

غلامحسین ابراہیمی دینانی

جلال الدین دوانی

فیلسوف ذوق التَّالِّہ



فلسفه و کلام ۷۲

ISBN: 978-964-363-765-1



9 789643 637651

۱۴۰۰۰ تومان

۱۱۱-
کتابخانه
کتابخانه

جلال الدین دوانی فیلسوف ذوق التَّأَلُّه

غلامحسین ابراہیمی دینانی



انتشارات هرمس



انتشارات هرمس

تهران، خیابان ولی عصر، بالاتر از میدان ونک، شماره ۲۴۹۳ - تلفن: ۸۸۷۹۵۶۷۴
مجموعه ادب فکر - فلسفه و کلام: ۷۲

جلال الدین دوانی، فیلسوف ذوق التآله

غلامحسین ابراهیمی دینانی

طرح جلد: واحد گرافیک هرمس

چاپ اول: ۱۳۹۰

تیراژ: ۲۰۰۰ نسخه

چاپ و صحافی: کارا

همه حقوق محفوظ است.

سرنامه:	ابراهیمی دینانی، غلامحسین، ۱۳۱۳ -
عنوان و نام پدیدآور:	جلال الدین دوانی، فیلسوف ذوق التآله / غلامحسین ابراهیمی دینانی.
مشخصات نشر:	تهران: انتشارات هرمس، ۱۳۹۰.
مشخصات ظاهری:	۴۵۲ ص.
فروست:	فلسفه و کلام: ۷۲.
شابک:	۹۷۸-۹۶۴-۳۶۳-۷۶۵-۱
وضعیت فهرست نویسی:	فیا
یادداشت:	کتابنامه به صورت زیرنویس.
موضوع:	دوانی، محمد بن اسعد، ۸۳۰-۹۰۸ ق - نقد و تفسیر
موضوع:	فلسفه اسلامی - قرن ۹ ق.
موضوع:	فیلسوفان اسلامی - قرن ۹ ق.
رده بندی کنگره:	۸۱۳۹۰ ج ۲ الف / BBR ۹۴۷
رده بندی 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	 ربط 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 این 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 «تهلیلیه»

مقدمه

درباره هستی و چیستی فلسفه اسلامی سخنهای بسیاری گفته شده است و باب بحث و بررسی در این مسئله هنوز هم مفتوح است و در آینده نیز شاید ادامه داشته باشد. آراء و عقاید در این باب متفاوت و گوناگون است. البته این اختلاف آراء در مورد اصل فلسفه به طور عام نیز همواره مطرح بوده است ولی این اختلافها هرگز از اهمیت فلسفه و جایگاه رفیع آن نمی‌کاهد. زیرا فلسفه به حکم اینکه از ژرفای فکر و اندیشه سرچشمه می‌گیرد و به طرح بنیادی‌ترین پرسشها می‌پردازد عالم را می‌سازد و به روشن کردن معنی زندگی کمک می‌کند. فلسفه زبان هستی است و به اشخاص وابسته نیست تا هر لحظه نظم جهان را دگرگون کند و آشوب بیافریند. فلسفه در عین اینکه یک امر تاریخی شناخته می‌شود تابع شرایط زمان و مکان نیست زیرا اگر چنین باشد عالی معلول دانی می‌شود و البته این امر معقول نیست. وظیفه فلسفه افزودن دانشهای تحصیلی نیست بلکه تعالی ذهن و بالا بردن سطح تفکر و ژرفای اندیشه است. فلسفه موجب خودآگاهی می‌شود و خودآگاهی از ویژگیهای انسان شناخته می‌شود.

ماجرای فکر فلسفی در جهان اسلام واقعیتهایی است که اشخاص نمی‌توانند آن را مورد انکار قرار دهند. این جریان فکری که تقریباً از ابونصر فارابی آغاز می‌شود و با کوشش کسانی مانند ابن‌سینا و سهروردی و صدرالمتألهین و پیروان او تا زمان حاضر ادامه می‌یابد، یک جریان چشمگیر و زنده است و انکار آن نوعی مکابره است که می‌توان آن را چشم فرو بستن 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 نمی‌بندند نه تنها این جریان فکری را به طور عینی

مشاهده می‌کنند بلکه آثار نیرومند و پرتوانوار آن را در میان مردم آگاه و ژرف‌اندیش 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 ژرف‌اندیش و تیزهوش در قرن نهم هجری زندگی می‌کرده و به حوزه فکری و فلسفی شیراز تعلق دارد. در این حوزه فلسفی اندیشمندان بزرگی به منصف ظهور رسیده‌اند که شایسته است درباره هر یک از آنها به‌طور جداگانه و به تفصیل سخن گفته شود. کسانی مانند قاضی بیضاوی، قاضی عضدالدین ایجی و میرسیدشریف جرجانی در به وجود آمدن این حوزه فکری نقش داشته‌اند. چگونه می‌توان از حوزه فکری و فلسفی شیراز سخن گفت و به نام بزرگانی مانند صدرالدین دشتکی، 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 پرمحتوا و سودمند شناخته می‌شوند. کتاب *لواعل الاشراق* 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

جلایه مطرح گشته است، دارای اهمیت بسیار است. این حواشی را می‌توان به سه قسم قدیم و جدید و اجده 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 الحود 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 گذارد.

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 می‌دید.

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 «تنبيه 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 این 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 متفق علیه و مختلف فیه دانسته بودم که کلمات علمی و عملی امیرالمؤمنین علی بن ابی طالب (ع) به حدی است که پیغمبر خدا به موجب امر

الهی او را در مرتبه نفس خود دانسته، چنانچه آیه مباحله به آن ناطق است. حیث قال الله تعالى: «قل تعالوا ندع ابنائنا و ابنائکم و نساائنا و نساائکم و انفسنا و انفسکم»^۱ چه به اتفاق مفسرین مراد از «انفسنا» حضرت مرتضی علی است چنانچه مراد از «ابنائنا و نساائنا» حسنین و حضرت زهرا (س) است. و نیز دانسته بودم که نفس شریف ایشان قدسی و علم ایشان لدنی 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. می‌بایم که جنین در مشیمه قیام نموده لهذا هنگام دیدن آن حضرت بی‌اختیار برمی‌خیزم و چون رسول‌الله صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم در پیش من از طرفی به طرف دیگر می‌رود فی‌الفور جنین در مشیمه رحم من به حرکت درمی‌آید، چنانچه می‌بایم که رو به طرفی که حضرت توجه فرموده جنین نیز روی به آن طرف دارد. بنابراین مرا ناچار روی بدان 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 مدهای مدید در بت‌پرستی و در اموری که به حسب عقل صحیح قبیح است به‌سر می‌برده‌اند^۲.

با توجه به این عبارات اگر نسبت رساله «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، آیه ۶۱.

۲. رساله نورالهدایه، ضمن مجموعه الرسائل المختارة، محقق دوانی و میرداماد، به اهتمام احمد تویسرکانی، اصفهان، کتابخانه عمومی امام امیرالمؤمنین، ۱۳۶۴، 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 ناجیه 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 خطا بر قلم صنع نرفت آفرین بر نظر پاک خطا پوشش 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 به‌شمار آورده است. محقق دوانی کوشیده است حافظ را نیز یک اشعری به‌شمار 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 نیندیشد 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 نفس‌الامر مطابقت داشته باشد و طبعاً قول خطا

۱. شرح بی‌بی از حافظ، جلال‌الدین محمد دوانی، مشهد، کتابخانه مرکزی آستان قدس رضوی، تاریخ تحریر ۱۰۸۳.

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 هر چه 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 بمیرد 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 خطاپوش 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

به فاعل حقیقی و مصالح کلیه عالم هستی آگاهی ندارند. اما کسی که به مقام کمال دست یافته و نسبت به مؤثر واقعی و حقیقی و مصالح کلی عالم آگاهی دارد به همان اندازه که دارای نظر پاک است خطاپوش نیز هست. او چون دارای نظر کامل و پاک است خطا نمی‌بیند و چیزی که دیده نمی‌شود پوشیده نیز به شمار می‌آید. بنابراین آنچه از دید کوتاه‌نظران خطا می‌نماید بر نظر حقیقت‌بین او پوشیده است. مضمون شعر حافظ در این بیت نیز مطرح شده است:

بر حرف هیچ کس منه انگشت اعتراض آن کلک نیست که خط خطا کشد

در اینجا ممکن است این پرسش پیش آید که اگر کلک صنع خط خطا نمی‌کشد و در فعل آفرینش اشتباه وجود ندارد آیا در اقوال و سخنها نیز خطا نیست و هر آنچه گفته می‌شود درست و صواب به شمار می‌آید؟ محقق دوانی به این پرسش توجه داشته و کوشیده است به آن پاسخ گوید. در سابق یادآور شدیم که در نظر او خطای در قول مطابقت نداشتن آن با واقع است و خطای در فعل مطابق نبودن آن با مصلحت شناخته می‌شود. بنابراین خلق کذب را نمی‌توان کذب به شمار آورد و اگر چنین است ایجاد اقوال کاذب در عالم همانند سایر افعال موجودات فعل خداوند است و در نظام کلی عالم دخالت دارد و آنچه در نظام کلی عالم دخالت داشته باشد خطا به شمار نمی‌آید. البته این سخن به معنی این نیست که خود قول کذب، کذب نیست. زیرا قول وقتی مطابق با واقع نباشد کذب خواهد بود و مصداق خطای در قول شناخته می‌شود. اما خلق کذب به عنوان یک فعل که در نظام کلی عالم دخالت دارد خطا به شمار نمی‌آید.

