

وحدت و کثرت وجود

اشاره

وجود را که خودش به ذهن نمی آید، حقیقت، و ماهیت را مجاز بدانیم. آن وقت بحث بر سر این موضوع پیش می آید که آن حقیقت خودش چگونه است. آیا با هر ماهیتی، حقیقتی است که با حقایق دیگر هیچ ارتباط و سنجی ندارد؟ یا این که حقیقتی است که از آن ماهیات مختلفی انتزاع می شود؟ یا غیر از این حقیقت چیز دیگری در عالم نداریم؟ و... پس ما تا از اصالت وجود نگذشته باشیم، به مسئله ی وحدت و کثرت وجود نمی رسیم.

توجه داشته باشیم، همان ریشه هایی که مسئله ی اصالت وجود را در فلسفه مطرح کردند، مسئله ی وحدت و کثرت وجود را نیز عنوان نمودند، که یکی از آن ها عرفان است. در عرفان نیز، کسی که این مسئله را تحت عنوان «وحدت وجود» مطرح کرد، محی الدین عربی (در قرن هفتم هجری) بود. البته قبل از وی، این مسئله در عرفان بیان شده بود، اما هنوز صاحب نظران به طور جزم نمی توانند ادعا کنند که وحدت عارف، شهودی است یا وجودی. یعنی: «آیا عارف به مقامی می رسد که به جز خدا نبیند، یا واقعاً چیزی جز خدا وجود ندارد؟»

پس از ابن عربی، کم کم مسائل وجود- که شعبه های مختلفی در فلسفه ی مشأ، اشراق و در کلام داشت و بعد هم قهراً بآبی از عرفان به سوی آن باز شد- در فلسفه ی ملاصدرا به یک شکل خاص درآمد. در این مقاله سعی بر آن است که نظرات مختلف فلاسفه و عرفا، پیرامون وحدت و کثرت وجود و اشکالات وارد بر آن ها را بیان کنیم.

مقاله ی حاضر یکی از مهم ترین مباحث فلسفه ی اسلامی را موضوع گزارش خود قرار داده است. هر چند به سبب اوج مطلب و بیان فنی و اصطلاحی آن، بر خواننده لازم است که صبر و حوصله و تمرکز بیشتری را مصروف نماید؛ اما شیرینی و ارجح آن این راه را بر انسان هموار می سازد. این مقاله برای دبیران فلسفه و منطق دبیرستان حاوی نکات آموزنده ای است که امیدواریم در جهت افزایش دانش نظری آنان مؤثر افتد.

مقدمه

مسئله ی وحدت و کثرت وجود به این نام و عنوان در کتب فلاسفه ی قبل از ملاصدرا- یعنی کتب فارابی، بوعلی یا پس از بوعلی- مطرح نبوده است و البته این مسئله وحدت هستی و حقیقت، یعنی وحدت جهان، در میان فلاسفه ی قدیم و حتی یونانیان به نحوی مطرح بوده است. اما مسئله ی وحدت وجود را عنوان نکرده اند.

«وحدت وجود» ریشه در مسئله ی «اصالت وجود» دارد. یعنی تا زمانی که ما از اصالت وجود و اعتبار داشتن ماهیت نگذشته باشیم، به این نوع وحدت نمی رسیم. زیرا در آن جا بحث بر سر این است که در اشیا دو حیثیت «وجود» و «ماهیت» داریم. چون این دو با یکدیگر مغایرند، یکی را باید حقیقت و دیگری را انتزاع ذهن بدانیم و از این دو،

چکیده

آنچه واقعی، عینی و اصیل است، همان وجود است. ماهیات، مجعول و طبعاً آموری غیر اصیل هستند. و نیز، وجود مشترک معنوی است. بنابراین، حقیقت واقعی جهان هستی، یکی است. این که از راه تصور ابتدایی و سطحی به نظر می‌رسد، عالم مرکب از ماهیات و اشیا و موجودات کثیره‌ی واقعی است که علی‌الظاهر ارتباطی با هم ندارند، پس از کشف حقیقت باطل می‌شود. اکنون این اتحاد وجودی را به چه طریق باید توجه کرد؟ کثرت شهود از کجاست و نحوه‌ی رابطه‌ی بین واجب و ممکن چه طور است؟ در مورد این پرسش‌ها، آرا و نظرات چندی در کتب عرفا و فلاسفه وجود دارد که می‌توان آن‌ها را در پنج دسته بیان کرد:

۱. وحدت وجود و موجود؛
۲. کثرت وجود و موجود؛
۳. وحدت وجود و کثرت موجود؛

۴. وحدت در عین کثرت و کثرت

در عین وحدت (وحدت تشکیکی وجود)؛

۵. وحدت حقیقت وجود و کثرت تشکیکی ظهور و

شئون آن (وحدت شخصیه‌ی وجود).

وحدت وجود و موجود

همان‌طور که در مقدمه بیان شد، مسئله‌ی وحدت وجود توسط ابن عربی و در قرن هفتم هجری مطرح شد. قبل از وی این مسئله در عرفان مطرح بود، اما نمی‌توان گفت که حتماً شهودی یا وجودی بوده است. وحدت شهودی یعنی این که عارف به مقامی برسد که «به جز خدا نبیند». این وحدت از آن جنبه است که انسان عارف به دلیل همان عشق عارفانه که قهراً خاصیت عشق تک‌بینی است - جز معشوق چیز دیگری را نمی‌تواند ببیند.

برخی معتقدند که اگر هم عرفای قدیم - قرون سوم و چهارم - مانند قشیری از وحدت دم زده‌اند، چیزی بالاتر از وحدت شهود نگفته‌اند. دیگران معتقدند که در جهان بینی عرفانی همان واقعیت وحدت وجود بوده است، اما آن‌ها تعبیر فلسفی در مورد این مطلب نداشته‌اند و کاری که شیخ اکبر کرده، این است که برای این مطلب تعبیر فلسفی آورده؛ یعنی آنچه را عرفا از طریق مکاشفه می‌یافته‌اند، در قالبی مانوس با فکر بیان کرده است [مطهری، ۱۳۶۶، ج ۱: ۲۱۰].

پس از وی، کسی که این مطلب را خوب پایه‌گذاری کرد، شاگرد وی، صدرالدین قونوی بود [همان، ج ۲، ص ۲۳۶]. البته برخی این نظر را، رأی چهل‌ی صوفیه و عوام متصوفه دانسته‌اند و حاصل آن که هیچ کثرت حقیقی، نه در جانب ماهیات و نه در جانب وجودات اشیا، مشهود نیست و کثرت، امری موهوم و پنداری و تمام هستی به صرف وحدت محض، موجود است و کثرت امری اعتباری و خیالی.

کل ما فی الکلون وهم او خیال

او عکوس فی المرایا او للال

[شفیعیان، ۱۳۸۰: ۴۴]

یا: هر چیز که غیر حق بیاید نظرت، نقش دومین چشم احول باشد [آشتیانی، ۱۳۸۵ هـ. ق: ۱۳].

پس به تمام معنی «لیس فی الدار غیره دیار» و ماهیات را هم عدمی می‌دانند و اگر خیلی ارفاق کنند، عالم را به عنوان یک مظهر که حقیقت حق در او ظهور دارد، می‌دانند نه ذاتی که بتواند ظاهر باشد. ابن عربی با صراحت می‌گوید: «العالم غایب ما ظهر قط و الله تعالی ظاهر ما غاب قط»: آن چه غیب است، مربوط به عالم و آن چه ظهور است، مربوط به ذات حق است [مطهری، ۱۳۶۶، ج ۲: ۲۲۴]. شهید مطهری (ره) معتقد است که این نظریه با توجه به اعتباریت ماهیت ابراز شده است.

