

قاعده بسیط الحقیقه در حکمت متعالیه و تطبیق آن با «مقام کثرت در وحدت» در

عرفان ابن عربی

دکتر مرتضی شجاری*
لیلا قربانی**

چکیده

از نظر ملاصدرا «صراط مستقیم» که انبیا آن را پیمودند، توحید حقیقی است؛ توحیدی که مبتنی بر دو اصل «وحدت در کثرت» و «کثرت در وحدت» است. برای صاحب چنین مرتبه‌ای از توحید، خلق حجایی برای حق نیست؛ همچنانکه حق، حجاب خلق نیست. ملاصدرا در آثار خود می‌کوشد که این صراط مستقیم را با قاعده «بسیط الحقیقه کل الاشیاء و لیس بشیء منها» تبیین کند؛ قاعده‌ای که مضمون آن در آثار فلوطین موجود بوده و ابن عربی و پیروانش نیز با تعبیراتی مانند «مقام کثرت در وحدت» در مورد آن بحث کرده‌اند. در عرفان ابن عربی خداوند، وجود مطلق است و وجود مطلق جایی برای غیر، حتی به صورت وجود وابسته و ربط، باقی نمی‌گذارد. این مطلب که به «وحدت شخصی وجود» مشهور است، در حکمت صدرایی نیز مجالی برای تبیین و اثبات یافته است. ملاصدرا با بیان این قول مشهور که درک «وحدت شخصی وجود» نیاز به طوری و رای طور عقل دارد، ادعا می‌کند که خود کسی است که فضل الهی شامل وی گشته و این معنی را در طور عقل درک کرده و بر آن در کتاب‌های خویش برهان اقامه کرده است. در این مقاله با بیان مبانی قاعده بسیط الحقیقه و توضیح آن با دو تقریر «وحدت تشکیکی» و «وحدت شخصی وجود» کوشش شده است این قاعده با قول عارفان در این باره تطبیق داده شود و وجوه اشتراک و افتراق آنها تحلیل گردد. واژگان کلیدی: بسیط حقیقی، وحدت وجود، کثرت در وحدت، ظهور حق، توحید حقیقی.

mortezashajari@gmail.com
sadra-1g64@yahoo.com

* عضو هیئت علمی دانشگاه تبریز
** دانشجوی ارشد فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه تبریز

تاریخ دریافت: ۹۰/۳/۸ تاریخ پذیرش: ۹۰/۶/۲۷

ملاصدرا فیلسوفی دین‌باور است که در عین پابندی به شریعت و باور به احکام عقلی، علاقه‌ای وافر به عرفان ابن‌عربی دارد و خود نیز، اهل کشف و شهود عارفانه است؛ به گونه‌ای که پیروان وی، روش فلسفی او را «جمع میان عرفان و برهان و قرآن» می‌نامند. نمونه چنین روشی را می‌توان در مسئله «کثرت و وحدت در هستی» مشاهده کرد؛ مسئله‌ای که از یونان قدیم در میان متفکران مطرح بوده است. فیلسوفانی مانند ابن‌سینا با پذیرش کثرت موجودات و بیان قاعده علیت، سرسلسله موجودات؛ یعنی علت اولی را واجب الوجود می‌دانند. ابن‌عربی و پیروانش به «وحدت وجود» معتقدند و بر این باورند که کثرت مشهود در عالم، جلوه‌های مختلف وجود حق تعالی است. ملاصدرا در این مسئله می‌کوشد بیان عرفان را برهانی کرده و با تفسیر فلسفی آیاتی مانند «کل شیء هالک إلا وجهه» (قصص/۸۸) و «هو الاول و الآخر و الظاهر و الباطن» (حدید/۳)، آن را با قرآن هماهنگ سازد.

