

صفحات ۹۸ - ۶۵

شناخت ذات باری و حقیقت توحید شهودی از نگاه محقق دوآنی

حسین حبیبی تبار^۱

چکیده

در تحصیل معرفت، نخستین گام کسب تعریف می‌باشد، لکن در حوزه الهیات، یکی از مهم‌ترین مسائل، چگونگی شناخت ذات باری و حقیقت آن می‌باشد. چه آن که برخی بر آنند، راهی برای شناخت ذات خداوند نیست. از جمله محقق دوآنی، دانشمند و فیلسوف شهیر سده نهم هجری، وی معتقد است شناخت خداوند از طریق شهودی و فطری است؛ گرچه امکان اقامه استدلال بر وجود خدا وجود دارد. ایشان ضمن ارائه براهینی بر این امر، لحاظ موجودات با علت تا بدین وسیله یافتن علت آنها مبرهن گردد را دلیلی پیشینی بر پی بردن به جود خداوند برای شناخت این که علتشان خارج از مجموعه مخلوقات است، می‌داند و آن برهان را متفاوت از برهان صدیقین ابن سینا دانسته و خارج از تقریرهای مختلف برهان علی که خود آنها را تبیین می‌کند، دانسته است. نظریه وی در باب الهیات اخص، مبتنی بر دیدگاهی با مبنای عرفانی است که خود آن را ذوق متألهین می‌داند، می‌باشد. لذا در باب توحید هم، مقتضای چنین ذوقی، توحید در وجوب وجود و توحید در وجود، دانسته و به علاوه توحید صفاتی و افعالی را هم بر همین مبنا، توجیه می‌نماید. مقاله حاضر به شیوه کتابخانه‌ای و بررسی و تحلیل اسنادی، دیدگاه دوآنی را در باب شناخت خداوند و چگونگی حصول آن، واکاوی نموده، به سؤالات و مجهولاتی در این خصوص پاسخ داده است.

واژگان کلیدی

شناخت ذات باری، توحید شهودی، دوآنی، ذوق تأله، حکمت استدلالی

۱. استادیار دانشگاه آزاد اسلامی واحد ساوه، گروه معارف اسلامی، ساوه، ایران

طرح مسأله

بی‌تردید مهمترین و جدی‌ترین پرسش در حوزه مباحث جهان‌بینی، چگونگی مبدأ و معرفت ذات باری تعالی است که در حوزه اختصاصی کلام جای می‌گیرد. این مسئله، معرکه آراء و دیدگاه‌های مختلف است. برخی بر جنبه استدلالی و فلسفی این بحث تأکید داشته و بر این اساس، از خداوند تعبیر به واجب الوجود و مبدأ اول دارند (مطهری، ج ۸، ص ۱۲۶)؛ برخی دیگر بر تحصیل فطری و شهودی و راه دل در این مسئله تأکید دارند، آنگونه که شهودگرایان "Intuitionist" باور دارند. (ر.ک: فروغی، ج ۲، ص ۱۸) عده‌ای دیگر موضعی دوگانه و بینابین در این خصوص داشته و در عین پرداختن به مباحث فلسفی و استدلالی در این حوزه، بر وجهه شهودی و فطری در این باب تأکید داشته و استدلال را مقدمه شهود و درک باطنی می‌دانند؛ مانند آنچه در دیدگاه شیخ اشراق و پیروانش مطرح است. (سهروردی، ص ۱۵۶) پژوهش حاضر، یکی از دیدگاه‌های مورد توجه و دقیق در این زمینه چون: چگونگی شناخت حق، ماهیت داشتن خدا، اثبات خدا و توحید را براساس مطارحات محقق دوانی، مورد بررسی و تدقیق قرار می‌دهد.

عدم امکان شناخت گنه ذات باری:

قبل از پرداختن به دیدگاه‌های محقق در باب شناخت ذات باری تعالی و توحید شهودی از نگاه ایشان، ذکر این نکته لازم است که دستیابی به تعریفی از خداوند نباید سبب این اشتباه شود که ما به حقیقت ذات خداوندی دست یافته ایم زیرا عقل انسان از پی بردن به گنه ذات خداوند ناتوان است و حداکثر آنست که خداوند را از طریق عناوینی مانند واجب الوجود و مبدأ اول درک نماید.

دوانی در شرح رباعیات، ضمن چند رباعی به دو وجه امکان شناخت و حیطة این شناخت پرداخته است. وی با تبیین رابطه علی و معلولی بین خداوند و انسان معتقد است گرچه انسان از جهت وجه نوری شهودی به حق علم دارد اما از گنه ذات حق در غایت بعد است دلیل این امر آنست که جوهر عبد و بعد یکی است و آنچه در قرآن و احادیث راجع به قرب آمده است، قرب از جانب حق است نه عبد. بنابر آنکه انسان قادر به احاطه ذاتی و علمی بر حق نیست زیرا علم الهی محیط بر جلائل و احوال و حقائق آنست. (علم

انسان از جهت نوری شهودی به رابطه بین علت و معلول باز می گردد .

وی ضمن رباعی ذیل به این مطلب پرداخته است:

چندان که دلم عرصه هستی بنمود

معلوم نشد حقیقت بود و نمود

در بادیه طلب دل از غم فرسود

وز کعبه مقصود نشانی نشنود

به اعتقاد وی، مقصود از حقیقت بود، کنه ذات واجب است و نیز می تواند مراد از آن، وجود ممتد بر موجودات باشد یعنی وجود عام که در عرف اهل عرفان به نفس رحمانی تعبیر می شود (دهباشی، صص ۴۴ و ۷۴) و ابن عربی بدان حق مخلوق^{۱۰} به گوید. (قیصری، ص ۱۰۲۹).

بنابر این ادراک ذات حق برای انسان میسر نیست بلکه از حیث شهودی به خداوند علم دارد به عبارت دیگر، ادراک حق، از حیث ظهور فطری است و نه تنها انسان بلکه هیچ موجودی از آن انفکاک ندارد و تفاوت، تنها در ادراک ادراک است لذا بعثت انبیاء برای تحصیل ادراک است.

ای عکس رخ تو اصل پیدایی من

خاک قدمت مایی بینایی من

چون دل ز تو بر کنم که گنجایی نیست

جز درد ترا در دل شیدایی من

توضیح اینکه آنچه در عقول و افهام، خواه ملکی یا بشری می آید مرتبه ای از مجال شعور آن حضرت است زیرا خداوند، چنانکه در مظاهر عینی سبب اختلاف در استعداد است و قابلیت به صور مختلفه تجلی دارد، در مجال علمی نیز به همان منوال، به صور مختلفه ظاهر است و هر فرد او را به صفتی که در او ظاهر است می ستاید و از دیگر صفات که او را از آن بهره ای نیست، تنزیه می کند.

لذا انسان کامل، که محیط به جمیع حقایق است، او را به جمیع صفات کمال به لسان حال و قال می ستاید.

ادراک چو بی تمیز حاصل نشود

پس عقل به کنه ذات واصل نشود

چون نیست در آن مرتبه جز وحدت صرف

اوصاف در آن مقام فاصل نشود

(دهباشی، ص ۷۵)

ماهیت واجب و چگونگی آن:

خداوند وجودی بسیط و صرف است بنابراین ماهیت ندارد؛ چرا که اگر خداوند مرکب از وجود و ماهیت باشد وجودش عین ماهیتش نخواهد بود و لازم می‌آید وجود عارض ماهیت شود، حال اگر عارض لازم ماهیت باشد در این صورت ماهیت بدون وجود، علت وجود شده است که این امر محال است. و اگر لازم ماهیت نباشد علت عروض وجود بر ماهیت واجب غیر از ماهیت او خواهد بود و نیاز به غیر لازم می‌آید که این امر با وجوب وجود ناسازگار است. به اعتقاد متفکران اسلامی، دو قول در مورد ماهیت داشتن خداوند مطرح است. یکی اینکه ماهیت دارد ولی ماهیتش عین انیتش است و دوم اینکه واجب اصلاً ماهیت ندارد بلکه وجود بحث و حقیقت وجود است. در توجیه قول اول بیان می‌شود که خداوند ماهیت ندارد یعنی ماهیت به معنایی که وجودات ناقص دارند که حد عدمی وجود باشد در ذات واجب راه ندارد. چون ذات مقدس، ناقص نیست تا ماهیت بدان معنا داشته باشد بلکه ماهیت به معنای ما به الشیء هو هو یعنی خودی داشتن و واجد مرتبه ذات بودن در ذات مقدس واجب نیز هست. شهید مطهری در مقالات فلسفی گوید:

"قوم معمولاً در بیان خودشان به واسطه مشخص نبودن بحث اصالت وجود و ماهیت یک نحو خلط مخصوصی کرده اند؛ از یک طرف می‌گویند واجب الوجود وجود صرف و انیت محضه است، البته این طرز فکر اصالت وجودی است و از طرف دیگر می‌گویند "ماهیته انیته"؛ این تعبیر را اصالت وجودی اینطور توجیه می‌کند که "ای لا ماهیته له" و یا آنکه گاهی می‌گویند ماهیت دو اصطلاح دارد: "ما یقال فی جواب ما هو" و "ما به الشیء هو هو". ولی مثل اینکه در قدیم یک اصطلاح بیش نبوده و واقعا مقصودشان این بوده که وجود تمام حقیقت نوعیه ذات واجب است" (مطهری، ج ۷، ص ۲۵)

به اعتقاد محقق دوانی خداوند ماهیت (و نیز مقومات ماهیت) ندارد و اینکه برخی معتقد به ماهیت داشتن خداوند و شناختش از طریق ماهیت هستند سخن درستی نیست زیرا خداوند اصلاً ماهیت ندارد بلکه وجود بحتی است که هویت مخصوصه اش مقدس از همه کثرات است و شرحش جز با لوازم (صفات) ممکن نیست (تویسرکانی، ص ۴۶).

دوانی ماهیت داشتن خداوند را منافی واجب بودنش می‌داند؛ بنابر آنکه اگر خداوند

ماهیتی داشته باشد که مغایر وجودش باشد، مستلزم ممکن بودن خداوند است که در این صورت باید به امری منتهی شود که ماهیتش عین وجود باشد که آن امر قائم بذاته، غیر عارض غیرش است و همان حقیقت وجود است و وصف غیرش به وجود بواسطه این نیست که معروضش است بلکه بواسطه انتسابش به آن است. (تویسرکانی، ص ۴۹).

دلیل وی برای نفی وجود زائد بر ذات از خداوند این است که اگر خداوند مثلاً الف موجود باشد فی حد ذاته، با قطع نظر از عوارض، نه موجود است نه معدوم. و هر چه اینگونه باشد ممکن است زیرا اتصالش به وجود، به سبب ذات یا غیرش است. حالت اول محال است چرا که شیء تا ایجاد نشود ایجاد نمی کند. پس این حالت مستلزم تقدمش به وجود بر خودش است که باطل است. و اینکه اتصافش به وجود به سبب غیرش باشد مستلزم معلولیت است و با وجوب وجود منافات دارد (خواجوی اصفهانی، صص ۱۲۴ و ۱۲۵).