عرفا یگانه راهنمای قابل اطمینان را «مکاشفه و شهود» می‌دانند و صحت نظریات خویش را نیز از همین راه تضمین می‌کنند و از این که نظریاتشان با قواعد عقلانی وفق ندهد، چندان ابایی ندارند. زیرا معتقدند که مرحله‌ی «کشف»، فوق مرحله‌ی «عقل» است و خطاهای عقل را می‌توان در مرحله‌ی کشف تصحیح کرد؛ همان‌گونه که خطاهای «حس» را می‌توان با عقل - که فوق مرحله‌ی حس است - تصحیح کرد. اما برای الزام فلاسفه، با اصول و قواعد عقلانی و فلسفی، نظریه‌ی فلاسفه را نقض و نظریه‌ی خویش را تأیید می‌کنند.

استدلال عرفاً

۱. وجود مساوی با وجوب ذاتی است.

۲. وجوب ذاتی مساوی با وحدت من جمیع الجهات است.

بنابراین: وجود مساوی با وحدت من جمیع الجهات است [طباطبایی، ۱۳۷۵: ۶۰].

یکی از جهاتی که موجب شده است، شیخ اشراق به اعتباریت وجود رأی بدهد، مقدمه‌ی اول است. وی دیده است که اگر وجود را اصیل و عینی بداند، ناچار است که وجود را مساوی با وجوب ذاتی بداند و چون مساوی بودن وجود با وجوب ذاتی، برایش غیر قابل قبول بود، به اعتباریت وجود نظر داد [همان، ص ۶۱].

این نظریه در مقابل رأی مشائیین- که گفته خواهد شد- قرار می‌گیرد؛ هر چند کلمه‌ی اعتباری در این دو، مشترک لفظی است. زیرا اعتباری بودن معنای وجود اثباتی که محور وحدت است، به این معناست که وجود اثباتی از معقولات ثانیه‌ی فلسفی است و اعتباری بودن کثرت در این قول، به معنای موهوم و خیالی بودن است [شنیعیان، ۱۳۸۰: ۴۴۱].

اشکالات بر وحدت وجود و موجود

۱. لازمه‌ی این قول، نفی شرایع ملل و انزال کتب و بعث رسل است [آشتیانی، ۱۳۶۶: ۱۳].

۲. پذیرش این نظر، انکار امری بدیهی است و با عقل فلسفی هرگز نمی‌توان این نظریه را پذیرفت. زیرا نمی‌توان کثرت محسوس را به کلی نفی کرد و گفت اساساً کثرتی وجود ندارد و بعد قهراً گفته شود، ماده وجود ندارد، حرکت وجود ندارد... در نتیجه این نظر نوعی سفسطه است [مظهری، ۱۳۶۶: ۲: ۲۲۴].

وحدت وجود و کثرت موجود (ذوق تأله)

کان من ذوق التأله اقتصر

من قال ما کان له سوی الحصاص

و الحصاة الکلی مقیداً یجی

تقید جزعاً و قید خارجی

[همان، ج ۱، ص ۲۳۴]

این رأی منتسب به جلال‌الدین دوانی و به تبع وی، حکیم الهی، میرداماد است که بنابر اصالت ماهیت و اعتباری بودن وجودات ممکنات، و این که ماهیات منشأ اختلاف و کثرت اند، این نتیجه حاصل می‌شود که کثرت حقیقی، حقیقتاً وصف ماهیات ممکن است که هیچ گونه وجود حقیقی ندارند و معنای موجود بودن آن‌ها این است که آن‌ها ماهیاتی هستند که به واسطه‌ی انتساب به موجود حقیقی تعالی شأنه، منشأ آثار شده‌اند. و آن موجود حقیقی که حق تعالی است، به سبب وحدانیت و فردیتش، سبب وحدت وجود است؛ یعنی این که وحدت حقیقی، وصف حقیقی

وجود واجب است. حاصل این قول آن که: «الکثرة لشیء والوحدة لشیء آخر» [شفیعیان، ۱۳۸۰: ۴۴۱].

«و ذهب جماعه الى أن الوجود الحقیقی شخص واحد هو ذات الباری تعالی و الماهیات امور حقیقه موجودیتها عباره عن انتسابها الى الوجود الواجبی و ارتباطها به تعالی فالوجود واحد شخصی عندهم و الموجود کلی له افراد متعددة و هی الموجودات و نسبوا هذا المذهب الى ذوق المتألهین» [شیرازی، ۱۳۶۸: ج ۱: ۷۳].

از نظر اینان، «وجود حقیقی» مخصوص به خداوند متعال است، اما «موجود حقیقی» شامل مخلوقات می‌شود، البته به معنای «منسوب به وجود حقیقی»، نه به معنای «دارای وجود حقیقی»؛ یعنی: «شیء ثبت له الوجود» [مصباح یزدی، ۱۳۷۸: ج ۱: ۳۸۵].

پس اطلاق موجود بر واجب از جهت آن است که عین مبدأ اشتقاق (عین وجود) است و اطلاق آن بر ماهیات ممکنه، به دلیل انتساب آن به وجود است؛ بدون آن که سهمی از وجود داشته باشد [جواد آملی، ۱۳۷۵: ج ۱: ۴۸۶]. چنان که برخی از مشتقات دیگر نیز چنین معنایی را افاده می‌کنند. مثلاً، واژه‌ی «تامر» به معنای خرما فروش و منسوب به خرما و واژه‌ی «شمس» به معنای جسمی که آفتاب بر آن تأییده و نسبتی با خورشید پیدا کرده است [مصباح یزدی، ۱۳۷۸: ج ۱: ۳۸۵].

اشکالات بر وحدت وجود و کثرت موجود

۱. این که ذات واجب، وجود تمام ماهیات جوهری و عرضی باشد، صحیح نیست. زیرا برخی افراد موجود با این که تفاوت ماهوی با یکدیگر ندارند، اما برخی آن‌ها مقدم بر بعضی‌اند و چنین تقدم و تأخری معقول نخواهد بود؛ چون هیچ سببی برای تفاوت مزبور وجود ندارد. ممکن است گفته شود: تعداد افراد به تکرر نسبت‌ها ارجاع داده می‌شود. به این معنا که چون برخی نسبت‌ها مقدم و یا مؤخر هستند، موجب تقدم و تأخر افراد می‌گردد. این گفته از آن جهت مردود است که نسبت، هویتی مستقل از طرفین خود ندارد و یک معنای عقلی است که فرع تحقق طرفین آن است و همان گونه که اصل تحقق نسبت، به اعتبار طرفین است، کثرت و اختلاف در آن نیز منتسب به اختلاف طرفین می‌باشد. بنابراین، در صورتی که منسوب الیه، یعنی وجود، واحد باشد و منسوب، یعنی ماهیت، نیز فاقد تقدم و تأخر، علیت و معلولیت و دیگر اموری که منشأ تکرر می‌شوند، باشد، نسبت نیز تقدم و تأخر نخواهد داشت [شیرازی، ۱۳۶۸: ج ۱: ۷۳].

