

نقد و بررسی اشراق هیاکل النور

عبدالله صلواتی*

اشراق هیاکل النور لکشف ظلمات شواکل الغرور / اثر غیاث الدین منصور دشتکی، تصحیح و تحقیق علی اوجیبی. تهران: مرکز پژوهشی میراث مکتوب، ۱۳۸۲.

چکیده

غیاث‌الدین منصور دشتکی، هیاکل النور لکشف ظلمات شواکل الغرور را به زعم خود برای کشف تصاویر دروغینی که جلال‌الدین دوانی در شواکل الحور ارائه کرده نوشته است. وی در این اثر در اکثر موارد به شدت با آرای دوانی مخالفت کرده است. صرف نظر از موضع دشتکی در قبال اندیشه‌های دوانی، اشراق هیاکل النور دارای نکات ارزنده بسیاری است. از جمله: ارائه قسم جدیدی از کلی، تأویل واژه «اب» به ربّ و مدبّر، عالم مثال و تفکیک آن از عالم مثل افلاطونی. در این گفتار پس از توضیح درباره نکات مذکور در اشراق هیاکل النور به سه مورد از موارد اختلاف دشتکی و دوانی اشاره شده است: ۱. تباین یا عدم تباین واجب الوجود با ممکنات. ۲. تحقق یا عدم تحقق وجود مطلق. ۳. بقا یا عدم بقای صور جوهری.

در پایان مقاله، نکات قوت و ضعف تصحیح اشراق هیاکل النور ذکر می‌گردد. کلید واژه: اشراق هیاکل النور لکشف ظلمات شواکل الغرور، غیاث‌الدین منصور دشتکی، شواکل الحور، جلال‌الدین دوانی، کلی واجب صمدی، عالم مثال، وجود مطلق، صور جوهری.

*. دانشجوی دکتری فلسفه اسلامی دانشگاه شهید بهشتی.

معرفی اثر

کتاب هیاکل النور یکی از آثار ارزشمند شهاب‌الدین سهروردی، معروف به شیخ اشراق (م ۵۴۹ ه. ق) است که در آن به ایجاز درباره دیدگاه‌های فلسفی‌اش و ابطال آرای مخالفان سخن گفته است.

هیاکل النور دارای یک مقدمه و هفت بخش اساسی به نام هیکل است:
هیکل اوّل: تعریف جسم و اثبات تجزیه‌پذیری آن.
هیکل دوّم: تجرّد نفس و قوای ظاهری و باطنی آن.
هیکل سوّم: وجوب، امکان و امتناع.

هیکل چهارم: با پنج فصل، شامل مباحث مربوط به واجب الوجود، نظیر: وحدت واجب، اثبات وجود واجب، قاعده الواحد، عوالم سه گانه و حدوث و قدم.
هیکل پنجم: شامل دو فصل در حرکت دوری افلاک و اینکه افلاک نفس و عقل دارند.

هیکل ششم: مفارقت نفس از بدن و بقا و جاودانگی آن پس از مرگ.
هیکل هفتم: چگونگی نبوت، خواب، رؤیاهای صادقه، کرامت‌ها و معجزه‌ها.
حواشی و شروح فراوانی بر هیاکل النور نگاشته شده است. یکی از آن شروح، شواکل الحور است که شارح آن جلال‌الدین دوانی (م ۹۰۸ ه. ق) است و شرح دیگر آن، اشراق هیاکل النور لکشف ظلمات شواکل الغرور، اثر غیاث‌الدین منصور دشتکی شیرازی (م ۹۴۸ ه. ق) است. شرح مذکور در واقع نه نقد، بلکه جرح شرح دوانی است.
غیاث‌الدین منصور شرح مذکور را در هفت روز پاییزی نگاشته است. وی این شرح را جهت روشنگری و پرده برداری از تصویرهای دروغینی - به زعم او - که دوانی ارائه می‌دهد، به رشته تحریر درآورده است.

اشراق هیاکل النور نثری تند و توهین‌آمیز دارد (مقدمه، ص نود و یک) و بارها در آن به شخصیت و اعتبار دوانی خرده گرفته؛ چندانکه دوانی را به پرخوری، اختلال در فطرت و فهم و... متهم می‌کند و کلامش را سفسطه، مضحکه، قرمطه، دارای اختلال و قصور، ضعف و سستی و... می‌داند (صص ۲۴، ۲۸، ۴۰، ۲۰۷، ۳۷۳).