مطالبی که ذکر شد خلاصه‌ای است از آنچه محقق دوانی در «شرح بی‌بی از حافظ» مطرح کرده است. اکنون اگر بپذیریم که رساله «شرح بی‌بی از حافظ» از آثار محقق دوانی است دیگر نمی‌توانیم رساله «نورالهدایه» را از آثار او بدانیم زیرا محتوای این دو اثر با یکدیگر سازگاری ندارند و نمی‌توان آنها را نتیجه اندیشه‌های یک شخص به شمار آورد. البته احتمال تحول و انقلاب فکری و تغییر طرز تفکر همواره در اشخاص وجود دارد.

ما اکنون نمی‌دانیم که کدام یک از این دو اثر بر دیگری تقدم دارد و تاریخ

دقیق نگارش این دو اثر نیز مشخص نیست. آنچه مسلم است این است که رساله «شرح بیتی از حافظ» با آثار دیگر محقق دوانی هماهنگی و سازگاری دارد ولی رساله «نورالهدایه» با بیشتر آثار این محقق سازگار نیست. تنها در صورتی می‌توان رساله «نورالهدایه» را از آثار محقق دوانی دانست که آخرین اثر او باشد و بعد از آن اثر دیگری نداشته باشد. ولی البته اثبات این ادعا آسان نیست و نشان دادن تاریخ دقیق نوشته‌های این محقق ارجمند کمتر میسر است. اگر کسی اهل بصیرت باشد از رساله «الزوراء» می‌تواند بوی تشیع استشمام کند زیرا همان‌گونه که یادآور شدیم این رساله نتیجه یک مبشره علوی است ولی آنچه در این رساله مطرح شده مغایر مطالبی است که در رساله «نورالهدایه» مورد بحث و بررسی قرار گرفته است.

محقق دوانی در آغاز کتاب انموذج العلوم به نام استاد‌های خود اشاره کرده و دربارهٔ میزان اثرپذیری از آنها سخن گفته است. او در یک فضای فکری ویژه‌ای رشد یافته که می‌توان آن را فضای اشعری به شمار آورد. منابع مورد استناد او صحاح ششگانه و کتب اهل سنت و جماعت بوده و از فقه شافعی نیز پیروی می‌کرده است. او در تمجید و ستایش از استاد‌های خود به تفصیل سخن گفته است و آنها را پدر روحانی خود خوانده است. پدرش نخستین استاد اوست و نزد پدر که از علمای جامع رشدی شهر کازرون بوده علم حدیث و فقه و علوم ادبی و تفسیر آموخته است. پدر او نیز علم حدیث و تفسیر را از مشایخ خود آموخته که نخستین آنها شرف‌الدین عبدالرحیم صدیقی نام داشته و در سال ۸۳۳ هجری وفات یافته است. استاد این استاد نیز شیخ علی‌بن مبارکشاه صدیقی ساوی بوده که در دربار سلاطین وقت از احترام خاصی برخوردار بوده است. محقق دوانی می‌افزاید که پدر او علم حدیث و به ویژه صحیح بخاری را از قاضی القضاة عصر خود آموخته که نام او محمدبن محمدبن محمد جزری بوده است. نام معروف این شخص ابن‌الجزری است که دو کتاب الاربعین و الطبقات القراء از آثار او شناخته می‌شوند و از حافظان حدیث نیز بوده است. این استاد نیز در سال ۸۳۳ هجری بدرود حیات گفته است.

محقق دوانی به علم فقه توجه ویژه‌ای داشته و می‌گوید پدرش در علم فقه از

شاگردان جمال‌الدین محمودبن حاج ابوالفتح سروسنّانی بوده است. سروسنّانی 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 الحيوانات 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 محمدبن عبدالکریم رافعی اصل می‌گردد.

محقق دوانی به سلسله اسناد استادهای خود در زمینه علوم نقلی اشاره کرده است. او نخستین استادش در علوم عقلی را پدر خود دانسته است و البته پدر او از شاگردان اندیشمند مشهور، شریف جرجانی بوده است. شرف‌الدین علی‌بن 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 ایجی دانسته و از او ستایش فراوان به عمل آورده است. او سخنه‌ای 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 گیلی 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 ر.ک: انموزج العلوم، ضمن مجموعه ثلاث رسائل، جلال‌الدین محمد دوانی، به تحقیق احمد توپسرکانی، 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 کوشکباری 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 ۸۳۰ هجری پا 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 سپری کرده است. شهرت او به دوانی از این روست که در روستای دوان از توابع شهر کازرون پا به عرصه حیات گذاشته است و با اینکه در جای دیگر بدرود حیات گفته است جنازه 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 آق‌قویلو 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 آسیبهای فراوانی به دنبال داشته باشد. ابن 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 ابن رشد 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 ابن رشد از عهده این کار برنیامد.

بنابراین ناتوانی ابن رشد در کار پرورش شاگردان بدون واسطه و برجسته در مغرب جهان اسلام را نمی‌توان معلول و پی‌آمد اشتغال طولانی مدت ابن 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 ابن 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 میبدی 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 باشد. 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 همان‌جا بود که بسیاری از آثار خود را به وجود آورد. محی‌الدین محمد لاری زمانی دراز در مدینه منوره بوده و در همان‌جا 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 همان‌جا 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 تحقّق 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 خویش 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 تحت‌الشعاع اندیشه‌های دیگر قرار گرفت.

عامل دیگری که به‌هیچ‌وجه 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 تویسرکانی بر کتاب ثلاث رسائل. نقل از کتاب هدیه العارفین و ریحانة الادب، ص ۲۲.

می‌بازد و به چشم نمی‌آید. صدرالمتهلین، 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 صدرالمتهلین جلوۀ خود را از دست بدهد.

صدرالمتهلین 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. صدرالمتهلین 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 پیش 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 مسئلهٔ 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 منشأ 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 کثرت‌بینی 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 عالی‌مقام 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 صدرالمتهالین که به تشکیک و ذومراتب بودن وجود باور دارد، از وحدت در کثرت و کثرت در وحدت سخن می‌گوید. در نظر او وحدت اطلاقی 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 صدرالمتهالین 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. شواحات مکيه، 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 با یقین به وحدت اطلاقی 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 غیرممتاهی 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 ۴۵-۴۴.

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 معقول اند. معقول بودن ذوات اشیاء نیز بدان جهت است که در ازل به علم سابق و ازلی خداوند معلوم بوده اند و به این ترتیب می توان گفت آنچه معقول شناخته می شود 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 می شود. وقتی گفته می شود 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 می گردد. 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 می شود 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 می شود. بنابراین کسانی که از معقول بالذات سخن می گویند از روی گزاف سخن نمی گویند.

در مقابل معقول بالذات ازلی می توان از آنچه عقل بالقوه در انسان خوانده می شود سخن به میان آورد. ولی این عقل بالقوه که می توان آن را قابلیت در عقل و یا امکان مطلق عقل خواند در پذیرش و قبول امور معقول حد یقف ندارد و می تواند به طور بی پایان به امور معقول راه یابد. کسانی که از بی پایان بودن عقل سخن می گویند فقط به جنبه قابل 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 می شود زیرا عقل بالقوه خود در علم ازلی حق تعالی معقول بالذات است. به این ترتیب می توان گفت حتی هیولای اولی که صرف قبول و پذیرش محض

بوده و هیچ‌گونه 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 بگوییم معقول در اثر پرتو عقل معنی معقول می‌یابد باید بگوییم 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 جلوۀ 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 تعینات 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 متکافی 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 ارجمند از نسبت ماهیات با حق تبارک و تعالی همان چیزی است که در اصطلاح حکما اضافه اشرافی خوانده می‌شود. در اضافه اشرافی 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 اشرافی 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 اشرافی نیست، ناچار باید او را در زمره حکمای اشرافی به شمار آوریم. شاید خود او نیز چنین می‌اندیشیده و به همین جهت از اصطلاح ذوق‌التأله استفاده کرده است. محقق دوانی با شیخ اشرافی، 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 صدرالمতألهین شناخته می‌شود اصطلاح

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

كَأَنَّ مَنْ ذُوقَ التَّأْلَهُ اقْتَنَصَ مِنْ قَالَ مَا كَانَ لَهُ سَوَى الْحَصَصِ^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 نیست 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 ماجرای 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. صدرالمতألهین که پس از ابن سینا 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 صدرالمতألهین 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 براساس 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 حلّ 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 شبهه متفاوت و گوناگون است پاسخها و راه‌حل‌های مطرح شده برای آن نیز به هیچ‌وجه 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 منتع به شمار می‌آید.