به طور کلی، در بحث از وحدت یا کثرت در هستی، از چهار گروه می‌توان نام برد:

۱. عده‌ای تنها جهت وحدت را در هستی مشاهده می‌کنند و کثرت را «سراب» یا «نقش دومین چشم احوال»^۱ می‌دانند. این دیدگاه با ظاهر شریعت منافات دارد؛ زیرا ارسال رسولان الهی و پذیرش آنها از طرف مردم، با وجود کثرت در هستی امکان دارد؛
۲. گروهی فقط کثرت را در هستی مشاهده می‌کنند. کثرت برای این گروه حجابی است که آنها را از وصول به وحدت باز می‌دارد؛ این نگرش که به دو گونه بی‌خدایی یا همه‌خدایی بیان می‌شود، دیدگاهی الحادی است؛^۳ گروه سوم متکلمان و فیلسوفانی هستند که خداوند را واحد دانسته و معلول‌های او را که وجودهایی مستقل از او دارند، کثیر می‌پندارند. در این نگرش نیز شرکی خفی (رک. سبزواری، اسرار الحکم، ص ۱۸۶-۱۸۵) وجود دارد؛^۴ گروه چهارم کسانی هستند که بین وحدت و کثرت جمع کرده‌اند. این قول در حکمت متعالیه به دو گونه مختلف تفسیر می‌شود: در یک تفسیر که به «تشکیک در مراتب» مشهور است، وحدت و کثرت، هر دو حقیقی است. تفسیر دوم، بیان فلسفی از نگرش عارفان به هستی است؛ نگرشی که کثرت را در واحد، مستهلک می‌بیند و وحدت را در حجاب کثرت مشاهده می‌کند.

گویم من و هر که هست در فن ما هر مقهور بود کثرت و وحدت قاهر

در مجمع وحدتست کثرت مضمّر در مظهر کثرتست وحدت ظاهر
(ملاصدرا، تفسیر القرآن الکریم، ج ۷، ص ۴۵۳)

این نوع نگرش به هستی، دیدگاه ابن عربی و پیروانش است (رک. قیصری، ص ۵۶۰) که ملاصدرا با اقامه برهان بر قاعده «بسیط الحقیقة» آن را وارد فلسفه کرد.

قاعده «بسیط الحقیقة کل الأشياء و لیس بشیء منها»، یکی از قواعد مهم در حکمت متعالیه است که ملاصدرا و پیروان او از آن در مباحث هستی‌شناسی، خداشناسی و بحث‌های مربوط به نفس آدمی بهره برده و نتایجی اخذ می‌کنند که در فلسفه اسلامی قبل از ملاصدرا مطرح نبود. برخی از مهم‌ترین این مباحث عبارتند از: اثبات توحید واجب و دفع شبهه معروف ابن کمونه (همو، الاسفار الاربعه، ج ۶، ص ۵۸)، جامعیت هیت خداوند بر جمیع هویات (همان، ص ۱۱۰)، وحدت حقه حقیقه (همان، ج ۱، ص ۱۳۵)، اتحاد نفس ناطقه با تمام قوا و شئون ذاتی خود در مقام جمع الجمعی (همان، ج ۸، ص ۵۱).

معنای این قاعده پیش از ملاصدرا و در آثار حکمای نوافلاطونی (افلوپین، ص ۱۳۴) و بعد از آنها در آثار حکمای مشائی همچون فارابی (فارابی، ص ۱۰۰) و ابن سینا (ابن سینا، شفاء منطوق)، ص ۳۵۵ بیان شده است. نیز معنای این قاعده در آثار ابن عربی و پیروانش با تعبیر مختلفی از جمله «شهود کثرت در وحدت» (ابن عربی، الفتوحات المکیه، ج ۴، ص ۴۶؛ جندی، ص ۳۲۴؛ قیصری، ص ۵۶۰؛ ابن ترکه، شرح فصوص، ج ۱، ص ۵۲۵) مطرح شده است، ولی ملاصدرا آن را در قالب برهان تنظیم و ارائه کرده است، به گونه‌ای که وی این قاعده را از ابتکارات خویش و از مختصات حکمت متعالیه می‌داند و بر این عقیده است که هیچ کس دانش درستی به این مطلب شریف ندارد (ملاصدرا، الاسفار الاربعه، ج ۳، ص ۴۰ و مفاتیح الغیب، ص ۵۷۵) وی همچنین ادعا می‌کند که این قاعده از الهامات عرشی است که خداوند بر قلب او نازل کرده (همو، الاسفار الاربعه، ج ۱، ص ۱۳۵) و درک آن بسیار صعب و منوط به دستیابی به حکمت است (همان، ج ۶، ص ۱۱۰).