غیاث‌الدین دشتکی در این اثر از آرای اشراقیون بخصوص شیخ اشراق، عرفا و حکما بهره می‌گیرد و در موضعی از آیات و روایات معصومین (ع) استفاده می‌کند. وی در اکثر موارد به سختی با آرای دوانی در شواکل الحور مخالفت می‌کند. و به نظر می‌رسد

غیاث الدین در این مخالفت بیش از آنکه به دنبال حقیقت باشد، در پی تخریب شخصیت دوانی است. اما صرف نظر از موضع غیاث الدین منصور در قبال آرای دوانی، در این کتاب نکات ارزنده بسیاری یافت می‌شود که در اینجا به اختصار به چند مورد از آن اشاره می‌شود.

۱. ارائه قسم جدیدی از کلی

مفهوم کلی به لحاظ مصادیقش به کلی ممتنع، کلی ممکن و کلی واجب تقسیم می‌شود^۱ که همه اقسام آن امری ذهنی و مفهومی‌اند. نوع دیگر کلی، کلی طبیعی است که وجه اشتراک آن با مفهوم کلی تنها به اشتراک لفظی است. چنین کلی، خارجی است و در ضمن افراد یافت می‌شود، اما در اشراق هیاکل النور نوع جدیدی از کلی با نام کلی واجب مطرح می‌شود، این کلی همانند کلی واجب، منطقی و مفهومی نیست، بلکه خارجی است و بنا بر آنکه همه جا را فرا گرفته، بهتر است از آن به کلی واجب صمدی یاد شود. پس کلی واجب عرفانی برخلاف کلی طبیعی ضمن افراد یافت نمی‌شود و برخلاف مفهوم کلی امر ذهنی نیست، بلکه حقیقتی خارجی است که حقیقت جمیع اشیاء است (صص ۲۱۱ - ۲۱۲) و اشیاء به حیثیت تفییدیه شأنییه او از تحقق و واقعیت برخوردار می‌شوند.^۲

۲. تأویل واژه «اب» به ربّ و مدبّر

سهروردی در هیاکل النور از روح القدس به «اب» یاد می‌کند: «و من جملة الأنوار القاهرة أبونا و رب طلسم نوعنا و مفيض نفوسنا و مکتلها روح القدس المسّمی عند الحکما بالعقل الفعّال» (صص ۱۱ - ۱۷) و دشتکی در شرح آن بیان می‌کند که مراد از «اب» همان ربّ و مدبّر است، چنانکه برخی از قدما، ارباب را آباء می‌نامیدند (ص ۲۴۲).

وی در ادامه شرح خود، ابن بودن حضرت مسیح (ع) را نیز به توجّه تام او به حق تعالی تأویل می‌کند و بیان می‌کند:

برخی از نصاری از ظاهر لفظ «اب» در انجیل گمان کرده‌اند عیسی (ع) حقیقتاً فرزند خداست و پدر در فرزند حلول کرده است، آن چنانکه آب در گل حلول می‌کند. در حالی که باید گفت نامگذاری مسیح (ع) به «ابن» جهت تشریف است

همان طوری که ابراهیم (ع)، خلیل نامیده شد. و بنا بر آنکه هر که متوجه چیزی باشد و در آن اقامت داشته باشد «ابن» او نامیده می‌شود. مثل ابناء الدنیا، ابناء السبیل و بنا بر آنکه حضرت عیسی (ع) در اغلب اوقات در جناب قدس مستغرق بوده است و به حق توجه داشته است، او را «ابن» خوانده‌اند و مراد از اتحاد، اتحاد در بیان و طریق حق و اظهار کلمه صدق است، چنان که در عرف می‌گوییم «من و فلانی در این قول واحدیم و اتحاد نظر داریم» و مراد از حلول، حلول آثار صنع است (صص ۲۴۳ - ۲۴۲).

۳. عالم مثال و تفکیک آن از عالم مثل افلاطونی

در فلسفه مشایی، عالم مثال منفصل مطرح نیست، اما شیخ اشراق به مدد مواهب شهودی که عایدش شده، همگام با عرفای محقق بر وجود عالمی بین عالم طبیعت و عقل به نام عالم مثال منفصل اذعان دارد،^۳ اما در هیاکل النور در معرفی عوالم سه گانه، عقل، نفس و جسم را یاد می‌کند.