همان‌گونه که یادآور شدیم اشخاص کوشیده‌اند به این شبهه پاسخ گویند و در دفع این مشکل به راه‌حلّ معقولی دست یابند. جلال‌الدین دوانی از جمله کسانی است که برای حلّ این معما کوشش بسیاری داشته‌اند. او در جایی از رساله «نهاية الكلام فی حلّ شبهه جذر الاصم» می‌گوید این شبهه یا مغالطه در صورتی ایجاد می‌شود که در کلام یک قضیه خارجی مطرح شده باشد. در قضیه خارجیّه 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 حقیقیه وضع به گونه‌ای دیگر است. به طور مثال کسی نمی‌تواند ادعا کند که قضیه حقیقیه «الواحد نصف الاثنين» دروغ است. ادعای کلیت درباره دروغ بودن آن خود یک دروغ به شمار می‌آید.

اختلاف میان قضایای حقیقیه و قضایای خارجی مسئله بسیار مهمی است و بسیاری اشخاص از درک آن غفلت می‌ورزند. در قضایای حقیقیه ظرف وجود موضوع نفس الامر است بنابراین به همان اندازه که موضوع می‌تواند در زمان و مکان معین تحقق پذیر باشد تقدیر وجود آن نیز امکان پذیر 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 حقیقیه اساس علوم و معارف را تشکیل می‌دهند و بدون این قضایا علوم و معارف نیز به ظهور نمی‌رسیدند.

جلال‌الدین دوانی در پایان رساله «نهاية الكلام» تحت عنوان خاتمه، برای حلّ معمای جذر الأصم 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 او 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 تعیین 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 ژرف‌نگری و ویژه‌ای برخوردار است.

به هیچ وجه گزاف 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 خویشتن 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 صدرالمتهلین 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 به شمار می‌آید.

فرود و فراز فکر فلسفی در تاریخ ایران خود یک مسئله مهم و قابل تأمل به شمار 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 تندباد 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 منصفه 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 صدرالمتهلین 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 حوزه فکری شیراز و در برهه‌ای خاص از تاریخ ایران آشنا شود به آسانی می‌تواند به ژرفای تفکر اندیشمندان دیگر این حوزه 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 روشنایی آن افزوده گردد.

غلامحسین ابراهیمی دینانی

خرداد ۱۳۹۰

آیا یک فیلسوف می‌تواند اشعری باقی بماند؟

در میان آثار متعدد و فراوان جلال‌الدین دوانی رساله‌ای به نام «خلق الاعمال» وجود دارد که شاید از جهت حجم کوچکترین اثر او به شمار آید ولی محتوا و مضمون این رساله کوچک افزون بر اینکه دارای اهمیت بسیار است به روشنی مواضع فکری و اسلوب اندیشه و گرایشهای محقق دوانی را نشان می‌دهد. فرصت او برای نگارش این رساله بسیار اندک بوده و چنانکه خود اظهار می‌دارد به هیچ یک از منابع و آثاری که در این باب وجود دارد مراجعه نکرده و تنها براساس آنچه در ضمیر و حافظه خویش داشته مبادرت به نوشتن این رساله کرده است. بنابراین در آیین این رساله کوچک می‌توان محتوای اندیشه و طرز تفکر و خلاصه باورهای او را به تماشا نشست.

او طی یک سفر طولانی و درازمدت هنگام عبور از شهر کاشان و توقف کوتاهی که در آن شهر داشته با دوستی ملاقات می‌کند که از علما و فضلاء آن زمان بوده است. این عالم فاضل و متقی، که شخصی جز سعدالدین محمد استرآبادی نبوده است، در این ملاقات دوستانه و عالمانه فرصت را مغتنم شمرده و به طرح یک مسئله اساسی و بنیادی می‌پردازد. اغتمام فرصت و طرح این مسئله از سوی سعدالدین استرآبادی نشان می‌دهد که جلال‌الدین دوانی در عصر خود از شهرت و اعتبار فراوان در همه شهرها برخوردار بوده و از پیشگامان و بزرگان مسائل کلامی و فلسفی به شمار می‌آمده است. محقق دوانی می‌گوید در آن زمان کارهای فراوان داشتم و با دوری از وطن و رنج سفر دست به گریبان بودم و به همین جهت در آغاز از پاسخ گفتن به پرسش استرآبادی سر باز زدم. البته بفرنج بودن مسئله و عدم دسترسی به منابع نیز در

امتناع از پاسخ گفتن مؤثر بود. ولی اصرار استرآبادی و تکرار تقاضای او به‌گونه‌ای بود که ناچار باید به پرسشهای آن مرد متقی و عالم بزرگ پاسخ می‌گفتم و تقاضای او را اجابت می‌کردم و در این هنگام بود که تنها با تکیه به آنچه در خاطر داشتم و بدون مراجعه به هرگونه منبع و اثری مبادرت به پاسخگویی کردم و از خداوند بزرگ خواستم که در این راه مرا از خطا محفوظ و مصون دارد.

همان‌گونه که در آغاز اشاره کردیم در رساله «خلق الاعمال» مسئله افعال و کردار انسانها و منشاء و سرچشمه پیدایش آنها مورد بحث و بررسی قرار می‌گیرد. جلال‌الدین دوانی در آغاز این رساله افعال و کردار آدمیان را بر حسب احتمالات عقلی بر سه قسم تقسیم می‌کند که به ترتیب عبارت‌اند از:

(۱) هر فعلی که از انسان صادر می‌شود به واسطه قدرت و اراده خداوند تبارک و تعالی است و توانایی انسان هیچ نقش و تأثیری در آن ندارد.

(۲) هر فعلی که از انسان صادر می‌گردد به واسطه توانایی و اراده خود انسان است و قدرت و اراده خداوند، البته بدون واسطه، به هیچ وجه در آن دخالت ندارد. البته برای هر انسان عاقل و خردمندی مسلم است که همه قدرتها و تواناییها یا بدون واسطه و یا از طریق وسائط به حق تبارک و تعالی وابسته است و چیزی از حیطة قدرت و اراده او بیرون نیست.

(۳) افعال و کردار آدمیان به دو منشاء وابسته است که یکی قدرت خداوند تبارک و تعالی و دیگری قدرت و اراده انسان به شمار می‌آید. کسانی که به این قول باور دارند دو دسته‌اند. گروه نخست می‌گویند قدرت خداوند تبارک و تعالی مؤثر واقعی و نفس‌الامری است و اراده و قدرت انسان واسطه قدرت خداوند شناخته می‌شود. گروه دوم به عکس گروه نخست می‌گویند منشاء افعال انسان قدرت و اراده خود انسان است که به واسطه قدرت و اراده الهی شکل می‌گیرد. البته در قول سوم یک نظریه دیگر نیز وجود دارد که بر طبق آن منشاء افعال انسان مجموع قدرت و اراده خداوند از یکسو و قدرت و اراده انسان از سوی دیگر است، بدون اینکه یکی از این دو اصلی و دیگری آلت یا ابزار شناخته شود.

محقق دوانی می‌گوید هر گروهی به یکی از این احتمالات باور دارند ولی احتمال دوم از قسم سوم، مورد باور و پذیرش کسی قرار نگرفته است. اشاعره گروهی هستند که قول نخست را پذیرفته و چنین می‌اندیشند که همه افعال انسان به اراده و قدرت خداوند تبارک و تعالی انجام می‌پذیرند و انسان در انجام آنها هیچ نقشی ندارد. متکلمان معتزلی قول دوم را پذیرفته‌اند و بر این باورند که انسان افعال و اعمال خود را بر اساس اراده و اختیار خود می‌آفریند اگرچه این توانایی و قدرت از سوی خداوند تبارک و تعالی به او داده شده است. البته این گروه به علم ازلی خداوند باور دارند و می‌دانند که خداوند تبارک و تعالی در ازل به اعمال اشخاص آگاه بوده است ولی علم ازلی خداوند را با اختیار اشخاص در انجام افعال خود ناسازگار نمی‌شناسند.

