است. مطابق این اصل، ظهور کثرات مربوط به خود وجود بوده و استناد آن به ماهیت، مجاز عقلی است که حکم مربوط به کثرات تجلی یافته از خود وجود را به ماهیت نسبت میدهند، در صورتی که وحدت و کثرت هر دو، مربوط به اصل اصیل وجودند نه ماهیت اعتباری (جوادی آملی، ۱۳۷۵: ۱ / ۳۴۸). از طرفی، تشکیک خاصی، مبین ماهیتی است که سبب تمایز وجودات میشود و بر اساس «الماهیة مثار الکثرة أتمت»، ماهیت علت ایجاد کثرات خواهد بود (سبزواری، ۱۴۱۳: ۱۴۱۳ / ۲).

چنین بیانی با بساطت وجود - چه در عین و چه در ذهن - منافات دارد، زیرا ماهیت اعتباری، کثرت آفرین شده و در کنار وجود واحد اصیل قرار میگیرد. بنابراین، وحدتی که از وحدت شخصی استنباط میشود، مفید معنای حقیقی بساطت است، زیرا نسبیتی از آن لحاظ نشده و هر گونه غیریت و دوگانگی را رد میکند. از چنین وحدتی به وحدت حقه حقیقیه یا وحدت اطلاقی تعبیر میکنند (حسن‌زاده آملی، ۱۳۷۹: ۲۰۷). فهم و تعقل چنین وحدتی

بهیچوجه منوط به درک کثرت، از جمله مقابل کثرت یا بشرط لا بودن، نیست و عین وجود است، اما وحدت نسبی، همیشه همراه با کثرت بوده و بدون آن قابل فهم نیست (ابن سینا، ۱۴۰۴: ۱۰۴).

- صرافت وجود بر اساس وحدت شخصی وجود
بساطت وجود از راه طرد ماهیت از عالم عین اثبات میشود، اما این نحو بساطت نمیتواند منتج صرافت وجود هم باشد، زیرا تعدد بسایط در مراتب مختلف یک ساختار منظم که توسط هویتی باطنی و بصورت عین الربط و عین الفقر مرتبند، محال نیست و بهمین دلیل، بر اساس قاعده «صرف الشیء لایثنی و لایتکرر» (ملاصدرا، ۱۳۸۳: ۶۴)^۱، نمیتوان نتیجه گرفت که وجود بسیط، وجود صرف نیز هست. پس باید بتوان وجود بسیط را بنحوی معرفی نمود که هر گونه تکرر و تنوع را طرد کرده و هویتی فارد و واحد را بگونه‌یی بنمایاند که در حریم نفس‌الامری خود، جایی برای غیر نگذارد.

بیان چنین صرافتی فقط از منظر وحدت شخصی وجود محقق بوده که وجود را واحد شخصی در عین بساطت صرف و صرافت محض معرفی میکند. حال این پرسش پیش می‌آید: آیا کثرات مشهود ما، سراب و باطلند؟ آیا وجود واحد در آنها حلول کرده؟ یا بنحوی با آنها معیت دارد؟ بیقین، شق دوم بر اساس براهین متقن وحدت شخصی وجود- باطل

است و بطلان شق اول نیز بدیهی است. پس باید کثرت مشهود را بنحوی دیگری تبیین کرد که صرافت وجود نیز در عین بساطت آن، لحاظ شود. چنین تبیینی فقط از عهده قائلین به وحدت شخصی وجود، از جمله عرفا برمی‌آید. پاسخ مدلل و متقن آنها اینست که موجودات، ظهورات، تجلیات و نمودهای وجود واحد شخصی یا همان حق تعالی هستند؛ ابن عربی و شارحان آثار وی، از کثرات با عناوین احوال، اطوار و شئون حق یاد کرده‌اند (ابن عربی، ۱۹۹۰: ۴۰/۴).

۲. تقریر نظریه انکشاف

تقریر نظریه انکشاف مبتنی بر مقدماتی است که عبارتند از:

مقدمه اول، اصالت وجود در قالب وحدت شخصی وجود، نه در حیطة تشکیک خاصی، فقط مختص وجود واحد شخصی اطلاقی است (آملی، ۱۳۸۴: ۶۴؛ فناری، ۱۳۷۴: ۵۵؛ لاهیجی، ۱۳۸۹: ۷۲).

مقدمه دوم، تبیین ماهیات بر اساس وحدت شخصی وجود، بعنوان تجلیات وجود صورت می‌گیرد، نه بعنوان مراتب اضعف وجودی در تشکیک خاصی (ملاصدرا، ۱۳۹۸: ۴۰۷).

مقدمه سوم، از اصالت وجود، وجوب وجود نتیجه میشود و برای ماهیات بعنوان اطوار وجود، هویت پدیدارشناسانه اثبات میگردد (همو، ۱۳۸۱الف: ۳۰۹؛ همو، ۱۳۸۶: ۱۷۵).

مقدمه چهارم، وجود در هر موطن، جامع
جمع کلمات و شامل تمام وجوه اسمائی و
صفات مختص به خود است (همو، ۱۳۸۳:
۱۱۵۷).

مقدمه پنجم، وجود نه بر وجود و ماهیت
دیگر عارض شده و نه معروض غیر خود واقع
میشود (همان: ۴۸۸-۴۸۷).

بر اساس این مقدمات، کلمات مکنون
نفس، در سیر از اجمال به تفصیل و در حرکتی
اعدادی کشف میشوند، برخلاف نظریه
استکمال نفس که خروج از قوه به فعل است.
بر اساس نظریه انکشاف، کمال وجودی بر
شخص مُدرک افزوده نخواهد شد و هر آنچه
از صور علمی نفس حاصل میشود، همگی در
صقع ذات او حاضر بوده که معداتی نظیر
حواس ظاهری و باطنی، سبب ظهور آنها در
سیر از باطن به ظاهر میشوند. شبیه به این
دیدگاه را میتوان در نظریه منادهای لایب‌نیس
و بظهور رسیدن معلومات درونی هر مناد، در
طول تجربه‌های درونی و بیرونی او مشاهده
کرد (خادمی، ۱۳۹۵).