غیاث الدین منصور برای تکمیل مبحث مذکور در هیاکل با تأکید بر حکمت اشراق و با توجه به اهل اشراق، عالم مثال را به عوالم مذکور می‌افزاید. و بر این باور است که انبیاء و اولیا و متألّهین از مشایخ عرفان و حکما به وجود عالم مثالی معترفند، چنانکه انبیاء از برزخ و تجسد اعمال خبر داده‌اند و عرفایی همچون ابن عربی، قیصری و... از آن سخن گفته‌اند و حکمایی همانند افلاطون، بقراط، فیثاغورس، انبازقلس و... به وجود مثال خیالی معلقه اذعان داشته‌اند (صص ۲۴۸ - ۲۵۲).

وی به گزارش از اشراقیون و صوفیه، عالم مثال را عالمی بین عالم حس و عالم عقل مطرح می‌کند این عالم واسطه از جهتی (محسوس و مقداری بودن) شبیه عالم حس و از لحاظی (نورانیت) شبیه عالم عقل است و در آن مثال هر موجود مجرد و مادی و مثال‌هایی افزون بر آنها موجود است. و عالم مقداری بیکرانی است که دارای شگفتی‌ها و شهرهای بیشماری است. برای نمونه می‌توان از جابلقا و جابرصا به عنوان دو شهر آن یاد کرد که هر یک دارای هزار باب‌اند و هورقلیا شهری بزرگتر از آن دو و از شهرهای فلکی و شگفت‌آور عالم مثال است (صص ۲۵۰، ۲۵۱، ۲۵۵، ۲۵۶) و اظهار برخی معجزات و خرق عادات همانند اظهار ابدان مثالی در مواضع مختلف در زمان واحد از شگفتی‌های این عالم است (ص ۲۴۷).

در ادامه، غیاث الدین منصور به ادله‌ای که به اثبات عالم مثال می‌پردازد اشاره می‌کند. البته وی تقرّر عالم مثال به عنوان بعد مقداری غیرمتناهی را بنا بر مشرب اهل

اشراق مقبول می‌داند، اما بنا بر قواعد اهل نظر آن را دارای اشکالاتی می‌داند که در پایان به پاسخ آن همت می‌گمارد (صص ۲۵۲-۲۵۴ و صص ۲۵۷-۲۵۸). و بنا بر گفتار قدما عالم مثال را به دو قسم نزولی و صعودی تقسیم می‌کند و بیان می‌کند که عالم مثال نزولی قبل از نشئه طبیعت و در قوس نزول مطرح است که برای رسیدن بدان انسان نیازمند به مرشد و راهنماست. و عالم مثال صعودی پس از نشئه طبیعت و در قوس صعود قرار دارد که با قطع نفس از بدن جسمانی، می‌توان بدان راه یافت و در آن مواعید آخرت وجود دارد (ص ۲۵۸).

همچنین وی به درستی بین مثل معلقه (= صور معلقه) و مثل افلاطونی تفاوت قائل می‌شود و عالم مثل معلقه را همان عالم مثال (= عالم اشباح مجرّده) می‌داند و عالم مثل افلاطونی را جزء عالم عقول و مفارقات معرفی می‌کند (ص ۲۵۲).

برخی از موارد اختلاف غیاث الدین منصور دشتکی و دوانی و داوری بین آنها دوانی در شواکل الحور، با رویکردی عارفانه و با تأکید بر مشرب ذوق تأله (وحدت وجود و کثرت موجود) هیاکل النور شیخ اشراق را شرح می‌کند و اگر چه دشتکی با دیدگاه عارفانه بیگانه نیست و در اشراق هیاکل النور در موارد متعدّد از اقوال عرفا و صوفیه مدد می‌جوید. اما وی با عرفانی که رنگ و بوی ذوق تأله دارد و دقیق‌تر از آن با هر گونه عرفان و مسائل عرفانی که از سوی دوانی ارائه شود، سخت مخالفت و از معانی بلند عرفانی فقط در اسلوب و بیانی غیر از اسلوب و بیان دوانی استقبال می‌کند. اما از پذیرش همان معانی - با اندک تفاوتی در تعبیر - که از ناحیه دوانی مطرح می‌شود، امتناع می‌ورزد. چنانکه در باب تحقّق وجود مطلق این چنین عمل می‌کند (نک: دنباله مقاله). به هر روی در این نوشتار به برخی از موارد اختلاف آن دو بزرگوار در اشراق هیکل النور اشاره و توضیحاتی پیرامون آن ارائه می‌شود.