این گروه برای اثبات ادعای خود به این مثال تمسک جسته‌اند که شخصی که شمشیری را به دست بنده خود می‌دهد و می‌داند که آن بنده به واسطه آن شمشیر چه عملی را انجام می‌دهد و در عین حال او را از قتل اشخاص بی‌گناه نهی و منع می‌کند، علم و آگاهی آن شخص از آنچه بنده او انجام می‌دهد منافای و ناسازگار با اختیار آن بنده نخواهد بود. البته بر اشخاص آگاه پوشیده نیست که تشبیه و مقایسه علم خداوند نسبت به افعال مردم، با علم یک شخص نسبت به آنچه بنده او انجام می‌دهد یک تشبیه بی‌اساس و یک قیاس مع‌الفارق است که حتی نقل آن در شأن یک عالم نیست و توجه محقق دوانی به این مثال می‌تواند شگفت‌انگیز باشد. محقق دوانی به عنوان یک فیلسوف به خوبی می‌داند که علم خداوند تبارک و تعالی عین ذات اوست و خلاف آنچه خداوند نسبت به آن علم و آگاهی دارد به هیچ وجه امکان‌پذیر نیست و معلوم ازلی حق تبارک و تعالی تغییرناپذیر است.

به نظر می‌رسد ذکر این مثال در مقام توضیح نظریه معتزلیان برای این بوده است که موضع آنها در این باب تضعیف شود و سخن آنها به عنوان یک سخن سست و بی‌اساس جلوه‌گر گردد. در حالی که یک معتزلی عاقل و هوشمند از این خردمندی برخوردار است که بداند علم ازلی حق تبارک و تعالی که عین ذات او

شناخته می‌شود هرگز با علم و آگاهی اکتسابی انسان که زائد بر ذات اوست قابل مقایسه نیست.

به هر صورت محقق دوانی در میان اقوال و احتمالاتی که در آغاز این مقال مطرح شد قول اول را به اشاعره و قول دوم را به معتزله و قول سوم را به امام‌الحرمین و فلاسفه منسوب ساخته است که البته معلوم نیست منظور او از فلاسفه چه کسانی هستند. بررسی آثار فلاسفه نشان می‌دهد که بسیاری از آنها چنین عقیده‌ای ندارند و سخن آنها با قول سوم سازگار نیست. محقق دوانی قول پنجم را نیز منسوب به مذهب ابواسحاق اسفراینی و پیروان او دانسته است.

او به استدلالها و براهین فرقه‌های مختلف در این باب اشاره نکرده و طرح این‌گونه مباحث را به کتب کلامی موکول کرده ولی در مورد اشاعره به گونه‌ای دیگر سخن گفته و نقل براهین و استدلالهای آنها را به کتب مفصل کلامی محول نکرده است زیرا مقصود اصلی و غرض نخستین او از نگارش این رساله اثبات موضع اشاعره است و محول کردن ادله و براهین فرقه‌های دیگر به کتب مفصل کلامی نیز به این منظور انجام پذیرفته که بیشتر بتواند به توضیح نظر اشاعره بپردازد.

از آنچه محقق دوانی در این رساله آورده و از موضع‌گیری‌های فکری او در این باب به روشنی می‌توان دریافت که او با اندیشه‌های اشاعره نزدیکی دارد و با این جماعت همواره همدلی نشان می‌دهد. البته منظور از اشعری بودن این نیست که این محقق ارجمند دارای اندیشه‌های فلسفی نیست و نمی‌تواند فلسفی بیندیشد زیرا در بسیاری موارد از مواضع کلامی و فرقه‌ای خود فاصله می‌گیرد و به موازین برهانی وفادار می‌ماند. کسی که به موازین برهانی وفادار باشد و از توانایی ژرف‌اندیشی برخوردار باشد با فلاسفه همسخن است و می‌تواند با آنها به گفتگو بپردازد.

به هر صورت آنچه در این رساله مورد توجه جلال‌الدین دوانی است و می‌کوشد آن را توجیه و تفسیر کند همان چیزی است که اشاعره به آن باور دارند و در اثبات آن نیز اصرار می‌ورزند. یکی از اصول مسلم اشاعره این است که در عالم هستی جز خداوند تبارک و تعالی مؤثری نیست زیرا همه ممکنات بدون

واسطه به خداوند منسوب و مستند هستند و آنچه غیر حق تبارک و تعالی به شمار می‌آید به حکم اینکه منسوب به حق است تأثیر واقعی ندارد و تنها یک سبب عادی به شمار می‌آید. از لوازم منطقی این اصل این است که افعال و اعمال انسان نیز مخلوق خداوند تبارک و تعالی بوده و قدرت و اراده بشر جز یک سبب عادی بدون تأثیر نیست. در نظر اشاعره نه تنها قدرت و اراده بلکه همه آن چیزهایی که اسباب و علل خوانده می‌شوند یک سلسله امور عادی و بدون تأثیر واقعی شناخته می‌شوند.

کسانی که با مسائل کلامی و مباحث متکلمان آشنایی دارند به خوبی می‌دانند که این نظریه اشاعره مورد اشکال واقع شده و گفته‌اند اگر قدرت و اراده انسان در انجام افعال خود بدون تأثیر باشد و همه افعال او مخلوق خداوند تبارک و تعالی شناخته شود چگونه می‌توان میان حرکت دست شخصی که در اثر بیماری رعشه می‌لرزد و افعالی که از روی اختیار انجام می‌دهد تفاوت قائل شد و آنها را از یکدیگر متمایز ساخت؟ این اشکال نیرومندی است که بر سخن اشاعره وارد شده و از نظر متکلمان معتزلی پاسخگویی به آن اگر ممتنع نباشد بسیار دشوار است.

از ابوالهذیل علاف معتزلی سختکوش نقل شده است که حمار بشر از خود بشر عاقلتر است زیرا می‌تواند میان آنچه در حوزه توانایی‌اش قرار دارد و آنچه از حوزه توانایی او بیرون است تمیز بدهد. حمار وقتی به نهري می‌رسد که می‌تواند از آن عبور کند بی‌درنگ وارد آن می‌شود و به آسانی از آن می‌گذرد ولی هنگامی که با نهري روبه‌رو می‌گردد که توانایی عبور از آن را ندارد متوقف می‌شود و حتی با ضرب و فشار حاضر نمی‌شود که وارد آن نهر بزرگ و غیرقابل عبور شود. توجه به این مثال نشان می‌دهد که حتی یک حیوان می‌تواند آنچه را در حیطه توانایی‌اش قرار دارد از آنچه بیرون از حیطه توانایی اوست تمیز و تشخیص دهد در حالی که بر طبق نظر اشاعره انسان قادر نیست تشخیص بدهد که چه اموری را به اختیار و اراده خود انجام می‌دهد و چه اموری مخلوق خداوند بوده و از حوزه اختیار او بیرون است. اگر همه افعال انسان مخلوق خداوند تبارک و تعالی است چگونه می‌توان حرکت غیرارادی دست شخصی را

که بر اثر رعشه می‌لرزد از افعال دیگر او متمایز ساخت؟

جلال‌الدین دوانی در مقام حمایت از نظر اشاعره کوشیده است به این اشکال پاسخ گوید. او می‌گوید این اشکال تنها در صورتی بر اشاعره وارد است که این جماعت هیچ قدرت و اختیاری برای انسان قائل نباشند در حالی که اشاعره برای انسان قدرت و اختیار قائل می‌شوند و بر این عقیده‌اند که انسان از روی اختیار به انجام افعال خود مبادرت می‌کند. او می‌گوید حتی اگر کسانی در لفظ و عبارت انسان را مختار و توانا ندانند در عالم معنی و بر حسب واقع به توانایی و اختیار انسان در انجام افعال خود باور دارند. به عبارت دیگر می‌توان گفت اشاعره توانایی و اختیار انسان را در انجام افعال مورد انکار قرار نمی‌دهند ولی روی این مسئله اصرار می‌ورزند که توانایی و اختیار انسان در انجام افعال او بدون تأثیر است و قدرت و ارادهٔ مطلق خداوند جایی برای هیچ قدرت و اراده دیگری باقی نمی‌گذارد. جلال‌الدین دوانی می‌گوید وجود توانایی و اختیار برای انسان یک امر ضروری و بدیهی است و اشاعره نیز به این ضرورت اعتراف می‌کنند ولی تأثیر توانایی انسان و اختیار او در افعال و اعمالش ضروری و بدیهی به شمار نمی‌آید. توانایی و اختیار انسان در انجام افعال و اعمال خود تنها یک سبب عادی و معمولی است که در واقع بدون تأثیر شناخته می‌شود و سخن اشاعره به همین معنی اشاره دارد.

