

جلال الدين دواني فيلسوف ذوق التّألّه

غلامحسين ابراهيمي ديناني

www.ketab.ir



انتشارات هرمس



انتشارات هرمس

تهران، خیابان ولی عصر، پلازا از میکان ونگ، شماره ۲۴۹۳ - تلفن: ۸۸۷۹۵۶۷۴
مجموعه ادب فکر - فلسفه و کلام، ۷۲

جلال الدین دوانی، فیلسوف ذوق‌الطالع

غلامحسین ابراهیمی دینانی

طرح جلد: واحد گرافیک هرمس

چاپ اول: ۱۳۹۰

تیراژ: ۲۰۰۰ نسخه

چاپ و صحافی: کاوا

همه حقوق محفوظ است.

سرشناسه:	ابراهیمی دینانی، غلامحسین، ۱۳۹۳ -
عنوان و نام پدیدآور:	جلال‌الدین دوانی، فیلسوف ذوق‌الطالع / غلامحسین ابراهیمی دینانی.
مشخصات نشر:	تهران: انتشارات هرمس، ۱۳۹۰.
مشخصات ظاهری:	۴۵۴ ص.
فروست:	فلسفه و کلام، ۷۲.
شابک:	۹۷۸-۹۶۴-۳۶۳-۷۶۵-۱
وضعیت فهرست‌نویسی:	فیا
یادداشت:	کتابنامه به صورت زیرنویس.
موضوع:	دوانی، محمدبن اسعد، ۸۳۰-۹۰۸ ق - نقد و تفسیر
موضوع:	فلسفه اسلامی - قرن ۹ ق.
موضوع:	فیلسوفان اسلامی - قرن ۹ ق.
رده‌بندی کنگره:	۸۱۳۹۰ ج ۲ الف / BBR ۹۴۷
رده‌بندی دیویی:	۱۸۹/۱
شماره کتابشناسی ملی:	۲۳۸۹۵۱۰

فهرست

۱	مقدمه
۳۳	وحدت و کثرت
۵۹	معنی اصالت وجود در یک سطح گسترده
۹۱	معلوم بالعرض مقصود بالذات است
۱۱۷	نسبت نخستین، مادر نسبتهای دیگر است
۱۴۵	احکام صفات در ذات و احکام ذات در صفات
۱۷۱	در کثرت وحدت دیدن و از تفرقه به توحید رسیدن
۱۹۵	رابطه حادث به قدیم
۲۱۷	چگونگی پیدایش رویدادها و نابودی آنها
۲۴۱	تکثیر واحد و توحید کثیر
۲۶۷	از مجادله کلامی تا مشاهده اشراقی
۲۹۳	کوشش دوانی در دفع شبهه ابن کمونه
۳۲۱	مرجع همه صفات ذاتی علم است
۳۴۷	موضع دوانی در تفسیر سورة الکافرون و شرح هیاکل النور سهروردی
۳۷۱	چند نمونه از کتاب انموذج العلوم
۳۸۵	جایگاه محقق دوانی در فلسفه اخلاق
۴۱۱	آیا یک فیلسوف می تواند اشعری باقی بماند؟
۴۳۱	جلال الدین دوانی و رساله «تهلیله»

مقدمه

درباره هستی و چیستی فلسفه اسلامی سخنهاى بسيارى گفته شده است و باب بحث و بررسى در اين مسئله هنوز هم مفتوح است و در آينده نيز شايد ادامه داشته باشد. آراء و عقايد در اين باب متفاوت و گوناگون است. البته اين اختلاف آراء در مورد اصل فلسفه به طور عام نيز همواره مطرح بوده است ولى اين اختلافها هرگز از اهميت فلسفه و جايگاه رفيع آن نمى كاهد. زيرا فلسفه به حكم اينكه از زرفاى فكر و اندیشه سرچشمه مى گيرد و به طرح بنيادى ترين پرسشها مى پردازد، عالم را مى سازد و به روشن كردن معنى زندگى كمك مى كند. فلسفه زبان هستى است و به اشخاص وابسته نيست تا هر لحظه نظم جهان را دگرگون كند و آشوب بيافريند. فلسفه در عين اينكه يك امر تاريخى شناخته مى شود تابع شرايط زمان و مكان نيست زيرا اگر چنين باشد عالى معلول دانى مى شود و البته اين امر معقول نيست. وظيفه فلسفه افزودن دانشهاى تحصيلى نيست بلكه تعالى ذهن و بالا بردن سطح تفكر و زرفاى اندیشه است. فلسفه موجب خودآگاهى مى شود و خودآگاهى از ويژگيهاى انسان شناخته مى شود.

ماجرای فکر فلسفی در جهان اسلام واقعیتی است که اشخاص نمی توانند آن را مورد انکار قرار دهند. این جریان فکری که تقریباً از ابونصر فارابی آغاز می شود و با کوشش کسانی مانند ابن سینا و سهروردی و صدرالمألهین و پیروان او تا زمان حاضر ادامه می یابد، یک جریان چشمگیر و زنده است و انکار آن نوعی مکابره است که می توان آن را چشم فروستن به روی آنچه روشن و آشکار است به شمار آورد. کسانی که اهل مکابره نیستند و چشم انصاف خود را به روی حقایق و امور واقعی نمی بندند نه تنها این جریان فکری را به طور عینی

مشاهده می‌کنند بلکه آثار نیرومند و پرتوانوار آن را در میان مردم آگاه و زرف‌اندیش جهان نیز به‌درستی درک و دریافت می‌کنند.

در اینجا بی‌درنگ باید یادآور شویم که اگر کسی درباره‌ی این جریان فکری به بحث و بررسی پردازد و در مورد تطورات و تحولات آن تأمل نماید به هیچ وجه نمی‌تواند جلال‌الدین دوانی و آثار فکری و فلسفی او را نادیده انگارد. این اندیشمند زرف‌اندیش و تیزهوش در قرن نهم هجری زندگی می‌کرده و به حوزه فکری و فلسفی شیراز تعلق دارد. در این حوزه فلسفی اندیشمندان بزرگی به منصب ظهور رسیده‌اند که شایسته است درباره هر یک از آنها به‌طور جداگانه و به تفصیل سخن گفته شود. کسانی مانند قاضی بیضاوی، قاضی عضدالدین ابجی و میرسیدشریف جرجانی در به‌وجود آمدن این حوزه فکری نقش داشته‌اند. چگونه می‌توان از حوزه فکری و فلسفی شیراز سخن گفت و به نام بزرگانی مانند صدرالدین مشکی، شمس‌الدین فاضل خفری، فاضل باغنوی و غیاث‌الدین منصور دشتکی اشاره نکرد؟

ما اکنون درباره بزرگان حوزه فکری و فلسفی شیراز و شرح احوال آنها سخن نمی‌گوییم زیرا سخن گفتن درباره هر یک از این بزرگان و آثار آنها فرصت و مجال بسیار می‌طلبد. همین اندازه یادآور می‌شویم که جلال‌الدین دوانی از چهره‌هایی است که آشکارا در این حوزه فکری به خوبی و زیبایی درخشیده است و نقش فکری و فرهنگی خود را به‌درستی ایفا کرده است. بیش از هشتاد اثر علمی و فلسفی و ادبی و تفسیری به این اندیشمند پرکار و توانا منسوب است که نام و خصوصیت آنها در فهرست آثار او ذکر شده است. البته بسیاری از این آثار موجز و مختصر است ولی در عین ایجاز پر محتوا و سودمند شناخته می‌شوند.

کتاب *لواعل‌الاشراق* معروف به *اخلاق جلالی* از جمله آثار است که بالنسبه مفصل است و محقق دوانی در تألیف آن کوشش بسیاری به عمل آورده است. این کتاب با کتابهای دیگری که در علم و فلسفه اخلاق به نگارش درآمده تفاوت دارد و ضمن اینکه از اسلوب ارسطویی بیرون نیست مسائل تازه‌ای در آن مطرح شده که از اهمیت بسیار برخوردار است.

حواشی محقق دوانی بر شرح تجرید علامه قوشچی، که تحت عنوان *طبقات*

جلالیه مطرح گشته است، دارای اهمیت بسیار است. این حواشی را می‌توان به سه قسم قدیم و جدید و اجَدّ تقسیم کرد.

یکی از آثار محقق دوانی کتاب انموذج العلوم است. چنانکه از عنوان آن برمی‌آید در علوم مختلف و متعدد به رشته نگارش درآمده و در ده مسئله تنظیم شده است. هر یک از این ده مسئله به یک علم خاص مربوط است که با بررسی آن مسئله می‌توان به میزان احاطه و مهارت دوانی در آن علم واقف شد. این رساله می‌تواند یادآور کتاب ستینی امام فخرالدین رازی باشد که او نیز این کتاب را درباره علوم مختلف و گوناگون به رشته تحریر درآورده و از این طریق خواسته است مهارت و آگاهی خود را در علوم متعدد و مختلف نشان دهد. به عبارت دیگر می‌توان گفت نوشتن این گونه از کتابها در زمان گذشته نوعی اظهار فضل بوده که مؤلف آن می‌توانسته است از این طریق خود را به ارباب فضل و هنر معرفی نماید.

کتاب شواکل الحور فی شرح هیاکل النور از جمله کتابهای بالنسبه مفصل دوانی است که در شرح اندیشه‌های شهاب‌الدین سهروردی حکیم اشراقی به رشته نگارش درآمده و این محقق توانسته است روی نکته‌های ظریف و دقیق تفکر سهروردی در رساله هیاکل النور انگشت نگارد.

محقق دوانی سوره‌های مبارک اخلاص و کافرون را نیز تفسیر کرده و البته غرض او از این تفسیرها اشاره به نکات و دقایق لطیفی بوده که روشن ساختن آنها را برای مردم لازم می‌دیده است.