۱. تباین یا عدم تباین واجب الوجود با ممکنات

دوانی در رساله زوراء (ص ۱۷۴) و اشراق هیاکل النور (ص ۱۹۲) بر این باور است که معلول، تباینی با ذات علت ندارد، بلکه شأنی از شؤون اوست. بنابراین معلول اعتبار محض است. اما غیاث الدین دشتکی این عقیده را سفسطه‌ای عظیم دانسته و آن را مخالف شرع و عقل و مبنی بر قیاس فقهی و جامع مشترک لفظی تلقی نموده و معتقد

است که بنا بر دلائلی ضرورتاً واجب الوجود با ممکنات تباین دارد (صص ۱۹۲ - ۱۹۳).

شایان ذکر است اگر مراد از تباین ممکن و واجب در گفتار دشتکی، تباین در فضای مشائی باشد، چنین تباینی مستلزم تعطیل فیض الهی و عدم پیدایش ممکنات است، زیرا علتی که از هر جهت مابین معلول است و سنخیتی بینشان برقرار نیست، چگونه می‌تواند مبدأ و آفریدگار آن معلول باشد.

و اگر تباین مشایی را به تغایر تأویل کنیم، مراد از تباین، مغایرت حق با واجب است نه میانیت عزلی و جدایی از هر جهت، بلکه ﴿پیده ملکوت کل شیء﴾. در این صورت اختلافی بین دوانی و دشتکی وجود ندارد و در این صورت، می‌توان تغایر واجب و ممکن را در فضای عرفانی چنین تصویر و تفسیر کرد.

بنا بر وحدت شخصیه وجود، امتیاز واجب و ممکن به نحو تقابل و تضاد نیست، بلکه به نحو تمایز احاطی و محیطی است؛ بدین بیان که آن مطلق محیط به نفس احاطه‌اش عین همه است و به نفس همان احاطه غیر همه است، به دلیل آنکه محیط (حق تعالی) به نفس اطلاق و احاطه در همه حضور دارد، اما اشیاء - که محاط اند- در همه حضور ندارند، بلکه به حوزه خاصی اختصاص دارند، پس او غیر اشیاء است. البته تفصیل این مطلب مبتنی بر ارائه برخی مبانی وحدت شخصیه و تبیین قاعده تمایز احاطی و محیطی است که طرح آن در این مقال نمی‌گنجد.^۴

و اگر مراد از تباین ممکن و واجب در گفتار غیاث الدین منصور، تباین در فضای عرفانی باشد، باید گفت تباین مذکور بین ذات واجب الوجود و ممکنات برقرار است، اما در مقام ظهور و تعین او مبدأ و مؤثر در اشیاست^۵ و ظاهر در مظاهر است و ممکنات که مظاهر و شؤونات اویند، عین الربط به او هستند نه مابین با او.

بنابراین در احتمال اخیر نیز اختلافی بین آن دو نیست، بلکه دوانی به لحاظ مقام واحدیت و ظهور از ارتباط و عدم تباین سخن گفته، اما دشتکی به اعتبار مقام ذات از عدم ارتباط و تباین بحث نموده است. افزون بر آن دشتکی در گزارشی که از عرفا در باب توحید عرفانی ارائه می‌کند و به اشکالات آن پاسخ می‌دهد، بیان می‌کند که ماهیات ظلال وجود مطلقند (ص ۲۰۷). بنابراین ظلال بودن نه تنها ارتباط ممکن و واجب را اثبات و تباین را نفی می‌کند، بلکه بیانگر نفی استقلال ممکنات و مؤید عین الربط بودن آنها به واجب است.