علامه دوانی این سخن را که "خداوند، ماهیت مشترک میان موجودات است و در ضمن افراد ممکنات متحقق است و صفاتش منحصر در صفات آن افراد است." را ضلالتی فضیعی و جهالتی شنیع می خواند بنابر آنکه از آن، لازم می آید هرچه معلوم افراد ممکنات نباشد معلوم حقتعالی نیز نباشد و نیز لازم می آید افراد ممکنات، در وجود، مقدم بر حق باشند. بلکه حقیقت حق، وجود بحت قائم بذاته است و صفات کمال او عین ذاتند. حقتعالی در ذات خود، متصف به آن صفات است. و صفات ممکنه، ظلّ و عکس صفات اوست که بقدر قابلیت هر یک از آن مرائی ظاهر شده است.

قومی گویند حق به ما گویا شد
در ضمن همین دانش ما دانا شد
نی غلط اند جمله اوصاف کمال
در ذات خدا بود و به ما پیدا شد

(دهباشی، ص ۴۹)

وی همچنین در حاشیه قدیم شرح تجرید بیان می کند اینکه واجب، ماهیت ندارد یعنی شخص بسیط است و تحلیلش در عقل، به ماهیت و وجود امکان ندارد زیرا اگر ماهیت کلی داشته باشد از حیث ماهیت، موجود نیست بلکه برای تحصیل یافتن نیازمند امر دیگر است پس وجودش عین ماهیت نیست و حتی اگر ماهیت بسیطی داشته باشد که غیر

از وجود باشد اتصافش به وجود، نیازمند علتی خواهد بود که علتش، نفس هویت یا غیرش است و هر دو باطلند. (دوانی، ص ۵۷) وی در تفسیر سوره /خلاص بیان می کند وجود به منزله ظاهر و ماهیت باطنش است و هر چه ماهیت نداشته باشد جوف و باطن ندارد پس وجود بحتی است که مجرد از همه مخالطات است. و از آنجا که عین وجود است من حیث هو هو موجود است و قبول عدم نمی کند.

(تویسرکانی، ص ۴۹)

دوانی و ماهیت نداشتن خدا:

علامه دوانی در حاشیه سوم شرح تجرید به نقد بیان صدر الدین دشتکی در مورد ماهیت نداشتن واجب پرداخته است. به اعتقاد او مطابق سخن صدرالدین که واجب اصلاً ماهیت ندارد، اگر مرادش از ماهیت همان ذات است و نفی ماهیت به معنای نفی ذات می باشد بطلان این مطلب آشکار است زیرا واجب الوجود حتماً حقیقت و ذاتی دارد گرچه مجهوله الکنه می باشد و اگر منظور آن است که واجب ذات دارد ولی ذات واجب اصطلاحاً ماهیت نامیده نمی شود این یک بحث لفظی است نه معنوی. زیرا کسی که می گوید حقیقت واجب و ماهیت وی وجودی است که به خود قائم است و به غیر تکیه ندارد، همان معنایی را اراده می کند که از کلمه ذات آن معنا را اراده می کند، یعنی منظور از ماهیت در اینجا همان حقیقت و مابه الشی هو هو است که برابر با معنای ذات می باشد پس تنها اختلاف در نام گذاری و گفتگویی لفظی است که آیا حقیقت واجب را ماهیت می نامند یا نه. پس واجب هیچ رجحان و مزیتی بر ممکنات ندارد زیرا این مفهوم هم بر واجب و هم بر ممکن به حمل عرضی حمل می شود.

دوانی سپس بیان می کند با اندک تأملی می توان دریافت سخن صدرالدین که ذات واجب موجود خاص است، مطلب محصلی ندارد. زیرا ذات واجب امری است خارج از ادراک ما و حقیقتی مجهول الکنه است ولی مفهوم موجود بر او به حمل عرضی حمل می شود چون عین این مفهوم نیست. (دوانی، (۱۹۹۹)، ص ۶۷)

بررسی دیدگاه دوانی و جواب او:

به اعتقاد دشتکی واجب دارای ذات می باشد و آن ذات غیر از ماهیت به معنای جواب

ماهو است گرچه ماهیت به معنای «ما به الشیء هوهو» بر ذات نیز اطلاق می شود و سرّ آنکه، واجب منزّه از ماهیت بمعنای جواب ماهو است، اینست که ماهیت عبارت است از ذاتی که از همه عوارض حتی از هستی، مجرد است یعنی در مقام ذات، فاقد همه عوارض و محمول ها می باشد و هنگامی که در تحلیل عقل از همه آنها تجرید شد، از آنها امتیاز پیدا می کند، آنگاه عقل درمی یابد که ماهیت در مقام ذات، عاری از همه عوارض محموله حتی از وجود می باشد، ولی در واقع با آنها متحد و آمیخته است و چون در تحلیل ذهنی، معروض، غیر از عارض است و عارض در حریم ذات معروض راه ندارد - و گرنه ذاتی او می شد نه عارض - عقل می گوید این معروض غیر از عارض است و عارض بیرون از معروض است. پس هستی ماهیت، خارج از او بوده و ناچار مستند به سبب است، زیرا فقط «ذاتی» است که ثبوت آن برای ذات نیازمند به سبب نیست ولی «غیرذاتی» حتماً محتاج به سبب می باشد و در حقیقت، عامل وحدت موضوع و محمول و عروض این عرض بر آن ذات و این وجود بر آن ماهیت همان سبب خواهد بود. (شیرازی، ۱۳۷۴، ج ۶، ص ۸۸)

دیدگاه ملاصدرا در این خصوص:

ملاصدرا نیز اشکال دوانی بر دشتکی را بیان کرده به نقد آن می پردازد. به اعتقاد وی ماهیت به معنای مایقال فی جواب ما هو برای واجب نیست. اما ماهیت به معنای ما به الشیء هوهو، برای واجب هست. در واجب ماهیت عین ائیت است؛ و ممکنات علاوه بر هستی و ائیت، ماهیت نیز دارند. یعنی دارای مایقال فی جواب ماهو هستند. آن ماهیتی که برای ممکن هست برای واجب نیست و آن ماهیتی که برای واجب هست عین اوست، که از این هویت شخصی گاهی به وجود محض تعبیر شده و گاهی به موجود بحت یا وجود یا تشخص یا واجب بحت تعبیر می شود. برای واجب غیر از هویت شخصیه و وجود محض که تعبیرات گوناگون دارد، ماهیت کلی که همان مایقال فی جواب ماهو نیست. قول و حمل در ذهن است و در نتیجه کلی خواهد بود و هرگز معنای ذهنی و کلی عین ذات هویت شخصی چیزی نخواهد بود. (شیرازی، همان، ص ۸۴).

از بررسی مطالب ارائه شده به نظر می رسد، در اینکه خداوند ماهیت به معنای ما یقال

فی جواب ماهو ندارد اختلافی بین دوانی، دشتکی‌ها و صدرا وجود ندارد (زیرا این معنی از ماهیت مختص ممکنات است) بلکه معتقدند می‌توان ماهیت به معنای ما به الشیء هو هو را بر خداوند اطلاق کرد که به معنی وجود داشتن خداوند است. و اختلاف آنها در تفاوت واجب با ممکنات است. دوانی معتقد است اگر خداوند را نیز مانند ممکنات موجود بدانیم در اینصورت فرقی بین واجب و ممکنات نیست حال آنکه بین خداوند و ممکنات در نحوه وجود داشتن اختلاف است. توضیح اینکه دوانی بر اساس مبنای توحیدی اش در رابطه با انحصار وجود در خداوند که به ذوق تأله معروف است (ادامه مقاله) معتقد است جز خداوند هیچ موجودی در دار هستی وجود ندارد و ممکنات از طریق انتساب به آن وجود خاص موجود می‌شوند بر این اساس تفاوت ممکنات با خداوند در اصل تحقق است. دوانی در حاشیه اجد شرح تجرید به این مطلب پرداخته است:

بنابر سخن ما (ذوق تأله)، امتیاز واجب بر ممکن روشن است زیرا بر مبنای ما (یعنی بر مبنای علامه دوانی)، که وحدت وجود و کثرت اعتباری موجود است، ذات واجب عین وجود خاص است که ذاتاً مبدأ انتزاع مفهوم موجود است و در موجود بودن و همچنین در مبدئیت برای انتزاع مفهوم موجود به ذات خود قائم است ولی غیر واجب به واسطه واجب موجود شده و مبدء انتزاع مفهوم می‌گردد. بنابراین امتیاز واجب الوجود بر ممکن الوجود واضح خواهد بود. (دوانی، ص ۶۶ و ۶۷).

اما بر اساس مبنای تشکیکی صدرا (در اوایل اسفار) تفاوت ممکنات با خداوند در مراتب وجود (خداوند در اعلی مرتبه وجود و ممکنات دارای نقص وجودی هستند) است از اینرو ممکنات علاوه بر وجود دارای ماهیت نیز هستند حال آنکه خداوند فاقد ماهیت است.

براهین اثبات وجود خدا:

اثبات واجب الوجود در قالب دلایل فلسفی مورد توجه فلاسفه قرار گرفته است. به طور کلی در فلسفه دو گونه دلایل انئی و لمئی وجود دارد لذا هر دلیلی در اثبات وجود خداوند یکی از آنها خواهد بود (در دلیل لمئی از علت به معلول و در دلیل انئی از معلول به علت یا از وجود یک ملازم به ملازم دیگر می‌رسیم) یکی از مهمترین دلایلی که در این

خصوص ذکر شده است برهان صدیقین است. این برهان ابتدا توسط ابن سینا در اشارات و نجات ارائه شد و بعداً تقریرات متعددی از آن بیان شد. (ابن سینا، ج ۳، صص ۲۴ و ۲۵) در مورد اعتبار برهان صدیقین و به بیان دیگر لمّی یا ائی بودن آن اختلاف نظر وجود دارد. ملاصدرا ضمن نقد تقریر ابن سینا (به اعتقاد ملاصدرا در تقریر ابن سینا مفهوم وجود لحاظ شده است نه حقیقت وجود) برهان صدیقین با تقریر خود را اسدّ و اشرف براهین می خواند. (شیرازی، ج ۶، ص ۲۶) علامه طباطبایی معتقد است در برهان صدیقین از اصل وجود به واجب الوجود می رسیم یعنی برهان صدیقین مبتنی بر سلوک از لازم وجود به لازم دیگر است (برهان ائی قسم دوم). (طباطبایی، ص ۲۶۸).

دوانی در دو اثر خود یعنی اثبات واجب قدیم و جدید به اثبات واجب پرداخته است. اثبات قدیم تنها به اثبات واجب می پردازد اما در اثبات جدید پس از بیان براهینی در اثبات واجب، به بیان مباحث دیگر مانند توحید و سایر صفات خداوند اقدام می کند.