ابن عربی و پیروانش این سخن را که «خداوند تمامی اشیاست» و یا «کثرت در وحدت حق منظوی است» با اصل «وحدت وجود» به خوبی تبیین کرده‌اند و ملاصدرا کوشید این اصل را با تحلیل حقیقت علت و معلول برهانی کند. از این رو، پیش از بررسی قاعده بسیط الحقیقة و

تطبیق آن با «مقام کثرت در وحدت» در عرفان ابن عربی لازم است در ابتدا به اصل «وحدت وجود» و معنای آن در عرفان ابن عربی و حکمت متعالیه اشاره‌ای شود.

وحدت وجود

ما عدم‌هاییم و هستیهای ما تو وجود مطلق فانی نما

(مولوی، ۶۰۲/۱)

خداوند، وجود مطلق است. در عرفان ابن عربی، وجود مطلق جایی برای غیر، حتی به صورت وجود وابسته و ربط، باقی نمی‌گذارد. این مطلب در حکمت صدرایی به «وحدت شخصی وجود» مشهور است. ملاصدرا با بیان این قول مشهور که در ک «وحدت شخصی وجود» نیاز به طوری و رای طور عقل دارد، ادعا می‌کند که خود کسی است که فضل الهی شامل وی گشته و این معنی را در طور عقل در ک کرده و بر آن در کتاب‌های خویش برهان اقامه کرده است.^۲ با وجود این، آنچه از مختصات فلسفه ملاصدرا محسوب می‌شود، «وحدت تشکیکی وجود» است که علاوه بر وحدت وجود بر کثرت در آن نیز تأکید دارد. از این رو قاعده بسیط الحقیقه را در حکمت صدرایی، هم با وحدت شخصی وجود و هم با وحدت تشکیکی آن می‌توان تقریر کرد.

۱. وحدت وجود در عرفان ابن عربی

به باور ابن عربی، هر چه غیر خداست، صرفاً نمود و سایه و تجلی خداوند است. علیت نه به معنای ایجاد ممکنات، که به معنای تطور وجود مطلق در اطوار خود و تشأن او در شئون خود و ظهور او در مظاهر خود است. چنین وجودی با تنزلات خود تباین ندارد و از آنها دور و منفصل نیست. در واقع، کثرت حقیقی در وجود محال است و کثرت حسی مشهود، صرفاً به عنوان کثرت در مظاهر، قابل تبیین و پذیرش است.^۳

تمام هستی‌ها در مقابل هستی حق تعالی در حکم عدم‌اند. در واقع - و به تعبیر حلاج - همه موجودات جلوه‌های حق تعالی (لاهورت) در ناسوت هستند:

سبحان من اظهر ناسوته سر سنا لاهوته الثاقب

ثم بدا لخلقه ظاهرا فی صورة الأكل و الشارب

(حلاج، ص ۲۴۱)

«منزه است کسی که ناسوتش راز روشنایی نافذ لاهوتش را هویدا کرد. آن گاه در میان بندگانش در چهره موجودی خورنده و آشامنده آشکار گردید».

تنها خداوند است که موجود حقیقی است و ممکنات دارای وجود اضافی اند (ابن عربی، *إنشاء الدوائر*، ص ۷-۶). به تعبیر دیگر، هیچ یک از ممکنات در مقابل خداوند دارای وجود نیستند: «خداوند موصوف به وجود است و هیچ ممکنی با او موصوف به وجود نیست. بلکه می‌گوییم که خداوند عین وجود است. این همان قول رسول الله (ص) است که فرمود: «کان الله و لا شیء معه» (خدا هست و چیزی جز او موجود نیست) (ابن عربی، *الفتوحات المکیة*، ج ۳، ص ۴۲۹).