دوانی، ممکنات را اعتباری و تعیناتی عارض بر وجود مطلق معرفی کرده است (ص ۱۹۷)، اما غیاث الدین دشتکی وجود مطلق دوانی را به معنای مفهوم وجود مصدری تلقی کرده و سخنانش را عقلاً و نقلاً متضمن مفاسدی دانسته و مخالف آرای ارباب ملل و نحل و ناسازگار با عقیده متکلمان و حکما تلقی کرده است (ص ۱۹۷). به نظر می‌رسد یکی از ادله مخالفت دشتکی با دوانی در این موضع، اعتباری خواندن معلولات باشد، در حالی که اصطلاح اعتباری دارای اطلاعات متفاوت است و در همه جا به معنای پندار و امری پوچ نیست، بلکه بنابر مشرب عرفانی اعتباریت ممکنات به معنای نفی استقلال از ممکنات و برخوردار نبودن از وجود حقیقی است، به این ترتیب وجود مساوق حق و واجب الوجود است^۶ و غیر وجود همگی شئونات و تجلیات و لمعات آن وجود حقیقی‌اند. بنابراین ممکنات نه مستقلند و نه پندار محض، بلکه هویتی جز وابستگی و تعلق به واجب الوجود و نور الأنوار ندارند. مرحوم دوانی نیز از مفهوم اعتباری جز این معنا را اراده نکرده است و پس از آنکه معلول را شأنی از شئون علت دانست، حکم به اعتباریت آن کرد.^۷ اما از آنجا که دشتکی اعتباریت معلولات را نزد دوانی به منزله سراب و پندار تلقی کرده، سخنان دوانی را در این باره، سفسطه خوانده است (صص ۱۹۲، ۱۹۷).

البته باید توجه داشت که مرحوم دوانی در رساله زوراء (صص ۱۷۵ - ۱۷۴) آنجا که می‌گوید «السواد إن اعتبر علی النحو الذی هو فی الجسم أعنی أنه هیئة للجسم کان موجوداً و إن اعتبر علی أنه ذات مستقلة کان معدوماً... فاجعل ذلك مقياساً لجميع الحقائق» و میرداماد در تقویم الإیمان (به اهتمام علی اوجیبی، انتشارات میراث مکتوب، ص ۲۶۹) آنجا که بیان می‌کند: «الموجودات قاطبة ذوات ناعتية و وجودات رابطة إلا الموجود الحق جلّ مجده» در بیان عدم استقلال ممکنات و چیستی و هویت شأن و ظهور موفق نبوده‌اند. به این بیان که آنها واژه‌ای وابسته‌تر و فقیرتر از وجود رابطی و اعراض نیافته‌اند تا وابستگی و عدم استقلال ممکنات را با آن نشان دهند، بنابراین در بیان چیستی شأن و ظهور از وجود رابطی و اعراض مدد گرفته‌اند. البته شایان ذکر است که وجود رابطی در یکی از اطلاعات خود موجودی است که ضمن وجود فی نفسه‌اش دارای وابستگی و ارتباط به موجود مستقل است و در اطلاق دیگرش وجودی است که از وجود فی نفسه برخوردار نیست، بلکه وابسته محض است. و با توجه به آنکه در آن دوره تفکیکی بین اطلاعات وجود رابطی صورت نگرفته بود، می‌توان کلام آن دو

بزرگوار (دوانی و میرداماد) را منطبق بر اطلاق دوم وجود رابطی دانست که در این صورت اشکالی بر آنها وارد نیست.

اما به نظر می‌رسد بنا بر آنکه دوانی در تمثیل و تشبیه وجود رابطی از اعراض کمک گرفته، وی به اطلاق اول وجود رابطی نظر داشته است، در حالی که در این اطلاق هنوز بقایایی از نفسیت و استقلال مشاهده می‌شود. بنابراین چنین تعبیری برای به تصویر کشاندن مظاهر و شؤونات و چیستی آنها مناسب نیست و از توحید حقیقی بسیار فاصله دارد. و صدر المتألهین نیز سخت از اینگونه تفکر در باب توحید انتقاد کرده است و با مفهوم‌سازی در این زمینه و تفکیک اطلاقات وجود رابط مدد جست و ممکنات را وجود رابط دانست و هر گونه نفسیت و استقلال را از ممکنات نفی کرد و آنها را یکپارچه عین الربط به حق معرفی کرد.^۸