۲. نسبت واجب تعالی به ماهیات گوناگون، یا اتحادی است یا تعلقی. در صورتی که این نسبت به گونه‌ای که در هلیات بسیطه و کان تامه است، اتحادی باشد، گذشته از آن که محذور تحقق ماهیات کثیره به وجود واحد را به دنبال دارد، دو محذور دیگر نیز دارد:

الف) وجود واجب دارای ماهیت، بلکه ماهیات کثیره باشد و حال آن که وجود واجب منزله از ماهیت است.

ب) ماهیات مختلفه که موجود به وجود واجب هستند، واجب الوجود



باشند.

در صورتی که نسبت بدان گونه که در هلیات مرکبه و کان ناقصه است، نسبتی تعلقنی باشد، ماهیت برای نسبت داشتن به وجود واجب، با دلائل ثابت و تحقق قلا بدخ، دا، باشد. و اگ گفته مشحکه...

۴. لازمه‌ی این قول آن است که واژه‌ی «موجود» دارای دو معنای مختلف و از قبیل مشترکات لفظی باشد، اما هم چنان که اشتراک لفظی در مورد «وجود» صحیح نیست، در مورد موجود هم پذیرفتنی نیست [مصباح یزدی، ۱۳۷۸، ج ۱: ۲۸۵].

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ



وزارت آموزش و پرورش
سازمان پژوهش و برنامه‌ریزی آموزشی
دفتر انتشارات کمک‌آموزشی

رشد

آموزش معارف اسلامی



دوره ی بیستم، شماره ۴

تابستان ۱۳۸۷، شمارگان ۱۷۰۰۰ نسخه

www.roshdmag.ir

ISSN 1606-9196

♦ مدیر مسئول: علیرضا حاجیان زاده

♦ سردبیر: دکتر محمد مهدی اعتصامی

♦ مدیر داخلی: دکتر فضل‌اله خالقیان

♦ هیأت تحریریه: دکتر حسین سوزنجی، دکتر حمیدرضا حیدری،

سید محمد دلبری، سید ارسلان محمدی، مریم جزایری

♦ ویراستار: لعیا عروچی

♦ طراح گرافیک: جعفر وافی

پیام‌گیر نشریات رشد: ۸۸۲۹۲۲۲ - ۸۸۲۰۱۴۸۲

مدیر مسئول: ۱۰۲

دفتر مجله: ۱۱۴

امور مشترکین: ۱۱۴

نشانی دفتر مجله: تهران: صندوق پستی ۱۵۸۷۵/۶۵۸۵

تهران: ایرانشهر شمالی، پلاک ۲۶۸

تلفن امور مشترکین: ۷۷۲۳۵۱۱ - ۷۷۲۳۶۶۵۶

تلفن دفتر مجله: ۹ - ۸۸۸۲۱۱۶۱، داخلی ۲۷۴

چاپ: شرکت افست (سهامی عام)

آدرس پست الکترونیکی مجله رشد آموزش معارف:

فهرست

۲	سرمقاله / سردبیر
۴	آسیب‌های تعلیم و تربیت دینی... / سید محمد دلبری
۱۴	توضیح ... فلسفه‌ی پیش‌دانشگاهی / دکتر رضا سلیمان حشمت
۲۲	توضیح ... فلسفه‌ی سال سوم / دکتر رضا سلیمان حشمت
۲۶	وحدت و کثرت وجود / منیژه رنجبر
۳۶	نگاهی به تاریخچه‌ی منطق و ... / فخری ملکی
۳۹	طرح تلخیص نموداری کتاب دین و زندگی (۱) / علی اسعدی
۴۴	جوهر درس را در تصویر آن بیابید / محمد حسین دیزجی
۴۹	بخش عربی
۵۰	جلوه‌های نحوی و بیانی قرآن (۷) / علی چراغی
۵۹	دورالأنمة (ع) فی الحیاة الإسلامیة / شهید سید محمد باقر صدر

دلیل بر قسمت اول این که هر چند ماهیات متکثره‌ای که بر ذهن نمودار می‌شوند، اموری اعتباری‌اند. اما به طور قطع کثرت ذهنی، نماینده‌ی کثرت واقعی خارجی است. زیرا ماهیت ذهنی، نماینده‌ی وجود خارجی است و همان طوری که امکان ندارد واقعیت خارجی در کار نباشد و ذهن به گزاف تصویری از واقعیت خارجی پیش خود اختراع کند، هم چنین امکان ندارد که واقعیت خارج، واحد محض باشد و ذهن به گزاف ماهیات کثیره‌ای از آن واحد حقیقی انتزاع نماید. و اگر وجود که تنها حقیقت عینی است، واحد محض بود، تصورات مختلف حسی و عقلی ما گزاف و بلاجهت بود.

دلیل بر قسمت دوم هم، بساطت وجود است. توضیح این که اگر بین دو شیء یا بیشتر، وجه مشترک و ملاک وحدتی باشد، ناچار باید وجه امتیاز و ملاک کثرتی نیز در کار باشد. پس در حقیقت آن شیء، مؤلف باشد از مجموع آن ماه‌الاشتراک و ماه‌الامتیاز. و البته این مطلب در امور مرکبه صادق است، نه در بساطت و چنان که با برهان اثبات شده است و مورد قبول حکما نیز هست، وجود بسیط است و امکان ندارد مرکب از ماه‌الامتیاز و ماه‌الاشتراک باشد و این گونه ترکیبات از خواص ماهیات است. پس ممکن نیست بین وجودی و وجود دیگر، وجه مشترک و مشابهتی در کار باشد. پس حقایق وجودیه‌ی بسیطه، هر یک حقیقتی است جدا و مستقل و مباین با سایر وجودات و هیچ سنخیتی بین آن‌ها در کار نیست. این بود استدلالی که بر تباین و کثرت وجودات می‌توان اقامه کرد [همان، ص ۶۳-۶۲].

برای این قول چنین نیز می‌توان استدلال کرد: وجودهای عینی از چند حال خارج نیستند: یا همگی آن‌ها افراد حقیقت واحدی هستند، همانند افراد نوع واحد، یا دارای انواع مختلفی هستند که در جنس واحدی مشترک‌اند، مانند اشتراک انواع حیوانات در جنس حیوان، و یا هیچ جهت اشتراک ذاتی ندارند و متباین به تمام الذات هستند. شق سوم همان شق مورد نظر است و با ابطال دو شق دیگر، اثبات می‌شود.

اما بطلان شق دوم روشن است؛ زیرا لازمه‌اش این است که حقیقت وجود، مرکب از جهت اشتراک و جهت امتیاز، یعنی مرکب از جنس و فصل باشد و چنین چیزی با بساطت حقیقت وجود نمی‌سازد و بازگشت آن به این است که وجود، در واقع همان جهت اشتراک باشد و با اضافه شدن چیزهای دیگر به آن، به صورت انواع مختلف درآید. ولی در دار هستی، چیزی جز وجود یافت نمی‌شود که به عنوان جهت امتیاز عینی، به آن اضافه گردد.

و اما شق اول، لازمه‌اش این است که وجود، هم چون کلی طبیعی باشد که با اضافه شدن عوارض مشخصه به صورت افراد مختلف درآید.

«تجرید الاعتقاد» خواجه نیز این مطلب هست. شاید برخی مشائین این نظریه را که در بین متکلمین پیدا شده است، انتخاب کرده باشند. اما بیشتر صاحب نظران، از جمله حاج ملاهادی سبزواری، این نظر را به مشائین نسبت داده‌اند [همان، ص ۲۴۰].