۳. دلایل مشترک نظریه «انکشاف» و نظریه

«انفطار» در مبحث علم

- تساوق علم و وجود

بر اساس اصل «مساوقت علم و وجود»
(حسن‌زاده آملی، ۱۳۶۶: ۱۵۸)،^{۱۲} علم از سنخ
وجود بوده و بهمین دلیل، ارتباط متقابل خاص

میان دو مفهوم برقرار است که با توجه به
عینیت آنها در خارج از ذهن، کاربرد واژه
«ارتباط» صحیح نیست. ازاینرو با تبیین صحیح
اصالت، اطلاق هستی و حقیقت وجود، حقیقت
علم هم بدرستی عیان میشود؛ علم نیز حقیقتی
اصیل بوده و تمام عوامل مؤثر در حصول علم،
نقش اعدادی دارند نه ایجادی. بر همین اساس،
پیوند ناگسستنی میان دو حوزه هستی‌شناسی و
معرفت‌شناسی نیز آشکار میشود؛ هر چند در
مقام اثبات، معرفت‌شناسی متأخر از مسائل
عقلی است، اما در حیطة ثبوت، مقدم بر تمام
مسائل هستی‌شناسی است. بنابراین، بر اساس
این مساوقت، تمام احکام صادق بر وجود، در
مورد علم نیز صدق خواهند کرد.

- عدم تعریف‌پذیری علم

صدرالمتألهین عدم تعریف‌پذیری منطقی
علم را همانند امتناع تعریف منطقی وجود،
اثبات میکند؛ به این نحو که وجود و ماهیت
حقیقت علم یکی است و این امر سبب انتقای
تعریف علم با جنس و فصل خواهد شد، به
این بیان که چون علم میتواند تحت دو مقوله
متباین مثل جوهر و کیف نفسانی- مندرج
شود، از سنخ وجود است، وگرنه علم ماهیتی
خواهد بود که با اندراج تحت دو مقوله متباین،
با خودش متباین میشد (ملاصدرا، ۱۳۸۳:
۳۳۳).^{۱۳} از سویی، علم هم در واجب‌الوجود
یافت میشود و هم در ممکنات؛ صفات
واجب‌الوجود هم بتبع ذات او، بسیطند. بنابراین،

علم حقیقتی است که افزوده و کاسته نمی‌شود، یعنی فاقد استکمال است. پس، مسئله انکشاف برای علم نیز صادق است.

- عدم عروض علم

بنا بر تقریر اصالت وجود با محوریت وحدت شخصی، تحصیل هرگونه کمال غیری برای وجود محال است. بر این اساس، لاحق شدن کمالات بر وجود نیز محال است و تمام کمالات، در خود وجود حاضرند، چون غیر از وجود، عدم است و عدم هم چیزی نیست که عارض شود. پس وجود استکمال ندارد، بلکه ظهوراتش بنحو انکشاف است. بر مبنای مساوقت وجود و علم، جمیع احکام وجود برای علم نیز صادق است، از جمله علم لاحق وجود نمی‌شود تا سبب استکمالش گردد و علم و آگاهی انسان حاصل انکشاف نفسانی است که از مرتبه اجمالی و خفای کمون ذاتش، توسط معادلات لازم، بصورت تفصیل ظهور می‌یابد (همو، ۱۳۹۸: ۳۷۳).^{۱۴}

- تحلیلی بودن تمام گزاره‌های تألیفی

ماهیات در حوزه وحدت شخصی وجود، مراتب مادون هستی مانند آنچه در تشکیک خاصی مطرح شده نیستند، بلکه هویتی ربطی دارند که حتی با اعتبار هم نمیتوان برای آنها مقام مستقل قائل شد؛ همه، ظهورات وجودند که در عرفان به آنها «ماسوی» گفته میشود. «ماسوی» شئونات حق مطلقند که هیچ نحوه

استقلالی برای آنها قابل فرض نیست. بنابراین، با تحلیلی دانستن ماهیات و توجه به مساوقت وجود و علم، نه تنها در علم حصولی، بلکه در علم حضوری نیز، تمام گزاره‌ها، پیشینی و تحلیلی هستند؛ تحلیلی به این معنا که علوم و آگاهیها، همه در باطن و نهان نفس، بنحو اجمال، وجود داشته و در مقام ظهور، تفصیل می‌یابند.

- حضوری بودن مطلق علم

در تقسیم علم به حضوری و حصولی بر مبنای ملاصدرای متقدم، اگر معلوم، خود وجود عالم و کمالاتش باشد، علم، حضوری بوده و در غیر این صورت، علم، حصولی است. پس معیار ملاصدرا در این تقسیمبندی، عینیت و غیریت عالم با معلوم است. اما ملاصدرای متأخر بر اساس اصل تساوق علم و وجود، علم را مطلقاً حضوری میداند (همو ۱۳۸۲: ۱۶۳).^{۱۵} بنابراین، وجود اشیاء، متعلق علم حضوری است، نه ماهیت آنها و بهمین دلیل، بسبب متشخص بودن وجود، علم حضوری همواره متشخص است. محور نظریه انکشاف نیز علم حضوری بوده که مساوق با وجود و در نهایت بساطت است. با این بیان، جز علم حضوری، علمی نداریم و علم حصولی نیز بنوعی تفصیل علم حضوری محسوب میشود.

- وحدت عالم و معلوم

بر اساس حضوری بودن مطلق علم، وجود معلوم نزد عالم حاضر است، از اینرو نیازی

به واسطه ادراکی، نظیر صورت علمی و ذهنی نیست. این تعبیر برای اتحاد علم و عالم و معلوم، کاملترین بیان است و انکار آن به این نحو که علم به غیر خود، منحصر در ارتسام صورت علمیه معلوم نزد عالم است. انکار اتم اقسام علم است. بنابراین، محور نظریه انکشاف، معلوم بالذاتی است که هر علم حصولی - از جمله معلومات بالعرض خارجی و ذهنی - به آن برمیگردد. این معلوم بالذات، در نهایت بساطت بوده که تفصیل علم حضوری، منکشف در حاق و ذات نفس عالم است و هیچگونه بینونت وجودی میانشان نیست تا برای تحقق ادراک، اتصال یا اتحادی لازم باشد.

- قیام صدوری صور ادراکی به نفس

ملاصدرا هیچ نحوه استقلال وجودی برای ممکنات قائل نیست. او این مطلب را توسط نظریه «فقر وجودی» مبرهن نموده و در اثبات «وحدت شخصی وجود» استفاده کرده است. این نظریه، هر گونه هویت مستقل را از ممکنات سلب کرده و آنها را معدوم بالذات معرفی مینماید، که همگی تجلیات وجود واحد شخصیند. بر اساس همین نظریه، و با توجه به اینکه او قیام صور علمیه نفس به نفس را صدوری میدانند نه حلولی یعنی، نفس خالق صور ادراکی خود است. تمام ادراکات نفس، معلول او هستند و بهمین دلیل، شئون او محسوب شده و وجودی مستقل از نفس ندارند.