البته اگر نفسیت و استقلالی که در وجود رابطی است لحاظ نشود و یا آنکه مراد از وجود رابطی و اعراض در گفتار دوانی و میرداماد را اطلاق دوم وجود رابطی دانست، می‌توان آن را در باب چیستی شأن و ظهور موفق و آرائشان را منطبق بر توحید حقیقی دانست؛ چنانکه استاد حسن زاده آملی در تعلیقات خویش بر اسفار (ج ۱، ص ۵۴۹) تصریح می‌کند که دوانی در بیان توحید از وجود رابط مدد گرفته، نه وجود رابطی. اما اگر نفسیت و استقلالی که در وجود رابطی است لحاظ شود و یا آنکه منظور از وجود رابطی در سخنانشان اطلاق اول آن باشد، گفتارشان از توحید حقیقی فاصله بسیار دارد و نقد ملاصدرا وارد است.

۲. تحقق و یا عدم تحقق وجود مطلق

دوانی بنا بر ذوق تأله، به کثرت موجود و وحدت وجود اعتقاد دارد؛ به این بیان که مصداق حقیقی وجود، وجود مطلق واجبی است و مابقی ماهیاتی‌اند که تنها به این وجود مطلق انتساب دارند، بنابراین ممکنات اعتبارات و تعیناتی‌اند که بر آن وجود مطلق عارض می‌گردند. و هر موجودی در واقع همان وجود حقیقی است، اما وجود حقیقی متعین به تعین یا تعینات خاص (صص ۱۹۸ - ۱۹۷). بنابراین دوانی تصریح می‌کند که واجب الوجود همان وجود مطلق است.

دشتکی وجود مطلق دانستن واجب را از سوی دوانی، ناسازگار با عقل و مبنی بر اصول فاسد و مستلزم بطلان مسائل مورد اتفاق عقلا تلقی می‌کند (ص ۱۸۷) و این در

حالی است که دشتکی به وجود مطلق دانستن واجب از ناحیه عرفا اذعان دارد، چنانکه می‌گوید: من از کلمات متفرقه عرفا چنین فهمیدم؛ واجب همان وجود حق ثابت مطلق است که نه آمیخته به عموم است و نه آمیزه‌ای از خصوص دارد و ما سوای او لمعه و ظل خیالی اویند، بنابراینکه واجب کل هستی است و با بود او غیر نیست و او مقوم همه موجودات است و قیوم همه است و ماهیات همگی ظلال آن وجود مطلق واجب‌اند.

و در این موضع هیچ‌گونه اعتراضی ندارد و نه تنها آرای عرفا را در باب وجود مطلق واجب تقد و یا جرح نمی‌کند، بلکه آن را با آیاتی از قرآن و سخنان حضرت امیر (علیه السلام) مزین می‌نماید و به اشکالات وارده بر آن پاسخ می‌دهد (صص ۲۱۲-۲۰۷).

اما دشتکی، وجود مطلق دوانی را مفهومی دانسته و اشکالات فراوانی بر آن وارد می‌کند و در این باره می‌گوید عقیده به اینکه واجب همان وجود مطلق است با عقل و تصریحات حکما ناسازگار است، بنابراینکه وجود مطلق از محمولات عقلی و از معقولات ثانیه است که مابازاء در خارج ندارد و نیز مقول به تشکیک است. در حالی که واجب هیچ‌کدام از آنها نیست (ص ۱۸۷). در حالی که مرحوم دوانی همانند سایر عرفا از وجود مطلق که حقیقت خارجی است و حقیقت همه اشیاء به اوست سخن می‌گوید و همان طور که عرفا به لحاظی، ممکنات را نسبت و اضافات و اعتبارات حق دانسته‌اند، او نیز ممکنات را منسوب به وجود مطلق واجب می‌داند، اما از تعبیر عروض ممکنات بر وجود مطلق استفاده می‌کند و مراد از عروض، عروض مفهومی و ذهنی و یا عروض خارجی همچون لحوق اعراض بر جواهر نیست، بلکه عروض عرفانی است که در آن مطلق بی‌همتا در فرآیند ظهور در مظاهر خلقی جلوه می‌یابد و متعین به تعین خاص و متقید به تقید ویژه می‌گردد که در مقام تعبیر از حضور مطلق در تعین خاص و به عبارتی از متعین گشتن آن مطلق به تعین خاص، به عروض یاد می‌شود، چنانکه برخی آن را ظهور نامیده‌اند.^۹

بنابراین دشتکی باید در این مسئله موضع واحدی اتخاذ یا به ابطال وجود مطلق واجب حکم کند و یا آن را بپذیرد.