رساله «خلق الاعمال» از رساله‌های موجز و مختصری است که محقق دوانی درباره افعال و اعمال انسان نوشته و کوشیده است به اشکالهایی که در مورد مسئله پرماجرا و جنجالی جبر و اختیار مطرح می‌شود پاسخ گوید. او در این رساله بیش از هر چیز روی مسئله «کسب» اشاعره تکیه می‌کند و به این مسئله می‌پردازد که انسان در عین اینکه کارهای خود را از روی اختیار انجام می‌دهد، قدرت اختیار و اراده‌اش بدون تأثیر است و مؤثر حقیقی در عالم هستی جز خداوند تبارک و تعالی نیست. محقق دوانی هنگامی که طی یک سفر طولانی از شهر کاشان عبور می‌کرده است، این رساله را در آنجا بنا به تقاضای سعدالدین

محمد استرآبادی که از علمای بزرگ آن زمان بوده به نگارش درآورده است. البته معلوم است که در آن فرصت کوتاه مجال مراجعه به منابع لازم را نداشته است. بنابراین این رساله خلاصه و عصاره‌ای است از آنچه نسبت به مسئله خلق اعمال در ذهن داشته است. بررسی مطالبی که در این رساله آمده به روشنی نشان می‌دهد که جلال‌الدین دوانی در آن روزگار به طریقه متکلمان اشعری باور داشته و آن را بر طریقه‌های کلامی دیگر مقدم و برتر می‌دانسته است.

اگر کسی ادعا کند که رساله «الزوراء» با همه ایجاز و اختصاری که دارد از آثار دیگر محقق دوانی برتر و پرمحتواتر است از روی گزاف سخن نگفته است. این رساله که عنوان «تنبیه الراقدین» نیز بر آن اطلاق شده نتیجه یک مبشره طولانی است که طی آن یک سلسله معانی و حقایق از سوی مولای متقیان حضرت علی بن ابی طالب (ع) به قلب جلال‌الدین دوانی القاء شده است.

آنچه او مبشره می‌خواند یک نوع حالت معنوی و خلصه روحانی است که در اثر عنایات مولی‌الموحدین حضرت علی (ع) نصیب او گشته است. دوانی در این مبشره و حالت روحانی به یک تحول و انقلاب درونی دست یافته که به طور معمول برای اشخاص رخ نمی‌دهد. در اثر همین تحول و دگرگونی درونی محقق دوانی از یک متکلم سختگیر و سطحی‌نگر اشعری به یک عارف آگاه و اندیشمند ژرف‌نگر مبدل می‌گردد و به طرح مسائل عمیق می‌پردازد. این دگرگونی معنوی برای محقق دوانی در شهر بغداد پیش آمده و کلمه «الزوراء» نیز از نامهای این شهر به شمار می‌آید. البته این کلمه به دجله نیز اطلاق شده و شاید شهر بغداد نیز به علت نزدیکی به دجله «الزوراء» خوانده شده است.

مبشره‌ای که برای جلال‌الدین دوانی حاصل شده بسیار شبیه اتفاقی است که برای شیخ اکبر محیی‌الدین ابن عربی رخ داده است. زیرا ابن عربی نیز در یک مبشره مشاهده نموده که حضرت مصطفی (ص) خاتم پیامبران کتاب فصوص الحکم را به او داده و فرموده است آن را برای مردم بخواند. به این ترتیب در همانندی ادعای محقق دوانی و ابن عربی تردیدی نیست تنها تفاوت در این است که مبشره ابن عربی مصطفوی است و او با الهام از حضرت ختمی مرتبت (ص) به تنظیم کتاب فصوص الحکم پرداخته است در حالی که جلال‌الدین دوانی

در یک مبشره علوی و با الهام از حضرت مولی‌الموحدین علی (ع) رساله «الزوراء» را به نگارش درآورده است. بنابراین رساله «الزوراء» در زمره آثار عرفانی قرار می‌گیرد ولی در عین حال می‌توان آن را یک اثر فلسفی نیز به شمار آورد زیرا آنچه در این رساله مطرح شده بر نوعی استدلال استوار است و جلال‌الدین دوانی می‌کوشد در طرح مسائل به سبک فلاسفه سخن بگوید. او در این رساله در جایگاه کسی قرار می‌گیرد که از طریقه تنگ و فضای محدود اندیشه اشعری بیرون آمده و در مسیر فلسفه و گستره فکر آزاد قدم گذاشته است. مسائلی که در این رساله مطرح شده جنبه فلسفی دارد و از نوعی اندیشه ژرف سرچشمه گرفته است. به نظر می‌رسد مبشره علوی جلال‌الدین دوانی را به طریق تفکر عمیق برده و باب ژرف‌اندیشی را به روی او گشوده است. رساله «الزوراء» که براساس یک مبشره علوی و نوعی حالت روحانی و معنوی به رشته نگارش درآمده است به روشنی نشان می‌دهد که جلال‌الدین دوانی در راه تشیع قدم گذاشته و یا حداقل به این طریقه نزدیک شده است.

در میان فهرست کتب و رسائل جلال‌الدین دوانی رساله‌ای به نام «نورالهدایه» وجود دارد. اگر بپذیریم که این رساله از محقق دوانی است تردیدی نمی‌توان داشت که او یک شیعه دوازده امامی کامل و علاقه‌مند به این مذهب بوده و هر طریق دیگری را که غیر طریقه تشیع شناخته می‌شود مردود و باطل می‌دانسته است.

بر حسب آنچه در این رساله آمده محقق دوانی حضرت علی (ع) را افضل از ابوبکر و عمر و عثمان دانسته و معتقد است علی (ع) از هر شخص دیگری برای خلافت و جانشینی پیغمبر (ص) شایسته‌تر است. نظر او در این رساله بر این اصل استوار است که فضیلت حضرت علی (ع) الهی است و مرتبه و مقامی است که از جانب خداوند به او داده شده است. محقق دوانی در این باب به روایتی تمسک کرده که جالب توجه است. بخشی از عبارات او در این رساله چنین است:

از تتبع کلمات متفق‌علیه و مختلف‌فیه دانسته بودم که کلمات علمی و عملی امیرالمؤمنین علی بن ابی‌طالب (ع) به حدی است که پیغمبر خدا به موجب امر

الهی او را در مرتبه نفس خود دانسته، چنانچه آیۀ مباهله به آن ناطق است. حیث قال الله تعالى: «قل تعالوا ندع ابنائنا و ابنائکم و نساءنا و نساءکم و انفسنا و انفسکم»^۱. چه به اتفاق مفسرین مراد از «انفسنا» حضرت مرتضی علی است چنانچه مراد از «ابنائنا و نساءنا» حسین و حضرت زهرا (س) است. و نیز دانسته بودم که نفس شریف ایشان قدسی و علم ایشان لذّی است به حدی که وقتی که ایشان به مشیمه رحم مادر خود فاطمه بنت اسد بودند چون حضرت سیدالبشر فاطمه را می‌دیدند فاطمه بی‌اختیار از جای خود برمی‌خاست و چون از حقیقت حال او استفسار می‌نمودند می‌فرمود غریب حالتی مشاهده می‌کنم که هرگاه حضرت سیدالبشر را می‌بینم جنین در رحم من به حرکت درمی‌آید. می‌یابم که جنین در مشیمه قیام نموده لهذا هنگام دیدن آن حضرت بی‌اختیار برمی‌خیزم و چون رسول‌الله صلی‌الله علیه و آله و سلم در پیش من از طرفی به طرف دیگر می‌رود فی‌الفور جنین در مشیمه رحم من به حرکت درمی‌آید، چنانچه می‌یابم که رو به طرفی که حضرت توجه فرموده جنین نیز روی به آن طرف دارد. بنابراین مرا ناچار روی به آن طرف باید کرد که توجه به آن حضرت است. اکثر علمای اهل سنت وجه اینکه ایشان را «کرم الله وجهه» می‌خوانند همین معنی نوشته‌اند. پس می‌دانستم که بر آن حضرت حالت و مرتبت جناب نبوی منکشف بوده در هنگامی که هنوز تولد نیافته بوده است و این نیست مگر از خواص نفس قدسی به خلاف خلفای ثلاثه مذکوره، چه ایشان به اتفاق مخبرین اولین و آخرین مشرک بودند و مدتهای مدید در بت‌پرستی و در اموری که به حسب عقل صحیح قبیح است به‌مر می‌برده‌اند^۲.

با توجه به این عبارات اگر نسبت رسالۀ «نورالهدایه» به جلال‌الدین دوانی مسلم و یقینی باشد هیچ ابهامی در شیعه بودن او وجود نخواهد داشت ولی آنچه در انتساب این رساله به محقق دوانی تردید ایجاد می‌کند این است که مطالب آن با آثار دیگر او هماهنگ و سازگار نیست. جلال‌الدین دوانی در بسیاری از

۱. آل عمران، آیۀ ۶۱.

۲. رساله نورالهدایه، ضمن مجموعه المسائل المختارة، محقق دوانی و میرداماد، به اهتمام احمد توسرکاتی، اصفهان، کتابخانه عمومی امام امیرالمؤمنین، ۱۳۶۲، ص ۱۲۲.

آثارش خود را پیرو فقه شافعی دانسته و بر اساس این طریقه فقهی سخن می‌گوید. در مورد نحله‌های مختلف کلامی نیز از روش اشاعره حمایت می‌کند و فرقه اشاعره را فرقه حقه تاجیه می‌شناسد.