نفس که علت معلولات یا عالم به معلومات خود است، در متن آنها ظهور یافته و صور ادراکیش از هر سنخی که باشند - چه محسوس، چه متخیل و چه معقول - از او جدا نبوده بلکه تجلیات ذاتی او هستند. بر این اساس، علم مطلقاً حضوری است (همو، ۱۳۹۸: ۴۳۳).^{۱۶}

۴. نقدهای وارد بر نظریه انکشاف

نظریه انکشاف با توجه به آراء نهایی ملاصدرا، گامی مؤثر در مباحث معرفت‌شناسی برداشته و موفق به حل معضلاتی جدی در اینباره شده است؛ از جمله: تعارض میان اصل «مساوقت وجود با فعلیت» با اصل «خروج شیء از قوه به فعل در حرکت جوهری»؛ ناسازگاری اصل «موجد شیء، واجد شیء» با اصل «منشئیت و خلاقیت نفس در ادراک حسی و خیالی»؛ عدم سازگاری اصل «تنويع معاد انسان» با اصل «حضور باطن در موطن ظاهر» (خادمی، ۱۳۹۵: ۲۸۳).

این نظریه با تمام امتیازات خاص، اشکالات جدی دارد که از دید نظریه‌پرداز پنهان مانده است. این مقاله، در قالب چند نقد، به بررسی آنها پرداخته و با ارائه نظریه «انفطار» آنها را رفع نموده است. نقدهای وارد بر نظریه انکشاف، گرچه متعددند، اما محور همه آنها عدم دقت و توجه کافی به مباحث نفس‌شناسی صدرایی است؛ مباحثی که اهمیت و جایگاه بسیار والایی در حکمت متعالیه دارند.

نقد اول، خلط مباحث مربوط به نفس کلیه و

نفوس جزئیه

در تبیین صدور کثرت از وحدت بر اساس قاعده «الواحد» و محوریت وحدت شخصی وجود، حقیقت وجود، تنها یک تجلی دارد و آن، صادر اول است که ملاصدرا در مواضع مختلف، با اسامی گوناگون از آن نام برده است؛ مثل: وجود منبسط، عماء و حقیقة الحقائق (ملاصدرا، ۱۳۸۶: ۱۸).^{۱۷} از طرفی، در مبانی نفس‌شناسی صدرایی، نفوس آحاد بشری یا همان نفوس جزئیه مدنظرند که همه از شئون صادر اول یا همان نفس کلیه هستند. در نظریه انکشاف، اشاره‌ی به نفس کلی و نفوس جزئیه و تفاوت آنها نشده و تقریر آن، بیشتر با نفس کلیه مطابقت دارد، درحالی‌که باید نحوه حصول علم در نفوس جزئی تبیین شود. مثلاً، وقتی بیان میشود نفس تمام کمالات را در کمون ذات خود دارد، منظور کدام نفس است؟ اگر نفس کلی مدنظر است، دیگر به نفوس جزئی مربوط نمیشود و اگر منظور نفوس جزئی هستند، تفاوت و غیریت نفوس جزئی و نفس کلی، یا همان تفاوت شأن و ذی شأن، چه میشود؟ اگر هم در پاسخ اشکال گفته شود که باطن نفوس جزئیه همان نفس کلی است، هرچند صحیح است، اما چنین مطلبی در نظریه انکشاف ذکر نشده و موجب گردیده اشکالات بعدی پیش بیاید و نفوس جزئیه از همان وجهی که جزئی و متکثر هستند، نفس کلی محسوب شوند.

نقد دوم، عدم صدق بساطت تام بر نفوس

جزئی

در نظریه انکشاف، نفس انسان که شأن و تجلی صادر اول، یا همان نفس کلیه الهیه و معدن علم و کمال است، همانند حقیقت خود، بسیط تام در نظر گرفته شده است. اما چنین بساطت تام یا مطلق یا حقیقی مربوط به نفس واحد کلی است. اگر گفته شود هر نفسی از نفوس جزئیه، چون مجرد است، در حد خود، بسیط است، این نحوه بساطت جزئی و مقید، با خزانه بودن هر نفس برای تمام کمالات، سازگاری ندارد. بنابراین، «بساطت با محوریت وحدت شخصی وجود» که از مبانی نظریه انکشاف است (خادمی، ۱۳۹۵: ۲۱۸)، درباره نفس واحد کلی صادق است نه نفوس کثیر جزئی.

نقد سوم، عدم سازگاری بساطت نفس با

بطون و ظهور آن

در نقد دوم بیان شد که باید نحوه بساطت نفس بروشنی تبیین شود، حال به فرض نادرست، اگر بساطت مطلق برای هر نفس جزئی انسان در نظر گرفته شود، یا به بیان صحیح، بساطت مطلق مربوط به نفس واحد کلی باشد، چه عامل یا عواملی سبب بطون و ظهور نفس خواهند شد؟ این عامل یا عوامل، اصیل هستند یا اعتباری؟ اگر اعتباری باشند، بطون و ظهور هم اعتباری خواهد بود و نظریه انکشاف اصالت خود و قابلیت ارجاع علمی در

بحث تبیین نحوه حصول علم برای انسان را از دست می‌دهد. اگر اصیل باشند، وجودند و بر اساس بساطت مطلق، غیریتی با نفس ندارند که سبب بطون و ظهور شوند. اگر گفته شود این عوامل اصیل بوده و همان حدود و قیود شئون به ذی‌شان هستند بتعبیری، هر نفس جزئی از همان حیث که جزئی است، نسبت به نفس کلی محدود و مقید است و همین حدود، عوامل مذکور بوده و سبب ظهور نفوس جزئی و بطون نفس کلی میشوند. باید گفت: اولاً، در مبانی و تقریر نظریه انکشاف چنین مطلبی نه بیان شده و نه لحاظ شده است، ثانیاً، با چنین تفسیر و تبیینی، تقریر نظریه انکشاف بکلی تغییر خواهد کرد.