برهان صدیقین سینا با تقریر دوانی:

نخستین برهانی که محقق دوانی در مقصد اول (اثبات واجب قدیم) ارائه می دهد در واقع همان برهان صدیقین ابن سینا است. او در اثبات واجب جدید نیز تقریر دیگری از برهان صدیقین ارائه می کند و آنرا خفیف المؤمنه می نامد. برهان مذکور (در اثبات واجب قدیم) به قرار زیر است:

در اینکه ممکن، مثل مرکبات تحقق دارد شکی نیست و این وجود ممکن بدون واسطه یا با واسطه، مستند به واجب است. بنابراین مطلوب یعنی اثبات واجب حاصل شده است. به بیان دیگر، در وجود موجوداً ما تردیدی نیست. این موجوداً یا واجب است یا ممکن که مستند به واجب است. پس مطلوب حاصل شده است. در غیر اینصورت دور یا تسلسل پیش خواهد آمد. در ادامه می گوئیم اگر همه ممکنات یعنی تک تک آنها به نحوی که وجودی از آن خارج نباشد، معدوم باشند هر آینه جزئی از اجزاء آن معدوم خواهد بود بنابر آنکه جمیع اجزایش موجود است و ما اعتبار کردیم که تک تک آنها موجودند و مجموعی که هیأت اجتماعی اعتباری معدوم است، اعتبار نکردیم بنابراین اجزاء سلسله همگی موجودند. پس مجموع به همین معنا موجود است و شکی نیست که چنین مجموعی

ممکن است زیرا محتاج به اجزاء ممکن است اساساً محتاج ممکن است و محتاج به ممکن ، بنحو اولی ممکن است .

و هر ممکن موجودی دارای علتی است که این علت یا همان نفس مجموع یا جزئی از او یا امر خارج از آن است . احتمال نخست باطل است زیرا علت، متقدم بر معلول است در حالیکه مجموع همان شیء است و نمی تواند مقدم بر علت شیء باشد . احتمال دوم نیز باطل است بنابر آنکه علت کل ، علت تک تک اجزاء است و الاً برخی از اجزاء سلسله معلل به علت دیگری خواهند بود . بنابراین با ابطال دو قسم اول ، احتمال سوم باقی می ماند که علت مجموع باید موجودی خارج از سلسله ممکن بوده ، واجب لذاته باشد .

دوانی پس از ارائه این برهان به طرح اشکالاتی از جمله اطلاق کل و مجموع - که مشعر تناهی اند - به سلسله نامتناهی پرداخته و به آنها پاسخ می دهد . گفتنی است اشکالات مزبور در شرح اشارات ، نیز مطرح و خواجه نصیر الدین به آنها پاسخ داده است . (ابن سینا ، ج ۳ ، ص ۲۳ و ۲۴)

دوانی سپس به ذکر ایراداتی پرداخته ، به پاسخ آنها همت می گمارد . نکاتی که در ضمن این ایرادات و جوابها مطرح می شود عبارتند از:

- علت تامه نمی تواند همان شیء ممکن باشد . در غیر این صورت باب اثبات صانع بسته خواهد شد .

- اثبات واجب با ممکن حادث ، به اتمام نمی رسد بنابر آنکه ممکن حادث به ممکن قدیمی که نفس علت تامه است منتهی شده و سلسله بدون آنکه به واجب الوجود ختم شود منقطع می شود .

- علت تامه یا علت فاعلی مستقل ، نمی تواند عین معلول باشد بلکه خارج از معلول خواهد بود . (خواجهی اصفهانی ، صص ۹۱-۷۱)

وی در این تقریر بر اساس برهان وسط و طرف ابن سینا بیان می کند همه ممکنات در سلسله مذکور حکم فرد واحد دارند و وقتی ممکن به تنهایی نیازمند علت است پس کلّ سلسله نیز به مثابه فرد واحد، نیازمند علت است و این علت باید خارج از سلسله باشد . نکته قابل توجه در بیان علامه ، تأکید دوانی بر این مسأله است که مجموع ممکنات که در برهان

آمده است امر اعتباری نیست بلکه به معنی تک تک اجزاء سلسله است .
 دوانی در رساله دیگر خود در اثبات واجب، برهان دیگری در اثبات واجب بیان می کند و آنرا خفیف المؤمنه و غیر محتاج به ابطال دور و تسلسل تلقی می کند و معتقد است همان طریق صدیقین ابن سینا در اشارات (ابن سینا، ج ۳، ص ۶۶) است. در این تقریر بیان می شود ممکن تا به حدّ وجوب نرسد موجود نمی شود و وجوبش را از ناحیه علت دریافت می کند :

با نظر در مفهوم موجود در می یابیم موجود نمی تواند بدون واجب تحقق یابد به این بیان که اگر موجود منحصر در ممکن باشد موجودی تحقق نمی یابد بیان ملازمه بدین صورت است که تحقق ممکن یا بنفسه و بدون علت است که محال است یا با علت است . حال اگر آن علت غیر ، ممکن باشد و سلسله ای غیر متناهی از ممکن یا سلسله ای دوری داشته باشیم تک تک افراد ممکن در سلسله های مذکور ، مستند به سبب رجحان بخش که وجودشان را به عدمشان ترجیح دهد نمی باشند ؛ بنابر آنکه اگر ممکن، واجب نگردد، موجود و محقق نمی شود . وجوب هم تحقق نمی یابد مگر آنکه جمیع انحاء عدم، ممتنع شود و این امتناع در ممکنات بدون واجب، محقق نمی شود. (خواجوی اصفهانی، صص ۱۱۸ و ۱۱۹)

چنانکه آمد صدر المتألهین تقریر ابن سینا را شایسته نام صدیقین نمی داند بنابر آنکه در آن از مفهوم وجود بر وجود واجب استدلال می شود نه از حقیقت وجود (چنانکه تقریر ملاصدرا مبتنی بر آن است) . حال آنکه بوعلی در این استدلال بر مقسم بودن فرد موجود (و نه مفهوم آن) برای واجب و ممکن تأکید می کند . دوانی نیز در تقریر اول فرد وجود را بعنوان مقسم لحاظ می کند ولی در تقریر دوم از مفهوم وجود بهره می گیرد . بر این اساس ایراد صدرا بر تقریر دوم وارد است.

وی در این خصوص که " بنابر آنکه واجب الوجود علت کل باشد ، برای اثبات او نمی توان دلیل اقامه کرد " معتقد است در برهان لمّی در اثبات واجب از حال مفهوم وجود بر فردی از وجود که واجب است استدلال می شود پس در آن از حال طبیعت موجود به حال دیگر آن استدلال می شود. (خواجوی اصفهانی ، ص ۱۲۵).

تقریری از برهان علی از طریق آئی:

محقق دوانی در برهان دیگر با بهره گیری از قاعده "الشیء ما لم یجب لم یوجد" تقریری از برهان علی (که از طریق آئی به اثبات واجب می پردازد) اینگونه می آورد: اگر موجودات، همگی ممکن باشند مجموع آنها محتاج علت مستقل در ایجاد خواهد بود و چنین علت مستقلی، علت کل (تک تک افراد و اجزاء ممکن) مباشراً یا با واسطه است و ارتفاع کل و تک اجزا سلسله به اعتبار وجود آن علت مستقل، ممتنع خواهد بود زیرا هر گاه علت، وجود معلول را واجب نکند معلول یافت نمی شود (موجود نمی شود) و با وجود این علت عدم به هیچ وجه بر آن وارد نمی شود پس همه اجزاء با نظر به علت ممتنع العدم اند و شیء، که بواسطه او جمیع آحاد سلسله، تحقق می یابند خارج از سلسله است نه خود سلسله و نه جزء داخل در آن؛ زیرا عدم هر کدام از آنها با نظر به ذاتش ممتنع نیست (چرا که در اینصورت واجب بذاته بود) و خارج از مجموع ممکنات واجب خواهد بود.

البته دوانی در متمیم این برهان بیان می کند لزومی ندارد علت خارج از سلسله باشد، بلکه مجموع به موجد مستقل به معنای اعم از آن یعنی عدم شیء از آحاد مستند به او (علت مستقل خارج از سلسله) یا به آنچه از او صادر شده یا به جزئی از اوست. پس نمی توان پذیرفت که علت مستقل که به واسطه او عدم معلول، ممتنع است خارج از سلسله باشد. (خواجوی اصفهانی، صص ۹۱ و ۹۲)

برهان علی بر وجود خدا:

دوانی در برهان سوم نیز بر پایه رابطه علی و معلولی بین واجب لذاته و واجب لغیره و استفاده از قاعده "الشیء ما لم یجب لم یوجد" بیان می کند اگر واجب لذاته یافت نشود و واجب لغیره پدید نمی آید و اساساً موجودی آفریده نمی شود. بدلیل آنکه اگر واجب نباشد، موجودات منحصر در ممکن خواهد بود و ارتفاع همه ممکنات بالذات ممتنع نخواهد بود. البته ارتفاع بالغیر آنها نیز ممتنع نخواهد بود زیرا غیری که امتناع ارتفاع جمیع ممکنات در گرو اوست، موجود خارج از سلسله، واجب خواهد بود، در حالیکه فرض بر آن بود که چنین غیری که واجب الوجود باشد موجود نیست و نیز بنا بر قاعده "مالم یجب

لم یوجد" با نبود واجب هیچ موجودی به مرحله وجوب غیری نمیرسد. محقق دوانی پس از بیان برهان فوق ضمن ناقص دانستن آن، تقریر دیگری از آن ارائه می دهد بدینصورت که اگر موجودات منحصر در ممکنات باشد، عدم هر یک از ممکنات و نیز جمیع آنها ممتنع نیست. زیرا با فرض ارتفاع سلسله، هیچ محالی لازم نمی آید. بنابر آنکه امتناع عدم هر یک از آنها به دلیل امتناع جزء ما فوق است و محال، عدم در آنها بدلیل وجود فرد ما فوق است. پس با نظر به ذات سلسله و علل آن که همگی ممکن است عدم سلسله ممتنع نیست. از اینرو اگر موجودات، منحصر در ممکنات باشد عدم هر یک از آحاد با بقاء مافوقش ممتنع است، زیرا تخلف معلول از علت، لازم می آید. اما عدم همه ممکنات ممتنع نیست و شیئی که عدم آن ممتنع نباشد تحقق بالضروره نخواهد داشت. (خواجوی اصفهانی، صص ۹۲ و ۹۳)

لازم به ذکر است تفاوت این دو تقریر در این است که در تقریر اول براساس وجوب وجود و اینکه شیء تا به مرحله وجوب نرسد موجود نمی شود و وجوب را از ناحیه خداوند دریافت می کند به ذکر دلیل پرداخته است و در تقریر دوم از طریق امتناع عدم دلیل می آورد. توضیح اینکه دوانی در این تقریر که خود آنرا قویترین طرق دانسته است ممکنات را در قالب سلسله علی و معلولی در نظر گرفته است با این بیان که هر ممکن معلول مافوق خود است و چون مافوقش ممکن است و ممکن نسبت به وجود و عدم علی السویه است در صورت عدم تحقق واجب، عدم هر کدام از ممکنات ممتنع نخواهد بود.