همان گونه که یادآور شدیم محقق دوانی آثار متعددی دارد و موضوع‌گیری فکری او نیز در همه این آثار یکسان نیست. جز رساله «الزوراء» که بیشتر جنبه عرفانی-فلسفی دارد، در آثار دیگر او طرز تفکر اشعری به روشنی قابل درک و دریافت است. محقق دوانی یکی از اشعار معروف حافظ را به گونه‌ای که با مشرب اشاعره سازگاری دارد شرح و تفسیر کرده است. حافظ در غزل معروف خود گفته است:

پیر ما گفت خطایر قلم صنع نرفت آفرین بر نظر پاک خطاپوشش باد

محقق دوانی در شرح این بیت نه تنها نظر معتزلیان را مردود دانسته و آنها را مجوس امت اسلامی به شمار آورده است بلکه نظر حکما را نیز در باب سلسله طولی علت و معلول تأویل کرده و آن را به مشرب اشاعره نزدیک دانسته است. بخشی از عبارات او در این باب چنین است:

... مراد ایشان یعنی حکما اثبات ترتیب در فاعلیت حقیقی نیست بلکه غرض ایشان تعیین جهات مختلفه است که به آن اعتبار صدور کثرت از وحدت حقیقی ممکن باشد چنانکه وسائط به منزله آلات باشند و در این معنی هیچ کس از مفسران مخالفت ندارند که طایفه معتزله که به مقتضای نص حضرت شارع علیه افضل الصلوات و التسلیمات مجوس این امت اند که ایشان عباد را فاعل افعال اختیاری می‌دانند و از این جهت مشابهت با مجوس دارند که ایشان دو فاعل حقیقی اثبات می‌کنند یکی مبدأ خیر و آن را نور و یزدان می‌نامند و دیگری فاعل شر و آن را ظلمت و اهریمن می‌خوانند و چون این طایفه هر کسی را خالق افعال حقیقی می‌دانند و مجوس دو فاعل بیش اثبات نمی‌کنند مذهب ایشان از این وجه افحش باشد و لهذا در حدیث تحذیر از اختلاط ایشان واقع است. مقدمه ثالثه آنکه افعال الله معلل به غرض نیست اگرچه خالی از حکم و مصالح

جلیله نیست و در این معنی فئه فائزه یعنی اشاعره با حکما موافق‌اند و معتزله در این مسئله نیز مخالف‌اند. دلیل مذهب حق آن است که غرض امری است که تصور آن باعث فاعل بر فعل می‌شود، پس به حقیقت آن امر، فاعل را فاعل ساخته پس آن فاعل بالذات مستکمل بالغیر باشد و این بر حضرت حق تعالی محال باشد... پس افعال الهی منبعث از غایت و غرض نباشد لکن چنانکه اشاره رفت مشتمل بر حکم دقیقه و مصالح انیقه است که عقول بشریت از احاطه به آن قاصر است...^۱

در این عبارات محقق دوانی با صراحت تمام موضع خود را روشن ساخته و به عنوان یک اشعری سخن می‌گوید. او گروه معتزله را گمراه دانسته و گمراهی آنان را شدیدتر از گمراهی مجوسیان به شمار آورده است. در نظر او اگر مجوسیان برای عالم به دو مبدأ باور دارند معتزلیان، به حکم اینکه هر فردی را خالق افعال خویش می‌شناسند، به تعداد افراد آدمیان به وجود مبدأ باور دارند. محقق دوانی نظر حکما را نیز بر اساس مشرب اشعری خویش تفسیر کرده و سلسله طولی علتها و معلولها را به منزله آلات و ابزار دانسته است، در حالی که نظر حکما با مشرب او در این باب منطبق نیست و منظور فلاسفه غیر از آن چیزی است که او ادعا می‌کند. به هر صورت او طایفه اشاعره را فئه فائزه خوانده و مسلک آنها را طریق حق به شمار آورده است. محقق دوانی کوشیده است حافظ را نیز یک اشعری به شمار آورد و شعر او را نیز بر اساس اصول اشاعره تفسیر نماید. او اشاعره را در جایی فرقه فائزه خوانده و در جایی دیگر فرقه ناجیه و البته از این عبارت چنین برمی‌آید که اگر کسی اشعری نبیند اهل نجات و رستگاری نیست.

دوانی در یکی از مقدمات سخن خود در شرح معنی صواب و خطا گفته است صواب و خطا هم صفت قول واقع می‌شوند و هم از صفات فعل به شمار می‌آیند. قول صواب آن است که با واقع و نفس الامر مطابقت داشته باشد و طبعاً قول خطا

۱. شرحی از حافظ، جلال‌الدین محمد دوانی، مشهد، کتابخانه مرکزی آستان قدس رضوی، تاریخ

با واقع مطابقت نخواهد داشت. اما فعل تنها وقتی صواب است که با مصلحت مطابق باشد و در غیر این صورت خطا خواهد بود. این محقق ارجمند در یکی دیگر از مقدمات سخن خود می‌گوید:

عنایت الهی متعلق به نظام کلی عالم، من حیث الكل، است و مقصود بالذات همان است و مصالح جزئی به راجع به همان مصلحت کلیه خواهد بود. بنابراین هرچه در عالم واقع می‌شود منساق به همان مصلحت کلیه است اگرچه در نسبت به یک شخص معین مصلحت در خلاف آن نماید^۱.

براساس آنچه در این سخن آمده می‌توان گفت هر آنچه در عالم واقع می‌شود دارای مصلحتی در نظام کل عالم است اگر چه ممکن است نابودی یک مصلحت جزئی را در بر داشته باشد و در نظر کوتاه‌نظران خطا نماید. مصلحت جزئی از آن جهت که مصلحت جزئی است مقصود بالذات نیست بلکه جزئی همواره وسیله‌ای است برای مصلحت کل و مقصود بالذات نیز همان مصلحت کل است. این سخن در مورد هر فردی و در هر وقتی صادق است و معنی آن این است که هر چیز که هست آنچنان می‌باید اگرچه ممکن است عقل بشر از چگونگی امور آگاهی نداشته باشد. شاید این شعر سعدی نیز اشاره به همین مسئله باشد:

فرشته‌ای که وکیل است بر خزانه باد چه غم خورد که ببرد چراغ پیره‌زنی

محقق دوانی می‌گوید سرّ قدر که از نظر ادراک انسانی در حجاب عزت و جلال پنهان است به همین معنی اشاره دارد. او سرانجام به این نتیجه می‌رسد که حافظ به پیروی از پیر خود، در آفرینش عالم و صنع جهان به وجود خطا باور ندارد زیرا هر چیزی در عالم فعل خداوند است و در فعل خداوند هیچ خطایی تحقق نمی‌پذیرد. او می‌گوید آنجا که حافظ در مصرع دوم بیت خود از خطایوش سخن به میان می‌آورد به کسانی نظر دارد که قاصر و کوتاه‌بین بوده و چشم ادراک آنها در اثر غوطه‌ور شدن در امور ظاهری پاک نشده است و نسبت

شاگردان جمال‌الدین محمود بن حاج ابوالفتح سروسستانی بوده است. سروسستانی در علم فقه و اصول فقه احاطه و مهارت کامل داشته و به عنوان یک محقق بزرگ و پیشکسوت مطرح بوده است. او نیز کتاب الحاوی الصغیر را نزد علامه لسان‌الدین نوح سمنانی و پدر او اختیارالدین لقمان خوانده و آنها را استاد خود می‌دانسته است. لسان‌الدین در فقه شافعی سرآمد عصر خود بوده و کتاب حلّ الرموز فیما حلّ من حیوانات از آثار او شناخته می‌شود. وفات او در سال ۸۶۴ هجری اتفاق افتاده است. این استاد نیز کتاب الحاوی الصغیر را نزد شیخ جمال‌الدین محمد قزوینی و او نیز نزد نجم‌الدین عبدالغفار قزوینی قرائت کرده و بالاخره این سلسله به ابوالقاسم محمد بن عبدالکریم رافعی اصل می‌گردد.

محقق دوانی به سلسله اسناد استاد‌های خود در زمینه علوم نقلی اشاره کرده است. او نخستین استادی در علوم عقلی را پدر خود دانسته است و البته پدر او از شاگردان اندیشمند مشهوره شریف جرجانی بوده است. شرف‌الدین علی بن محمد حسینی جرجانی استرآبادی از اندیشمندان بزرگ و مؤلف کتاب شرح مواقف است و در سال ۸۱۶ در شیراز وفات کرده است. محقق دوانی استاد دیگر خود را در علوم عقلی عبدالرحمن ابی دانسته و از او ستایش فراوان به عمل آورده است. او سخنان عجیبی از این استاد شنیده و نقل کرده است که شگفت‌انگیز می‌نماید و ما از ذکر آنها در اینجا صرف‌نظر می‌کنیم.^۱ او پس از ذکر نام استاد‌های خود در علوم عقلی، از چند تن از استاد‌های دیگر خود که هم محدث و فقیه بوده‌اند و هم با عرفان و تصوف سروکار داشته‌اند نام می‌برد. از جمله آنها ابوالمجد عبدالله بن میمون کرمانی معروف به گلی است که دوانی از او اجازه کتبی در حدیث دریافت کرده است. این استاد کتاب عوارف المعارف را در محضر شیخ نورالدین عبدالرحمن قزوینی قرائت کرده که او نیز در قرائت این کتاب شاگرد زین‌الدین ابوبکر الخوافی بوده است. استاد دیگری که محقق دوانی افزون بر علم فقه و حدیث در علوم عقلی نیز از محضر او بهره برده است

۱. برای اطلاع از این سخنها رک: آموزج العلوم، ضمن مجموعه ثلاث رسائل، جلال‌الدین محمد دوانی، به تحقیق احمد تویسرکانی، مشهد، آستان قدس رضوی، ۱۳۶۹ (۱۴۱۱)، ص ۲۷۶.

مظهرالدین محمد کازرونی است. این استاد نیز در علوم عقلی از شاگردان شریف جرجانی بوده است. دو شخص دیگری که محقق دوانی آنها را اساتید خود می‌داند یکی شیخ رکن‌الدین روزبهان بقلی شیرازی و دیگری محی‌الدین محمد کوشکبازی انصاری است.

او پس از ذکر نام این چند استاد که از اهمیت ویژه‌ای برخوردارند عنوان می‌کند که از محضر استاد‌های فراوانی علم آموخته و ذکر نام همه آنها در یک رساله نمی‌گنجد. این از مواهب بزرگ الهی است که انسان بتواند از استاد‌های بزرگ، علم و معرفت بیاموزد و توفیق درک محضر آنها را پیدا کند. محقق دوانی از این موهبت برخوردار بوده و به درک محضر بسیاری از این اساتید توفیق یافته است. البته این محقق ارجمند از استعداد ذاتی نیز برخوردار بوده و در علم‌آموزی و اندوختن معرفت لحظه‌ای درنگ نکرده است. آثاری که از او به جای مانده است بر صحت این مدعا دلالت دارند.