نقد چهارم، عدم استكمال نفس در تبیین

انکشافی بودن علم

بر اساس این نظریه، نفس واجد تمام علوم بوده که توسط معدّات، از باطن به ظاهر می‌آیند؛ بهمین دلیل، هیچ کمال جدیدی برای نفس محقق نمیشود (همان: ۲۴۸). همانطور که در نقدهای قبلی هم بیان شد، چون صادر اول یا همان نفس کلیه الهیه، ظهور احدی و بتمامه حقیقت وجود بوده و بسیط مطلق است، معدن تمام علوم است و نفوس جزئی تجلیات او بوده و نسبت به او محدودند. پس زمانی که بحث از نفوس جزئی است، نمیتوان گفت آنها تمام علوم و کمالات را دارند، بلکه هر نفس جزئی قابلیت آشکارسازی علوم نفس کلیه را

دارد، چون نه تنها جدا از او نیست، بلکه شأن و تجلی اوست و از اینرو، همین ظهور علوم و کمالات برای هر نفس جزئی که بر اساس مساوقت علم و وجود، همان سهم و حصه وجودی هر نفس جزئی است، نحوایی از استكمال بحساب می‌آید و همین که قبلاً علم و آگاهی را ظاهر نکرده، یعنی نداشته و واجد واقعی، همان نفس کلی بوده است. پس حقیقت اینست که نفس کلیه الهیه استكمال ندارد اما نفوس جزئی، آنآناناً، در حال استكمال و سیر از جزئی به کلی هستند. این استكمال را هر انسانی بدهات در خود می‌یابد و انکارناپذیر نیست و میگوید: «نادان بودم و اکنون دانا شدم». این دانایی نشانه و علامتی برای توسعه وجودی نفس ناطقه انسانی و تقرب وجودی به نفس کلی است.

نقد پنجم، ابهام در تبیین علم اجمالی و

تفصیلی

با فرض بساطت مطلق، نمیتوان ملاک و معیاری اصیل برای اجمال و تفصیل یافت، چون وجود، بسیط مطلق است و اجمال و تفصیل برای آن قابل فرض نیست. همچنین، بر اساس مساوقت وجود و علم، برای علم مطلق نیز نمیتوان اجمال و تفصیل در نظر گرفت، مگر اینکه نسبت و اضافه در میان باشد، مثلاً بگوییم صادر اول یا همان نفس کلی احدی، خزانه علوم و کمالات برای نفوس جزئی است و علم او نسبت به علوم تفصیل یافته در هیئت

نفوس جزئیه، اجمالی است، اما اگر خود نفس کلیه الهیه بتنهایی مدنظر باشد، اجمال و تفصیلی ندارد. همچنین اگر هر نفس از آحاد بشری، بعنوان یکی از نفوس جزئیه، بطور مستقل و در حد خود، بسیط لحاظ شود، باز هم علم او، وجود اوست و اجمال و تفصیل در علمش معنا ندارد.

نقد ششم، ناسازگاری بساطت نفس با وجود حجابها و پرده‌های آن

بنا بر تقریر نظریه انکشاف، علل و عوامل اعدادی سبب کنار رفتن پرده‌ها و رفع حجابهای نفس شده و این امر موجب ظهور کمالات و علوم مکنون در باطن نفس میشود. حال، این پرسش مطرح میشود که این پرده‌ها و حجاب چیستند؟ اصلند یا اعتباری؟ وجودی غیر از نفس دارند یا نه؟ ظاهرند یا خود در حجابند؟ اینها پرسشهایی است که در نظریه انکشاف بیپاسخ مانده‌اند. با توجه به بساطت مفروض در مبانی نظریه انکشاف، وجود این حجابها توجیه‌پذیر نیست، زیرا با توجه به مبانی صدرای متأخر که در خود نظریه انکشاف هم از آن استفاده شده (همان: ۲۴۵)، عروض وجودی بر وجود دیگر ممتنع است، و اگر این حجابها از وجود خود نفس باشند، چیزی حجاب خودش نمیشود. حتی اگر وجود آنها را بپذیریم، اگر خود در حجاب باشند، محذور تسلسل پیش می‌آید و اگر ظاهر و آشکار باشند، بر اساس مساوقت وجود و علم، خود،

علم و کمالند و معدوم نمیشوند. اگر تکلیف این پرده‌ها و حجابها مشخص نشود، نظریه انکشاف با چالش جدی روبرو خواهد شد، چون محوریت این نظریه بر کشف کمالات و علوم موجود ولی پنهان، استوار است و چیزی باید سبب این اختفاء شده باشد، که همان حجابهاست. بنابراین، تا زمانی که ماهیت چنین پوششهایی مشخص نشود، این نظریه قابل اعتماد نیست.

نظریه انفطار

برای تصحیح نظریه «انکشاف»، این مقاله نظریه «انفطار» را ارائه نموده است. در این نظریه، با دقت بیشتر در مبانی نفس‌شناسی صدرایی بر اساس وحدت شخصی وجود، خلط میان نفس کلیه الهیه یا همان نفس کلی احدی و صادر اول با نفس ناطقه انسانی جزئیه رفع شده و بر این اساس تمام نقدهای وارد بر نظریه «انکشاف» برطرف گردیده است. در تقریر نظریه «انکشاف»، فرض بر «بودن» علوم کمالات در نفوس جزئیه است که بواسطه برخی معادات کشف میشوند، اما در نظریه «انفطار» توجه و تمرکز بر «شدن» است که نوعی شکوفایی نفس ناطقه انسان است؛ واژه «انفطار» بمعنای شکافتگی و گشایش به جهت رشد و رویش، نیز بر همین اساس انتخاب شد.

- دلیل انتخاب واژه «انفطار»

معانی رایج ریشه «ف ط ر» در باب انفعل

عبارتند از: الف) شکافتن برای رویش؛ مانند عبارت: «انفطر القصب»، یعنی شاخه جوانه زد (معلوف، ۱۳۶۴: ۴۲۱). ب) قبول نوآوری و افاضه؛ مانند عبارت: «السماء المنفطر به»، یعنی آسمان آنچه را که بر آن افاضه شد و تغییرش میداد، پذیرفت (راغب اصفهانی، ۱۴۱۶: ۱/ ۶۴۰). ج) آفریدن تحت تأثیر عوامل و حوادث (قرشی، ۱۳۷۱: ۶/ ۱۹۳). د) اشتقاق (حسن‌زاده آملی، ۱۳۸۱: ۱/ ۱۲۲). با توجه به معانی و تعبیر فوق، و همچنین متبرک بودن بعنوان نامی از سوره‌های قرآن کریم، این واژه انتخاب شد؛ با این توضیح که نفوس جزئیه منفطر از نفس کلیه الهیه بوده هستند آن نفس کل، مظهر تام اسم «فاطر» حق تعالی است.