باید این نکته را متذکر شد که این نظریه به صراحت در سخن هیچ حکیمی نیامده و حتی در کلام ابن سینا که «ریس المشائین» لقب یافته است، جمله‌هایی یافت می‌شوند که درست مخالف این نظریه‌اند [طباطبایی، ۱۳۷۵، ج ۳: ۶۱].

توضیح نظریه

خارج را «وجودات» تشکیل داده است و به عدد انواع ماهیات، بلکه به عدد افراد انواع ماهیات که بر ذهن نمودار می‌شود، وجودات است و هر وجود بالذات با وجود دیگر متباین است و هیچ گونه سنخیت، جنسیت و وجه اشتراکی بین وجودات نیست. تنها وجه اشتراکی که در کار است، این است که از تمام این امور متکثره‌ی مختلفه که هیچ نوع تناسب، نجانس و سنخیتی بین آن‌ها نیست. ذهن ما مفهوم واحدی به نام «مفهوم وجود» را انتزاع کرده است، و الا بین حقایق وجودیه هیچ وجه تشابهی در کار نیست [همان، ص ۶۲].

پس مظاهر وجودی (از واجب تا ممکن و از جوهر تا عرض و...) در نظر آنان اجناس عالی‌اند که همگی متباین بالذات‌اند [اسعدی، ۱۳۶۶: ۱۷۷] و در معانی انتزاعی عامه، مانند مفهوم وجود و وحدت و جوهریت و عرضیت مشارک‌اند و از تباین در آثار، مثل حرارت آتش و سردی آب، بر تباین ذوات استدلال نموده‌اند [آشتیانی، ۱۳۸۵ هـ. ق: ۱۲].

به طور کلی می‌توان گفت که کثرت موجودات، قابل انکار نیست و ناچار هر کدام از آن‌ها وجودی خاص به خود خواهد داشت و چون وجود، حقیقت بسیطی است، پس هر وجودی با وجود دیگر متباین به تمام ذات خواهد بود [مصباح یزدی، ۱۳۷۸: ۳۸۵]. به قول علامه (ره)، حقیقت وجود از نظر آن‌ها، حقایق متباین به تمام ذاتی است که هر کدام از آن حقایق با تمام ذات بسیطش، از دیگر حقایق امتیاز می‌یابد، نه با جزء ذاتش و نه به واسطه‌ی امری بیرون از ذاتش [طباطبایی، بی تا: ۸۱].

این نظریه شامل دو جهت است:

۱. وجود امر واحد من جمیع الجهات نیست که هیچ گونه کثرتی در ذات او نباشد، بلکه کثیر و مختلف است. یعنی «وجودات» است که جهان خارج را تشکیل داده نه «وجود».

۲. این «وجودات» متکثره همه با یکدیگر متباین‌اند و هیچ گونه وجه مشابهت و سنخیتی بین آن‌ها در کار نیست [طباطبایی، ۱۳۷۵، ج ۳: ۶۲].

اما سؤال درباره‌ی عوارض، تکرار می‌شود که آن‌ها هم موجودند و علی‌الفرض، همه‌ی موجودات دارای حقیقت واحدی هستند. پس چگونه بین عوارض و معروضات از یک سو، و بین خود عوارض از سوی دیگر، اختلاف پدید می‌آید و با اختلاف آن‌ها، افراد مختلف وجود تحقق می‌یابند؟ [مصباح‌یزدی، ۱۳۷۸، ج ۱: ۳۸۶].

اما این استدلال تمام نیست، زیرا شقوق سه‌گانه‌ای که برای حقیقت عینی وجود فرض شده، در واقع از احکام ماهیت اقتباس شده است و تلاش شده که با نفی ترکیب وجود از جنس و فصل و هم چنین نفی ترکیب آن از طبیعت نوعیه و عوارض مشخصه، تبیین ذاتی برای وجودات، نظیر تبیین ماهیات بسیطه، اثبات شود. در صورتی که نه اشتراک وجودات در حقیقت وجود از قبیل اشتراک در معنای نوعی و جنسی است و نه تبیین آن‌ها از قبیل تبیین انواع بسیط. یعنی چنین استدلالی نمی‌تواند اشتراک وجودهای عینی را به صورت دیگری غیر از اشتراک در معنای نوعی و جنسی، نفی کند [پیشین].

انگیزی اینان برای اظهار این نظر این است که سنخیت میان موجودات با مسئله‌ی علیت منافات دارد. اینان تشکیک خاصی را از وجودات نفی می‌کنند و می‌گویند، مسئله‌ی تشکیک و این که مراتب از سنخ واحد باشند، مستلزم انکار علیت است. یعنی هرگاه تمام وجودات دارای حقیقت واحد باشند، در این صورت جهت ندارد که یکی علت و دیگری معلول باشد. پس معتقد بودند جهان هستی بر کثرت وجود و موجود استوار است [اسعدی، ۱۳۶۶: ۱۷۷].

اما از چند نکته غفلت کرده‌اند:

اولاً این که انکار مطلق سنخیت، ولو به نحو اصالت و تبعیت و عکسیت و عاکسیت، به عینه انکار علیت و معلولیت است [آشتیانی، ۱۳۸۵ هـ. ق: ۱۲].

ثانیاً این که ملاک علیت موجودی برای موجود دیگر، تبیین دو حقیقت نیست، زیرا اختلاف از نظر مرتبه و تفاوت از نظر کمال و نقص هم می‌تواند ملاک علیت و معلولیت باشد [اسعدی، ۱۳۶۶: ۱۷۸]. ثالثاً این که قرآن کریم و اخبار نبوی پر از اثبات این معنی است. اگر ذات مقدس حق متباین من جمیع الوجوه با اشیا خارجی باشد، هیچ موجودی جهت معلولیت پیدا نخواهد کرد، چون مباین بما هو مباین، از آن جهت که مباین است، از مباین صادر نشود و مباین بما هو مباین، مصدر چیزی که مباین با آن باشد، نخواهد شد. چیزی که ملایمت با طبع فاعل نداشته باشد، از فاعل صادر نشود؛ مباین حکایت از فاعل خود ننماید.

امیرالمؤمنین (ع) می‌فرماید: «داخل فی الاشياء لا بالممازجة و خارج عن الاشياء لا بالمباينة.»

پس مباینیت من جمیع الجهات بین حق و اشیا محال است و منشأ نفوه به این قول، عدم نمو در معارف حقه می‌باشد. کسانی که به این طریق سلوک کرده‌اند، تشکیک خاصی را منکرند [آشتیانی،

دلایل بطلان کثرت وجود و موجود

۱. اگر آن چنان که مختار حکمای مشاء است، فائل به تبیین وجودات خارجی بشویم، راهی جهت اثبات موضوع واحد برای هیچ علمی از علوم باقی نمی‌ماند. زیرا در این صورت، علی‌رغم آن که برای حقیقت وجود، مصادیق خارجی فرض می‌شود، مفهوم وجود همانند مفهوم ماهیت و یا واقعیت. یک مفهوم جامع برای حقایق خارجی که فاقد پیوند و وحدت حقیقی هستند، می‌باشد [جوادی‌آملی، ۱۳۷۵، ج ۱: ۲۲۴].