محقق دوانی در سال ۸۲۰ هجری با به عرصه حیات گذاشته و در سال ۹۰۸ هجری بدرود زندگی گفته است بنابراین بیشتر دوران زندگی خود را در قرن نهم و بخشی از آن را در قرن دهم سیری کرده است. شهرت او به دوانی از این روست که در روستای دوان از توابع شهر کازرون با به عرصه حیات گذاشته است و با اینکه در جای دیگر بدرود حیات گفته است جثزه او در همین روستا به خاک سپرده شده است.

محقق دوانی شاگردان فراوان و برجسته‌ای داشته است که هر یک از آنها آثار علمی، کلامی و فلسفی قابل ملاحظه‌ای از خود به یادگار گذاشته‌اند. توانایی تعلیم و هنر پرورش دادن انسان‌های مستعد یکی از ویژگی‌های محقق دوانی به شمار می‌آید. برخی از بزرگان اندیشه در عین برخورداری از توانایی تفکر و قدرت بیان در تربیت شاگردان بزرگ و برجسته چندان موفق نبوده‌اند. از جمله این بزرگان می‌توان به فیلسوف بزرگی مانند ابن‌رشد اشاره کرد. ابن‌رشد کارهای بزرگی انجام داده و آثار فلسفی ارزشمندی از خود به یادگار گذاشته ولی شاگرد برجسته‌ای تربیت نکرده است و اندیشمند عمده و قابل ملاحظه‌ای را نمی‌شناسیم که از شاگردان بلاواسطه او باشد. بزرگان دیگری

نیز بوده‌اند که در تربیت شاگردان برجسته و درخشان چندان موفق نبوده‌اند. البته شرایط زمان و مکان و اوضاع اجتماعی نیز می‌تواند در رشد اشخاص نقش تعیین‌کننده داشته باشد اما این مسئله را نیز نمی‌توان نادیده انگاشت که اوضاع اجتماعی در زمان محقق دوانی اوضاع مناسب و خرسندکننده‌ای نبوده است. او در عصر حکومت سلاطین آق‌قونیلو زندگی می‌کرده و به عنوان شخص عالمی که از شهرت فراوان برخوردار است از سیطره حکومت این سلاطین دور و برکنار نمانده است. به همین جهت منصب قضاوت منطقه فارس به عهده او بوده و این منصب پیچیده و مشکل می‌تواند برای فراغت و خلوت فکری یک اندیشمند آسیهای فراوانی به دنبال داشته باشد. این رشد قرطبی نیز فیلسوف مسلمانی بود که در مغرب جهان اسلام در سالهای متمادی در منصب قضاوت به صادر کردن احکام قضایی مبادرت می‌کرد و این همان چیزی است که وجه مشابهت میان این دو اندیشمند شناخته می‌شود و ما نیز براساس همین وجه مشابهت موفقیت محقق دوانی را در تربیت شاگردان برجسته با عدم توفیق این‌رشد در این باب مورد مقایسه قرار دادیم. زیرا محقق دوانی در زمانی دراز به کار قضاوت اشتغال داشت و با وجود همه مشکلات و گرفتاری منصب قضاوت و ارتباط و دست و پنجه نرم کردن با سلاطین وقت، توانست شاگردان بزرگی را نیز به خوبی تربیت کند و به آنها علم و معرفت بیاموزاند ولی این‌رشد از عهده این کار برنیامد.

بنابراین ناتوانی این‌رشد در کار پرورش شاگردان بدون واسطه و برجسته در مغرب جهان اسلام را نمی‌توان معلول و پی‌آمد اشتغال طولانی مدت این فیلسوف به کار قضاوت دانست. این مسئله به طرز تفکر و نوع اندیشه او باز می‌گردد زیرا او پیرو ارسطو بود و اندیشه‌های ارسطویی با فکر جامعه‌ای که به فقه مالکی و اندیشه‌های اشاعره وابسته است مناسبت و سازگاری ندارد. به همین جهت است که اندیشه‌های این فیلسوف مسلمان به‌رغم اینکه در جامعه اسلامی و زادگاه او منشأ آثار جدی قرار نگرفت به کشورهای مغرب زمین انتقال یافت و در آن سامان موج ایجاد کرد و منشأ آثار فراوان شد. به این ترتیب می‌توان گفت اندیشه نیز مانند هر چیز دیگر جایگاه خود را می‌طلبد و در جایی

که زمینه مناسبی پیدا کند رشد می‌یابد. اندیشه‌های محقق دوانی در عصر سلاطین آق‌قونیلو زمینه‌ای مناسب داشت و به طور کلی می‌توان گفت طرز تفکر اشعری در جوامع دینی و مذهبی به ویژه اگر با استدلال فلسفی و شهود عرفانی همراه باشد منشأ اثر واقع می‌شود.

هر چه در این باب گفته شود این مسئله مسلم است که جلال‌الدین دوانی در پرورش شاگردان برجسته و درخشان توانایی داشته و در این کار کامیاب بوده است. در میان شاگردان فراوان او می‌توان از کسانی مانند قاضی کمال‌الدین حسین بن خواجه شرف‌الدین عبدالحق اردبیلی و معین‌الدین مبینی متخلص به منطقی و شمس‌الدین معروف به فاضل خفری نام برد. هر یک از این اشخاص دارای آثار مهم کلامی، فلسفی بوده که برای اهل اندیشه و تحقیق می‌تواند بسیار سودمند باشند. شمس‌الدین خفری دارای آثار سودمندی است که همواره مورد توجه حکما و متکلمان بوده است. در میان آثار این اندیشمند توانا سواد العین فی حواشی علی شرح حکمة العین و همچنین حاشیه بر شرح تجرید از اهمیت ویژه‌ای برخوردارند.

ما در اینجا برای رعایت اختصار از ذکر نام شاگردان دیگر محقق دوانی صرف‌نظر می‌کنیم. همین اندازه یادآور می‌شویم که این شاگردان در مناطق مختلف و متعدد کشور فعال بودند و در نشر اندیشه‌های خود لحظه‌ای درنگ نمی‌کردند. برخی از آنها به کشورهای دیگر مهاجرت کردند و در آنجا به نشر اندیشه‌های خود پرداختند. مصلح‌الدین محمد بن صلاح لاری در زمان همایون‌شاه هندی به هندوستان مهاجرت کرد و در همان جا بود که بسیاری از آثار خود را به وجود آورد. محی‌الدین محمد لاری زمانی دراز در مدینه منوره بوده و در همان جا نیز وفات کرده است. این عالم بزرگ که از شاگردان محقق دوانی است بیشتر آثار علمی خود را در همان شهر به وجود آورده است. محمد بن مبارک قزوینی معروف به حکیم شاه محمد پس از تکمیل مراتب علمی خود به مکه مکرمه رفت و در همان جا اقامت گزید. این عالم بزرگ که یکی از شاگردان محقق دوانی است در علم طب نیز مهارتی بسزا داشته است. شاید به همین جهت سلطان بایزید ثانی او را به قسطنطنیه دعوت کرده است. در

همان‌جا این حکیم و طبیب بزرگ به طبابت سلاطین عثمانی اشتغال پیدا کرد و در سال ۹۶۶ در همان شهر وفات یافت.^۱

با توجه به آنچه تاکنون در اینجا ذکر شد به روشنی معلوم می‌شود که شاگردان جلال‌الدین دوانی به بسیاری از کشورهای اسلامی مهاجرت می‌کردند و هر جا که می‌رفتند به نشر اندیشه و آثار علمی خود اشتغال پیدا می‌کردند. اثرپذیری شاگرد از استاد را نمی‌توان مورد انکار قرار داد. یکی از بزرگان اهل معرفت گفته است: «دود را از آتش و غبار را از باد آن نشان نباشد که شاگرد را از استاد». شهرت جلال‌الدین دوانی در بسیاری از کشورهای اسلامی نیز از همین طریق تحقق پذیرفته است.

آثار این محقق ارجمند در برخی از کشورهای اسلامی همواره مورد توجه بوده و به‌طور مکرر نیز به طبع رسیده است در حالی که در ایران به آثار او کمتر توجه شده و این آثار بدان‌گونه که شایسته است مورد شناسایی قرار نگرفته‌اند. در اینجا ممکن است سؤال شود دلیل اینکه محقق دوانی در کشورهای دیگر اسلامی بیش از کشور خودش شهرت داشته چیست؟ در پاسخ باید گفت یک اندیشه هر اندازه نیرومند باشد مادام که زمینه مناسب خود را نیابد منشأ اثر واقع نمی‌شود. اندیشه‌های دوانی در کشورهایی مورد توجه قرار گرفت که مردم آنها با طرز تفکر اشاعره‌آشنایی داشتند و با موازین فقه شافعی نیز مأنوس بودند. ولی در ایران وضع به‌گونه‌ای دیگر بود و با ظهور دوره سلاطین صفوی، اندیشه اشعری و طرز تفکر جلال‌الدین دوانی تحت الشعاع اندیشه‌های دیگر قرار گرفت.

عامل دیگری که به هیچ‌وجه نباید آن را نادیده انگاشت پیدایش متفکران بزرگی مانند میرداماد و صدرالمآلهین و پیروان او بود که جایی برای تجلی و درخشش اندیشه‌های جلال‌الدین دوانی باقی نگذاشت. ظهور یک اندیشمند بزرگ در تاریخ همانند خورشیدی است که با طلوع آن نور ستارگان دیگر رنگ

۱. مقدمه دکتر سیداحمد تویرکانی بر کتاب ثلاث رسائل. نقل از کتاب هدیه‌المعارفین و ریحانة

می‌بازد و به چشم نمی‌آید. صدرالمতألهین، فیلسوف بزرگی که به حوزه فلسفی اصفهان تعلق دارد، با نوآوری‌های خود در تاریخ فلسفه اسلامی همانند خورشید درخشید و توجه اندیشمندان را به خود جلب کرد. در این شرایط بسیار طبیعی بود که حوزه فلسفی شیراز تحت‌الشعاع حوزه فلسفی اصفهان قرار گیرد و اندیشه‌های دوانی که در این حوزه فکری درخشانتر از اندیشه‌های اعضای دیگر بود در برابر نوآوری‌های صدرالمتألهین جلوه خود را از دست بدهد.