یگانگی وجود خدا از نگاه محقق دوانی:

یکی از مهمترین مباحثی که فلاسفه و متکلمین پس از اثبات واجب بدان پرداخته اند یگانگی وجود خدا می باشد. البته توحید را می توان در چند بخش توحید ذات خداوند و وجوب وجود (یعنی اینکه به مصداق آیه "لا اله الا الله" خداوندی جز خدای یگانه نیست) ، توحید در وجود (نه تنها هیچ خدایی بلکه هیچ موجودی جز خداوند در دار هستی نیست)، توحید صفاتی و توحید افعالی بیان کرد. در اینجا به مقتضای سنت بزرگان، ابتدا به توحید ذاتی می پردازیم. دلایل متعددی از سوی متکلمین و فلاسفه در اثبات این امر بیان شده است؛ چنانکه متکلمین برهان تخالف و ابن سینا از طریق تبیین رابطه وجوب

وجود با تعین به اثبات توحید پرداخته اند. محقق دوانی در آثار خود ابتدا دلایل متکلمین و حکمای مشاء را بیان و نقد کرده و در ادامه چهار دلیل در اثبات توحید ذاتی اقامه کرده است.

منهج متکلمین در توحید باری:

در دلیلی که به منهج متکلمین مشهور است اقامه دلیل بر توحید خداوند پس از اثبات مختار بودن اوست:

وجود ممکن از ناحیه موجود دیگر حاصل می شود؛ حال اگر تأثیر علتش در حال وجود باشد منجر به تحصیل حاصل می شود که محال است و اگر در حال عدم باشد پس هر ممکنی حادث است و فاعلش موجب نیست بلکه مختار است. حال در صورت تعدد واجب، اگر یکی اراده وجود ممکنی کند دیگری یا می تواند اراده عدمش را بکند یا نمی تواند (اراده آن کند). در صورت اول منجر به تخالف می شود زیرا اگر مراد هر دو حاصل شود، اجتماع نقیضین روی می دهد؛ اگر مراد هیچکدام حاصل نشود به دلیل ارتفاع نقیضین یا عجز هر دو است و در صورتی که مراد یکی از آن دو حاصل شود منجر به عجز دیگری می شود و در صورت دوم (که واجب دیگر نتواند اراده عدمش کند) به معنی عجز اوست زیرا عدمش من حیث ذاته ممکن است و مانع او از اراده طرف دیگر جز این نیست که طرف دیگر، نقیض آنرا اختیار کرده است. پس تعدد اله، مستلزم امکان تخالف و امکان تخالف مستلزم یکی از محالات سه گانه فوق است.

دوانی در مقام نقد این دلیل، معتقد است می توان شق اول را انتخاب کرد و لزوم عجز را نپذیرفت زیرا عجز، عدم قدرت بر امری است حال آنکه استحاله تعلق قدرت بر امری مستلزم انتفاء قدرت نیست و امتناع تعلق اراده به امری مستلزم عجز نیست. (دوانی، صص ۱۶ و ۱۵)

نقد دوانی بر منهج کلامی:

دوانی پس از نقد دلیل مذکور، معتقد است میتوان تقریر دیگری از آن ارائه کرد تا خدشه مندفع شود:

از دو صورت خارج نیست یا در قدرت و اراده یکی از آن دو ضعف وجود دارد یا

ضعفی نیست. در صورت اول، نقص یکی از دو واجب لازم می آید و نقص با وجوب وجود منافات دارد و در صورت دوم، طرفین ممکن برای هر دو ممکن است. پس می تواند اراده یکی به طرفی و اراده دیگری به طرف دیگر تعلق گیرد که در این صورت، اگر مراد هر دو متحقق شود، مستلزم اجتماع نقیضین است؛ اگر اراده هیچکدام تحقق نیابد ارتفاع نقیضین خواهد بود و در صورتی که اراده یکی بدون دیگری تحقق یابد مستلزم عجز یا ترجیح بلامرجح است.

تفاوت این تقریر با بیان قبل در این است که در این تقریر پس از بیان ضعف و فقدان آن در دو واجب و دلالت وجود ضعف بر نقص، بیان می کند در صورت آنکه اراده یکی بدون دیگری تحقق یابد مستلزم عجز یا ترجیح بلا مرجح است. گرچه شکل استدلال تا حدی تغییر یافته است ولی بنظر می رسد اشکال دوانی بر تقریر اول بر این بیان نیز وارد باشد بعلاوه آنکه چنانکه در اشکال تقریر دیگر آورده است می توان گفت ممکن نسبت به هر کدام نسبت خاصی داشته باشد که دیگری آن نسبت را ندارد و به عبارت دیگر نسبت ممکنات به واجب ها علی السویه نیست تا ترجیح بلا مرجح لازم آید

تقریر دیگر برهان متکلمین:

تقریر دیگر برهان متکلمین که مورد نقد علامه قرار گرفته است، بدین صورت است که در صورت تعدد واجب یا همه آنها بر جمیع ممکنات قادرند یا قادر نیستند. در صورت اول لازم می آید هیچ ممکنی موجود نشود زیرا اگر موجود شود مستلزم ترجیح بلامرجح است. بنابر آنکه نسبت ممکن به هر کدام علی السویه است پس اگر به یکی موجود شود ترجیح بلامرجح؛ اگر به هر دو موجود شود عجز هر دو لازم آید زیرا هیچکدام علت مستقل نیستند و اگر به هر کدام موجود شود مستلزم توارد دو علت مستقل بر معلول واحد است. (دوانی، صص ۱۷ و ۱۶)

نقد محقق بر تقریر دوم:

دوانی دو اشکال بر این تقریر وارد می داند: اول آنکه، می توان شق اول را انتخاب کرد ولی این سبب نمی شود که ممکن نسبت به هر کدام علی السویه باشد زیرا هر کدام می تواند نسبت مخصوصه داشته باشد که دیگری آن نسبت را ندارد بلکه نسبت مخصوص

دیگری داراست.

دوم آنکه می‌توان شق دوم را برگزید ولی عجز یکی لازم نمی‌آید. زیرا عجز، عدم قدرت است و چرا صحیح نباشد که هر کدام بتوانند از حیث استقلال ایجاد کنند لیکن اراده ایشان متعلق به اشتراک در ایجاد شده است. (دوانی، صص ۱۶ و ۱۷)

نکته قابل ذکر در دفع اشکالات دوانی بر این تقریر آنست که به نظر می‌رسد فرض در این بیان اینست که ممکنات نسبت به هیچ کدام از واجب‌ها نسبت خاصی ندارند نه اینکه نسبت به برخی دارای نسبتی باشند و از همان جهت از واجب خاصی صادر شوند.

دلیل مشائین در توحید و نقد آن:

محقق دوانی پس از بیان دلیل متکلمین و نقد آن، دلیل دیگری از سوی حکمای مشاء ذکر کرده، به نقد آن می‌پردازد. در این دلیل از طریق تبیین رابطه وجوب وجود با تعین، اینگونه استدلال می‌شود که وجوب وجود عین واجب است؛ حال اگر واجب، متعدد باشد. وجوب وجود حقیقت مشترک بین آنهاست و امتیاز هر کدام از دیگری به تعین است و اتصاف ماهیت به تعین، واجب نخواهد بود زیرا اگر واجب باشد هر جا وجوب بود تعین نیز حاصل بود پس تعدد صورت نمی‌گرفت و علتش، ماهیت یا امری خارج از آن است. زیرا هر جاماهیت باشد، تعین وجود خواهد داشت. پس واجب یکی است و این خلاف فرض است. و در صورتی که علتش امر خارج از ماهیت باشد لازم آید واجب در تعین محتاج غیرش باشد و احتیاج با وجوب وجود منافات دارد. و احتیاج در وجود نیست. لازم به ذکر است برهان فوق در اشارات بوعلی ذکر شده است. (ابن سینا، ج ۳، صص ۴۱ و ۴۲) و صدرا در اسفار به نقد آن پرداخته است. (شیرازی، ج ۱، ص ۱۲۹) به اعتقاد صدرا تعین و وجود دو امر جدا و منفک از یکدیگر نیستند و هر موجودی متعین به وجود خاص خود است پس می‌توان دو واجب را فرض کرد که هر یک متعین به ذات خود باشد و تعین آنها مانند وجود ناشی از ذات خود باشد.

به اعتقاد دوانی این برهان خالی از اشکال نیست. زیرا می‌توان گفت وجوب، عین واجب است ولی این مستلزم آن نیست که وجوبات متعدد نباشد، بلکه اطلاق وجوب بر هر کدام می‌تواند بر سبیل تشکیک یا اشتراک لفظی باشد و چرا وجوب مانند وجود نسبت به

وجود خاص واجبی و وجودات خاصه ممکنه (که بر مذهب ایشان ماهیات متخالفه الذوات اند) نباشد که لفظ وجود مقول بر همه به تشکیک است و می تواند ماهیات متخالفه باشند که وجوب بر هر کدام به تشکیک یا اشتراک مقول شود و هر کدام وجوبی خاص، متمایز از غیر خود باشند. (تمایز بالذات)

و اینکه وجوب عین واجب است اگر مراد مفهوم کلی وجوب است که باطل است و اگر مراد افراد (حقیقت وجوب) است چرا وجوب، افراد متکثره مختلفه الحقائق نداشته باشد که هر کدام عین واجب باشند. (دوانی، صص ۱۷ و ۱۸)

دوانی، دلایلی در اثبات توحید واجب ذکر کرده و سپس به شبهاتی در این زمینه پاسخ می دهد. در دلیل اول از طریق اتحاد دو واجب فرضی در ماهیت یا عدم اتحادشان، به بررسی شبهه ابن کمونه می پردازد و در ادامه برهان دیگری براساس مبنای ذوق تأله ارائه می دهد. دلیل اول بدینصورت است که:

در صورت تعدد واجب، یا ماهیت آنها یکی است (متحد در ماهیت) یا متفاوت است در صورت اول ماهیت لذاته بین آنها اطلاق نمی شود و الا ماهیتشان واحد نبود. (زیرا امر لذاته قابل اطلاق بر کثیرین نیست) پس تحقق کثیر بدون واحد لازم می آید و در صورت دوم، وجوب وجود عارضشان خواهد بود و هر عارض، معلول معروضش یا معروض به مداخله غیرش می باشد وجه اول باطل است؛ زیرا مستلزم آن است که شیء، علت وجود خودش باشد و صورت دوم نیز در احتیاج فاحش تر است. در ادامه برای تأیید سخن خود، بیانی از شیخ الرئیس می آورد مبنی بر اینکه وجوب وجود بر کثیرین مختلفین بالعدد حمل نمی شود و الا معلول خواهد بود.