جلال‌الدین می‌کوشد نشان دهد که آنچه اشاعره مطرح می‌کنند با آنچه در اصطلاح حکما جبر خوانده می‌شود متفاوت است زیرا در جبر جایی برای توانایی و اختیار انسان باقی نمی‌ماند در حالی که اشاعره به وجود قدرت و اختیار برای انسان در انجام افعال خود باور دارند ولی این قدرت و اختیار را بدون تأثیر می‌دانند. محقق دوانی چنین می‌اندیشد که اختلاف میان آنچه جبر خوانده می‌شود و آنچه اشاعره ابراز می‌دارند یک امر واقعی و حقیقی است که اشخاصی مانند ابوالهذیل علاف نمی‌توانند آن را ادراک نمایند. این محقق ارجمند در اینجا موضع گرفته و سخن او در مورد شخص ابوالهذیل علاف به طور آشکار اهانت‌آمیز است:

و هذا مما لا يعلمه العَلَّاف فضلاً عن حمار بشر و من هنا يعلم الفرق بين الجبر المحض و بين ما يقول به الأشعري فان الأول نفي القدرة و الارادة عن العبد و الثاني نفي تأثير القدرة و الارادة...^۱

چنانکه در این عبارت دیده می‌شود محقق دوانی میان نفی قدرت از انسان و آنچه نفی تأثیر قدرت انسان خوانده می‌شود تفاوت قائل شده و می‌گوید وقتی این مسئله از حوزه ادراک ابوالهذیل علاف بیرون است حمار بشر نیز نمی‌تواند آن را ادراک کند. محقق دوانی چون قصد دارد از نظریه اشاعره حمایت و دفاع کند به طور آشکار به ابوالهذیل علاف اهانت می‌کند که البته این گونه سخن گفتن در شأن محقق دوانی نیست و با شخصیت ژرفاندیش او سازگاری ندارد.

باید توجه داشت که آنچه محقق دوانی در جهت حمایت از اشاعره بدیهی می‌داند چندان هم بدیهی و ضروری نیست زیرا کسانی چنین می‌اندیشند که تأثیر در قدرت نقش بنیادی دارد و قدرت بدون تأثیر در واقع قدرت نیست. بنابراین وقتی اشاعره از اثبات قدرت و اختیار برای انسان سخن می‌گویند و از سوی دیگر تأثیر قدرت و اختیار او را انکار می‌کنند در واقع به طور منسجم و هماهنگ سخن نمی‌گویند زیرا قدرت و اختیاری را که دارای هیچ تأثیری نباشد چگونه می‌توان قدرت و اختیار به شمار آورد؟

تنها پاسخ به این اشکال، که جلال‌الدین دوانی نیز روی آن انگشت می‌گذارد، این است که اشعری اراده را به دو قسم اراده مؤثر و اراده کاسب تقسیم کرده است. اراده مؤثر همان است که قدرت انسان بدون آن تحقق پیدا نمی‌کند ولی اراده کاسب یک سبب عادی و معمولی است که بر آنچه خداوند تبارک و تعالی آن را می‌آفریند اطلاق می‌گردد. به این ترتیب انسان خالق کارهای خود نیست بلکه نسبت به آنها فقط کاسب به شمار می‌آید. عبارت محقق دوانی در این باب چنین است:

۱. رساله خلق الاعمال، ضمن الرسائل المختارة، محقق دوانی و میرداماد، به اهتمام احمد تویسرکانی، اصفهان، کتابخانه عمومی امام امیرالمؤمنین، ۱۳۶۴، صص ۷۱-۷۰.

و من هنا تبين ان معنى الكسب الذى اثبتته الأشعرى هو تعلق قدرة العبد و ارادته الذى هو سبب عادى لخلق الله تعالى الفعل فى العبد.^۱

چنانکه در این عبارت دیده می‌شود کلمه کسب در اصطلاح اشاعره یک سبب عادى است برای افعال که خداوند آنها را در بندگان خود ایجاد می‌کند. معنى این سخن آن است که انسان در انجام کارهای خود هیچ نقشی ندارد بلکه خالق افعال او خداوند تبارک و تعالى است ولى در عین حال انسان به عنوان کاسب مطرح می‌گردد. با تأمل دقیق در سخن اشاعره می‌توان دریافت که آنچه این جماعت می‌گویند بر یک اساس محکم و منطقی استوار نیست و درواقع نوعی بازی با الفاظ به شمار می‌آید. اگر خالق افعال انسان درواقع و نفس‌الامر خداوند است و انسان هیچ دخالت و تأثیری در انجام آنها ندارد کاسب بودن او به چه معنى است و چگونه می‌توان آن را به طور منطقی توجیه کرد؟

در اینجا ممکن است این پرسش مطرح شود که اگر نظر اشاعره درباره افعال انسان به طور منطقی قابل توجیه نیست چگونه فیلسوفی مانند محقق دوانی که با موازین عقلی و منطقی آشنایی دارد به توجیه و تفسیر این نظریه می‌پردازد و می‌کوشد آن را معقول نشان دهد؟ در پاسخ باید گفت طرز تفکر و اسلوب اندیشه محقق دوانی به گونه‌ای است که با باور اشاعره ناسازگاری ندارد زیرا او به اعتباری بودن وجود و اصالت ماهیات سخت باور دارد. در سابق یادآور شدیم که اعتباری بودن وجود در نظر این محقق ارجمند تنها به عالم امکان اختصاص دارد و این هم بدان جهت است که او وجود را منحصر در حق تبارک و تعالى می‌داند و بنابراین هرگونه تأثیر واقعی و حقیقی را نیز از وجود حق تبارک و تعالى می‌شناسد، به همین جهت برای محقق دوانی موجود بودن ممکنات جز منسوب بودن ماهیات آنها به حق تبارک و تعالى معنى دیگری ندارد.

با توجه به آنچه مطرح شد به روشنی می‌توان دریافت که اندیشه‌های فلسفی محقق دوانی با آنچه اشاعره به آن باور دارند چندان ناسازگاری ندارد. در نظر

محقق دوانی عالم امکان و هرآنچه در آن تحقق می‌پذیرد حتی افعال انسانها فقط در نسبت با حق تبارک و تعالی معنی پیدا می‌کند، اشاعره نیز انسان را در انجام افعال خود کاسب می‌شناسند و از قدرت و اراده انسان در انجام افعال خود تنها به عنوان کاسب سخن می‌گویند. به این ترتیب تنها تفاوت میان سخن محقق دوانی و اشاعره در باب افعال انسان این است که محقق دوانی از نسبت با حق سخن می‌گوید در حالی که اشاعره روی کاسب و کاسب بودن انسان تأکید می‌کنند. در واقعیت و نفس الامر میان کاسب اشاعره و آنچه محقق دوانی آن را نسبت با حق تعالی می‌داند تفاوت قابل ملاحظه‌ای دیده نمی‌شود و این تفاوت بیشتر جنبه لفظی دارد.

در هر حال محقق دوانی افعال انسان را اختیاری می‌داند ولی معتقد است خود صفت اختیار به یک سلسله مبادی منسوب و مستند است که آن مبادی اختیاری نیست. اراده انسان همواره از نوعی شوق شدید ناشی می‌شود. شوق نیز بدون جهت نیست و پیوسته از تصور و ادراک انسان نسبت به یک شیء ملایم حاصل می‌شود که البته معارض و مخالف نداشته باشد. وقتی مبادی اراده و اختیار تحقق پیدا می‌کنند، فعل انسان نیز تحقق پیدا می‌کند و البته واضح است که همه این امور که در زمره مبادی اراده قرار می‌گیرند به واسطه قدرت حق تبارک و تعالی تحقق می‌پذیرند. زیرا تصور و ادراک امری که ملایم با طبع باشد و اعتقاد به این ملایمت در حوزه اراده و اختیار انسان نیست. پیدایش شوق و پس از آن پیدایش نیروی محرکه نیز در زمره امور اختیاری به شمار نمی‌آیند. به این ترتیب افعال اختیاری انسان همواره مستند و متکی به اموری است که در حوزه اختیار انسان نیستند، با این همه فعل انسان به گونه‌ای است که از اختیار انسان بیرون نیست و می‌توان گفت که از روی اختیار انجام می‌پذیرد. این سخن در مورد افعال خداوند تبارک و تعالی نیز صادق است. تردیدی نیست که حق تبارک و تعالی فاعل مختار است و هر فعلی که انجام می‌دهد از روی اراده و اختیار است ولی علم و قدرت حق تعالی را نمی‌توان به اختیار او منسوب ساخت زیرا این امر مستلزم دور یا تسلسل خواهد بود. عبارت جلال‌الدین دوانی در این باب چنین است:

الا ترى انَّ الله تعالى فاعل مختارٌ بالاتفاق مع انَّ علمه و قدرته ليست مستندةً الى اختياره.^۱

در این عبارت محقق دوانی می‌گوید خداوند تبارک و تعالی بدون تردید فاعل مختار است ولی علم و قدرت او مستند به اختیار او نیست. به نظر می‌رسد این سخن نیز بر اساس اندیشه‌های اشاعره مطرح شده است زیرا در نظر این جماعت صفات خداوند زائد بر ذات او شناخته می‌شوند و در صورت زائد بودن صفات بر ذات می‌توان گفت که علم و قدرت خداوند مستند و منسوب به اختیار او نیست. اما در نظر کسانی که صفات حق تعالی را عین ذات او می‌دانند جایی برای این سخن باقی نمی‌ماند زیرا صفات حق تعالی به حکم اتحاد و یگانگی با ذات مقدس او با یکدیگر نیز متحد و یگانه شناخته می‌شوند و از ترتب آنها بر یکدیگر سخن به میان نمی‌آید.