ابن عربی «کان» را در حدیث پیامبر (ص)، فعل نمی‌داند؛ بلکه بر این باور است که «کان» حرف وجودی است و زمان در آن اخذ نشده است و لذا عبارت مشهوری که از جنید بغدادی در توضیح این حدیث نقل است: «والآن کما کان» (هم اکنون نیز چنین است) نمی‌تواند صحیح باشد و نوعی سوء ادب نسبت به پیامبر (ص) است که حضرت چیزی فرموده باشد که نیاز به تکمیل دارد» (رک. همان، ج ۲، ص ۵۶).

خداوند، وجود مطلق است؛ وجودی که ابن عربی از آن به «هو» تعبیر می‌کند: «فإن الباری وجود مطلق لا اول له و لا آخر، هو الهو علی الحقیقة» (خداوند وجود مطلق است که اول و آخر ندارد، او در حقیقت «هو» است) (همو، *کتاب الازل*، ص ۱۵۷).

«هو» که ابن عربی آن را با «ال» تعریف بیان کرده است، ضمیر نیست بلکه ناظر به مقام ذات حق است؛ زیرا کنایه از احدیتی است که اشاره به ذات الهی در حقیقت خود؛ یعنی بدون اضافه به صفتی خارج از این حقیقت دارد. دلیل این کنایه می‌تواند این باشد که «هو» باطن هر موجودی است. «هو» کنایه از احدیت است و لذا در نسبت‌های الهی «قل هو الله احد» گفته می‌شود. پس «هو» ذات مطلق است که دیده‌ها با بینایی خود و عقل‌ها با افکار خود قادر به درک او نیستند (همو، *کتاب الیاء*، ص ۱۳۷). دلیل این امر، اسقاط هر نسبت و اضافه از ذات الهی و اطلاق آن است و لذا ذات مطلق، حقیقتی است که با «هو» از آن یاد می‌شود؛ زیرا «مقامی وجود ندارد که یک تجلی از تجلیات الهی در آن نباشد مگر اینکه «هو» در باطن آن تجلی موجود است» (همانجا) به این دلیل که احدیت الهی در تمام موجودات جاری است. حقیقت این «هو»

آن است که واجب الوجود به نفس است؛ چون قائم بالنفس است و کائنات، مظاهر او و قائم به او هستند. عقل توانایی انکار این حقیقت را ندارد و شرع نیز آن را تأیید می کند (همو، الفتحوحات المکیة، ج ۱، ص ۲۹۱).

۲. وحدت وجود در حکمت متعالیه

در بحث از «وحدت وجود»، ملاصدرا با اینکه خود به «وحدت شخصی وجود» باور دارد، ابتدا بر «وحدت تشکیکی وجود» برهان اقامه کرده است؛ قولی که می توان آن را واسطه ای بین قول به «تباین وجودها»، که به فیلسوفان مشائی منسوب است، و قول به «وحدت شخصی وجود» دانست. دلیل این امر، به تصریح خود وی، رعایت ترتیب در مباحث فلسفی و تعلیم فلسفه است و منافاتی با باور اولیا و عرفای اهل کشف و یقین؛ یعنی «وحدت وجود و موجود ذاتاً و حقیقتاً» ندارد (ملاصدرا، الاسفار الاربعه، ج ۱، ص ۷۱).

الف وحدت تشکیکی وجود: در این نوع از وحدت - که به واسطه تأکید ملاصدرا بر آن در آثار خود، از مختصات فلسفه وی به شمار می آید - همچنان که وحدت در وجود، حقیقی است، کثرت نیز حقیقی است؛ یعنی وجود، حقیقتی دارای مراتب است که وجه اشتراک و وجه اختلاف آن مراتب، چیزی جز حقیقت وجود نیست. به تعبیر آیت الله جوادی آملی در حقیقت تشکیک چهار امر معتبر است: اول) وحدت حقیقی معنای مشکک؛ دوم) کثرت حقیقی چیزی که به تشکیک متصف می شود. سوم) وحدت حقیقی، محیط بر کثرت و ساری در آن باشد و احاطه و سریان آن مجازی نباشد؛ بلکه حقیقی باشد. چهارم) کثرت حقیقی به نحو حقیقت، منظوی در تحت آن واحد حقیقی باشد (رک. جوادی آملی، رحیق مختوم، بخش ۵ از ج ۱، ص ۵۴۸-۵۴۷).