دوانی برهان فوق را برهان متینی می داند که شبهه ابن کمونه بر آن وارد نیست؛ زیرا شبهه در صورتی وارد است که تعدد واجب، همراه با اتحاد در ماهیت باشد. از اینرو وقتی گفته می شود واجب الوجود موجود است مراد اینست که وجود، عینش است نه اینکه امری است که وجود عارضش می شود. لذا اطلاق موجود بر خداوند مجاز است. (خواجوی اصفهانی، صص ۱۲۷-۱۲۵) (لازم به ذکر است در شبهه ابن کمونه از طریق دو واجب بسیطی که به تمام ذات ممتاز از یکدیگرند و تنها وجوب وجود بر آنها عارض می

شود نفی توحید واجب استدلال می‌شود، حال آنکه چنانکه آمد و ابن سینا نیز بر آن تأکید دارد وجوب وجود نمی‌تواند عارض باشد. (مطهری، ج ۲، ص ۲۴۲)

دلیل دیگر در اثبات توحید واجب از طریق وجه امتیاز بین دو واجب (و اینکه دوئیت مستلزم تمایز است) بیان می‌کند در صورت تعدد واجب، امتیاز هر کدام از دیگری بذاته یا به امر زائد بر ذاتشان است. در صورت اول، مفهوم واجب الوجود به حمل عرضی بر آن حمل میشود و عارض، معلول معروض خواهد بود که به منزله اینست که هر کدام از دو واجب، علت وجوب وجود خود باشند که باطل است. در حالت دوم که امتیازشان از یکدیگر به امر زائد بر ذاتشان باشد. این شق فاحش تر است زیرا در اینصورت یا معلول ماهیتشان است یا غیر خود. اگر معلول ماهیتشان باشد یا ماهیت در آنها متحد است که در این صورت تعیین مشترک است و این خلاف فرض است و اگر ماهیت در آنها مختلف باشد هر کدام شیئی اند که وجوب وجود عارضشان شده است (که بطلانش در دلیل قبل ذکر شد) و اگر معلول غیر خود باشد مستلزم احتیاج به غیر است که با وجوب وجود منافات دارد. خلاصه اینکه اگر واجب، متعدد باشد نسبت وجود به آنها نسبت عوارض است که این امر مستلزم امکان است نه وجوب. (خواجوی اصفهانی، ص ۱۲۷)

ذوق تأله و توحید اله:

علامه دوانی همچنین برهانی ارائه کرده است که مبتنی بر مبنای ذوق تأله است. وی برای بیان این دلیل، ابتدا دو مقدمه ذکر کرده است. مقدمه اول اینکه، بحث حقیقی از اطلاقات عرفی جداست و نباید با هم مقایسه شوند مثلاً علم در لغت، به معنی دانستن است ولی در بحث و نظر دقیق حکمی، حقیقتش صورت مجرده از ماده است یا اینکه گمان می‌رود فصول جوهری، اضافات عارض جواهرند حال آنکه در نظر تحقیقی جواهرند نه نسب و اضافات.

مقدمه دوم اینکه، صدق مشتق بر امری مقتضی قیام مبدأ اشتقاق به آن نیست هر چند در عرف، توهم شود چنانکه علماء ادبیات عرب، اسم فاعل را به چیزی که مشتق به آن قیام دارد تعریف کرده اند که این از تحقیق علمی بدور است.

دوانی با توجه به دو مقدمه فوق، بیان می‌کند که جایز است وجودی که مبدأ اشتقاق

موجود است امر قائم بذاته باشد که همان حقیقت واجب تعالی است و وجود غیرش، عبارت از انتساب به آن حقیقت است که در این صورت موجود، اعم از این حقیقت و غیر منتسب الیه است. و این مفهوم عام، امری اعتباری و از معقولات ثانیه است لذا وجودی که مبدأ اشتقاق موجود است امر واحد فی نفسه است که همان حقیقت خارجی است و وجود، اعم از این وجود قائم بنفسه و آنچه منتسب به اوست می باشد که انتساب خاصی به آن وجود قائم بنفسه دارد. (خواجوی اصفهانی، صص ۱۳۱-۱۲۸)

دوانی در *شواکل الحور* نیز سخنی در توحید می آورد. با این بیان که بنابر نظر اهل ذوق اشراقی، حقیقت نور، امر وحدانی است که تعددی جز به اعتبار شدت و ضعف و کمال در آن نیست. غایت کمالش مرتبه واجبیّت و غایت نقصش، عرض قائم به غیر است (مانند انوار محسوسه). لذا اگر واجب الوجود متعدد باشد یا هر دو در غایت کمالند که در اینصورت تعددی در مرتبه و حقیقت ندارند حال آنکه تعدد فرض شده بود و اگر یکی در غایت کمال و دیگری دارای نقص باشد، ناقص واجب نخواهد بود. (تویسرکانی، صص ۱۷۰)

دوانی در دلیل چهارم خود از طریق دو معروض بدون عارض، به اثبات توحید می پردازد:

در صورت تعدد واجب، دو واجب یعنی معروض دو شیئیّت بدون عارض واجب و یا ممکن خواهند بود. صورت اول باطل است زیرا معروض، نیازمند هر کدام از آحاد است و نیازمندی با وجوب وجود منافات دارد. در حالت دوم نیز، ممکن نیازمند علت تامه است که این علت، نفس معروض یا یکی از آندو است. اگر علت، نفس معروض باشد مستلزم آنست که شیء فاعل لنفسه و متقدم بر خود باشد و اگر علت یکی از آندو باشد بدلیل افتقار مجموع به واحد دیگر باطل است.

در بیان فوق دوانی، با قطع نظر از مبنای گذشته که وحدت وجود و کثرت موجود است، برهان دیگری بر توحید واجب اقامه کرده است. و آن اینکه اگر دو واجب فرض شود، مستلزم آن است که آن مجموع در عین حال که ممکن و محتاج به علت است فاقد علت باشد. زیرا اثنیّت صفت است و این صفت، موصوف می خواهد. موصوف اثنیّت

هذا وحده نیست (این یکی)؛ ذاک وحده (آن یکی) نیست. بلکه آندو با هم، معروض اثینیت است. پس اثینیت صفت است و روی معروض قرار می‌گیرد و معروض اثینیت این یکی به تنهایی نیست، و آن دیگری هم به تنهایی نیست. پس یک عارضی داریم که وصف اثینیت است و یک معروضی داریم که ذات اثنان است. ما درباره آن معروض بحث کرده می‌گوییم این معروض یا واجب است یا ممکن؛ نمی‌توان گفت که این معروض واجب است زیرا معروض اثینیت احتیاج به هذا و ذاک دارد. چون موصوف اثینیت این یکی یا آن یکی نیست، بلکه آندو است. بنابراین معروض اثینیت احتیاج به این و آن دارد و چون معروض اثینیت محتاج است پس معروض اثینیت ممکن است و نمی‌تواند واجب باشد؛ چرا که محتاج به کل واحد است و احتیاج با وجوب سازگار نیست و اگر ممکن باشد، ممکن علت فاعلی تام می‌خواهد. و از آنجا که علت فاعلی تام در این مورد غیر از علت تامه است لازم است بدانیم که علت فاعلی تام برای معروض اثینیت چیست؟ این علت فاعلی یا خود معروض است که محذور تقدم شیء بر نفس پیش می‌آید و یا یکی از این دو است که در این صورت ترجیح بلامرجح است، چرا این یکی علت فاعلی باشد و آن دیگری نباشد؟ بعلاوه آنکه هیچکدام به تنهایی علت فاعلی تام برای معروض اثینیت که «آندو» است، نخواهد بود. بنابراین علت فاعلی تام نه عین معروض است نه جزء معروض و به خارج از خود هم نمی‌تواند نیاز داشته باشد زیرا لازمه اش امکان می‌باشد و بحث در تعیین علت فاعلی تام است، نه علت تامه تا گفته شود که علت تامه معروض اثینیت خود معروض می‌باشد بنابر آنچه مشهور است که تقدم علت تامه بر معلول لازم نیست پس مانعی ندارد که علت تامه مجموع، خود معروض باشد، بنابر آنکه علت تامه مجموع واجب و معلول اول همان واجب و معلول اول است. (جوادی آملی، ص ۳۹).

فرض اول که وجوب، معروض باشد باطل است زیرا معروض به واحدهای خود محتاج است و احتیاج که معیار امکان است با بی‌نیازی که معیار وجود است سازگار نیست.

و فرض دوم که امکان، معروض باشد باطل است زیرا چیزی که ممکن است یقیناً

نیازمند به علت فاعلی تام خواهد بود در حالی که در فرض مزبور علت فاعلی تام وجود ندارد.

علت فاعلی تام همانست که افاضه معلول به عهده اوست و علت تامه، مجموع علت فاعلی و علت قابلی و دیگر علل است.

و سرّ اینکه علت فاعلی تام وجود ندارد، این است که علت فاعلی معروض یا خود معروض است که لازمه اش تقدّم شیء بر نفس خویش است و بازگشت آن به جمع بین نقیضین است؛ یعنی شیء در حالی که موجود نیست، موجود باشد. و یا یکی از دو جزء آن، علت فاعلی ذات معروض است که این هم باطل است.

بنابراین اگر چنانچه دو واجب داشته باشیم، معروض اثبیت موجود است و این موجود، نه می تواند واجب باشد، چون محتاج است و هر محتاجی ممکن می باشد؛ و نه می تواند ممکن باشد چون هر ممکن نیازمند به علت تام فاعلی است و در این مورد علت فاعلی تام وجود ندارد. و چون هر موجودی یا واجب است و یا ممکن و در این مورد نه وجوب امکان دارد و نه امکان، پس اصل وجود معروض اثبیت، محال است.

یعنی بحث در علت تامه نیست تا گفته شود که علت تامه معروض، خود معروض است بر آنچه مشهور است که علت تامه لازم نیست قبل از معلول باشد. پس مانعی ندارد که عین معلول باشد نظیر مجموع واجب و معلول اول، که علت فاعلی اش واجب و علت تامه اش مرکب از واجب و معلول اول است. بلکه بحث در علت فاعلی تام است و هیچ شبهه ای در لزوم تقدم آن بر معلول وجود ندارد. (خواجوی اصفهانی، صص ۱۳۳ و ۱۳۴)

دوانی در این دلیل تعدد واجب را در ناحیه معروض مورد بحث قرار داده و بیان می کند در صورت تعدد واجب، معروض تعدد واجب یا ممکن نخواهد بود و بدلیل محال بودن چنین امری، تعدد واجب محال خواهد بود. به نظر می رسد وی در این دلیل از بحثهای مصداقی فاصله گرفته و به مفهوم روی آورده است حال آنکه معروض اثبیت وجودی جدا از وجود افراد ندارد تا در مورد واجب و ممکن بودن آن تردید شود و به عبارت دیگر معروض اثبیت وجودی ندارد که بخواهیم از واجب و ممکن نبودنش بر عدم تعدد واجب استدلال آوریم. ملا صدرا نیز در اسفار به نقد آن پرداخته، که از نظر

می‌گذرد:

ملاصدرا در قالب یک تعقیب به نقد سخن دوانی می‌پردازد. به اعتقاد وی وجود مساوق با وحدت است؛ یعنی «کل موجود فهو واحد» و «کل واحد فهو موجود» که به دو موجه کلیه بر می‌گردد نه به عنوان تساوی، که فقط مصداق‌ها یکی باشند، بلکه به عنوان تساوق یعنی حیثیت صدق هم واحد است که دقیق‌تر از تساوی است.