۲. وجود از نظر مفهومی، مشترک معنوی است. اگر حقایق وجودی، حقایق متباین باشند و هیچ وجه مشترک و سنخیتی میانشان نباشد، محال است که یک معنی واحد عام بر اموری صدق کند که میانشان هیچ وجه مشترکی وجود ندارد [مطهری، ۱۳۶۶: ۲۴۱].

به عبارت دیگر، ما در ذهن خود از وجود مفهوم واحدی داریم که بر تمام موجودات عینی قابل انطباق است و بدیهی است که انطباق مفهومی بر مصداق گزاف و بلامناط امکان‌پذیر نیست. یعنی می‌بایست یک جهتی در مصداق باشد که به اعتبار آن جهت، آن مفهوم بر آن مصداق منطبق شود والا می‌بایست هر مفهومی بر هر مصداقی قابل انطباق باشد و یا هیچ مفهومی بر هیچ مصداقی قابل انطباق نباشد. مفهوم وجود، مفهومی است که بالضرورة بر تمام وجودات عینی قابل انطباق است و اگر این وجودات هر یک حقیقتی مباین و بیگانه‌ی مطلق از سایر وجودات باشد، یک جهت مشترکی که مناط انطباق مفهوم وجود در مصادیق وی باشد، در کار نبود و قهراً این مفهوم بر آن مصادیق قابل انطباق نبود، حال آن که بالضرورة قابل انطباق است [طباطبایی، ۱۳۷۵، ج ۳: ۶۸].

۳. اگر وجودات، حقایق متباینه بوده باشند، هیچ گونه مناسبت و ارتباط واقعی بین آن‌ها نخواهد بود. زیرا طبق آن، تمام آن‌ها نسبت به یکدیگر بیگانه‌ی محض هستند و نسبت تمام وجودات با یکدیگر متساوی است و آن نسبت متساوی، همان نسبت نداشتن با یکدیگر است. و حال آن که در میان وجودات ارتباط واقعی و نظام حقیقی در کار است و بعضی از وجودات با برخی دیگر نسبت و رابطه‌ی واقعی دارند که آن نسبت و رابطه را با برخی دیگر ندارند. در میان وجودات، رابطه‌ی علی و معلولی در کار است و این رابطه واقعی است نه ذهنی و این رابطه‌ی واقعی خارج از وجودات اشیا نیست. حال آن که طبق نظریه‌ی تبیین وجودات، می‌بایست هیچ نسبتی بین آن‌ها در کار نباشد. پس این نظریه مستلزم انکار قطعی روابط علی و معلولی اشیاست [همان، ص ۶۷]. به عبارت دیگر، میان معلول و حیثیتی که در علت است و از آن حیثیت معلول به وجود می‌آید، باید مناسبتی وجود داشته باشد که از آن معلول به وجود آید. اگر صدور معلولی از علت بدون سنخیت ممکن باشد، در این صورت اختصاص علنی به معلولی، ترجیح بلا مرجح خواهد بود [اسعدی، ۱۳۶۶: ۱۸۳].

۴. موجودات آفاقی و انفسی، همگی آیت و نشانه‌ای از وجود است، بلکه هر معلولی آیت علت خود می‌باشد. هر گاه علل و معالیل همگی متباین بالذات باشد، چگونه می‌شود که مبین آیت و نشانه‌ی مبین دیگر باشد؟ و فی کل شیء له آیه تدلّ علی انه واحد

[پیشین]

۵. از قواعد معروفه میان حکما این است که معطی کمال نمی‌تواند فاقد آن باشد، هرگاه وجود واجب سنخیت و مناسبتی با وجود معلول نداشته باشد و واجد معلول خود به خود به نحو اعلی و اتم و ابسط نباشد، در این صورت چگونه قادر به ایجاد آن خواهد بود. هم چنین، قول به تباین با یک سلسله از قواعد مسلم میان خود مشائین سازگار نیست. مثلاً مشائین و غیر آنان اتفاق دارند که وجود علت، حد تام معلول و معلول حد ناقص علت است و هم چنین اتفاق دارند که علم به علت و به حیثیتی که معلول از آن سر زده، مستلزم علم به معلول است و از همین طریق علم واجب را نسبت به معلولات تصحیح نموده‌اند و هر دو مطلب (حد بودن علت و معلول برای یکدیگر و ملازم بودن علم به علت با علم به معلول) بر پایه‌ی وحدت حقیقت وجود در تمام مراتب استوار است و در صورت تباین، هیچ‌گاه نمی‌تواند حد مبین دیگری شود [همان، ص ۱۸۴].

وحدت در عین کثرت و کثرت در عین وحدت

الفهلویون الوجود عندهم

حقیقه ذات تشکک تعم

مراتب غنا و فقرات مختلف

کالنور حیثما تقوی و ضعف

[مطهری، ۱۳۶۶: ۲۲۵]

ملاصدرا(ره) این نظریه را به عنوان نظر متوسط خویش بیان می‌کند، اما در کل این نظریه را به «فهلویون» (حکمای ایران باستان) نسبت داده‌اند و مدرکشان برای این حرف، سخن شیخ اشراق(ره) است که نظریه‌ای در باره‌ی نور دارد؛ یعنی همان که گفته است، نور حقیقت واحدی است که دارای مراتب است؛ نظیر نظریه‌ای که فلاسفه در باب وجود می‌آورند. ملاصدرا و دیگران، این نظریه را رد کرده و در عین حال به نوعی توجیه کرده‌اند. رد می‌کنند، به دلیل این که شیخ به صراحت وجود را امری اعتباری می‌داند، اما برای نور حقیقتی قائل شده، صاحب مراتب و معتقد است، نور حسی یک مرتبه از مراتب حقیقت نور است. پس مقصودش از نور نمی‌تواند وجود باشد، زیرا اگر مقصود از نور همین حقیقت وجود بود، این قدر برای این که وجود امری اعتباری است، پافشاری نمی‌کرد. پس ایشان قائل به نوعی وحدت حقیقت بوده است، اما به این نکته که آن حقیقت واحد که در عالم هست، همان حقیقت وجود است، نرسیده و معتقد بوده آن حقیقتی که به وحدتش قائل است، نور است [همان، ص ۲۱۷].

ما چهار نوع تمایز داریم:

۱. تمایز به تمام ذات به این معنی که دو شیء هیچ وجه مشترکی نداشته باشند و متباین مطلق باشند؛ مانند تمایز مقولات. مثلاً کم در ذات خویش با کیف هیچ وجه مشترکی ندارد.

۲. تمایز به جزء ذات به این معنی که دو شیء در جزئی از ذات با یکدیگر مشترک و در جزئی دیگر از ذات، از یکدیگر متمایزند؛ مانند ماهیاتی که در جنس با یکدیگر شریک‌اند و در فصل، مختلف.

۳. دو شیء در تمام ذات با یکدیگر شریک، اما تمایزشان به عوارض و مشخصات فردی است؛ مانند تمایز چند فرد از نوع واحد.

۴. آن چه شیخ به این اقسام اضافه کرده، این است که دو شیء به تمام ذات، یعنی در تمام ماهیت، با یکدیگر شریک، و اختلافشان به نقص و کمال باشد. مثلاً دو انسان داشته باشیم که مابه‌الافتراقشان انسانیت و مابه‌الاشتراکشان نیز انسانیت باشد، یعنی این، انسان باشد و در انسانیت تمام‌تر و آن هم انسان باشد و در همان انسانیت ناقص‌تر (البته شیخ اشراق این قسم را در باب ماهیات گفته است).