در فلسفه مشائی وجود به علت و معلول تقسیم می شود که هر یک از آنها، وجودی مستقل از دیگری دارد. ملاصدرا در حکمت متعالیه با رد این قول، ابتدا معلول را وجودی عین ربط به علت می داند؛ یعنی تقسیم وجود به علت و معلول، به تقسیم وجود به مستقل و رابط باز می - گردد. در این فرض نیز معلول دارای وجود است؛ اما وجودی که استقلالی از خود ندارد.

ب وحدت شخصی وجود: ملاصدرا در مباحث علت و معلول، به تعبیر خویش فلسفه را تکمیل کرده است وی با تحقیق در حقیقت علت و معلول، از «وحدت تشکیکی وجود» گذر کرده و بر «وحدت شخصی وجود» برهان اقامه می‌کند. نتیجه برهان ملاصدرا این است که معلول، مصداق وجود نیست؛ بلکه شأن آن است؛ یعنی در هستی، وجود حقیقی یکی است که واجب الوجود است و هریک از ممکنات، جهتی از جهات اوست: «و رجعت علیه المسمى بالعللة و تأثیره للمعلول إلى تطوره بطور و تحيثة بحیثیة لا انفصال شیء مباین عنه» (ملاصدرا، الاسفار الاربعه، ج ۲، ص ۳۰۱).

بر این اساس اسناد وجود به ممکنات، اسنادی مجازی یا به اشتراک لفظی است. البته منظور از مجاز، مجاز عرفانی است، یعنی ماسوی الله مصداق بالعرض وجود هستند و آنچه اولاً و بالذات متن واقعیت را به خود اختصاص داده و مصداق بالذات وجود محسوب می‌شود وجود حق تعالی است^۱ و آنچه از کثرت و تفاوت مراتب و شدت و ضعف مشاهده می‌شود به تشکیک در ظهورات ارجاع داده می‌شود (رک. ابن ترکه، تمهید القواعد، ص ۳۵ و ص ۱۱۱)، یعنی در بین مظاهر این واحد شخصی، از جهت مظهریت، مراتب شدت و ضعف است؛ به گونه‌ای که یکی مظهر تام و تمام است و دیگری مظهر ناقص که این تفاوت و تفاضل را به «تشکیک در مظاهر» تعبیر می‌کنند. به بیان دیگر، با اثبات اعتباریت ماهیت، فقط وجود وجوبی حق تعالی اصیل و حق است و غیر آن فانی و باطل؛ اگرچه به آنها، از روی مجاز، وجود اطلاق شود (رک. ملاصدرا، الشواهد الربوبیة، ص ۴۹).

بنابراین ملاصدرا نیز همانند ابن عربی هر وجودی غیر از خداوند را وجهی از جوه او می‌داند. خداوند وجود مطلق است که همه اشیا را دربر می‌گیرد. خداوند، حقیقت است و باقی شئون او؛ خداوند اصل است و ماسوای او ظهورات و تجلیات او هستند؛ همچنان که در آیه کریمه فرموده است: «هو الأول و الآخر، و الظاهر و الباطن» (حدید/۳) و در دعا وارد شده است: «یا هو، یا من هو، یا من لیس هو إلا هو» (همو، المشاعر، ص ۵۳). از نظر ملاصدرا گفتن «یا هو» در واقع اعتراف به این نکته است که در هستی جز خداوند وجود ندارد؛ زیرا اگر چیز دیگری جز خداوند وجود داشته باشد، ضمیر «هو» صلاحیت ارجاع به او را نیز دارد. بنابراین گفتن «یا هو» حکم بر این است که غیر از خداوند، عدم محض و سلب مطلق است (همو، مجموعه رسائل فلسفی صدر المتألهین، ص ۴۱۸). ملاصدرا همانند ابن عربی (رک. ابن عربی، کتاب الازل،

ص ۱۵۷) کلمه «هو» را اسمی از اسمای الهی می‌داند و بیان می‌کند که «هو» اسم اعظم است که اسراری عجیب و دقیقی غریب دارد. یکی از آن اسرار این است که از دو حرف «ها» و «واو» ترکیب شده است. «ها» از انتهای حلق که آخرین مخرج است، خارج می‌شود و «واو» از بین دو لب که اولین مخرج است و این، اشاره‌ای لطیف دارد به اینکه خداوند هنگام حکم به اولیت و آخریت، لفظ «هو» را آورده: «هو الاول و الآخر» و فرموده: «الله الاول و الآخر» (ملاصدرا، مجموعه رسائل فلسفی صدر المتألهین، ص ۴۱۸-۴۱۷).