اگر وجود مساوی وحدت است و "هر موجودی واحد است پس آنچه واحد نیست موجود نیست و آنچه موجود نیست واجب و ممکن نیست". مجموع دو شیء وحدت ندارد و در صورت نداشتن وحدت، وجود ندارد؛ و چون وجود نداشت نه واجب است و نه ممکن. مثلاً مجموع "الف" و "ب" جز در اعتبار ذهنی که یک هیئت به اینها می‌دهد وجودی نخواهد داشت. ذات "الف" و ذات "ب" به عنوان معروض اثینیت، وجود ثالث ندارد که اثینیت روی آن وجود ثالث بیاید تا بگوییم که آن ذات معروض که موجود است یا واجب است یا ممکن.

آنجا که صورت حقیقی به ماده افزوده می‌شود چون ترکیب حقیقی است، وجود مرکب هم حقیقی است. آنگاه تصویر وجوب یا امکان درباره آن رواست اما اگر چیزی جزء صوری نداشت، کثرت او حقیقی است و وحدت او ذهنی می‌باشد، و وجود جدایی نخواهد داشت. مجموع واجب و معلول اول وجود جدایی ندارد که سه وجود شود (واجب، معلول اول و مجموع واجب و معلول اول) پس مجموع، وجود ندارد و وقتی وجود نداشت نه واجب است نه ممکن؛ نه اینکه وجود داشته باشد ولی نه واجب باشد و نه ممکن تا بتوان گفت که این تالی فاسد از تعدد واجب ناشی شده است.

صدرا بیان می‌کند استدلال دوانی بر اینکه مجموع، وجودی جدای از اجزاء خود دارد، این بود که: «مرکب به انتفاء یکی از اجزایش منتفی می‌شود» ولی اگر تمام اجزاء آن موجود باشد، پس مرکب موجود است و مجموع مرکب از واجب و معلول اول، چون تمام آحاد آن موجود است باید موجود باشد.

صدرالمآلهین در نقد آن، معتقد است مرکب حقیقی ای که وجود دارد اگر یکی از اجزایش منتفی شد، از بین می‌رود. نه اینکه هر مرکبی هر چند مرکب ذهنی و اعتباری

همین که آحاد آن که کثیر بالفعل هستند حقیقه موجودند پس مرکب هم حقیقتاً باید موجود باشد. اگر چیزی مرکب حقیقی بود تا یکی از اجزایش از بین نرود معدوم نمی شود. ولی این مطلب بدان معنا نیست که هر جایی که آحاد و اجزاء حقیقتاً موجودند مرکب از آنها هم باید وجود حقیقی داشته باشد - گرچه ترکیب آنها اعتباری محض و ذهنی صرف باشد - تا احکام موجود حقیقی بر آن مترتب شود مثلاً بگوییم که آن مرکب یا واجب است یا ممکن.

وی بیان می کند شاید منشاء این مغالطه، شبیه ایهام عکس باشد یعنی چون هر مرکب حقیقی که دارای وحدت صورت است هرگاه همه آحاد و اجزاء آن موجود بودند، آن هم موجود است و هرگاه یکی از آحاد و اجزاء آن منتفی گردد آن هم معدوم خواهد شد. این چنین توهم، که هرگاه همه آحاد و اجزاء چیزی موجود بودند آن امر مرکب حقیقی خواهد بود و حتماً موجود می باشد، زیرا تنها راه زوال مرکب همانا زوال اجزاء آن است، و چون همه اجزاء آن طبق فرض موجودند، پس آن مرکب هم موجود خواهد بود. در حالی که مرکب اعتباری، وجود اعتباری دارد نه وجود حقیقی، و مسأله وجوب و امکان و همچنین نیازمندی موجود ممکن به علت فاعلی تام و ... از احکام وجود حقیقی است نه وجود اعتباری و در حقیقت، منشاء همه این برداشت های نادرست، اشتباه اعتبار به حقیقت یعنی موجود اعتباری را موجود حقیقی دانستن است. (شیرازی، ج ۶، صص ۷۸ و ۷۹)

بخش دیگر در توحید، وحدت وجود و انحصار وجود در خداوند است که در اندیشه دوانی به ذوق تأله شهرت یافته است. شاید بتوان گفت مهمترین نگرش فلسفی دوانی، نظریه ذوق تأله است. جلال الدین دوانی در وحدت وجود بیانی ارائه می دهد که خود از آن به ذوق متألهین و کلام متألهین یاد می کند (دوانی، ص ۴۶؛ همو، ۱۹۹۹)، ص ۵۳)

دوانی در آثار مختلف خود به این مبحث پرداخته است و بویژه در رساله الزوراء، حواشی شرح تجرید و اثبات الواجب الجدیده پیرامون آن سخن گفته است. دوانی در نظریه مذکور، بر آن شده تا تبیینی فلسفی از آموزه وحدت شخصیه عرفا ارائه دهد. وی بر پایه مفهوم سازی که از وجود ارائه می دهد آنرا به دو معنا بکار می برد: معنای اول، وجود به معنی حقیقت خارجی که واحد، قائم بذاته و مساوق واجب الوجود است. و معنای

دوم، وجود معقولی است که امری اعتباری، از معقولات ثانیه و به معنای مصدری بودن و هستی است و وصف موجودات است. بنابراین، واجب الوجود به معنای اول، موجودیت و تحقق دارد و ممکنات به معنای دوم وجود، موجودیت و تحقق دارند. از اینرو موجودیت واجب؛ ذاتی و موجودیت ممکنات، انتسابی است با این بیان که ملاک و مناط صدق موجودیت یک شیء، انتزاع عقلی وجود از آن می باشد. به دیگر سخن، عروض وجود بر یک شیء، به این معنا است که آن شیء مصحح و مبدأ انتزاع وجود است.

دوانی برای تبیین و تقریب به ذهن این مطلب، از مثال علم کمک می گیرد. به بیان وی، علم نیز به دو گونه یا معنا یافت می شود: ۱- معنای اضافی و اعتباری که به معنی دانستن است و ۲- معنای حقیقی و جوهری. (تویسرکانی، ص ۵۲)

از اینرو وی در حاشیه قدیم و اجد شرح تجرید (دوانی، ص ۴۶؛ همو، ۱۹۹۹)، ص ۶۴) تأکید می کند موجودیت در ممکنات، به اعتبار ذات نیست چرا که آنها قائم به ذات خود نیستند پس به حسب ذات، داخل در موجود نیستند و معنی موجودیت در حقیقت آنست که شیء بگونه ای باشد که وصف موجودیت بذاته از آن انتزاع شود و از آنجا که واجب تعالی، بذاته اینگونه است موجود بذاته است و عین ذاتش است. از اینرو مبدأ صحت این انتزاع است. برخلاف ممکنات که ذاتشان بذاته مبدأ انتزاع مذکور نیست بلکه مبدأ صحت انتزاع در آنها امر دیگر است. بر این اساس منشأ انتزاع وجود در واجب الوجود نفس ذات اوست و در ممکن الوجود صفت مکتسبه از فاعل و به عبارتی، انتساب به فاعل می باشد.

بنابراین در نظر وی، موجودیت ممکنات به معنای قیام وجود به ماهیات نیست، بلکه به معنی نسبت ماهیات به وجود است. دوانی فهم این مطلب را از آن راسخون در حکمت می داند وی تأکید می کند اینکه موجودیت در ممکنات به معنای نسبت داشتن آنها با وجود است مستلزم لا شیء بودن ممکنات نیست بلکه زمانی لا شیء بودن محقق می شود که نسبت مذکور برقرار نباشد.

شایان توجه است وی برای تبیین نظریه مذکور از مفهوم مشتق، مدد می گیرد با این بیان که شرط صدق مشتق بر امری، قیام مبدأ اشتقاق بر آن نیست بلکه انتساب مبدأ اشتقاق

کفایت می کند. چنانکه اطلاق حدّاد بر شخصی که با حدید (آهن) کار می کند یا اطلاق شمس بر آب، به معنای قیام آهن بر شخص و آفتاب بر آب نیست. بلکه صرفاً به معنای ارتباط و انتساب آنها با شخص و آب است. (دوانی، (۱۹۹۹)، صص ۵۲ و ۵۳)

دوانی با دقت نظر خاصی، دو اعتبار برای حقایق امکانی مطرح می کند: ۱- اعتبار تعیین ۲- اعتبار ارتباط. بر پایه اعتبار اول، حقایق امکانی، مستقل بوده، مغایر و مابین ذات علت لحاظ می شوند و ارتباطی با او ندارند. اما براساس اعتبار دوم؛ تابع علت و قائم به آن است و موجودیت به معنای دوم یعنی انتساب به وجود دارند.

همچنین دوانی بر مبنای ذوق تأله، تفسیری از مرآتیت حق و ممکنات برای یکدیگر، ارائه می دهد. به این بیان که، ممکن در ذات خود معدوم و هیچ است. (اما واجب الوجود به وجودی که عین ذات اوست موجود است.) بنابر آنکه با تجلی حق، ممکنات موجود می شوند و به عبارتی، عدم، هست نماست. و ممکن که در ذات خود، عدم است به او ظاهر می شود.

امکان و وجوب چیست جز بود و نبود
 آنرا معدوم دان و این را موجود
 شد هست عدم نما، عدم هست نما
 از فرط کمال لطف، از غایت جود
 ممکن در ذات خود معدوم است یعنی موجود نیست بلکه هیچ نیست و واجب به
 وجودی که عین اوست موجود است و هر یک از وجهی مرآت دیگری است. پس هست،
 عدم نماست چرا که ممکن در ذات خود، عدم است و به او (واجب) ظاهر می شود و عدم،
 هست نماست زیرا بواسطه تجلی حق، موجود می شوند و خداوند به دلیل فرط کمال و
 غایت جود، با وجود غنای ذاتی، افاضه ظهور بر اعیان ممکنات می کند. (دهباشی، ص
 ۴۷)

در نگاه اول، ممکن است نظریه «ذوق تأله» مبتنی بر اصالت ماهیت تلقی شود. به دلیل آنکه اشیاء عالم، ماهیاتی اند که به امر واحد قائم به ذات و واجب، به نام حقیقت وجود، انتساب دارند. بنابراین باید ماهیاتی متحقق باشند تا بتوانند به آن وجود حقیقی مرتبط و منتسب باشند. اما دوانی در شرح رباعیات گزارشی از قدما آورده است که اعیان، تماماً نسب اند که عارض وجود حقیقی می شوند و در ادامه به اشکالی بر سخن مذکور اشاره

کرده، که در آن آمده "نسبت، فرع بر اثینیت است در حالیکه در نظام وحدت شخصیه، کثرت و اثینیتی مطرح نیست". وی در پاسخ به این اشکال بیان می کند که وجود فی حد ذاته، واحد حقیقی است اما فطرت انسان، بواسطه تعلقات جسمانی، از ادراک وحدت آن قاصر است همچون احوال که یکی را دو تا می بیند. بنابراین گفته محققان مبنی بر آنکه تعینات و اعیان، همگی همان نسب و اضافات اند برای تفهیم محجوبان و تقریب به فهم انسان بر سیل تنزل به مدارک ایشان است.