بهمین دلیل، بر اساس اصل رصین «مساوقت وجود و علم»، وجود نفوس جزئیه که مرتبه علمی آنهاست، آنافاناً از نفس کلیه الهیه میروید و بهمین وزان، تجلیات این وجود در قالب ادراکات و معارف از نفوس جزئیه منفطر میشوند؛ همانگونه که رویش جوانه و شکوفه از شاخه بنحو «شدن» است نه «بودن». جوانه و شکوفه درون شاخه پنهان نبودند که تحت تأثیر عواملی، کشف شوند و انکشاف رخ دهد، بلکه شاخه تحت تأثیر بعضی معدات، دچار صیوررت و رویش و شکافتگی شد و به گل نشست؛ و این مبین انفطار شاخه است نه انکشاف آن.

همچنین، همانطور که نفس کلی بعنوان صادر

اول و بر اساس قاعده «الواحد»، بعنوان تنها صدور، منفطر و مشتق از ذات حق تعالی است و هر «آن» از آن ذات استفاضه میکند، نفوس جزئیه نیز منفطر و مشتق از نفس کلی بوده و از آن بهره میبرند. پس تحقق علم و ادراک در نفوس جزئیه بنحو انفطار است نه انکشاف.

همه موجودات از یک ذات منفطرنند و آن یک ذات، همه است. «فاطر» یکی از اسماء آن ذات است و همانگونه که «انفطرت الانوار من الشجر»، حیات هم منفطر به فاطر خویش است.

سخن بنیوش و بسپارش به خاطر

که فرق منفطر چه بود ز فاطر

عرب گوید انفطرت الانوار

من اغصان الشجر ای مرد بیدار

نه اغصان از شجر یابد رهایی

نه انوار است و اغصان را جدایی

اگر انوار و اغصان جز شجر نیست

خدا هست و دگر حرف دگر نیست

(همان: ۱۲۱)

– مبانی و مقدمات نظریه «انفطار»

در ارائه نظریه «انفطار»، از تمام مبانی و مقدمات مذکور نظریه انکشاف استفاده شد، اما تغییراتی در بیان برخی مبانی و مقدمات و همچنین اضافاتی لازم بود که عبارتند از:

الف) بر مبنای «وحدت شخصی وجود»، وجود مساوق وحدت حقه حقیقیه صمدیه بوده و جایی برای غیر باقی نگذاشته است.

ب) در تبیین صدور کثرت از وحدت بر مبنای قاعده «الواحد» با محوریت «وحدت شخصی وجود»، حقیقت وجود فقط یک صدور، ظهور یا تجلی دارد که همان صادر اول یا نفس کلیه الهیه است.

ج) تمام موجودات، از جمله نفوس جزئیة انسانی، در کتم و بطن صادر اول بوده و از شئون و تجلیات او محسوب میشوند.

د) نفوس جزئیة چون از شئون و تجلیات نفس کلی احدی هستند، از او گسیخته نبوده و نفس کلیه، اصل و معدن نفوس جزئیة بشمار می‌آید.

ه) ما حرکت و تغییر و تحول را در متن هستی شاهدیم. بر اساس «وحدت شخصی وجود» و اصل «عدم عروض وجودی بر وجود دیگر»، این تحرک و تحول و تموج، در متن و ذات هستی بوده و قابل انفکاک نیست.

و) بر اساس اصل «مساوقت وجود و کمال و علم» علم و کمال هر چیزی، از جمله نفوس جزئیة، وجود آن چیز بوده و هر گیری با عنوان «علم»، از تجلیات و آثار وجودی خواهد بود.

- تقریر نظریه «انفطار»

بر اساس این نظریه، نحوه حصول علم به این صورت است که معداتی نظیر حواس، خیال، تفکر، مطالعه، تعلیم از استاد و... سبب توجه خاص نفس ناطقه به نفس کل میشوند، بنحوی که نفس در حین تحولی بنام تعلیم، با

بهره‌گیری از اصل و منبع خود، رشد وجودی (سعه وجودی) پیدا میکند. این رشد و اشتداد، با توجه به سنخیت با معدات مذکور و صور خیالی شخص، خود را بصورت آثار و نشانه‌هایی مثل الهامات، مشاهدات، عبارات، ایده‌ها و راه‌حلها، متجلی میکند. این استفاده نفس از نفس کلی احدی یا نفس کلیه الهیه یا صادر اول، بصورت اتصال و اتحاد نیست، زیرا نفوس جزئیة، شئون نفس کلی هستند و انفکاک نیست که لازم باشد مبدل به اتصال و اتحاد شود. با این بیان، معدات مذکور سبب تمرکز بیشتر نفس بر اصل خود میشود و این امر، شکوفایی و صیورورت وجودی نفس را در پی دارد که ثمره این انفطار، علوم و ادراکاتی است که با تسامح به آنها علوم حصولی گفته میشود. هر چه این توجه به باطن بیشتر شود، نفس شکوفاتر شده و رشد و سعه بیشتری می‌یابد و بتعبیر عامیانه‌تر، عالم‌تر گردیده و آثار او بیشتر خواهد شد. البته تمام موجودات دیگر نیز شئون نفس کلی هستند و بقدر قابلیت خود، از او فیض می‌گیرند، اما نفس ناطقه انسانی بر اساس مبانی نفس‌شناسی و نوآوریهای ملاصدرا در این موضوع - مقام لایقف داشته و در متجلی کردن کمالات نامحدود صادر اول محدودیتی ندارد.