از نظر ملاصدرا و بنابر وحدت شخصی وجود، هر آنچه را که در عالم امکان، موجود می‌دانیم - چه مجرد و چه مادی - باطل الذات است و هیچ حقیقتی ندارد. ملاصدرا با اشاره به آیه کریمه «كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ» (فصص/۸۸) بیان می‌کند که هلاک ذاتی و بطلان حقیقت ممکنات ازلاً و ابداً برای آنها ثابت است و لذا عارفی که این نکته را درک می‌کند همواره در قیامت است و این ندای الهی را که «لَمَنْ الْمُلْكُ الْيَوْمَ، اللهُ الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ» (غافر/۱۶) می‌شنود و این است معنای سخن پیامبر (ص) که فرمود: «الفقر سواد الوجه فی الدارین». بنابراین اگر ذات ممکن را من حیث هی در نظر بگیریم، نمی‌توانیم بگوییم که موجود است؛ اما اگر نسبت ممکن را به جاعل تام او در نظر بگیریم، اطلاق وجود بر او صحیح است (ملاصدرا، المبدأ و المعاد، ص ۳۰).

در تعبیری دیگر، ملاصدرا «لا إله إلا الله» را شهادت عوام و «لا هو إلا هو» را شهادت خواص می‌داند. تفاوت این دو شهادت این است که اولی نفی صفات الهی از غیر «الله» است؛ اما دومی نفی وجود از ماسوی الله است که متضمن نفی کمال وجودی از غیر خداوند است و این توحیدی برتر از اولی است (همو، مفاتیح الغیب، ص ۲۴۳).

مقام کثرت در وحدت و قاعدة بسیط الحقیقة

با پذیرش الف) «وحدت وجود» و ب) وجود کثرت و توهمی نبودن آن، آن‌گونه که صوفیان جاهل پنداشته‌اند (رک. همو، الاسفار الاربعه، ج ۶، ص ۱۰۸)، رابطه وحدت با کثرت در عرفان ابن عربی، با دو تعبیر «مقام کثرت در وحدت» و «مقام وحدت در کثرت» بیان می‌شود. تعبیر دوم را می‌توان از فروع تعبیر اول دانست؛ زیرا مفاد تعبیر اول این است که جمیع موجودات، منظوی

در وجود واحد هستند؛ یعنی در وجودی واحد، تمامی کثرات موجود است، بنابراین می‌توان نتیجه گرفت که آن وجود واحد نیز متجلی در کثرات است.

در فلسفه ملاصدرا رابطه وحدت و کثرت، با قاعده «بسیط الحقیقة کل الاشياء» بیان می‌شود؛ قاعده‌ای که صراحتاً به مقام کثرت در وحدت اشاره می‌کند و به طور غیر صریح اشاره به مقام وحدت در کثرت دارد؛ چنانکه ملاصدرا گاهی برای تأیید قاعده بسیط الحقیقة، از آیاتی مانند «وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنْتُمْ» (حدید/۴) بهره می‌برد؛ آیاتی که مشعر به مقام وحدت در کثرت است (ملاصدرا، الشواهد الربوبية، ص ۴۸) و نیز مرحوم سبزواری مفاد این قاعده را دو مقام کثرت در وحدت و وحدت در کثرت می‌داند (سبزواری، شرح المنظومة، ج ۵، ص ۱۸۲).