اما برخلاف آنچه شیخ اشراق قبول کرده که تمایز به نقص و کمال در خود ماهیات است، این نوع تمایز در ماهیات محال است؛ زیرا ماهیات تشکیک‌پذیر نیستند. آن چه که نقص و کمال می‌پذیرد، حقیقت وجود است. پس آن سه تمایز مربوط به ماهیات و تمایز آخر از مشخصات وجود است [همان، ص ۲۲۰-۲۱۷].

وجود، حقیقت واحد و دارای مراتب مختلفیه‌ی بالتشکیک است و مراتب وجودیه، از عقل اول تا هیولای اولی، متصل به یکدیگرند و فوق بین افراد وجود در مراتب، به شدت و ضعف و غنا و فقر است. این حقیقت، مرتبه‌ای دارد که آن مرتبه عبارت از حقیقت وجود «به شرط لا» از جمیع تعینات ماهویه است که وجود صاف و هستی بسیط و عاری از جمیع انحای ترکیب می‌باشد. این مرتبه‌ی تام، فوق‌التمام و فوق‌مالائتاهای بمالائتاهای شده، حق اول است و سایر موجودات از عقول طولیه و عرضیه، نفوس ناطقه، وجودات برزخیه و موجودات مادیه، علی‌الافتراق مراتب، معالیل حق تعالی هستند. قائلان به این قول تصریح کرده‌اند که وحدت حقیقت وجود، وحدت اطلاقی، و وحدت اطلاقیه، وحدت خارجی‌ی مساوق با وحدت شخصیه است. با وجود این، مرتبه‌ای از این حقیقت واجب است و بقیه‌ی مراتب محدود به حدود ماهویه هستند که سلاسل ممکنات و انبیاات جائزات را تشکیل و ترتیب می‌دهند [شیرازی، بی تا: ۲۰۱].

پس ماهیت متکثره و مختلفیه که بر عقل و حس نمودار می‌شوند، گراف و بلاجهت نیستند و از مراتب و درجات وجود انتزاع می‌شوند. این وجودات متباینات نیستند، بلکه مراتب حقیقت واحدند و وجه مشترک و ملاک وحدت دارند. البته داشتن وجه مشترک و ملاک وحدت، هرچند مستلزم داشتن وجه امتیاز و ملاک کثرت است، اما مستلزم این نیست که وجه امتیاز مغایر وجه اشتراک باشد، تا با بساطت وجود که امری مسلم و قطعی است، منافات داشته باشد. در حقایق وجودیه، مابه‌الاشتراک از سنخ مابه‌الامتیاز است و اختلاف وجودات از یکدیگر، به شدت و

ضعف و کمال و نقص است و اساساً شدت و ضعف تنها در مورد مراتب حقیقت واحده صادق است و در غیر آن صادق نیست [طباطبایی، ۱۳۷۵، ج ۳: ۶۴]. یعنی مابه‌الاشتراک و مابه‌الامتیاز آن‌ها به گونه‌ای نیست که موجب ترکیب در ذات وجود عینی شود و یا آن را قابل تحلیل به معنای جنسی و فصلی نماید. بلکه بازگشت مابه‌الامتیاز آن‌ها به شدت و ضعف است.

مقصود از اتحاد حقیقی وجود این است که همگی از یک سنخ بوده و وجودی که در مرتبه‌ی علت است، با وجودی که در مرتبه‌ی معلول است، مابین نیست و تمایزشان بر اثر همان علیت و معلولیت است که بازگشتش به کمال و نقص در وجود است. هرگز تقدم و قوت مقوم اصل وجود نیست، والا لازم می‌آید که وجود معلول از مصادیق وجود نباشد. و نیز تأخر و ضعف، مقوم وجود نیست والا وجود متقدم و قوی (علت) وجود نخواهد بود. هم‌چنین، وجود قوی مرکب از وجود و قوت نیست، چنان که وجود ضعیف مرکب از وجود و ضعف نیست، بلکه بازگشت وجود به اصل وجود است و ضعف جز امر عدمی چیزی نیست [اسعدی، ۱۳۶۶: ۱۸۱]. چنان که اختلاف نور شدید با نور ضعیف، ضعف و شدت آن‌هاست. اما نه به این معنا که شدت در نور شدید، چیزی جز نور و یا ضعف در نور ضعیف، چیزی غیر از نور باشد. بلکه نور ضعیف و شدید، چیزی غیر از نور نیستند. پس اختلاف آن‌ها از نظر مرتبه‌ی ضعف و شدت با یکدیگر است، اما این اختلاف به بساطت حقیقت نور که مشترک بین آن‌هاست، آسیب نمی‌رساند.

این مثال برای تقریب به ذهن است، اما از نوع ممثل نیست. زیرا، اولاً نور مادی، حقیقت بسیط نیست و ثانیاً، وجود دارای تشکیک خاصی است، به خلاف تشکیک در مراتب نور که عامی است [مصباح یزدی، ۱۳۷۸، ج ۱: ۳۸۷]. مثال از نوع ممثل چنین است که حرکت سریع و بطئی هر دو حرکت‌اند و وجه مشترکشان، همانا حرکت و انتقال است و بالضرورة این دو حرکت با هم مغایرند. مابه‌الامتیاز حرکت سریع‌تر از حرکت بطئی‌تر از خود سرعت است، اما وقتی سرعت را تحلیل می‌کنیم، می‌بینیم از غیرجنس حرکت نیست. مثلاً از قبیل سفیدی، گرمی و شکل نیست که به جسم ملحق شده باشد، بلکه سرعت حرکت، افزایش و وفور حرکت است. بدیهی است که وفور یک شیء هر چند مفهوماً غیر از خود آن شیء است و ذهن به آن‌ها حالت صفت و موصوف می‌دهد، اما مصداقاً با او مغایر نیست [اسعدی، ۱۳۶۶: ۱۸۲].

می‌توان این نظریه را به طور خلاصه در چند مقدمه به این شرح بیان کرد:

۱. در عالم، نقص و کمال، فقر و غنا، شدت و ضعف، تقدم و تأخر هست.
 ۲. هیچ یک از این‌ها بدون آن که مابه‌الاشتراک عین مابه‌الامتیاز باشد، تحقیق پذیر نیست.
 ۳. ماهیات تشکیک پذیر نیستند.
 ۴. وجودات هم اگر حقایق متباین باشند، تمام این‌ها بی معنی است، چون دیگر وجه اشتراکی در کار نیست.
- در نتیجه آن چه تمام این حقایق را می‌پذیرد، حقیقت وجود است [مطهری، ۱۳۶۶: ۲۳۱].