بنا بر این تقریر، مانند نظریه «انکشاف»، حصول علم، با سیر از باطن به ظاهر، محقق میشود اما در نظریه «انکشاف» با توجه به

خلط میان نفس کلیه الهیه ذی شئون و نفوس جزئیه منشأ، گفته شد که هر نفسی، باطنی دارد و همه کمالات نیز بنحو فعلیت در آن موجودند. این تبیین سبب بروز نقدهای متعدد شده و هر گونه استکمال و تحول، از نفوس جزئی سلب میشد. این در حالیست که در نظریه «انفطار»، نفس هر «آن»، در حال استکمال بنحو «صیوروت» و «شدن» است و چنین نیست که وجودی به آن اضافه و ضمیمه شود، بلکه بر اثر تحول و تموجی که در متن وجود است، با استفاضه از حقیقت خود، یعنی نفس کلیه الهیه یا همان تجلی احدی وجود، نسبت به خودش سعه و اشتداد وجودی بیشتری پیدا میکند؛ یا بتعبیری، با وجودتر میشود. همین رشد وجودی بر اساس اصل «مساوقت وجود و علم»- تبدیل به رشد علمی و حصول علم، بمعنای حقیقی آن، میگردد؛ «علم» اصطلاحی و رایج، آثار و تجلیات این علم حقیقی هستند که مسانخ و متناسب با شرایط، آشکار میشوند.

بنابراین، تمام علوم و کمالات در نفس کلیه الهیه بنحو فعلیت موجود است؛ آنهم فعلیتی مساوق با وجود و مساوق با تموج، نه فعلیتی در باطن هر نفس جزئی بنحو سکون. هر نفس جزئی پس از تمهید معادات، با توجه بیشتر به این باطن احدی، امواج وجودی شدیدتر و قویتری را در خود می‌یابد و این، یعنی تحقق و حصول علم و آگاهی برای نفوس جزئی.

- پاسخ نظریه «انفطار» به اشکالات و نقدهای وارد بر نظریه «انکشاف»
پاسخ به نقد اول

نظریه انفطار با پرداختن به نفس کلیه الهیه بر اساس قاعده الواحد و نفوس جزئیه بعنوان شئون این نفس، ابهام از واژه «نفس» را در نظریه انکشاف رفع نموده و مشخص کرده است که معدن هر علم و ادراک، نفس کلی احدی است، نه نفس جزئی، و این نفس کلی، در قیاس با تمام نفوس جزئی، باطنی واحد برای همه است، نه اینکه هر نفس جزئی باطنی مستقل داشته باشد. چنین مطلبی اگر هم مدنظر نظریه پرداز نظریه انکشاف بوده، اشاره‌ی به آن نشده و در پرده ابهام مانده است.

پاسخ به نقد دوم

نقد وارد بر بساطت مطرح شده در نظریه انکشاف، در نظریه انفطار به این صورت پاسخ داده میشود: بساطت مطلق، مربوط به نفس کلیه الهیه یا همان معدن کمالات و علوم است، نه نفوس جزئیه. بنابراین، «بساطت بر محوریت وحدت شخصی وجود» که از مبانی هر دو نظریه است، در نظریه انکشاف مبهم است، زیرا از طرفی، بحثی از نفس کلی مطرح نشده و بظاهر تمام مباحث با موضوعیت نفس ناطقه انسانی است و از سوی دیگر، چنین بساطتی با جزئی بودن نفوس انسانی، سازگاری ندارد. بهمین دلیل، اشتراک لفظی «نفس» میان نفوس جزئیه و

نفس کلی احدی، در نظریه انکشاف سبب بلا تکلیفی بساطت شده است، اما نظریه انفطار با رفع ابهام و ایهام از لفظ مشترک، تکلیف بساطت را مشخص کرد.

پاسخ به نقد سوم

فرض بطون و ظهور برای بسیط مطلق، سبب ترکیب شده و اصالتاً محال است، مگر اینکه به اعتبار مدرک، معتبر باشد و این هم اولاً، اعتباری است و اعتباریات در نظریات علمی جایگاهی ندارند؛ ثانیاً، بسیط مطلق، صمد و پُر است و جایی برای چنین مدرکی نمیگذارد. صادر اول یا نفس کلیه الهیه، بسیط مطلق است و برای خودش، در کمال ظهور است و برای شئونش، در نهایت بطون و خفاء. هر نفس جزئی نیز در حد وجودی خودش، با توجه به تجردش بسیط است نه بنحو مطلق. بنابراین، ذی‌شان که نفس کلی است، نسبت به شئونش (از جمله نفوس جزئیة انسانی)، باطن و هر شان، ظهور آن باطن است. اگر در نظریه انکشاف، علم و ادراک، سیری از بطون به ظهور دارند، به این نحو توجیه‌پذیر است، اما در مورد یک نفس بتنهایی صادق نیست، زیرا یا منظور از آن نفس، نفس کلی احدی است که بسیط مطلق بوده و ظهور و بطون برای چنین بسیطی معنا ندارد؛ یا مقصود، نفوس ناطقه انسانی است که آنها نیز بسیط مطلق نیستند.

پاسخ به نقد چهارم

باید گفت این نفس کلی است که استکمالی ندارد، چون بسیط مطلق است، اما اولاً، چنین چیزی در نظریه انکشاف بیان نشده و ثانیاً، حصول علم برای چنین نفسی قابل فرض نیست. اگر منظور، نفوس جزئیة باشد هم این نفوس با توجه به حدودی که سبب تکرر آنها شده، نمیتوانند بسیط مطلق باشند، بلکه از خزانه علم - یعنی صادر اول یا لوح محفوظ که بسیط مطلق است - بنحو اشتداد وجودی ارتزاق نموده و با وجودتر (یعنی عالمتر) میشوند و این رویش و تحول وجودی، خود نحوه‌ی استکمال است. البته نه به این صورت که تکه‌هایی از وجود از یک معدن جدا و گسیخته، به آن ضمیمه و اضافه شود، بلکه بنحو ظهور بیشتر نفس کلی احدی، در هیئت وجودی یک نفس جزئی.

پاسخ به نقد پنجم

بر مبنای نظریه انفطار، علوم و ادراکات نفوس جزئی، تفصیلی، و علم نفس کلیه الهیه، اجمالی میشود، زیرا اجمال و تفصیل در موطن یک حقیقت بسیط، جمع نمیشوند چراکه مستلزم تجزیه بسیط است به دو جزء. بنابراین، علم اجمالی و تفصیلی مذکور در نظریه انکشاف، با نظر به اینکه بحث از یک نفس است، محل اشکال بوده و با بساطت نفس تعارض دارد.