البته ملاصدرا نیز مشرب ذوق تأله را از لحاظ‌های دیگر (چگونگی نسبت، نحوه وجود ممکنات در این نظریه و...) مورد انتقاد قرار می‌دهد.^{۱۰} و نیز در مسئله جعل معتقد است، دوانی ماهیت من حیث هی را اثر جاعل می‌داند، اما استاد حسن‌زاده آملی برخلاف ملاصدرا بر این باور است؛ دوانی قائل به اصالت ماهیت و اعتباریت موجود

نیست، بلکه گفتار دوانی نصّ صریح بر وحدت وجود صمدی و توحید حق قرآنی هو الأول و الآخر و الظاهر و الباطن دارد که در آن غیر حق انتسابات نوریه و اضافات اشراقیه‌اند، همان طوری که عرفا و ملاصدرا بر این باورند، بنابراین وجود صمدی بنا بر ذوق تأله مطلق به اطلاق سعی است و ماسواش حصص آن وجود صمدی یعنی جداول مرتبط و منتسب به آن وجود صمدی‌اند که ارتباط نوریه و انتساب غیرمقولی با او دارند.^{۱۱}

۳. بقا یا عدم بقای صور جوهری

دوانی قائل به عدم بقای صور و به تبع آن حرکت در صور است، اما دشتکی بر این باور است که صور جوهری باقی‌اند و اساساً بقای صور جوهری امری بدیهی است و انکار آن سفسطه است (ص ۳۱۱).

گفتنی است حرکت در صور و عدم بقای صورت‌ها به دو صورت قابل طرح است:
۱. تجدد امثال: عرفا بر این عقیده‌اند که ممکنات دم به دم از فیاض علی‌الاطلاق بنا بر ﴿کلّ یوم هو فی شأن﴾ فیض دریافت می‌کنند و هر لحظه از نیستی به هستی می‌آیند، بنابراین هیچ صورت و عرضی از ثبات برخوردار نیست، بلکه دائماً در حال نو شدن است،^{۱۲} بنابراین انکار بقای صور در فضای عرفانی تجدد امثال نام دارد و هیچ عارفی آن را سفسطه نمی‌داند، بلکه آن را به عنوان یکی از مسائل اصولی عرفان می‌پذیرد.
۲. حرکت جوهری: بنا بر آن نه تنها اعراض، بلکه جواهر اشیاء در حرکتند، البته بر این عقیده اشکالاتی وارد است همانند عدم بقای نوع، عدم بقای موضوع و... که همگی با ادله عقلی قابل رفع است. بنابراین انکار بقای صور به معنای حرکت جوهری نیز به دور از پداهت و مستلزم سفسطه نیست، چنانکه ملاصدرا شیرازی به نحو نظام‌مند و مبرهن از حرکت جوهری دفاع می‌کند.^{۱۳}

الف. نکات قوت تصحیح

تصحیح اشراق هیاکل النور بر اساس سه نسخه متعلق به کتابخانه آستان قدس رضوی (س)، کتابخانه مدرسه عالی شهید مطهری (م) و کتابخانه مجلس شورای اسلامی (ج) صورت گرفته است. نسخه (س) نسخه اساس قرار گرفته و در طی بازخوانی و مقابله، اصح عبارات و کلمات در متن قرار داده شده‌اند، که در مجموع مصحح محترم در

گزینش اصح عبارات و کلمات موفق عمل کرده است. از دیگر نکات قوت تصحیح می‌توان به موارد ذیل اشاره کرد:

- ارائه مقدمه مفصل که حاوی اطلاعات مفید و ارزنده‌ای در خصوص شرح احوال و آرا و منابع سهروردی، ترجمه، حواشی و شروع هیاکل النور، شرح احوال و آرای غیاث‌الدین دشتکی و تقابل و رویارویی دو جریان فلسفی در شیراز است.
- ارائه منابع و مأخذ اقوال، روایات و... در بخش تعلیقات و ذکر حواشی نسخه‌ها.
- ذکر دقیق ویژگی‌های نسخه در بخش نسخه‌شناسی و بیان شیوه تصحیح.