محقق دوانی اگرچه بر اساس هماهنگی با اشاعره علم و قدرت خداوند متعال را مستند به اختیار او نمی‌داند ولی در اینکه اختیار خداوند به علم و قدرت ازلی او مستند می‌شود تردیدی به خود راه نمی‌دهد. علم و قدرت و سایر صفات ذاتی خداوند تبارک و تعالی ازلی بوده و هر چیزی که در جهان موجود شناخته می‌شود نیز به اراده و اختیار خداوند تبارک و تعالی آفریده شده است. به این ترتیب افعال انسان ضمن اینکه به قدرت و اختیار خود انسان انجام می‌پذیرند قدرت و اختیار انسان در انجام آنها بدون تأثیر بوده و آن افعال مخلوق خداوند تبارک و تعالی شناخته می‌شوند. انسان در انجام افعال خود فقط به عنوان کاسب مطرح می‌گردد و اشاعره نیز در آنچه آن را کسب می‌خوانند به همین معنی اشاره دارند.

محقق دوانی می‌گوید متکلمان معتزلی افعال انسان را نتیجه قدرت و اراده خود انسان می‌دانند ولی در عین حال به این حقیقت اعتراف می‌کنند که قدرت و اراده انسان از سوی خداوند تبارک و تعالی به او داده شده است. به این ترتیب نزاع و جدال دیرینه میان اشاعره و معتزله در این خلاصه می‌شود که نزد معتزله

قدرت و ارادهٔ انسان در انجام افعال خود مؤثر شناخته می‌شود در حالی که اشاعره ضمن اینکه به قدرت و ارادهٔ انسان در انجام افعال اعتراف می‌کنند این قدرت و اراده را مؤثر نمی‌دانند. محقق دوانی پس از اینکه به نزاع مشهور میان اشاعره و معتزله اشاره می‌کند و در امر مورد اختلاف میان آنها به بررسی می‌پردازد به این نتیجه دست می‌یابد که نظریهٔ هیچ یک از این دو گروه در دفع شبههٔ اساسی ثواب و عقاب الهی کارساز نیست. زیرا در ذهن مردم مسلم است که ثواب و عقاب الهی از آثار افعال انسان است و هرکسی به نتیجه اعمال خود دست خواهد یافت.

متکلمان معتزلی می‌گویند چون انسان به قدرت و ارادهٔ خود افعال خویش را انجام می‌دهد ناچار برای کارهای خوب خود پاداش می‌بیند و برای کارهای زشت و ناپسند خود به کیفر می‌رسد. ولی کسانی سخن معتزله را مورد اشکال قرار داده و می‌گویند درست است که انسان افعال خود را به قدرت و ارادهٔ خویش انجام می‌دهد ولی خود متکلمان معتزلی اعتراف دارند که قدرت و ارادهٔ انسان از جانب خداوند تبارک و تعالی به او داده شده و در واقع به واسطه قدرت و اراده‌ای که خداوند به او داده است می‌تواند افعال خویش را انجام دهد.

خلاصهٔ سخن محقق دوانی در اینجا این است که نسبت قدرت و اراده‌ای که کارهای انسان به واسطهٔ آن انجام می‌پذیرد با انسان، از نوع نسبت قابل با مقبول است و هرگز نباید آن را از نوع نسبت مفعول با فاعل به شمار آورد. اکنون اگر بپذیریم که قدرت و اراده‌ای که منشاء انجام کارهای انسان قرار می‌گیرد در نسبت با انسان از نوع نسبت مقبول به قابل است و از نوع نسبت مفعول به فاعل نیست مشکل ثواب و عقاب یا پاداش و کیفر حل نمی‌شود و همان اشکالی که به اشاعره وارد است گریبان معتزلیان را نیز می‌گیرد. زیرا معتزلی اگرچه به واسطهٔ قدرت و ارادهٔ خود به انجام افعال خویش پرداخته است ولی قدرت و اراده از سوی خداوند به او داده شده است و در نتیجه فاصلهٔ او با اشعری کم شده یا از میان برداشته می‌شود. براساس آنچه محقق دوانی در رسالهٔ «خلق الاعمال» مطرح کرده طریقهٔ معتزله نیز در دفع شبههٔ ثواب و عقاب الهی نسبت به افعال انسان مؤثر نیست و این شبهه همچنان به قوت خود باقی است.

این محقق ارجمند کوشیده است تا آنجا که امکان دارد به دفع این شبهه بپردازد و به نظر می‌رسد که انگیزهٔ او در نوشتن رساله «خلق الاعمال» نیز همین امر بوده است. او می‌گوید موجودات عالم امکان به حسب ذات خود موجود نیستند و هستی آنها به هستی حق تبارک و تعالی وابسته است. بنابراین فاعلیت مطلق از حق تبارک و تعالی است و هیچ موجودی نسبت به خداوند تبارک و تعالی دارای حق نیست. نتیجهٔ این سخن آن است که ما نمی‌توانیم دربارهٔ فاعلیت مطلق حق تبارک و تعالی چون و چرا کنیم و برای اینکه به برخی اشخاص پاداش می‌دهد و برخی دیگر را به کیفر می‌رساند از ظلم و ستم نسبت به ساحت مقدس او سخن بگوییم. محقق دوانی در این مورد به مثالی توسل جسته و می‌گوید اگر انسان صورتی را در عالم خیال به تصور درآورد که از همهٔ خوبیها و زیباییها برخوردار است و از سوی دیگر صورتی را تخیل کند که به انواع زشتیها و عذابیها مبتلا گردیده است کسی نمی‌تواند به او اعتراض کند که چرا این یکی را به خوبیها و زیباییها آراسته‌ای و آن دیگری را به زشتیها و انواع عذاب اختصاص داده‌ای.

محقق دوانی در اینجا به طرح مسئله‌ای پرداخته که در خور تأمل است. او می‌گوید اگر کسی یک صورت زشت و قبیح را در ذهن خود تصور کند او خود زشت و قبیح نمی‌شود اگرچه آن صورت زشت و قبیح باشد بلکه شاید توانایی یک شخص در تخیل صورتهای زشت و قبیح دلیل قدرت تخیل و مهارت او در صحنه‌پردازی و گسترش صورت‌آفرینی شناخته شود. محقق دوانی پس از ذکر این مثال می‌گوید آفریدن کافر قبیح نیست اگرچه کافر بودن یک امر قبیح به شمار می‌آید. البته این سخن دوانی ممکن است مورد اشکال قرار گیرد و گفته شود آنچه به حسب ذات قبیح است آفریدن آن نیز خالی از قبح نخواهد بود. اگر کافر بودن مذموم و ناپسند است چرا آفریدن یک امر ناپسند ناپسند نباشد؟

محقق دوانی در مقام پاسخ به این اشکال به حکم اینکه به اصالت ماهیت باور دارد عالم امکان و ممکنات را بسیار وسیع و گسترده می‌داند و معتقد است همان‌گونه که سعادت‌مند بودن یک شخص در دو جهان امکانپذیر است تیره‌روزی و معذب بودن شخص دیگر در دو جهان نیز ممکن خواهد بود.

صورت‌های دیگر این مسئله نیز ممکن است و امکان دارد یک شخص در این جهان خوشبخت و کامیاب باشد و در جهان دیگر تیره‌روز و معذب به شمار آید چنانکه عکس آن نیز امکانپذیر است. از سوی دیگر این مسئله نیز مسلم است که فیض الهی دائم و سرمدی است و جود و بخشش او همیشه و همه جا به قابلیت‌های ممکن به حسب ظرفیت و استعداد آنها واصل می‌گردد. غیرمتناهی بودن فیض وجود حق مقتضی این است که هر آنچه امکان دارد و در گستره بی‌پایان ممکنات قرار می‌گیرد تحقق پیدا کند. فیض حق تعالی هرگز قطع نمی‌شود و هیچ چیزی نیز نمی‌تواند مانع آن گردد. دست قدرت خداوند تبارک و تعالی گسترده است و خزانه جود و بخشش غیرمتناهی او پر است از آنچه بخشیدنی به شمار می‌آید و البته معلوم است که آنچه در خزانه حق تعالی بخشیدنی است به وقوع می‌پیوندد.