نکته دیگر اینکه، بر اساس اصل «مساوقت

علم و وجود»، علم نفوس جزئیة، همان نحوه وجودشان است و چیزی را که اصطلاحاً ادراکات و معلومات مینامیم، آثار و تجلیات وجودی آنها بمقتضای مقام بوده که وجودنا یا علم‌نا هستند، نه خود علم. بر این اساس، وجود نفوس جزئیة نسبت به معدن خود، علم تفصیلی شده و وجود نفس کلیة الهیه که نسبت به تجلیات و شئونش، وجودی سریانی و انبساطی دارد، علم اجمالی میشود، نه اینکه عبارات و مفاهیم و تجربیاتی را علم بنامیم و بگوییم علم تفصیلی، و چیزی مبهم در نفس را علم اجمالی در نظر بگیریم، مگر اینکه چون عبارات و مفاهیم و تجربیات، ظهورات نفس هستند، نسبت به هستی نفس، تفصیلی محسوب شوند؛ البته این موضوع نیز سبب ایجاد بطون و ظهور در نفس بسیط نخواهد شد.

پاسخ نقد ششم

در نظریة انفطار، نیازی به وجود حجابهایی در نفس نیست، که هم با بساطت نفس در تعارض باشد و هم هویت آنها مبهم باشد. شاید در علم اخلاق، از این واژگان بسیار استفاده شده و مورد قبول همگان قرار گرفته باشد و این نیز کاملاً طبیعی است، چون مطالب اخلاقی بصورت خطابی و اقناعی برای عموم مطرح میشود و مبتنی بر براهین نیستند، اما وقتی قرار شد بساطت نفس بعنوان یک اصل برهانی پذیرفته شود، دیگر نمیتوان از این حجابها سخن گفت.

قبول نظریة انفطار، مستلزم پذیرفتن وجود حجاب و پرده و مانع در نفس نیست، اما بر مبنای تقریر این نظریة، میتواند تفسیری از آنها داشته باشد که مشکل تعارض با بساطت هم پیش نیاید، به این نحو که وجود هر نفس جزئی یا همان «من» محدودش، حجاب و مانع و رادعی برای «من» حقیقی و نامحدودش یا همان نفس کلی احدی باشد. با این بیان، نه بساطت مطلق نفس کلیة الهیه و نه بساطت محدود نفوس جزئیة، خدشه‌دار نمیشود و این نحوه اعتبار برای حجاب، بعنوان اصلی اساسی در نظریة انفطار، نقش نخواهد داشت.

جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

نظریة «انفطار» بدیعترین نظریة در باب تبیین حصول علم و آگاهی در نفس ناطقة انسانی بر مبنای اندیشه صدرای متأخر است که در اکثر مقدمات و مبانی، با نظریة «انکشاف» مشارکت داشته و بتعبیری، در طول آن است. این نظریة بر اساس اصل «مساوقت علم و وجود»، نگاهی وجودشناختی به مبحث علم و ادراک دارد و با لحاظ نمودن تحول و صیوروت ذاتی وجود، توجه ویژه به مقام صادر اول در ساختار وحدت شخصی وجود، نفس کلیة بودن این تجلی احدی مقام ذات، و تشان نفوس جزئیة از نفس کلیة، اشکالات عمده و نقدهای اساسی وارد بر نظریة «انکشاف» را پاسخ داده است. تمام اشکالات و نقدهای وارد بر نظریة

«انکشاف»، به دو عامل اساسی برمیگشت؛ خلط میان نفس کلیه الهیه - که معدن هر علم و آگاهی است - با نفوس جزئیه و خلط میان آثار و تجلیات علم با خود علم. نظریه «انفطار» با تمرکز ویژه بر این دو عامل، موفق به رفع این اشکالات گردید.

در پایان باید گفت: نظریه «انفطار» بر «شکوفایی و شدن» نفوس ناطقه انسانی بواسطه تموج و تجلی نفس کلیه الهیه یا مقام صادر اول، مبتنی است که ثمره آن، رویش علوم و ادراکات از صقع ذات نفس است.

پی نوشتها

۱. الوجود بما هو وجود طبیعه واحده بسیطة لا اختلاف فيها إلا من جهة التمام والنقص والقوة والضعف والنقص والضعف مرجعهما إلى العدم فكل مرتبة من مراتب الوجود يكون دون المرتبة الواجبية.

۲. ولا شك إن أعلى مراتب الوجود هو مذهب الحكماء فی واجب الوجود عز مجده.

۳. نحن بصدد من ذی قبل إن شاء الله من إثبات وحدة الوجود والموجود ذاتا وحقیقة كما هو مذهب الأولیاء والعرفاء من عظماء أهل الكشف والیقین و سنقیم البرهان القطعی علی أن الوجودات وإن تكثرت و تمايزت إلا أنها من مراتب تعینات الحق الأول و ظهورات نوره و شئوناته ذاته.

۴. فی أن الوجودات هویات بسیطة و أن حقیقة الوجود لیست معنی جنسیاً و لا نوعیاً و لا کلیاً مطلقاً.

۵. أن الواجب لما كان ینتهی إلیه سلسلة الحاجات و التعلقات فلیس وجوده متوقفاً علی شیء فیکون بسیط الحقیقة من جمیع الوجوه و ذاته واجب الوجود من جمیع

الجهات كما أنه واجب الوجود بالذات فلیس فیه جهة إمكانية أو امتناعية.

۶. و بالجملة یمتنع أن یتصور تحلیل حقیقته إلى شیء و شیء بوجه من الوجوه - کیف و صرف الحقیقة لا یتكرر و لا یشنی بحسبها أصلاً لا عیناً و لا ذهناً و لا مطلقاً.

۷. الوجود هو الأصل فی الموجودية و الماهية منتزعة منه - و أن الوجود یشند و یضعف و كلما قوی الوجود یصیر أكثر جمعیة و حیطة بالمعانی الكلية و الماهیات الانتزاعية العقلية.

۸. فكل مرتبة من الوجود یظهر بها ماهية من الماهیات لاتصافه بها و اتحاده معها.

۹. أن الهویات الوجودية من أضواء تجلیات الحق و لمعات جماله و جلاله فإذن إدراك كل شیء لیس إلا ملاحظة ذلك الشیء علی الوجه الذی یرتبط و ینتسب بالواجب تعالی من ذلك الوجه الذی هو وجوده و موجوديته.

۱۰. الوجود جامعاً لجمیع النشآت الوجودية و الحیثیات الكمالية التي بحسب الوجود - بما هو وجود للموجود بما هو موجود فلا مكافیء له فی الوجود و الفضیلة بل ذاته بذاته یجب أن یكون مستند جمیع الكمالات و منبع كل الخیرات.

۱۱. عدم اتصاف الماهية بالوجود بامتناع عروض الوجود فی الخارج لماهية ما لا علی امتناع قیام بعض أفراده بذاته.