اشکالات بر وحدت تشکیکی وجود

۱. این که گفته‌اند اصل حقیقت واحد است و یک مرتبه‌ی آن واجب و بقیه‌ی مراتب، ممکنات است، ناچار باید اصل الحقیقه، رفیع‌الدرجات و صاحب‌عرض عریض باشد که یک مرتبه‌ی آن واجب و بقیه‌ی مراتب ممکنات باشند. روی این بیان باید اصل الحقیقه اوسع از مرتبه‌ی واجب و ممکنات، و وجوب و امکان از تعینات آن اصل واحد بوده باشد.
۲. اینان تصریح کرده‌اند که اصل حقیقت وجود دارای وحدت اطلاقی «مساوق با وحدت شخصی» می‌باشد و از اجتماع با متکثرات ابا ندارد. نظیر نفس ناطقه‌ی انسانی با آن که واحد شخصی است، مع ذلک در مراتب متکثره ظهور دارد. این ظهور، قادح در وحدتش نمی‌باشد؛ با عاقله، عاقله و با متخیله، متخیله است و هکذا با واهمه و سایر قوای ظاهریه و باطنیه. پس نتیجه‌ی این قول، این می‌شود که اصل الحقیقه واحد است، در مرتبه‌ی ذات تعینی ندارد. تعین اول، تعین وجوبی و سایر تعینات، ممکنات‌اند [شیرازی، بی تا: ۲۰۲].

وحدت حقیقت وجود و کثرت تشکیکی ظهور و شئون آن

آقای جوادی آملی می‌گوید: سخن اهل عرفان همان است که ملاصدرا (ره) پس از گذر از قول چهارم، آن را به عنوان نظر نهایی انتخاب کرده است. در نزد اهل عرفان، حقیقت هستی همان ذات احدی و صمدی است که غیری در جهان باقی نمی‌گذارد. براساس این قول، جهان امکان به ذات، وصف و فعل خود، جوهری جز ارائه و نشانه‌ی آن هستی واحد ندارد [جوادی آملی، ۱۳۷۵، ج ۱: ۴۹۰].

این قول، دستاورد آن دسته از عرفا که در مشاهدات خود به جز خدا را نمی‌بینند، نیست. زیرا جز خدا ندیدن، حکم جز خدا نبودن را به ارمغان نمی‌آورد. وحدت شهود غیر از وحدت وجود است. تنها کسانی

می‌توانند به احدیت خداوند، حکم کرده و عالم را سراسر نشانه‌ی او ببینند که خداوند بر آن‌ها به اسم عزیز قهار خود تجلی کرده باشد و تنها این گروه‌اند که آن‌چه را همگان در نفخه‌ی صور می‌یابند، هم‌اینک مشاهده می‌نمایند [همان، ص ۴۹۱].

ابن عربی، در پاره‌ای از کلمات خود، کثرت را به کلی نفی می‌کند و وجود را منحصر به حق می‌داند و می‌گوید: تمام موجودات، نسب وجود حق‌اند و مراد از نسب، اضافه‌ی اشرافیه است؛ یعنی ظل وجود حق. «الم تر الی ربک کیف مد الظل» این وجودات ظلیه و نسب عرفانیه، از حقیقت وجود نیست و حقیقت وجود همان مرتبه‌ی ذات حق است و بس و شئون و تجلیات ذاتی‌ی حق عبارت از همین نسب می‌باشد [آشتیانی، ۱۳۸۵ هـ. ق: ۱۴].

اصل وجود واحد است و ثانی از سنخ خود ندارد. هرچه در دار وجود غیر از او دیده می‌شود، تفصیل آن اجمال و فرق آن جمع و فرق آن قرآن است و این قول مبتنی بر وحدت شخصیه‌ی وجود است [شیرازی، بی تا: ۲۰۱].

وجود حقیقی به این معنی که ذکر شد، حق تعالی است. بقیه‌ی موجودات ظهور و شئون و تجلی آن یک اصل‌اند. حقیقت حقه‌ی حق جل شانه عزیز، عبارت از وجودی محض است که در مرتبه‌ی ذات غنی از کافه‌ی اشیاست و از او در کلمات محققین تعبیر شده است: «فهو وجود محض، بحیث لایعتبر فیه کثره ولا ترکیب صفة و نعت لا اختلاف فیه لا اسم و لا رسم و لا نسبة و لا حکم بل وجود بحت». «معنای وجود بحت، وجود صرف مطلق عاری از کلیه‌ی قیود، حتی از قید اطلاق است و مراد از کلمه‌ی لا اختلاف فیه، آن است که هیچ قیدی از قیود را ندارد؛ چون قیود منوع اختلافات است و قید، منافی با اطلاق ذاتی می‌باشد [همان، ص ۲۰۴].

با اثبات غنای ذاتی علت حقیقی و عدم تناهی آن، فرض وجود دیگری که در عرض و یا در طول آن قرار گیرد، باطل می‌شود و با حصر وجود در علت حقیقی برای معالیل، چیزی جز ظهور و نشانه باقی نمی‌ماند. از طریق تحقیق در حقیقت معلول نیز ربط و فقر ذاتی و بطلان هر گونه ذاتی که ورای ربط و پیوند بوده و واجد آن باشد، آشکار شده و این حقیقت دانسته می‌شود که اشیا جهان امکان در ذات، وصف و فعل خود، هیچ هویت و حقیقتی که ظهور و نمود آن بود واقعی نباشد، ندارند و حتی ذاتی را که مستند این بروز و ظهور و موصوف به آن باشد، فاقد هستند. با اقامه‌ی برهان بر عدم تناهی حقیقت هستی و وحدت آن، استناد تشکیک به ظهورات و شئون هستی اثبات می‌گردد [جوادی آملی، ۱۳۷۵، ج ۱: ۴-۴۹۳].

عالم به خروش لا اله الا هوست
غافل به گمان که دشمن است او یا دوست
دریا به خیال خویش موجی دارد
خس پندارد که این کشاکش از اوست

تفاوت اساسی میان این قول و قول چهارم در این است که، در قول اهل عرفان، وحدت حقیقی از آن وجود و بود منحصر در فرد است و کثرت حقیقی در دامنه‌ی ظهورات و مظاهر حقیقت وجود است، نه در نفس حقیقه‌ی الوجود. و خلاصه‌ی سخن حکیم مثاله در مورد توحید و وحدانیت حق تعالی این است که: «لا شریک له تعالی فی وجوب وجوده تعالی» (در مرتبه‌ی وجودی که خاص اوست، شریکی ندارد). و خلاصه‌ی حرف عارف محقق در این باره این است که: «لا شریک له تعالی فی الوجود» (خداوند در اصل وجود، نه در مرتبه‌ای از مراتب آن، شریکی ندارد و همه‌ی هستی اوست). توحید حکما، توحید وجوبی و توحید عارفان، توحید وجودی است [شنبغیان، ۱۳۸۰، ج ۱: ۴۴۲].

ملاصدرا از دو طریق به اثبات وحدت شخصی وجود می‌پردازد: الف) از طریق قاعده‌ی «بسیط الحقیقه کل الاشیا»: توضیح آن که واجب الوجود، وجودی است که از جمیع جهات و حیثیات، بسیط و عاری از ترکیب است؛ برخلاف سایر موجودات. حتی عقل اول که نخستین موجود بعد از ذات واجب الوجود و صادر اول است، مرکب از ماهیت و وجود است.

هر موجودی که از تمام جهات بسیط و عاری از ترکیب باشد، در عین وحدت و بساطت، بر تمام اشیا و اعیان وجودی مشتمل است، وگرنه لازم می‌آید که ذات واجب الوجود از وجود امری و عدم امر دیگری ترکیب یافته، از این وجود و عدم تحصیل تقوم یابد. «و ما رمیت اذ رمیت ولكن الله رمی» و «هو معکم اینما کتتم» [همان، ۲-۴۷۱].