صدرالمتألهین با طرح مسئله اصالت وجود و براهین محکمی که برای اثبات آن اقامه کرد تحول بزرگی را در جریان اندیشه‌های کلامی و فلسفی به وجود آورد که موجب تحول بسیاری از مسائل دیگر نیز خواهد بود. مسئله اصالت وجود و به دنبال آن مسئله حرکت جوهری آنچنان بنیادی‌اند که می‌توانند بسیاری از مسائل عمده و بنیادی دیگر را دگرگون سازند. صدرالمتألهین خود فرصت نیافت و یا نخواست که همه آثار و لوازم قول به اصالت وجود و حرکت جوهری را بر آنها مترتب سازد. شاید هم هنوز زمان آن فرا نرسیده باشد، اما اگر همه این آثار و لوازم استخراج شود و در معرض افکار قرار گیرد وضع به گونه‌ای دیگر خواهد بود و تحولی بیش از آنچه اکنون هست به چشم خواهد خورد.

جلال‌الدین دوانی همانند بسیاری از اندیشمندان دیگر پیش از خود به اصالت ماهیت و اعتباری بودن وجود سخت باور داشت و اندیشه‌های خود را بر این اصل سامان می‌بخشید. موضع کسی که با قول به اصالت ماهیت عالم را مشاهده می‌کند به طور کلی غیر از موضع کسی است که براساس قول به اصالت وجود درباره عالم به بحث و بررسی می‌پردازد. در میان عوامل متعدد مؤثر در قول به اصالت ماهیت دو عامل اساسی وجود دارد. عامل اول این است که انسان بیش از هر چیز دیگر به کثرت‌ها توجه پیدا می‌کند و امور کثیر را می‌بیند. تردیدی نمی‌توان داشت که کثرت و پراکندگی اموری که در عرض یکدیگر قرار گرفته‌اند از ماهیات آنها ناشی می‌شود و ماهیات به حسب ذات کثیر و منشأ کثرت‌اند. کسانی که چشم کثرت‌بین دارند و با دیده کثرت و پراکندگی به عالم می‌نگرند وحدت را نمی‌بینند و اگر از وحدت سخن می‌گویند آن را فقط یک امر اعتباری

و انتزاعی به شمار می‌آورند. عامل دوم که بر شدت عامل اول نیز می‌افزاید این همانی وجود ذهنی با معلوم خارجی است. تردیدی نمی‌توان داشت که مفاهیم ذهنی همواره متعدد و کثیر شناخته می‌شوند. اکنون اگر این همانی ذهن و عین پذیرفته شود ناچار باید گفت جهان خارجی نیز همانند مفاهیم ذهنی کثیر و متعدد خواهد بود و البته این کثرت و تعدد جز در ماهیات نیست.

در اینجا باید یادآور شویم که کثرت همواره به دو قسم قابل تقسیم است. قسم اول که حکما و فلاسفه از آن به کثرت طولی تعبیر می‌کنند، فقط در وجود معنی پیدا می‌کند و این همان چیزی است که تحت عنوان تشکیک در وجود مطرح می‌شود و مراتب طولی هستی را تشکیل می‌دهد. تقدم علت بر معلول و تفاوت میان آنها در همین راستا تحقق می‌پذیرد. قسم دوم از کثرت آن است که به واسطه ماهیات آشکار می‌شود. در این قسم از کثرت تقدم و تأخر به حسب مرتبه مطرح نیست و همهٔ اموری که کثیر شناخته می‌شوند در عرض یکدیگر قرار می‌گیرند. طرفداران قول به اصالت ماهیت بر اساس این قسم از کثرت که یک کثرت ماهوی به شمار می‌آید، از این همانی ذهن و عین سخن می‌گویند.

این اشخاص به این مسئله بنیادی توجه ندارند که این همانی ذهن و عین تنها به حسب ماهیت معنی پیدا می‌کند، ولی هرگز نمی‌توان ادعا کرد که وجود ذهنی همان وجود خارجی به شمار می‌آید. زیرا وجود خارجی عین ترتب آثار شناخته می‌شود در حالی که وجود ذهنی منشا ترتب آثار خارجی نیست. بنابراین وجود ذهنی و وجود خارجی دو مرتبه از وجودند که در طول یکدیگر قرار می‌گیرند. نتیجه این سخن آن است که این همانی ذهن و عین فقط به حسب ماهیت معنی پیدا می‌کند و البته یک ماهیت می‌تواند در دو نشئه و دو مرتبه از مراتب هستی تحقق پیدا کند. ولی یک مرتبه از وجود هرگز نمی‌تواند دارای دو ماهیت باشد.

با توجه به آنچه تاکنون ذکر شد می‌توان گفت ریشهٔ قول به اصالت ماهیت در کثرت بینی و ندیدن وحدت نهفته است. این مسئله را نیز نباید نادیده انگاشت که ادراک وحدت و کثرت و رابطهٔ میان آنها از بنیادی‌ترین امور به شمار می‌آید. زیرا در عین اینکه وحدت و کثرت در برابر یکدیگر قرار گرفته و دو امر متقابل

شناخته می‌شوند همواره این پرسش نیز مطرح است که آیا کثرت از وحدت ناشی می‌شود و یا بالعکس وحدت از کثرت انتزاع می‌گردد.

حکمای متأله و عرفای عالی مقام از مرحله تقابل میان وحدت و کثرت گذشته‌اند و می‌توانند کثرت را در وحدت مشاهده کنند. برای مشاهده کثرت در وحدت می‌توان از آنچه در یک آینه منعکس می‌شود عبرت گرفت و درس آموخت. آینه چیزی است که در عین وحدت و یگانگی خود، صورتهای کثیر و فراوانی را نشان می‌دهد بدون اینکه در وحدت و یگانگی آن رخنه وارد گردد.^۱ این مثال برای توضیح موضع عرفا مناسب است زیرا عرفا همواره از مشاهده حق در مظاهر او سخن می‌گویند و در کثرتها پیوسته وحدت می‌بینند.

اما فیلسوفی متأله مانند صدرالمعالمین که به تشکیک و ذومراتب بودن وجود باور دارد، از وحدت در کثرت و کثرت در وحدت سخن می‌گوید. در نظر او وحدت اطلاق وجود به گونه‌ای است که کثرت نه تنها به آن لطمه وارد نمی‌سازد بلکه هر اندازه کثرت بیشتر باشد آن وحدت آشکارتر خواهد بود. این سخن درباره پنهان و آشکار بودن وجود نیز صادق است. یعنی وجود هر اندازه آشکارتر باشد پنهانتر است و به عبارت دیگر می‌توان گفت شدت ظهور و آشکارگی وجود، موجب پنهانی آن می‌شود. به این ترتیب همان گونه که پنهانی در ظهور و ظهور در پنهانی از آثار هستی شناخته می‌شود وحدت در کثرت و کثرت در وحدت نیز از آثار آن خواهد بود.

جلال‌الدین دوانی به حکم اینکه به اصالت ماهیت و اعتباری بودن وجود باور دارد نمی‌تواند به آنچه عرفا از یکسو و صدرالمعالمین از سوی دیگر می‌گویند اعتراف داشته باشد. او وجود را منحصر در حق تعالی می‌داند و عالم را که عبارت از مجموعه ماهیات است در نسبت با حق دارای معنی می‌شناسد. او در این موضع‌گیری فکری بیش از همه به جایگاه اهل تنزیه نزدیک می‌شود و می‌کوشد نشان دهد که به لزوم سنخیت میان خالق و مخلوق و واجب و ممکن قائل نیست.

۱. فوحات مکیه، ابن عربی، ج ۱، ص ۱۸۴ و ج ۲، ص ۱۱۶.

طرفداران قول به تنزیه روی مسئله شناخت‌ناپذیر بودن حق تعالی اصرار می‌ورزند. این جماعت به این مسئله توجه ندارند که مبالغه در شناخت‌ناپذیری خداوند تعالی هرچه بیشتر انسان را از حق تعالی دور می‌کند. درست است که خداوند تعالی با اشیاء قابل مقایسه نیست ولی اگر انسان بتواند بنا یقین به وحدت اطلاق الهی درباره شناخت اشیاء و عالم سخن بگوید از معرفت برتری برخوردار است. قول به تنزیه مطلق و قطع رابطه میان خالق و مخلوق افزون بر اینکه انسان را از خدا هرچه بیشتر دور می‌کند اندیشه او را نیز به سوی دنیوی شدن سوق می‌دهد. از جمله نخستین کسانی که در تاریخ به تنزیه مطلق و جدایی میان خالق و مخلوق باور داشتند فیلون یهودی و افلوطین را باید نام برد. این دو اندیشمند معروف با قول به تنزیه مطلق خداوند، راه را برای دنیوی شدن امور و آنچه سکولاریسم خوانده می‌شود هموار ساختند.

کسانی که روی مسئله قول به تنزیه مطلق اصرار می‌ورزند در واقع به عقل اعتماد ندارند و می‌کوشند آن را از آنچه هست کمتر نشان دهند. البته عقل در مقام فعل محدود است و به ادراک غیرمتناهی دست نمی‌یابد و به همین جهت به ناتوانی خود در این گونه امور نیز اعتراف می‌کند و تواضع نشان می‌دهد ولی از سوی دیگر عقل قابلیت‌هایی دارد که می‌توان آن را امکان مطلق نامید. عقل از جهت قابلیت و امکان مطلق بودن همه چیز را ادراک می‌کند، تا جایی که می‌تواند از مقولات منطقی نیز عبور کند و با حقیقت هم‌آغوش گردد. عقل به حسب ذات مجرد است و بر اثر فطرت تجردی می‌تواند به ذات اشیاء و درون امور راه یابد^۱ و این همان چیزی است که اشاعره از آن غفلت دارند و در واقع همواره می‌کوشند روی محدودیتهای عقل انگشت بگذارند.

کسانی که بر تنزیه مطلق تأکید می‌گذارند ناچار عقل را محدود کرده و بیش از اندازه نسبت به آن بی‌اعتماد می‌شوند. زیرا نفی سنخیت میان خالق و مخلوق، هرگونه ارتباط میان عقل و علم الهی را نیز بی‌معنی و بدون وجه می‌سازد. در حالی که عقل مظهر علم خداوند است و به همین جهت می‌تواند

۱. اشکالیه العقل عند ابن رشد، محمد المصباحی، ص ۴۴-۴۵.