محقق دوانی در اینجا به اصل دیگری تمسک می‌کند که از اهمیت بسیار برخوردار است. به مقتضای این اصل همه صفات خداوند تبارک و تعالی اقتضای ظهور و بروز دارند. صفات حق تعالی در مظاهر اکوان و ماهیات ممکنات آشکار و ظاهر می‌گردد. همان‌گونه که صفات جمالی خداوند اقتضای ظهور و بروز دارند و از مستور بودن امتناع می‌ورزند صفات جلالی او نیز پنهان نمی‌مانند. همان‌گونه که اسم هادی و معرّ خداوند در عالم ایمان و جهان مؤمنان تجلّی و ظهور پیدا می‌کند اسم مذلّ و مذلّ او نیز در عالم کفر و جهان کفار به ظهور و بروز می‌رسد. این سخن در مورد همه اسماء و صفات خداوند تبارک و تعالی صادق است.

اگر کسی به این مسئله عمده و اساسی توجه کند به راه حل بسیاری از مسائل دست خواهد یافت. کسی نمی‌تواند بپرسد که چرا فلان شخص یا فلان شیء مظهر این اسم حق تعالی قرار گرفت و دیگری مظهر اسم دیگر حق تبارک و تعالی واقع شد زیرا اگر آنچه مظهر این اسم است مظهر اسم دیگر قرار می‌گرفت باز هم این پرسش به جای خود باقی بود و این بدان جهت است که ذاتیات معلل شناخته نمی‌شوند و در مورد آنچه معلل نیست جایی برای پرسش وجود ندارد. از مجموع آنچه جلال‌الدین دوانی در اینجا مطرح کرده می‌توان به این نتیجه نیز

دست یافت که هرآنچه در عالم ممکن است سرانجام به تحقق می‌پیوندد و هر چیزی که بالقوه شناخته می‌شود ناچار به فعلیت می‌رسد.

مسئله دیگری که در اینجا مطرح می‌شود این است که فاعلیت مقتضی قابلیت است و چون فاعلیت حق تبارک و تعالی مطلق و بی‌پایان است از محدود بودن قابلیت‌ها نیز نمی‌توان سخن به میان آورد. فاعلیت حق تبارک و تعالی مطلق است و هرگونه قابلیت نیز ظرفیت ذاتی خود را دارد. ذاتی بودن ظرفیت‌ها به معنی این است که هیچ قابلیت نمی‌تواند بیش از ظرفیت خود را بپذیرد چنانکه کمتر از ظرفیت خود را نیز دارا نخواهد بود و به حکم مطلق بودن فاعلیت حق تبارک و تعالی هیچ قابلیت از آنچه ظرفیت آن را دارد خالی نمی‌ماند. به عبارت دیگر می‌توان گفت در جهان هستی خلاء وجود ندارد و هر موجودی از کمال مناسب با ظرفیت خود برخوردار است.

توجه به این مقدمات نشان می‌دهد که انسان در هر حالت و لحظه‌ای که قرار می‌گیرد آن حالت و آن لحظه برای او بهترین حالت ممکن به شمار می‌آید و آنچه مقتضای ظرفیت او بوده به آن دست یافته است. اکنون اگر انسان از آن حالت و لحظه‌ای که در آن قرار گرفته است گله و شکایت داشته باشد در واقع باید از خود گله کند و اقتضای ذاتی خود را محکوم نماید که این امر نیز جز رنج بیشتر حاصلی نخواهد داشت. محقق دوانی براساس مسلک و مشرب خود در این باب سخن گفته و اندیشه خویش را در یک رباعی خلاصه کرده است:

هر حال که داری تو در اطوار وجود آن لازم ذات توست در طور شهود
راضی به قضا شو ارنه از خود رنجی چون نشأت اقتضای آن حال نمود^۱

این رباعی خلاصه و عصاره اندیشه‌های جلال‌الدین دوانی است که در رساله «خلق الاعمال» و برخی از آثار دیگر او مطرح شده است. به هیچ وجه گزاف نیست اگر ادعا کنیم خلاصه و موجز رساله «خلق الاعمال» در این

رباعی انعکاس یافته است. به طور کلی می‌توان گفت زبان شعر زبان ایجاز و اختصار است و شاعر به حکم بهره‌مندی از ذوق می‌تواند مسائلی را که طرح آنها با زبان استدلال مفصل و طولانی می‌شود در کمترین الفاظ و عبارات و به زیباترین اسلوب بیان نماید. این رباعی ضمن اینکه جنبهٔ عرفانی دارد به مشرب کلامی اشاعره نیز نزدیک است و با مقدمات فکری این جماعت سازگاری دارد.

جلال‌الدین دوانی در پایان رسالهٔ «خلق‌الاعمال» به طرح مراتب توحید پرداخته و از توحید افعالی و صفاتی و ذاتی سخن به میان آورده است. او معتقد است توحید افعالی نخستین فتح از فتوحات عارف و سالک راه حق است و از ثمرات و نتایج توحید افعالی فضیلت توکل است که انسان در آن حال، همه امور را به خداوند تبارک و تعالی موکول می‌سازد و دست فعال حق را در همهٔ امور مشاهده می‌نماید. در توحید افعالی، که نخستین مرتبهٔ توحید حقیقی شناخته می‌شود، انسان می‌تواند به علم‌الیقین و یا عین‌الیقین و سرانجام به حق‌الیقین دریابد که در عالم هستی جز خداوند تبارک و تعالی هیچ مؤثری نیست و همهٔ امور به ارادهٔ حق تبارک و تعالی انجام می‌پذیرد.

جلال‌الدین دوانی در اینجا موضع فکری خود را با صراحت تمام ابراز داشته و می‌گوید مسئله توحید افعالی به گونه‌ای روشن و آشکار برای شخص اشعری به مرحله کشف رسیده و او آن را برای پیروان خود بیان داشته است. با این همه او در این مسئله تردید دارد که آیا شخص اشعری از طریق نظر و استدلال و ژرفاندیشی به مرحلهٔ توحید افعالی رسیده و یا اینکه از طریق اقتباس از مشکات نور نبوت توانسته است به این مقام معنوی دست یابد. او سپس می‌افزاید کمتر اتفاق می‌افتد که شخص اشعری از توجه به ظاهر کتاب و سنت غافل بماند و از آنها دور گردد. از این سخن دوانی می‌توان چنین برداشت کرد که او معتقد است شخص اشعری از طریق نور نبوت به این مقام دست یافته و این بیش از آن که علم‌الیقین باشد همان مرتبه‌ای است که عین‌الیقین خوانده می‌شود. بخشی از عبارت محقق دوانی در این باب چنین است:

و قد انكشف ذالك على الأشعری اما من وراء حجاب القوة النظرية او اقتبسہ من مشكاة النبوة فإنه قليلاً ما يفارق ظواهر الكتاب والسنة ...^۱

چنانکه در این عبارت دیده می‌شود محقق دوانی بر این عقیده است که شخص اشعری به مرتبه توحید افعالی دست یافته و در رسیدن به این مرتبه و مقام بیش از آن که از نیروی فکر و استدلال بهره برده باشد از نور چراغ نبوت استفاده کرده و همواره با آنچه از ظاهر کتاب و سنت مستفاد می‌شود مأنوس بوده است. در نظر محقق دوانی اشعری هیچ‌گاه از قرآن و حدیث جدا نبوده و همیشه از انوار این دو منبع نورانی بهره‌مند می‌شده است. از این عبارت می‌توان دریافت که جلال‌الدین دوانی نسبت به شخص اشعری ارادت و اخلاص ویژه داشته است. او با جماعت اشاعره نیز در بسیاری موارد موافقت و همراهی دارد. محقق دوانی کوشیده است نشان دهد که بزرگان حکما و فلاسفه نیز با نظر اشعری موافقت داشته‌اند و چنین می‌اندیشیده‌اند که مؤثر حقیقی در هستی جز خداوند تبارک و تعالی نیست و عوامل دیگر فقط به منزله آلات و ابزار و شرایط شناخته می‌شوند. او این نظریه را به شیخ‌الرئیس ابوعلی‌سینا منسوب ساخته و سپس گفته است شاگرد او عمر خیام نیز چنین می‌اندیشیده و رساله‌ای نیز در این باب به رشته نگارش درآورده است. محقق دوانی بهمنیار را نیز که از شاگردان بزرگ ابن‌سینا به شمار می‌آید سالک این راه دانسته و در زمره کسانی شناخته است که با نظر اشعری همراهی دارند:

و الحکما ایضاً قائلون بأن الله تبارک و تعالی هو الفاعل الحقیق لجميع الممكنات و ان ما عده بمنزلة الشرائط و الآلات و ان كان خلاف ما اشتهر بین المتأخرین المتحلین الأقاویلهم لکنه مما صرح به المحققون منهم حق شیخهم و رئیسهم ابی‌علی‌حسین بن عبدالله سینا فی کتابه المشهور بالشفاء و لتلمیذه الفاضل عمر بن خیام رسالته فی ذالک اشبع القول فیها و بیته بمقدمات دقیقه لولا ما انا فیه

۱. رساله خلق‌الاعمال، ضمن الرسائل المختارة، محقق دوانی و میرداماد، به اهتمام احمد تویسرکانی، اصفهان، کتابخانه عمومی امام امیرالمؤمنین، ۱۳۶۴، ص ۷۵.