ای آنکه ترا به کوی معنی گذری است وز طور و رای رای و عقلت خبری است
گویند که اعیان همه محض نسب اند با وحدت صرف کی زنسبت اثری است
دوانی در پاسخ به اشکال گوید:

در وهم کسی که احوال کج نظر است آید که مگر صورت ثانی دگر است
کو نسبت غیریت و کو صورت غیر آنجا که نظر وری صحیح البصر است
بنابراین، وجود حق مماثل ندارد بلکه غیر از او در وجود نیست. «لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ» (شوری/۱۱) پس هر چه در تمثیل و تصویر حقایق الهی و نسبت ذات به ممکنات گفته می شود خالی از شائبه نخواهد بود. «و لله المثل الاعلی فی السموات» (نحل/۶۰) چرا که وقتی علم و ادراک به او محیط نمی شود چگونه عبارات که در مرتبه احاطه از علم پائین تر است احاطه یابند بنابر آنکه نه هر چه باشد می توان دریافت و نه هر چه می توان دریافت، تعبیر از آن می توان کرد. (دهباشی، ص ۴۶ و نیز، صص ۳۴-۳۱)

وی در رباعی دیگر آورده است:

در کون و مکان، فاعل مختار یکی است آرنده و دارنده اطوار یکی است
از روزن عقل اگر برون آری سر روشن شودت کاین همه اطوار یکی است
در این رباعی، بیت دوم به توحید ذاتی اشاره دارد. دوانی درک این مطلب را مشروط به احاطه بر فوق مرتبه عقل و در این باره مثال می آورد: اگر کسی از روزنی، نوری را مشاهده کند نور در نظرش متعدد و متجزی می نماید ولی اگر از روزن، سر را بیرون بیاورد همه نورها را یکی می بیند و متوجه می شود قصور ادراک او سبب تعدد بوده است.

(دهباشی، ص ۴۷)

وی در رباعی دیگری با بهره از تمثیل عرفانی آینه و نقش منعکس شده در آینه بیان می کند حقتعالی موجود بذات خود است که ظهور ذاتش در مرآت اعیان ممکناتی است که معدومند. چنانکه آینه در زمانی که شیئی در آن ظاهر می شود همچنان بر بی رنگی خود باقی است و الوانی که در آن ظاهر می شود رنگ غیر اوست. پس مظهر وجود حق تعالی، جز ممکنات که فی حد ذاتها معدومند، نیست به دلیل آنکه مظهر تا در ذات خود از صفاتی که مظهر آن است خالی نباشد اظهار صفات غیر نمی کند و شایسته مظهریت نیست. (دهباشی، صص ۳۴ و ۳۵)

هستی است که در نیست کند جلوه مدام زان هستی و نیستی است عالم بنظام
اشیاست در او محو و باو موجودند آن یک صفت جلال و این یک اکرام

* * * *

گویم سخنی نه در خور خاطر پست مرآت وجود و مظهر او عدم است
چو آینه از لون ندارد رنگی زین روست نماینده هر رنگ که هست

دیدگاه ذو تآله در ترازی نقد اندیشمندان:

ذوق تآله، مورد توجه معاصران و متأخرین دوانی قرار گرفته است. صدرالمآلهین در شواهد و اسفار ضمن پرداختن به آن و اذعان به اینکه این نظریه مورد پسند اکثر مردم قرار گرفته، معتقد است این نظر، با وجود تفصیل و مقدمات صادقش، در مسأله توحید نفعی ندارد. در الشواهد الربوبیه معتقد است از آنجا که سخن دوانی در توحید مبتنی بر جعل ماهیت و اعتبار عقلی خواندن وجود است بیانگر توحید خاصی نیست (شیرازی، ۱۳۶۰)، ص ۵۱) صدرالمآلهین در الحکمه المتعالیه به صورت مفصل به نقد و نظر درباره ذوق تآله پرداخته و ده ایراد بر آن وارد می کند. (شیرازی، ج ۶، صص ۶۸ و ۶۹)

لاهیجی در شوارق الالهام ضمن انتساب ذوق تآله به محقق شریف و تبعیت دوانی در این قول از وی، با عبارت "لعمری أن هذا التوجیه لایسمن و لا یغنی من جوع" به نقد آن پرداخته است (لاهیجی، ج ۱، ص ۱۱۹)

حاجی سبزواری نیز در شرح منظومه به ذکر بیان دوانی در توحید و نقد آن پرداخته است. سبزواری در نقد نظر دوانی آنرا مستلزم التزام به دو اصل و سنخ در هستی می داند با

این بیان که مذهب تاله جز با اصالت ماهیت تمام نمی شود چرا که اگر ماهیت اعتباری باشد از وجود واجب انتزاع می شود بنابر آنکه وجودی غیر از آن نیست تا منشأ انتزاع ماهیات باشد پس باید اصالت ماهیت را بپذیریم و از این امر لازم می آید در هستی دو اصل و سنخ داشته باشیم یکی وجود که همان وجود واجب است (واجب نزد دوانی نفس وجود متأكد قائم بذاته است) و دیگری ماهیتی که اعتباری نباشد. سبزواری، سپس ضمن تأویل سخن دوانی معتقد است ذوق تاله مبتنی بر اصالت وجود و اعتباریت ماهیت مقتضی دو اصل در دار هستی نیست بلکه در اینصورت انتساب ماهیات به وجود مطلق، به معنی اضافه اشراقی خواهد بود و نه اضافه مقولی. (سبزواری، ج ۲، ص ۱۱۶)

استاد حسن زاده آملی در تعلیقه شرح منظومه (سبزواری، ج ۲، صص ۱۱۶ و ۱۱۷) به دفاع از بیان دوانی در توحید پرداخته است. به اعتقاد وی، مراد دوانی از ذوق تاله همان توحید صمدی است که عرفاء شامخون و حکماء راسخون بر آنند و مبین آنست که موجودیت ممکنات انتساب ماهیات ممکنه در تحقق عینی به آن وجود است و ماهیات از حیث آنکه ماهیاتند حظی از وجود ندارند. به اعتقاد ایشان نیازی به تأویل بیان دوانی نیست بلکه نص کلامش مبین اصالت وجود و انتساب ماسوایش به صورت اضافه اشراقی است به نظر می رسد منظور دوانی از ذوق تاله همان چیزی است که علامه حسن زاده بدان تصریح دارد. موارد متعددی برای اثبات این مدعا می توان ارائه داد از جمله بیان دوانی در شرح رباعیات (دهباشی، ص ۳۱) که آورده است:

هستی تو به ذات و ما به تو هست نما
الله چه تفاوت ز کجا تا بکجا
هستی تو غنی مطلق و خلیق گدا
دارند ز تو وجود و از خویش فنا

مؤید دیگر ما بیان دوانی در حاشیه قدیم شرح تجرید (دوانی، ۱۷۵۳)، ص ۴۶) در بیان ذوق تاله است. به اعتقاد او ممکنات، اتصاف حقیقی به وجود ندارند بلکه بین وجود واجب با آنها علاقه و ارتباطی است که مصحح اطلاق مشتق است و لفظ موجود مناسبتی با این معنی دارد.

سخن دوانی در رساله تهلیلیه:

محقق در خصوص توحید بر مبنای ذوق تاله در رساله تهلیلیه دارد، این مرتبه از

توحید، یعنی جز یک ذات نبیند و همه کثرات را در وحدت حقیقی او متلاشی بیند. گفتنی است مراد دوانی از وحدت حقیقی، وحدت مقابل کثرت و وحدت عددی نیست، بنابر آنکه وی وحدت مقابل کثرت را ظلی از ظلال حق و وحدت ساری در عدد را مرتبه ای از مراتب تنزلات جلال الهی می داند؛ بلکه وحدتی است که متعلق به احدیت جمعی است که هر چند کثرات به تطورات گوناگون درآید، وحدت حقیقی او از محوضت اطلاق و کمال استغناء برنیاید و بیرون نرود. (دوانی، ص ۲۶ و ۲۷)

دوانی همچنین در توحید افعالی و خالقیت افعال نیز بر مبنای توحیدی خود اصرار می ورزد و معتقد است همه افعال حتی فعل انسان به قدرت خداوند انجام می شود. توجیه دوانی از اینکه افعال انسان به قدرت خدا انجام می شود بدینصورت بیان شده است که وقتی ممکنات، فی نفسها موجود نیستند و وجودشان از جانب خداست پس ما در فاعلیت خدا، حق نداریم تا تخصیص برخی افعال از سوی خدا به ثواب و برخی به عقاب، مستلزم ظلم باشد بلکه فیض وجود از منبع جود به حسب آنچه استحقاق دارند به ممکنات افزوده می شود. (تویسرکانی، ص ۷۳) در شرح *هیاکل النور* (تویسرکانی، ۲۱۳) با تعبیری شبیه این بیان می کند وقتی ذات همه اشیاء از اوست و او علت موجد آنهاست پس مملوک اویند (با واسطه یا بی واسطه) زیرا غیرش مدخلیتی در آن ندارد و عبد و آنچه متعلق به اوست برای مولایش است. پس تنها خداوند، فاعل حقیقی در ایجاد ممکنات و افزوده فیض بر آنها است. وی با اشاره به سلسله علل و مراتب ذکر شده از سوی فلاسفه در وجود موجودات، با استناد به سخن ابن سینا، حکیم عمر خیام و بهمنیار بیان می کند مراد ایشان در ترتیب فاعلیت حقیقی نیست بلکه غرض، تعیین جهات مختلفه ایست که با آن صدور کثرت از واحد حقیقی ممکن است و وسائط، بمنزله آلات اند. سپس با انتقاد از معتزله بدلیل قبول فاعلیت حقیقی برای انسانها، آنها را به مجوس تشبیه می کند وی می افزاید مذهب معتزله افحش از مجوس است زیرا آنها قائل به دو خدا شدند حال آنکه معتزله، همه انسانها را فاعل حقیقی خوانده اند. (دوانی، ۱۳۴۱)، ص ۲۲).