ب) از طریق علت و معلول: معلول قبل از وجود خارجی باید در مرتبه‌ی وجود علت به وجودی اعلا و اتم باشد تا به همین مناسبت از علت صادر شود. معالیل امکانی به نحو وحدت و صرافت در وجود واحد حق موجودند و حق به وحدته متجلی در حقایق امکانی است. معلول واقعی آن است که در مقام ذات، هیچ گونه استقلالی نداشته باشد و عین ربط و فقر و احتیاج به علت باشد. بنابراین، نیاز و فقر در متن هستی معلول راه پیدا می‌کند، نه آن‌که معلول دارای ذاتی باشد که به امکان منتصف می‌شود؛ همان‌گونه که علت حقیقی هیچ گونه ربط ندارد، بلکه مستقل محض است. با تأمل بیشتر، این حقیقت روشن می‌شود که نسبت دادن هستی به معلولی که فقر محض و ربط صرف است، جز مجاز نیست. زیرا اگر چیزی ربط بودن در ذات آن باشد، بدین معنا

خواهد بود که از خود هیچ ذاتی ندارد. چون ویژگی ربط عین ارتباط داشتن با مستقل است و عین نداشتن ذات است، پس نسبت دادن هستی به معلولی که فقر محض و ربط صرف است، جز مجاز نیست. پس نسبت دادن هستی و کمالات آن به معلولات، نسبتی حقیقی نیست، بلکه یک نسبت مجازی است و با نفی استناد حقیقی وجود از معلول، بساط هر گونه کثرتی اعم از کثرت تباینی و کثرت تشکیکی وجود برچیده می شود و وحدت شخصی وجود اثبات می شود [همان، ص ۹-۴۶۷].

اشکالی که آقای جوادی آملی به این استدلال گرفته اند، این است که: در این برهان، نوعی خلط بین مفهوم و مصداق وجود دارد. زیرا اگرچه مفهوم وجود من حیث هو، واحد است اما: آیا این مفهوم، مصداق واحد دارد یا کثیر؟ یعنی آیا حقیقت وجود من حیث هو، موجود است یا آن که حقایق کثیری موجودند که فقط دارای جامع مفهومی اند؟ آیا آن کثرت تباینی است یا تشکیکی؟ [همان، ص ۴۹۳].

نتیجه

صدر المتألهین (ره) در آثار خود از «وحدت تشکیکی وجود» و در تحقیقات نهایی خود، از «وحدت شخصی وجود» به سبک اهل عرفان سخن گفته است. ایشان تصریح می کنند که ما اگرچه ابتدا با قوم همراهیم، اما در نهایت از آن ها جدا می شویم. لذا ابتدا وحدت تشکیکی وجود را بحث می کند و در فصول عرفانی اسفار، درست مانند ابن عربی، وحدت شخصی وجود را به اثبات می رساند.

این بحث در فلسفه‌ی متعالیه بسیار حایز اهمیت است. زیرا همچنانکه ملاصدرا ادعا می کند، با آن فلسفه تکمیل شده است. این ادعا نشان می دهد که بحث وحدت وجود شخصی از امهات فلسفه‌ی اسلامی و جزء ارکان حکمت متعالیه صدرایی محسوب می شود.

ملاصدرا این توفیق را از برکت فضل و عنایت خداوند می داند: «هدانی ربی بالبرهان النیر العرشى الی صراط مستقیم من کون الموجود و الوجود منحصرا فی حقیقه واحده شخصیه لا شریک له فی الموجودیه الحقیقیه و لا ثانى فی العین و لیس فی دار الوجود غیره دیار.»

منابع

۱. اسعدی، سیدحسن. پژوهش نامه‌ای در اثبات مبدأ باری تعالی. انتشارات سهروردی. تهران. ۱۳۶۶.
۲. آشتیانی، سیدجلال‌الدین. شرح مقدمه‌ی تفسیری بر فصوص الحکم. انتشارات باستان. مشهد. ۱۳۸۵ ه. ق.
۳. جوادی آملی، عبدالله. ریح مختوم. نشر اسراء. قم. ۱۳۷۵.
۴. شفیعیان، محمدحسین و جمعی دیگر از نویسندگان. ملاصدرا و حکمت متعالیه. انتشارات صدرا. تهران. ۱۳۸۰.
۵. شیرازی، صدرالدین محمد. الاسفار الاربعه. مکتبه المصطفوی. قم. ۱۳۶۸.
۶. مشاعر. بی تا.
۷. طباطبایی، محمدحسین. اصول فلسفه و روش رئالیسم. انتشارات صدرا. تهران. ۱۳۷۵.
۸. ———. نهایه الحکمه. بی تا.
۹. مصباح یزدی، محمدتقی. آموزش فلسفه. نشر سازمان تبلیغات اسلامی. تهران. ۱۳۷۸.
۱۰. مطهری، مرتضی. شرح مبسوط منظومه حاج ملاهادی سبزواری. انتشارات حکمت. تهران. ۱۳۶۶.
۱۱. ———. مقالات فلسفی. انتشارات صدرا. تهران. ۱۳۷۵.

برهان ملاصدرا (ره)

۱. علت چیزی است که به ذاته علت و مؤثر است و معلول چیزی است که به ذاته اثر و مفاض است.
 ۲. خدا نیز ذات بسیط الحقیقه‌ای است که سرسلسله‌ی وجودات - از علل و معلولات - است.
- بنابراین تمام وجودات و ماسوی الله، شئون و اطوار گوناگون حق تعالی هستند [همان، ص ۴۵۴].

برهان مصباح یزدی

۱. میان موجودات، رابطه‌ی علت و معلولیت برقرار است و هیچ موجودی از سلسله‌ی علل و معلولات بیرون نیست. البته موجودی که در رأس سلسله قرار می گیرد، فقط متصف به علت می شود و موجودی که در نهایت سلسله واقع می شود، فقط متصف به معلولیت می شود.
 ۲. وجود عینی معلول، استقلالی از وجود هستی بخش به او ندارد و چنان نیست که هر کدام، وجود مستقلی داشته باشند و به وسیله‌ی رابطه‌ای در خارج از متن وجودشان، به یکدیگر پیوند خورده باشند.
- بنابراین وجود تمام معلولات نسبت به علل ایجادکننده و در نهایت نسبت به ذات مقدس خدا، عین وابستگی و ربط است و همه‌ی مخلوقات در واقع جلوه‌هایی از وجود الهی هستند [مصباح یزدی، ۱۳۷۸، ج ۱: ۱-۳۹۰].

برهان اهل عرفان

۱. حقیقت وجود من حیث هی، به دلیل امتناع اجتماع نقیضین و امتناع انقلاب وجود به عدم، هرگز قبول عدم نمی نماید.
 ۲. آن چه که قبول عدم نمی کند، واجب است.
- بنابراین حقیقت وجود، واجب است.
- چون وجود مأخوذ در این برهان، وجود مقید نیست، بلکه وجود مرسل است که محدود به هیچ حدی نمی باشد، تنها اعدام مقید را طرد نمی نماید تا آن که فقط ضرورت ذاتی در مقابل ضرورت ازلی برای آن ثابت شود. پس آن چه از طریق این برهان برای حقیقت وجود من حیث هی ثابت می شود، ضرورت ازلیه و وجوب بالذات فلسفی است و با اثبات این دو برای وجود، وحدت آن نیز از طریق براهین توحید واجب تأمین می گردد می شود [جوادی آملی، ۱۳۷۵، ج ۱: ۳-۴۹۲].