من الشواغل العائقه و کونی علی جناح السفر للخصت بعضها و ذکره ایضا تلمیذه بهمنیار فی کتابه التحصیل...^۱

چنانکه در این عبارات دیده می‌شود محقق دوانی همه حکمای متقدم را با نظر اشعری موافق و همراه دانسته و از میان بزرگان حکما از ابن‌سینا و شاگردان او عمرخیام و بهمنیار نام برده است. او می‌گوید حکیم عمرخیام در این باب رساله‌ای نوشته و با مقدمات دقیق و مفصل به اثبات مطلوب پرداخته است. دوانی مجذوب و شیفته این رساله بوده و می‌گوید اگر با مشکلات سفر روبه‌رو نبودم به تلخیص و شرح این رساله مبادرت می‌کردم. او نام این رساله را ذکر نمی‌کند و ما اکنون نمی‌دانیم کدام یک از آثار فلسفی خیام مورد نظر اوست. در هیچ یک از رسائل فلسفی که از حکیم عمرخیام در دست است به آنچه محقق دوانی ادعا می‌کند پرداخته نشده است، بنابراین شاید این رساله در اختیار محقق دوانی بوده که ما اکنون از آن آگاهی نداریم. اما آنچه این محقق ارجمند در این باب ادعا می‌کند این است که اشعری جز خداوند تبارک و تعالی هیچ چیز دیگری را در عالم هستی مؤثر نمی‌دانسته و از این طریق به توحید افعالی دست یافته است. او سپس می‌افزاید که حکمای بزرگ متقدم در جهان اسلام نیز معتقد بوده‌اند که مؤثر واقعی و حقیقی در عالم جز خداوند تبارک و تعالی نیست و از این طریق ادعا کرده است که حکمای بزرگ با اشعری موافقت و همراهی دارند. تا اینجا سخن محقق دوانی درست است و تردیدی در آن نمی‌توان داشت ولی ادعای دیگر این محقق ارجمند به شدت محل تردید و تأمل است. آن ادعا این است که در نظر حکمای بزرگ غیر از خداوند سبحان مجموعه عوامل موجود در عالم هستی فقط آلات و ابزار و شرایط شناخته می‌شوند. این سخن به این سبک و اسلوب در آثار هیچ یک از حکمای بزرگ دیده نمی‌شود.

همه بزرگان حکمت به عقول طولیه باور دارند و هر عقل پایینتر را معلول عقل بالاتر می‌شناسند. این مسئله نیز در نظر آنها مسلم است که علت و معلول از شئون هستی بوده و موجود را می‌توان به دو قسم علت و معلول تقسیم نمود.

تقسیم وجود به علت و معلول از تقسیمهای اولیه وجود شناخته می‌شود چنانکه حادث و قدیم و ذهنی و خارجی نیز از تقسیمهای اولیه وجود به شمار می‌آید. در تقسیم وجود به دو قسم بالفعل و بالقوه نیز تردیدی وجود ندارد و هیچ یک از حکمای بزرگ نیز آن را انکار نکرده‌اند. تقسیمهای دیگری نیز در باب وجود مطرح شده که ما اکنون از ذکر آنها در اینجا صرف نظر می‌کنیم. چگونه ممکن است کسی به سلسله طولی عقول در شکل و قالب علت و معلول باور داشته باشد و آنها را فقط ابزار و شرایط به شمار آورد؟ آنچه موجب شگفتی می‌شود این است که محقق دوانی با استناد به کتاب شفای ابن سینا و کتاب التحصیل بهمینار خواسته است این دو فیلسوف بزرگ را موافق و همراه با اشعری نشان دهد. قول به سلسله عقول طولیه به صورت علت و معلول در هر دو کتاب مطرح شده است و البته معلوم است که عقول در سلسله طولی خود موجود شناخته می‌شوند و چیزی که موجود شناخته می‌شود آلت و ابزار نیست.

البته این پرسش نیز می‌تواند مطرح شود که حتی اگر کسانی مجموعه عوامل هستی را غیر از حق تبارک و تعالی آلات و ابزار و شرایط بشناسند آیا مجموعه این آلات و شرایط موجودند یا معدوم؟ شخص اشعری معلوم نیست چگونه به این پرسش پاسخ می‌دهد ولی محقق دوانی بر اساس اصول و مبادی فکری خود همه ممکنات را در نسبت با حق موجود می‌داند و بدون این نسبت از موجود بودن ممکنات سخن نمی‌گوید. تردیدی نمی‌توان داشت که آنچه محقق دوانی در این باب می‌گوید فقط بر اساس قول به اصالت ماهیت و اعتباری بودن وجود می‌تواند معنی داشته باشد ولی چه کسی می‌تواند ادعا کند که ابن سینا و شاگردش بهمینار به اصالت ماهیت و اعتباری بودن وجود باور داشته‌اند؟ کسانی که با طرح برهان صدیقین در آثار ابن سینا آشنایی دارند هرگز نمی‌توانند این فیلسوف بزرگ و پیشاهنگ را از طرفداران قول به اصالت ماهیت بدانند زیرا درک برهان صدیقین جز با قول به اصالت وجود به هیچ وجه دیگری امکانپذیر نیست.

بر اساس آنچه تاکنون ذکر شد به آسانی می‌توان گفت محقق دوانی به شخص اشعری و جماعت اشاعره دلبستگی دارد و طریقه آنها را می‌پسندد. با این همه

این سخن نیز دور از حقیقت نیست که این محقق ارجمند در برخی موارد از جماعت اشاعره فاصله می‌گیرد و از طرز تفکر آنها دور می‌شود. شمار اندیشمندان بزرگی که در میان اشاعره رشد یافته و به سبک و اسلوب آنها می‌اندیشیده‌اند ولی پس از بلوغ و پختگی فکری از آنها فاصله گرفته‌اند به هیچ وجه اندک نیست. در میان بزرگان اهل عرفان کسانی را می‌شناسیم که در آغاز با اشاعره همراه و هماهنگ بوده‌اند ولی با وارد شدن در راه عرفان و پیمودن طریق سلوک از این جماعت فاصله گرفته‌اند. زیرا قول به وحدت وجود که از اصول طریق عرفان شناخته می‌شود در میان جماعت اشاعره جایگاهی ندارد و یک متکلم اشعری هرگز نمی‌تواند به این مسئله باور داشته باشد.

جلال‌الدین دوانی با آثار عرفای بزرگ به‌ویژه محیی‌الدین ابن عربی آشنایی دارد و در بسیاری موارد با او هماهنگی و همدلی نشان می‌دهد، به این ترتیب نمی‌تواند در همه موارد به عنوان یک متکلم اشعری سخن بگوید. او افزون بر اینکه با آثار عرفای بزرگ آشنایی دارد و در برخی موارد به زبان عرفان سخن می‌گوید با آثار فلاسفه نیز مأنوس است و همواره می‌کوشد مواضع فکری خود را با اسلوب فلسفی و استدلال منطقی به اثبات رساند. این محقق ارجمند نه تنها در عرفان و فلسفه به اظهار نظر می‌پردازد بلکه در بسیاری از علوم دیگر زمان خود نیز صاحب‌نظر بوده و آثاری را نیز در این علوم از خود به یادگار گذاشته است. پرسشی که پیش می‌آید و بدون پاسخ باقی می‌ماند این است که آیا جلال‌الدین دوانی یک اشعری مسلک است که می‌کوشد برای اثبات نحلّه کلامی خود از استدلال‌های فلسفی استفاده کند و یا اینکه بر عکس یک فیلسوف است که در اثر آزادی اندیشه‌های فلسفی توانسته است به استحکام طریقه کلامی اشاعره و ژرفای اندیشه‌های شخص اشعری دست یابد؟ این پرسش بدون پاسخ باقی نمانده ولی تضاد و تعدّد پاسخها به گونه‌ای است که دست یافتن به آخرین سخن در این باب مشکل می‌نماید.