ب. نکات ضعف تصحیح

در مجموع، تصحیح حاضر تصحیحی موفق بوده و نکات ضعف آن در قبال نکات قوت آن ناچیز است. اما به نظر می‌رسد تصحیح حاضر علی‌رغم موفقیتش دارای اشکالاتی است که به برخی از آنها اشاره می‌شود.

چنانکه در معرفی تصحیح حاضر بیان شده است، شارح در این اثر به طور فراوان از اقوال و آرای حکما و عرفا بهره می‌جوید. مصحح محترم نیز در بخش تعلیقات به مأخذ و منابع بخشی از اقوال اشاره می‌کند، اما در برخی از موارد، تحقیق مذکور به عمل نمی‌آید (برای نمونه: صص ۱۰۲، ۱۴۷، ۱۸۰، ۱۸۸، ۲۰۷، ۲۳۶، ۲۴۹، ۲۵۰، ۳۲۴، ۳۲۸-۳۲۷، ۳۳۱). علاوه بر آن، موضوعی که توسط شارح به گذشته و آینده با تعبیری همچون «مامضی»، «سنشیر» و... ارجاع داده شده است، مشخص نشده است (برای نمونه: صص ۱۴۴، ۱۸۵، ۲۵۵).

در مقدمه کتاب نیز در بخش سهروردی به روایت اشکوری (صص سیزده - سی و چهار) و دشتکی (صص شصت و چهار - هشتاد و هفت) اقوال و آرای فراوانی که نیاز به ارجاع مأخذ و منابع دارند مطرح می‌شوند، اما به مأخذ آنها اشاره‌ای نمی‌شود و بیش از پنجاه صفحه به یک منبع (ترجمه محبوب القلوب) استناد شده است.

پی‌نوشت‌ها:

۱. عبدالله یزدی، الحاشیه علی تہذیب المنطق، قم، انتشارات جامعہ مدرسین، ۱۳۶۳، ص ۳۱.
۲. داوود قیصری، شرح فصوص الحکم، بہ اہتمام جلال الدین آشتیانی، تہران، انتشارات علمی و فرہنگی، ۱۳۷۵، ص ۴۰۳.
۳. شہاب الدین سہروردی، حکمۃ الاشراف (مجموعہ مصنفات، ج ۲)، بہ اہتمام ہانری کرین، تہران، ص ۹۹.
۴. ابن ترکہ، تمہید القواعد، تصحیح حسن زادہ آملی، قم، ۱۳۸۱، ص ۸۷ و ۹۲-۹۱؛ حسن زادہ آملی، وحدت از دیدگاہ عارف و حکیم، تہران، فجر، ۱۳۶۲، ص ۶۷-۶۴.
۵. محمد بن اسحاق قونوی، رسالۃ النصوص، بہ اہتمام سید جلال آشتیانی، تہران، نشر دانشگاهی، ۱۳۶۲، ص ۶-۷؛ ابن فناوری، مصباح الألس، تہران، فجر، ۱۳۶۳، ص ۹۸.
۶. شرح فصوص الحکم، ص ۱۷.
۷. جلال الدین دوانی، الرسالۃ الزوراء (سبع رسائل)، بہ اہتمام احمد تویسرکانی، تہران، میراث مکتوب، ۱۳۸۱، ص ۱۷۴.
۸. صدرالدین شیرازی، اسفار اربعہ، قم، مصطفوی، بی تا، ج ۱، ص ۳۳۱-۳۲۸.
۹. تمہید القواعد، ص ۱۵۸.
۱۰. اسفار، ج ۱، ص ۷۴-۷۳.
۱۱. حسن زادہ آملی، تعلیقہ بر اسفار اربعہ، تہران، وزارت ارشاد، ۱۴۱۵، ج ۱، ص ۶۴۸.
۱۲. ہمو، گشتی در حرکت، قم، رجاء، بی تا، ۲۸۰-۲۷۶.
۱۳. اسفار اربعہ، ج ۳، ص ۶۷-۶۱، ۸۸-۸۵ و ۱۰۵-۱۰۱ و ۱۱۸-۱۱۵.