توضیح اینکه محقق دوانی در دررساله الزوراء در مورد رابطه علت و معلول معتقد است معلول از شؤون و اعتبارات علت است. یعنی در صورت انتساب به علت، دارای

تحقق است وبدون لحاظ نسبت، معدوم و ممتنع است. (تویسرکانی، ص ۱۷۵)
 با توجه به بیان فوق می توان دیدگاه دوانی را بسیار نزدیک به مبنای صدرا دانست .
 برای توضیح، مطلب ذیل از نظر می گذرد :

"اما فلاسفه هر چند استناد با واسطه همه پدیده ها حتی افعال اختیاری انسان را به خدای متعال صحیح می دانستند اما این استناد را تنها براساس علت العلل بودن واجب الوجود توجیه می کردند . تا اینکه صدرالمألهین تبیین صحیحی از رابطه علیت به دست داد و ثابت کرد که علل متوسطه چون خودشان معلول خدای متعال هستند هیچگونه استقلالی ندارند و اساسا وجود به معنای دقیق کلمه مختص به خدای متعال می باشد و سایر علتها به منزله مجاری فیض وجود هستند.." (مصباح یزدی، ج ۲، ص ۳۹۱)

نکته قابل توجه اینکه با وجود انتساب افعال به خداوند به توجیه شرور موجود در عالم پرداخته است. در این خصوص در رساله تهلیلیه می آورد :

مرتب اول (که درجه اول سالکان منهج حقیقت است)، آنست که تمام افعال را فعل حق ببیند. نتیجه این مرتبه، توکل حقیقی است یعنی نظر خود را از وسائط برگرفته و به سبب، توجه کند و هر چه واقع می شود از او ببیند. در ضمن این مرتبه توضیح می دهد گرچه افعال همگی به موثر حقیقی مربوط می شود و غیرش در آن هیچ مداخلیتی ندارد، لیکن گاه به اعتبار تعلق به وسائط، صفت قبح می یابد و هرگاه به فاعل حقیقی اثر منتسب شود در غایت حسن و کمال است. به اعتقاد دوانی قبح اعمال ناشی از انتساب به وسائط است و آلا به اعتبار انتساب به ذات حق، حسن و خیر محض می باشد و قبح بودن نیز بدلیل عدم مناسبت با نشئه آن مظهر است (در صورتی که مناسب نشئه آن مظهر باشد حسن است). (دوانی، ص ۲۵)

توحید صفاتی از نگاه دوانی:

دوانی در مورد صفات خداوند نیز معتقد به توحید صفاتی است . توضیح اینکه با وجود آنکه دوانی در مسائل کلامی به اشاعره متمایل است و بدلیل همین تمایل وی را متکلم اشعری خوانده اند ولی بررسی اندیشه های وی بیانگر آنست که او تا آنجا با اشاعره همراه است که با مبانی اش سازگار باشد . موارد متعددی از فاصله گرفتن دوانی از اشاعره

وجود دارد که یکی از آنها موضع او در خصوص صفات خداوند است. به اعتقاد دوانی، حقتعالی ازلاً و ابداً متصف به صفات کمالی است که عین ذاتش است و خود را به جمیع صفات کمال ازلاً و ابداً مشاهده است. (به اعتقاد وی صفات لوازم ذاتش است) و صفات و اسمائش را در ذاتش بصورت شؤونی عینی می بیند که مستهلکة الاحکام تحت قهر مرتبه احدیت اند. لذا آنگونه نیست که گمان شود وقتی گوئیم خداوند عالم است یعنی ذاتی که علم برایش ثابت است بلکه مشتق در اینجا بسیط است (چنانکه در بحث مشتق آمد) و همانست که در فارسی از آن به دانا تعبیر می شود. (دوانی، ص ۲۹)

به اعتقاد وی خداوند متصف به همه صفات کمال است و از هر نقصی مبرا است زیرا در اعلی مرتبه کمال است و اتصاف به همه صفات کمال، بدون اجتماع صفات متقابل صورت نمی گیرد لذا خداوند با کمال وحدت ذاتی، اسماء و صفات متقابل دارد. چنانکه در قرآن آمده است «هو الاول و الاخر و ...» ذات حق بذاته مقتضی صفات کمال است و کمال در همه مقابلات است لذا متصف به صفات متقابل است ازلا و ابداً. (دوانی، صص ۱۴ و ۱۵)

دوانی توحید صفاتی را مرتبه دوم توحید میخواند. به بیان وی در مرتبه دوم توحید، باید همه صفات را صفات حق ببیند و سالک در این مرتبه از صفات به صفات پناه می برد و از جهت آنکه صفات، مبادی افعالند این مرتبه اعلی از مرتبه قبل است. (دوانی، ۱۳۴۲)، ص ۲۶)

او در مورد صفات خداوند نکته ای را متذکر می شود که بیانگر علم تفصیلی خداوند به موجودات است به بیان وی خداوند واجد همه صفات کمالیه ای است که عین ذاتش است یعنی از جهت آنکه سبب انکشاف اشیاء بر اوست، علم دارد و از حیث اینکه مبدأ تأثیر در ممکنات است قدرت دارد و ... لذا آثار مترتبه بر صفات کمال غیر حقتعالی، در خداوند مترتب بر ذات بحت اوست. (تویسرکانی، ۱۴۱۱)، صص ۱۷۲ و ۱۷۳؛ خواجهی اصفهانی، صص ۱۴۰ و ۱۴۱)

نکته پایانی اینکه به بیان دوانی کلمه «لااله الا الله» به هر سه مرتبه توحید اشاره دارد بنابر آنکه افعال و صفات و ذات، مخصوص خداوند است. پس حصر الوهیت در حق،

مستلزم انحصار فعل و وصف و ذات در اوست. (دوانی، صص ۲۷)

نتیجه‌گیری

بر اساس یافته‌های پژوهش، باید اذعان کرد که راه شناخت خدا در اندیشه محقق دوانی مسیری خاص و ابتکاری است. گرچه محقق از استدلال‌ات فلسفی بهره برده است ولی نگاه عرفانی و شهودی ایشان کاملاً هویدا بوده و جایگاه مهم فطرت و شهود انسانی از نگاه دوانی در دسترسی به ذات الهی، قابل انکار نیست. به گونه‌ای که دو دسته مجزاً از براهین بر وجود خدا در اندیشه وی می‌توان یافت. بر همین اساس ایشان «ذوق تأله» را در باب شناخت خدا و توحید باری تعالی مطرح کرده و اساس الهیات اخص وی را تشکیل می‌دهد. بنابراین، وی تقریری جدید و نواز برهان صدیقین، خصوصاً آنگونه که ابن سینا مطرح کرده بود و نیز از برهان علی بر وجود خداوند ارائه می‌دهد کاملاً منحصر به فرد است. حتی ایشان مراتب توحید چون توحید در وجود، توحید صفات و نیز توحید افعالی را هم بر همین مبنا تبیین کرده و به آن‌ها پایبندی نشان داده و برهانی خاص بر اساس مشرب خود بر آن‌ها اقامه نموده است.

فهرست منابع

۱. قرآن کریم.
۲. آملی، شیخ محمد تقی، (۱۳۷۴ ش) *درر الفوائد (تعلیقہ بر شرح منظومہ)* قم، مؤسسه دار التفسیر
۳. ابن سینا، شیخ الرئيس ابوعلی (۱۳۷۵ ش) *الاشارات و التنبیہات*، ۳ جلدی، چاپ اول، قم، انتشارات نشر البلاغہ.
۴. تویسرکانی، احمد (۱۴۱۱ هـ)، *ثلاث رسائل*، مشهد، آستانه الرضويه المقدسه
۵. جوادی آملی، عبدالله، (۱۳۸۴)، *براهین اثبات وجود خدا*، نشر اسراء.
۶. خواجوی اصفهانی، اسماعیل (۱۴۲۳ هـ)، *سبع رسائل*، تقدیم و تعلیق احمد تویسرکانی، تهران، میراث مکتوب
۷. دشتکی، غیاث الدین منصور (۱۳۸۲ ش)، *اشراق هیاکل النور کشف ظلمات شواکل الغرور*، تقدیم و تحقیق علی اوجبی، تهران، میراث مکتوب
۸. دوانی، محمد بن اسعد، (۱۴۰۵ هـ) *الرسائل المختارہ*، اصفهان، کتابخانه عمومی امیر المؤمنین (ع)
۹. دوانی، محمد بن اسعد، *حاشیه جدید شرح تجرید*، نسخه خطی کتابخانه مجلس شورای اسلامی شماره ۱۹۹۹
۱۰. دوانی، محمد بن اسعد، *حاشیه قدیم شرح تجرید*، نسخه خطی کتابخانه مجلس شورای اسلامی، شماره ۱۷۵۳
۱۱. دهباشی، مهدی (۱۳۶۸ ش)، *شرح رباعیات فلسفی و عرفانی* (موسوم به شرح الرباعیات)، تصحیح، شرح و نقد مهدی دهباشی، تهران، مسعود
۱۲. سبزواری، ملا هادی (۱۴۱۷ هـ)، *شرح منظومہ*، تعلیقہ حسن زاده آملی، نشر ناب، چاپ سوم
۱۳. سهروردی، شیخ شهاب الدین (۱۳۷۶)، *مجموعه مصنفات شیخ اشراق*، ج ۲، مقدمه و تصحیح: هانری کربن، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و مطالعات انسانی.

۱۴. شیرازی، صدرالدین محمد (۱۳۶۰ ش) *الشواهد الربوبیه*، (مقدمه شواهد)، تصحیح جلال الدین آشتیانی، مرکز الجامعی للنشر
۱۵. شیرازی، صدرالدین محمد (۱۳۷۴ ش)، *الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه*، تصحیح و تعلیق حسن زاده آملی، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی
۱۶. شیرازی، صدرالدین محمد، *مفاتیح الغیب*، (مع تعلیقات مولی علی نوری) مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی
۱۷. شیرازی، صدرالدین (۱۴۱۰ هـ)، *الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه*، بیروت، داراحیاء التراث العربی، چاپ چهارم
۱۸. طباطبایی، سید محمدحسین (۱۴۱۶ هـ)، *نهایه الحکمه*، چاپ سیزدهم، قم انتشارات جامعه مدرسین.
۱۹. فروغی، محمدعلی (۱۳۶۰)، *سیر حکمت در اروپا*، تهران، انتشارات زوار.
۲۰. قیصری، محمد داوود (۱۳۷۵ ش)، *شرح فصوص الحکمه*، به اهتمام سید جلال آشتیانی، تهران، انتشارات علمی فرهنگی
۲۱. لاهیجی، ملا عبد الرزاق (۱۳۸۲ ش)، *شوارق الالهام*، چاپ سنگی
۲۲. مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۷۰ ش)، *آموزش فلسفه*، چاپ چهارم، تهران، مرکز چاپ و نشر سازمان تبلیغات اسلامی.
۲۳. مطهری، مرتضی (۱۳۷۰ هـ)، *مجموعه آثار*، ج ۲، تهران، انتشارات صدرا.
۲۴. مطهری، مرتضی (۱۳۷۲ هـ)، *مجموعه آثار*، ج ۷، تهران، انتشارات صدرا.
- مطهری، مرتضی (۱۳۷۲ هـ)، *مجموعه آثار*، ج ۸، تهران، انتشارات صدرا.