ذوات ابدی موجودات را ادراک کند و به ماهیت آنها راه یابد.

در نظر یک حکیم الهی ذوات اشیاء از آن جهت برای انسان قابل تعقل و ادراک هستند که در واقع و نفس الامر معقول‌اند. معقول بودن ذوات اشیاء نیز بدان جهت است که در ازل به علم سابق و ازلی خداوند معلوم بوده‌اند و به این ترتیب می‌توان گفت آنچه معقول شناخته می‌شود بالذات معقول است و معقول بالقوه وجود ندارد. البته این سخن به معنی این نیست که عقل و عاقل بالقوه وجود ندارند. زیرا انسان در آغاز پیدایش از عقل بالقوه برخوردار است و خود او نیز عاقل بالقوه شناخته می‌شود. وقتی گفته می‌شود عقل و عاقل بالقوه وجود دارد ولی معقول همواره بالذات است و بالقوه نیست نباید چنین توهم شود که به تضایف میان عاقل و معقول لطمه وارد می‌گردد. زیرا معقول از آن جهت همواره بالذات است که در علم سابق و ازلی حق تعالی معلوم بوده است. به این ترتیب معقول به حکم اینکه معلوم ازلی حق تعالی است یک معلوم بدون عالم نیست و همین معلوم ازلی هنگامی که معقول انسان واقع می‌شود باز هم معقولی است که با عاقل خود همراه است. بنابراین عقل بالقوه انسان با معقول بالقوه خود نسبت و تضایف دارد ولی معقول در حد ذات خود به حکم اینکه معلوم به علم ازلی حق است بالفعل شناخته می‌شود. بنابراین کسانی که از معقول بالذات سخن می‌گویند از روی گراف سخن نمی‌گویند.

در مقابل معقول بالذات ازلی می‌توان از آنچه عقل بالقوه در انسان خوانده می‌شود سخن به میان آورد. ولی این عقل بالقوه که می‌توان آن را قابلیت در عقل و یا امکان مطلق عقل خواند در پذیرش و قبول امور معقول حدیقف ندارد و می‌تواند به طور بی‌پایان به امور معقول راه یابد. کسانی که از بی‌پایان بودن عقل سخن می‌گویند فقط به جنبه‌ی قابلی و مطلق بودن آن در امکان نظر دارند. این مسئله در عین اینکه از اهمیت بسیار برخوردار است کمتر مورد توجه قرار گرفته و درباره آن سخن گفته شده است.

دایره معقول بالذات آنچنان گسترده و فراگیر است که حتی عقل بالقوه را نیز شامل می‌شود زیرا عقل بالقوه خود در علم ازلی حق تعالی معقول بالذات است. به این ترتیب می‌توان گفت حتی هیولای اولی که صرف قبول و پذیرش محض

بوده و هیچ گونه فعلیت در آن تحقق ندارد معقول بالذات شناخته می‌شود و در علم ازلی حق جایگاه خاص خود را دارد. معقول بالذات بدانگونه که مطرح شد با آنچه در نظر عرفای عالی‌مقام اعیان ثابت خوانده می‌شود منطبق است. براساس آنچه درباره معقول بالذات مطرح شد دیگر به جای اینکه بگوئیم معقول در اثر پرتو عقل معنی معقول می‌یابد باید بگوئیم این عقل است که تجلی و ظهور معقول بالذات شناخته می‌شود. این سخن در مورد عشق و معشوق بالذات نیز صادق است. چنانکه گفته شده است:

عشق از معشوق اول سر زند تا در عاشق جلوه دیگر کند

در اینجا باید یادآور شویم که معقول بالذات بدانگونه که مطرح شد، و با اعیان ثابت در اصطلاح عرفای عالی‌مقام قابل انطباق است. با آنچه در اصطلاح صدرالمتألهین و حکمای دیگر مطرح می‌شود تفاوت دارد. زیرا معقول بالذات در اصطلاح کسانی مانند صدرالمتألهین با عقل متحد و یگانه است و معقول بالعرض که در جهان خارجی است به واسطه آن معقول واقع می‌شود در حالی که براساس آنچه ما در خصوص معقول بالذات مطرح کردیم عقل تجلی و ظهور آن شناخته می‌شود. آنچه در اصطلاح عرفا اعیان ثابت خوانده می‌شود در نظر برخی از اندیشمندان متأله معقول بالذات شناخته می‌شود. بنابراین معلوم بالذات که همان عین ثابت است علم سابق و ازلی حق تعالی نسبت به همه امور عالم از ازل تا ابد شناخته می‌شود.

اعیان ثابت که یک اصطلاح عرفانی است و عرفا و حکمای متأله آن را مطرح کرده‌اند مورد توجه بسیاری از اندیشمندان خداپرست قرار گرفته و به طرق گوناگون مورد تفسیر واقع شده است. برخی اشخاص چنین می‌اندیشند که آنچه افلاطون در مورد مثل یا عقول متکافئه ابراز داشته با مسئله اعیان ثابت مناسبت کامل دارد. کسانی نیز به گونه‌ای دیگر سخن گفته و هر سنخیت و مناسبتی را در این باب مورد انکار قرار داده‌اند. ما اکنون به بررسی این مسئله نمی‌پردازیم ولی اشاره می‌کنیم به اینکه برخی از اندیشمندان براساس تفسیر ویژه‌ای که از اعیان ثابت داشته‌اند به سوی طرفداری از قول به اصالت ماهیت و اعتباری بودن وجود

گام برداشته‌اند. در سابق یادآور شدیم که کثرت‌بینی و ناتوانی در مشاهده وحدت از یکسو و باور داشتن به اتحاد میان ذهن و عین از سوی دیگر می‌تواند اشخاص را به سوی قول به اصالت ماهیت سوق دهد و اکنون باید بیافزاییم که مسئله اعیان ثابته نیز می‌تواند برای برخی اشخاص در قول به اصالت ماهیت الهامبخش بوده باشد.

جلال‌الدین دوانی از جمله کسانی است که در طرفداری خود از قول به اصالت ماهیت و اعتباری بودن وجود به مسئله اعیان ثابته نظر داشته است. زیرا اعیان ثابته به معنی این است که حق تعالی در علم سابق و ازلی خود به همه حقایق موجودات تا ابد عالم بوده است و حقایق موجودات نیز از یکدیگر ممتاز شناخته می‌شوند. کسانی که برای اثبات اصالت ماهیت به مسئله اعیان ثابته استدلال می‌کنند چنین می‌اندیشند که هر یک از اعیان ثابته در عالم عینی و خارجی یک ماهیت به شمار می‌آید، چنانکه حضور هر یک از ماهیات جهان نیز در ساحت حضور علم حق تعالی عین ثابت آن شناخته می‌شود. کسانی که برای اثبات اصالت ماهیت به این اسلوب استدلال می‌کنند به این نکته بنیادی توجه ندارند که اعیان ثابته در عین اینکه از یکدیگر ممتازند قائم به علم حق تعالی بوده و علم حق تعالی به حکم اینکه با ذات مقدس او متحد و یگانه است هیچ‌گونه کثرت و دوگانگی در آن راه ندارد. بنابراین می‌توان گفت همان‌گونه که اعیان ثابته با علم بی‌پایان حق تعالی ظهور پیدا می‌کنند ماهیات عالم امکان نیز در پرتو نور هستی روشن و آشکار می‌شوند. همان‌گونه که بدون علم حق نمی‌توان از اعیان ثابته سخن به میان آورد، صرف‌نظر از وجود نیز هیچ یک از ماهیات به زیور هستی آراسته نخواهند شد.

چشم وحدت‌بین و یگانه‌نگر، اعیان ثابته را شئون علم واحد حق می‌بیند و ماهیات عالم را نیز تعنیات وجود می‌شناسد و از اینجا می‌توان به این نتیجه رسید که بدون وجود و صرف‌نظر از هستی وحدت و یگانگی معنی نخواهد داشت و در جایی که وحدت معنی نداشته باشد از کثرت نیز سخن به میان نمی‌آید. به عبارت دیگر می‌توان گفت وحدت و هستی مساوق یکدیگرند و در جایی که هستی مطرح نباشد وحدت نیز جایگاهی نخواهد داشت. در مساوقت

وحدت با هستی وسعت دایره وحدت چیزی جز وسعت دایره هستی نخواهد بود. دوانی این مسئله را نادیده انگاشته است که هستی انحصار نمی‌پذیرد و بنابراین وحدت نیز محدود و منحصر نخواهد بود. او هستی را منحصر در حق تعالی دانسته و در نتیجه وحدت را نیز منحصر در حق تعالی به شمار آورده است به همین جهت ناچار در مورد غیرحق تعالی روی قول به اصالت ماهیت اصرار می‌ورزد و ماهیات کثیر و پراکنده عالم امکان را تنها براساس نسبت آنها با حق تعالی مورد ملاحظه قرار می‌دهد. اما اگر از او پرسیده شود که نسبت ماهیات کثیر و پراکنده با حق تعالی از سنخ ماهیت است یا وجود، پاسخ قانع کننده‌ای نخواهد داشت.

آنچه مسلم است منظور محقق دوانی از آنچه آن را نسبت می‌خواند از نوع نسبت مقولی نیست زیرا نسبت مقولی همواره قائم به دو طرف بوده و آن دو طرف نیز متكافی و هم‌سنگ شناخته می‌شوند و البته معلوم است که این نوع اضافه میان حق تبارک و تعالی و غیرحق تحقق نمی‌پذیرد و به این ترتیب باید گفت منظور این محقق ارجحند از نسبت ماهیات با حق تبارک و تعالی همان چیزی است که در اصطلاح حکما اضافه اشراقی خوانده می‌شود. در اضافه اشراقی یک طرف اضافه در تمام شئون خود پیوسته به طرف دیگر وابسته است بدون اینکه آن طرف دیگر به این طرف در تمام شئون خود وابسته باشد. از باب نمونه نور خورشید در نسبت با خورشید از سنخ اضافه اشراقی به شمار می‌آید زیرا نور خورشید در تمام شئون خود به خورشید وابسته است ولی خورشید در تمام شئون خود به نور خویش وابسته نیست.