۱۲. علم، وجود است، چون با حقیقت نفس ناطقه که وجود عینی خارجی دارد، یکی شده و هر دو با هم، یک نحو وجود تجردی دارند که همان نحوه تجردی اعیان خارجی طبیعی است در ماورای طبیعت، یعنی عالم نفس ناطقه.

۱۳. أن القوم قد عدوا الصور العلمية من باب کیف و یلزم منه أن یكون صورة الجوهر فی العقل جوهرراً و کیفاً فیندرج تحت مقولتين فقيل إن هذا من باب المسامحة و تشبیه الأمور الذهنية بالأشیاء الخارجية...

۱۴. أن العلم هو كل وجود صوري مجرد عن المادة - ثم لا شبهة لأحد إذا راجع إلى وجدانه في أن العلم كالقدرة من الصفات الكمالية لكل موجود و ليس مجرد الإضافة صفة كمالية لشيء.

۱۵. حقيقة العلم لما كان مرجعها إلى حقيقة الوجود بشرط سلب النقائص العدمية و عدم احتجاب الملابس الظلمانية و ثبت أن كل ذات مستقلة الوجود مجردة ...

۱۶. أما إذا حصل العلم بشيء من جهة العلم بأسبابه و علله فذلك العلم لا يتغير أصلاً و إن تغير وجود المعلول في نفسه مع أن العلم بالشيء بالحقيقة هو عين وجوده....

۱۷. هو الوجود المنبسط الذي يقال له العماء و مرتبة الجمع و حقيقة الحقائق و حضرة أحدية الجمع و قد يسمى بالواحدية أيضاً و وحدته نحو الآخر من الوحدة سوى الوحدات العددية أو النوعية أو الجنسية لأنها مصححة جميع الوحدات و منشأ كافة التعينات و هذا الوجود الواحد البسيط المنبسط على هياكل الممكنات أول ما صدر عن الحق الأول و بهذا يصح قول الحكماء إن الواحد لا يصدر عنه إلا الواحد.

منابع

آملی، سید حیدر (۱۳۸۴) جامع الاسرار و منبع الانوار، تصحیح هانری کربن و عثمان یحیی، تهران: علمی و فرهنگی.

ابن سینا (۱۴۰۴ق) الشفاء، الالهیات، قم: کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی.

ابن عربی، محیی الدین (۱۹۹۰م) الفتوحات المکیة، تحقیق عثمان یحیی، قاهره: الهيئة العامة للكتاب.

جوادی آملی، عبدالله (۱۳۷۵) ریحیق مختوم (شرح حکمت متعالیه)، قم: اسراء.

----- (۱۳۷۸) عین النضاح (تحریر تمهید القواعد)، قم: اسراء.

حسن زاده آملی، حسن (۱۳۶۶) اتحاد عاقل به معقول، تهران: حکمت.

----- (۱۳۷۳) انه الحق، قم: قیام.

----- (۱۳۷۸) ممد الهمم در شرح فصوص الحکم، تهران: وزارت ارشاد اسلامی.

----- (۱۳۷۹) خیر الاثر در رد جبر و قدر و دو رساله دیگر، قم: دفتر تبلیغات اسلامی.

----- (۱۳۸۱) هزار و یک کلمه، قم: بوستان کتاب.

خادمی، منوچهر (۱۳۹۵) تبیین نظریه انکشافی بود علم در حکمت متعالیه و تنقیح لوازم و نتایج آن، رساله دکتری حکمت متعالیه، دانشگاه فردوسی مشهد.

راغب اصفهانی، حسین بن محمد (۱۴۱۶ق) مفردات الفاظ القرآن، تحقیق صفوان عدنان داودی، دمشق: دار القلم.

سبزواری، حاج ملاهادی (۱۴۱۳ق) شرح المنظومة، تصحیح و تعليق حسن حسن زاده آملی، تهران: ناب.

فناری، محمد بن حمزه (۱۳۷۴) مصباح الانس، تصحیح محمد خواجوی، تهران: مولی.

قرشی بنابی، علی اکبر (۱۳۷۱) قاموس قرآن، تهران: دار الکتب الاسلامیه.

لاهیجی، محمد (۱۳۸۹) مفاتیح الاعجاز، مقدمه کیوان سمیعی، تهران: سنایی.

لاهیجی، محمدجعفر (۱۳۸۶) شرح رساله المشاعر، قم: بوستان کتاب.

معلوف، اویس (۱۳۶۴) المنجد الطلاب، ترجمه محمد بندرریگی، تهران: اسلامی.

- ملاصدرا (۱۳۸۱ الف) الحكمة المتعالية في الأسفار الأربعة، ج ۲، تصحيح و تحقيق مقصود محمدی، تهران: بنياد حکمت اسلامي صدر.
- (۱۳۸۱ ب) كسر اصنام الجاهلية، تصحيح و تحقيق محسن جهانگیری، تهران: بنياد حکمت اسلامي صدر.
- (۱۳۸۲) الحكمة المتعالية في الأسفار الأربعة، ج ۶، تصحيح و تحقيق احمد احمدی، تهران: بنياد حکمت اسلامي صدر.
- (۱۳۸۳) الحكمة المتعالية في الأسفار الأربعة، ج ۱، تصحيح و تحقيق غلامرضا اعوانی، تهران: بنياد حکمت اسلامي صدر.
- (۱۳۸۶) ايقاظ النائمين، تصحيح و تحقيق محمد خوانساری، تهران: بنياد حکمت اسلامي صدر.
- (۱۳۸۹) مجموعه رسائل فلسفي، ج ۳، تهران: بنياد حکمت اسلامي صدر.
- (۱۳۹۰) رساله سه اصل، تصحيح و تحقيق سيدحسين نصر، تهران: بنياد حکمت اسلامي صدر.
- (۱۳۹۱) الشواهد الربوبية في مناهج السلوكية، تصحيح و تحقيق مصطفى محقق داماد، تهران: بنياد حکمت اسلامي صدر.
- (۱۳۹۳) شرح الهداية الأثرية، تصحيح و تحقيق مقصود محمدی، تهران: بنياد حکمت اسلامي صدر.
- (۱۳۹۸) الحكمة المتعالية في الأسفار الأربعة، بهمراه تعليقات سبزواری، ج ۳، تصحيح و تحقيق مقصود محمدی، تهران: بنياد حکمت اسلامي صدر.