اگر بتوانیم به اثبات رسانیم که محقق دوانی وقتی موجود بودن عالم امکان را فقط نوعی نسبت می‌شناسد، منظورش چیزی جز اضافه اشراقی نیست، ناچار باید او را در زمره حکمای اشراقی به شمار آوریم. شاید خود او نیز چنین می‌اندیشیده و به همین جهت از اصطلاح ذوق‌التأله استفاده کرده است. محقق دوانی با شیخ اشراقی، شهاب‌الدین سهروردی، و اندیشه‌های او نیز آشنایی داشته و به شرح برخی از آثار فلسفی او نیز مبادرت کرده است. حاجی ملاهادی سبزواری که از پیروان حکمت متعالیه صدرالمآلین شناخته می‌شود اصطلاح

ذوق التَّأَلُّه را به محقق دوانی منسوب ساخته و معتقد است برخی از متکلمان در مواضع فکری خود تحت تأثیر محقق دوانی و اصطلاح ذوق التَّأَلُّه او قرار گرفته‌اند. سخن سبزواری در این باب به صورت نظم چنین است:

كَأَنَّ مَنْ ذُوقَ التَّأَلُّهَ اقْتَنَصَ مِنْ قَالَ مَا كَانَ لَهُ سِوَى الْحَقِّصِ^۱

سبزواری در این بیت از کسانی سخن می‌گوید که تحت تأثیر اندیشه‌های محقق دوانی هر یک از موجودات عالم امکان را حصّه‌ای از هستی می‌شناسند. منظور این اشخاص از اصطلاح حصّه آن است که ماهیت وقتی با هستی نسبت پیدا می‌کند موجود شناخته می‌شود و موجود بودن آن نیز حصّه‌ای از هستی به شمار می‌آید.

شاید شهرت محقق دوانی و مطرح شدن اندیشه‌های او در آثار حکمای پس از او به واسطه این است که اندیشه‌هایش با آنچه اهل اشراق ابراز می‌دارند شباهت دارد و نزدیک می‌نماید. ولی بررسی دقیق نشان می‌دهد که آنچه محقق دوانی در باب موجود بودن عالم امکان مطرح کرده غیر از آن چیزی است که حکمای اشراقی می‌گویند. زیرا در اضافه اشراقی سنخیت هست و آنچه اشراق می‌شود از سنخ اشراق کننده شناخته می‌شود بنابراین همان گونه که حق تعالی صرف هستی یا نور محض است، اشراق و تجلی او نیز از سنخ نور و هستی است. در حالی که محقق دوانی عالم امکان را فقط نسبت ماهیات با خداوند می‌داند و از حقیقت نسبت سخن نمی‌گوید. تنها سخن محقق دوانی نسبت که با اندیشه‌های حکمای اشراقی شباهت ظاهری دارد بلکه بسیاری از اندیشمندان اشعری دیگر نیز به گونه‌ای سخن می‌گویند که در ظاهر به سخنان اهل اشراق نزدیک است. در حالی که در واقعیت میان اندیشه‌های اشاعره و حکمای اشراقی فاصله بسیار دیده می‌شود.

جلال‌الدین دوانی بدون تردید یک اشعری شناخته می‌شود و تا پایان عمر خود نیز به مشرب کلامی اشاعره وفادار باقی ماند. اما در این مسئله نیز تردید

۱. شرح منظومه حکمت، ملاهادی سبزواری، چاپ قدیم، ص ۲۰.

نیست که او یک اندیشمند بزرگ و ژرف‌نگر به شمار می‌آید و آثار به جای مانده از او نیز بر این ادعا دلالت دارند. جلال‌الدین دوانی در میان اندیشمندان حوزه فلسفی شیراز برجسته و درخشان است و بدون تردید از ارکان این حوزه فکری به شمار می‌آید. حوزه فلسفی شیراز با ظهور جلال‌الدین دوان و صدرالدین دشتکی و فرزندش غیاث‌الدین منصور دشتکی رونق جدیدی پیدا می‌کند و چراغ فلسفه که با حمله مغول رو به خاموشی داشت روشن و روشن‌تر می‌شود. البته این چراغ پس از حمله چنگیزخان مغول پیش از هر شخص دیگر به دست باکفایت خواجه نصیرالدین طوسی روشن شده بود و اندیشه‌های آماده را روشن می‌ساخت اما حوزه فلسفی شیراز را نیز در روشن نگاه داشتن چراغ فلسفه و تفکر نمی‌توان نادیده انگاشت.

در سابق به نام برخی از استادان و شاگردان بزرگ جلال‌الدین دوانی اشاره کردیم که در واقع همه آنها به حوزه فکری شیراز تعلق دارند. اختلاف نظر از آثار و لوازم اندیشه‌های جدی شناخته می‌شود و از همین رو میان اندیشمندان این حوزه فکری نیز اختلاف نظرهای فراوانی وجود دارد. با این همه اختلاف نظر جلال‌الدین دوانی با صدرالدین دشتکی و فرزندش غیاث‌الدین منصور دشتکی بیش از اختلاف نظر او با اندیشمندان دیگر این حوزه فکری است. اختلاف نظرهای این سه اندیشمند در حوزه فکری شیراز ماجرایی بسیار دارد و بررسی این اختلافها فرصت و مجال بسیار می‌طلبد. آنچه مسلم است این اختلافهای فکری خود دست‌مایه بزرگی برای کسانی بوده است که پس از محقق دوانی به بررسی این گونه مسائل پرداخته‌اند. صدرالمصطفی که پس از ابن‌سینا و سهروردی بزرگترین فیلسوف جهان اسلام شناخته می‌شود در آثار گوناگون خود از این سه اندیشمند نام برده و برخی از اندیشه‌های آنان را مورد انتقاد قرار داده است.

شاید اگر صدرالمصطفی به ظهور نمی‌رسید و اندیشه‌های بلند او در حکمت متعالیه به ثمر نمی‌نشست افکار جلال‌الدین دوانی تحت الشعاع قرار نمی‌گرفت و به پرتوافکنی خود ادامه می‌داد زیرا او به رغم اینکه در فضای فکری و ساحت اندیشه اشعری رشد یافته بود از شجاعت اندیشیدن برخوردار بوده و در مسائل

به تأمل می‌پرداخته است. شجاعت اندیشیدن موهبت بزرگی است که راه را به سوی حقیقت می‌گشاید و سالک این راه را به مقاصد متعالی می‌رساند. کسی که از شجاعت اندیشیدن برخوردار نیست با زور بازو و ستبری سینه کار درستی انجام نمی‌دهد. آنجا که اندیشه فعال نباشد کارها به سامان نمی‌رسد و همه چیز در تیرگی و تاریکی فرو خواهد رفت. چهارچوب نحله کلامی اشعری فضای محدود و بسته‌ای است که اشخاص در آن محدود و بسته باقی می‌مانند ولی کسانی مانند جلال‌الدین دوانی توانسته‌اند از این فضای تنگ و بسته به بیرون آن نیز نگاه کنند و به چیزهای تازه‌ای دست یابند.

در سابق یادآور شدیم که محقق دوانی در بسیاری از علوم عصر خود دست داشته و در هر یک از آنها اثری از خود به یادگار گذاشته است. نگاه تیزبین و کنجکاوی او به گونه‌ای بوده است که حتی در مورد «معمای دروغگو» یا شبهه «کل کلامی کاذب» که از مغالطه‌های معروف شناخته می‌شود سخن گفته و رساله «نهایة الکلام» را در این باب به نگارش درآورده است. این معما یا شبهه به طرق مختلف تقریر شده و برای حل آن نیز سخنهای گوناگون مطرح گشته است. این معما که سابقه دراز دارد در میان برخی از اندیشمندان جدید مغرب‌زمین نیز مطرح گشته است. فیلسوف معروف انگلیسی برتراند راسل نیز به گونه‌ای ویژه به طرح آن پرداخته و کوشیده است بر اساس اصول فکری خود آن را حل کند. اهمیت این معما از اهمیت زبان ناشی می‌شود و به همان اندازه که زبان در تفکر نقش دارد حل این معما نیز از اهمیت ویژه برخوردار است.

محقق دوانی رساله خود را در مورد حل این شبهه «نهایة الکلام» نامیده است و با انتخاب این نام به نقش این شبهه در ساختار سخن و بنیاد کلام اشاره می‌کند. این معما که «شبهه جذر الأصم» نیز خوانده می‌شود نه تنها با ساختار زبان سروکار دارد بلکه با اصول اساسی منطق نیز ارتباط پیدا می‌کند. زیرا اگر برای این شبهه راه حل معقولی وجود نداشته باشد ممکن است گفته شود اجتماع نقیضین جایز شناخته می‌شود و البته اگر اجتماع نقیضین جایز باشد باب استدلال و سخن درست برای همیشه بسته خواهد شد.

محقق دوانی در آغاز رساله «نهایة الکلام» می‌گوید اگر کسی بگوید «همه

سخنهای من در این ساعت کاذب است» و البته در آن ساعت جز همین سخن کلام دیگری بر زبان نیاورد در این صورت سخن او از دو حال خارج نیست. این سخن یا با واقع و نفس‌الامر مطابقت دارد و یا ندارد که در هر دو صورت مستلزم اجتماع نقیضین خواهد بود. زیرا اگر این سخن صادق باشد مستلزم این است که همه سخنهای او در آن ساعت کاذب باشد و همین سخن نیز که از سخنهای او در آن ساعت به شمار می‌آید کاذب شناخته می‌شود در حالی که صدق آن مفروض گرفته شده است و در این صورت سخن او هم صادق است و هم کاذب. یعنی هم با واقع مطابقت دارد و هم ندارد و این چیزی جز اجتماع نقیضین نیست. اما اگر این سخن کاذب باشد مستلزم این است که برخی از سخنهای او در آن ساعت صادق باشد بنابراین حکم به اینکه همه سخنهای او در آن ساعت کاذب است کاذب نخواهد بود چون در آن ساعت جز همین سخن کلام دیگری بر زبان نیاورده است. به این ترتیب این سخن صادق خواهد بود در حالی که کاذب بودن آن مفروض است و این نیز مستلزم اجتماع نقیضین است.

این شبهه یا معما به صورتهای متفاوتی مطرح شده و محقق دوانی به بسیاری از آنها اشاره کرده و به بررسی آنها پرداخته است. همان‌گونه که شکل‌های این شبه متفاوت و گوناگون است پاسخها و راه‌حل‌های مطرح شده برای آن نیز به هیچ وجه یکسان نیست. صورت دیگری از این شبهه این است که کسی مثلاً در روز پنجشنبه بگوید همه سخنهای من در روز جمعه کاذب است ولی در روز جمعه بگوید همه سخنهای من در روز پنجشنبه صادق است در حالی که در طی روز پنجشنبه و جمعه جز همین سخن کلام دیگری بر زبان نیاورده باشد. این صورت نیز مستلزم اجتماع نقیضین است و محال و متنع به شمار می‌آید.

همان‌گونه که یادآور شدیم اشخاص کوشیده‌اند به این شبهه پاسخ گویند و در دفع این مشکل به راه‌حل معقولی دست یابند. جلال‌الدین دوانی از جمله کسانی است که برای حل این معما کوشش بسیاری داشته‌اند. او در جایی از رساله «نهاية الكلام في حل شبهه جذر الاصم» می‌گوید این شبهه یا مغالطه در صورتی ایجاد می‌شود که در کلام یک قضیه خارجی مطرح شده باشد. در قضیه خارجی حکم بر افراد موجود در خارج حمل می‌گردد و البته معلوم است که افراد

خارجی و عینی همواره در زمان و مکان معین تحقق می‌پذیرند اما در قضایای حقیقه وضع به گونه‌ای دیگر است. به طور مثال کسی نمی‌تواند ادعا کند که قضیه حقیقه «الواحد نصف الاثنين» دروغ است. ادعای کلیت درباره دروغ بودن آن خود یک دروغ به شمار می‌آید.

اختلاف میان قضایای حقیقه و قضایای خارجیه مسئله بسیار مهمی است و بسیاری اشخاص از درک آن غفلت می‌ورزند. در قضایای حقیقه ظرف وجود موضوع نفس الامر است بنابراین به همان اندازه که موضوع می‌تواند در زمان و مکان معین تحقق‌پذیر باشد تقدیر وجود آن نیز امکان‌پذیر خواهد بود. از باب نمونه وقتی گفته می‌شود «هر جسمی مرکب است» و یا اینکه «هر جسمی همواره متناهی و محدود است» منظور این نیست که اجسام موجود در خارج در این زمان و مکان معین از این احکام برخوردارند بلکه مقصود این است که جسم در هر زمان و هر مکان و هر شرایطی از این احکام برخوردار خواهد بود. قضایای حقیقه اساس علوم و معارف را تشکیل می‌دهند و بدون این قضایا علوم و معارف نیز به ظهور نمی‌رسیدند.

جلال‌الدین دوانی در پایان رساله «نهایه الکلام» تحت عنوان خاتمه، برای حلّ معمای جذر الأضمر راه دیگری را پیموده که کمتر کسی در آن قدم گذاشته است. او چنین می‌اندیشد که آنچه در این باب می‌گوید اثر فضل الهی است که خداوند به هر کسی که می‌خواهد اعطا می‌کند. آنچه از روی آن انگشت می‌گذارد این است که کلام تام خبری خبر است و حقیقت خبر همواره از یک نسبت واقعی حکایت می‌کند. البته این نسبت واقعی اگر با واقع و نفس الامر مطابقت داشته باشد آن خبر صادق خواهد بود اگر با واقع مطابقت نداشته باشد کاذب شناخته می‌شود.

وقتی گفته می‌شود که نسبت خبری حکایت از واقعیت است به این مسئله نیز اشاره می‌شود که از شئون حکایت این است که محکی آن در واقع و نفس الامر از نوعی تعین برخوردار باشد و تعین محکی نیز با قطع نظر از حکایت منظور می‌گردد. به طور مثال اگر کسی از شخص نقاشی بخواهد که تصویری را نقاشی کند که از امر مبهم و نامعلومی حکایت می‌کند بدون تردید این سخن معنی معقول

و محصلی نخواهد داشت زیرا مادام که شیء تعین نداشته باشد حکایت از آن به سامان نمی‌رسد. و در اینجا است که محققان گفته‌اند کلام وقتی از یک امر واقعی به طور ایجاب یا سلب حکایت داشته باشد خبر خوانده می‌شود و در غیر این صورت انشاء خواهد بود. به این ترتیب می‌توان گفت مدار خبر بودن یک کلام بر این است که از یک نسبت واقعی و نفس‌الامری حکایت داشته باشد. به همین جهت اهل تحقیق می‌گویند در امور انشایی نسبت را گوینده سخن ایجاد می‌کند و نسبت انشایی از یک امر واقعی انتزاع نمی‌شود در حالی که نسبت خبری همواره از یک امر واقعی انتزاع می‌گردد.

با توجه به آنچه تاکنون ذکر شد می‌توان دریافت که عبارت «همه سخنهاى من دروغ است» وقتی به خود همین سخن اشاره دارد، در حقیقت یک خبر به شمار نمی‌آید. زیرا تصدیق به مضمون این خبر مستلزم تکذیب مضمون همین خبر می‌گردد و در این صورت کسی که این خبر را تصدیق می‌کند در همان حال آن را تکذیب نیز می‌نماید. نتیجه این تصدیق و تکذیب این است که نفس ناطقه شخص در یک حالت معین و مشخص هم به سلب و هم به ایجاب باور داشته باشد. زیرا وقتی نسبت ایجابی تکذیب می‌شود در واقع سلب آن مورد تصدیق قرار می‌گیرد و به مقتضای خلف این امر مردود شناخته می‌شود.

مطالبی که ذکر شد خلاصه‌ای از رساله «نهایة الکلام فی رفع شبهه جذر الاصم»^۱ بود. جلال‌الدین دوانی در این رساله به اقوال و آرای بسیاری از حکما و متکلمان نیز اشاره می‌کند که بررسی آنها از حوصله این مقال بیرون است. این رساله مانند آثار دیگر دوانی نشان می‌دهد که او از زرف‌نگری و ویژه‌ای برخوردار است.

به هیچ وجه گراف نیست اگر ادعا کنیم که او یکی از چهره‌های شاخص و بسیار درخشان حوزه فکری و فلسفی شیراز به شمار می‌آید. این محقق ارجمند به دوره‌ای از تاریخ اندیشه اسلامی تعلق دارد که فاصله میان دو فیلسوف بزرگ

۱. این رساله براساس چهار نسخه توسط دکتر احمد فرامرز قراملکی تصحیح شده و در مجله نامه مفید، شماره پنجم، سال ۱۳۷۵، به چاپ رسیده است.

و حکیم ژرف‌اندیش است. فیلسوفی که قبل از او با شعله‌های اندیشه خویش چراغ حکمت را فروزان نگاه داشت و تاریکیهای حمله مغول را نابود ساخت خواجه نصیرالدین طوسی است و فیلسوفی که پس از او به ظهور رسید صدرالمتألهین است که تا امروز در فضای فکر و اندیشه می‌درخشد و اهل استعداد در پرتو اندیشه‌های او در راه رسیدن به مقصود خود گام برمی‌دارند. البته معلوم است که جلال‌الدین دوانی از نظر پایگاه فکری و فلسفی به پایه هیچ یک از این دو فیلسوف بزرگ نمی‌رسد ولی در فاصله زمانی میان این دو اندیشمند بزرگ، یعنی حدود سه تا چهار قرن، او یک چهره درخشان و یک اندیشمند برجسته به‌شمار می‌آید.

فرود و فراز فکر فلسفی در تاریخ ایران خود یک مسئله مهم و قابل تأمل به‌شمار می‌آید، از آن جهت که طی این فرود و فرازها که همواره برای فکر فلسفی به وجود آمده است رشته تفکر عمیق در این کشور هرگز به طور کلی گسیخته نشده و شمع معرفت در این سامان پیوسته روشن بوده است. کسانی که با تاریخ ایران آشنایی دارند به خوبی می‌دانند که این کشور در طول تاریخ دراز و دیرینه خود همواره مورد هجوم بوده و با طوفانهای سخت و سهمگین روبه‌رو شده است ولی در اثر عنایت ازلی و موهبت الهی در مقابل تشدید حوادث ایستادگی کرده و چراغ معرفت و شعله‌های دانش در آن خاموش نشده است.

همان‌گونه که یادآور شدیم شمار اندیشمندان بزرگی که در حوزه فکری و فلسفی شیرازی به منصه ظهور رسیده‌اند به هیچ وجه اندک نیست ولی با کمال تأسف باید گفت اندیشه این بزرگان هنوز مورد بررسی دقیق و انتقادی قرار نگرفته و درباره آثار آنها کمتر سخن گفته شده است. در میان اندیشمندان این حوزه فکری و فلسفی جلال‌الدین دوانی به واسطه ویژگیهایی از اندیشمندان دیگر ممتاز می‌گردد.

در آثار صدرالمتألهین و پیروان او به حسب برخی از مناسبات گاهی به اقوال این محقق ارجمند اشاره شده و سخنهای او مورد بررسی قرار گرفته است ولی کمتر کسی تاکنون به بررسی همه اقوال و آرای او پرداخته و درباره میزان اعتبار مواضع فکری او و یا صحت و سقم آنها سخن گفته است. این نوشته تنها اثر

فارسی است که دربارهٔ مواضع فکری جلال‌الدین دوانی به رشته نگارش درآمده و اندیشه‌های او را به طور انتقادی مورد بررسی قرار داده است.

اگر کسی با اندیشه‌های این محقق توانا در حوزهٔ فکری شیراز و در برهه‌ای خاص از تاریخ ایران آشنا شود به آسانی می‌تواند به ژرفای تفکر اندیشمندان دیگر این حوزهٔ فکری راه پیدا کند. امیدوارم همان‌گونه که چراغ معرفت در این سرزمین همواره روشن بوده است در آینده نیز این چراغ فروزان بماند و بر روشایی آن افزوده گردد.

غلامحسین ابراهیمی دینانی

خرداد ۱۳۹۰

www.ketab.ir