۱. عرفان ابن عربی و مقام کثرت در وحدت

بر اساس وحدت شخصی وجود، مخلوقات مظاهر اسما و صفات خداوندند؛ یعنی کائنات چیزی جز وجوه وجودی خدا نیستند. همچنان که با «ظهور واحد در مراتب معلومه، اعداد پیدا شد» (ابن عربی، فصوص الحکم، ترجمه موحد، ص ۲۹۹) با ظهور خداوند در اعیان ممکنات، مخلوقات پدیدار گشتند. بنابراین «آنچه خالق است [همان] مخلوق است و آنچه مخلوق است [همان] خالق است و همه از یک عین‌اند، بلکه او عین واحد است و هم او عین متکثره است» (همان، ص ۳۰۰).

ابن عربی در آثار مختلف خود برای تفهیم این مطلب به مخاطبان، از تمثیل عدد استفاده کرده است. هر مرتبه‌ای از عدد - که بی‌نهایت مرتبه دارد - جز تکرار واحد نیست و از این لحاظ مراتب عدد، عین یکدیگرند. در همان حال این مراتب، هر یک دارای خصوصیتی است و از این لحاظ مراتب عدد، غیر یکدیگرند. کسی که به «واحد» معرفت داشته باشد، می‌تواند مراتب گوناگون عدد را در آن ببیند؛ زیرا آنها وجوهی مختلف از تکرار واحدند، و نیز می‌تواند در هر یک از مراتب اعداد، واحد را مشاهده کند.

به همین گونه، عارف کامل کسی است که کثرت را در ذات واحد خداوند شهود می‌کند؛ زیرا آن ذات در صورت اعیان گوناگون تجلی می‌کند و نیز وحدت را در صورت‌های کثیر

مشاهده می‌کند؛ زیرا آن کثرات با حقیقت احدی تحقق یافته‌اند (رک. کاشانی، ص ۸۳). به بیان دیگر، کسی صاحب عقل و بصیرت است که حق را در خلق و خلق را در حق ببیند؛ یعنی شهود وحدت مانع مشاهده کثرت و مشاهده کثرت مانع شهود وحدت نشود، بلکه بتواند وجود واحد را از جهتی حق و از جهت دیگر خلق ببیند (رک. آملی، ص ۱۱۳).

فالحق خلق بهذا الوجه فاعتبروا و ليس خلقاً بذاك الوجه فادكروا
من يدر ما قلت لم تخذل بصيرته و ليس يدريه إلا من له بصر
جمع و فرق فإن العين واحدة و هي الكثيرة لا تبقى و لا تذر

(ابن عربی، فصوص الحکم، ص ۷۹)

مقصود ابن عربی از ابیات فوق این است که خداوند به اعتبار ظهور در صور اعیان ممکنات و قبول احکام آنها، خلق است و به اعتبار احدیت ذاتی، خلق نیست؛ بلکه خالق مخلوقات است. کسی این نکته را درک می‌کند که صاحب بصیرت و بصر باشد. با بصیرت، باطن را و با بصر، ظاهر را درک می‌کند و بین دو اعتبار تمایز قائل می‌شود؛ یعنی می‌داند که به چه اعتباری حق، خلق است و به چه اعتباری حق است و وجود واحد حق در مرتبه جمع اسمایی، خدا و در مرتبه فرق، مخلوق است؛ یعنی در هستی غیر او نیست. او عین واحدی است که عیناً به واسطه تعیناتش کثیر است؛ تعیناتی که در واقع نسبت‌هایی هستند که بدون او تحقق ندارند.

۲. حکمت متعالیه و قاعده بسیط الحقیقه

آیه کریمه «وَأَنْ هَذَا صِرَاطِي مُسْتَقِيمًا فَاتَّبِعُوهُ وَلَا تَتَّبِعُوا السَّبِيلَ فَتَفْرَقَ بَكُمْ عَنْ سَبِيلِهِ» (انعام/۱۵۳)، آدمیان را به صراط مستقیم خداوند دعوت می‌کند. از نظر ملاصدرا صراط مستقیم که انبیا آن را پیمودند، توحید حقیقی است (ملاصدرا، الشواهد الربوبیه، ص ۳۱۰)؛ توحیدی که به تعبیر ملاهادی سبزواری (تعلیقات بر شواهد الربوبیه، ص ۷۷۴) مبتنی بر دو اصل «وحدت در کثرت» و «کثرت در وحدت» و یا به تعبیری دیگر «تنزیه در عین تشبیه» و «تشبیه در عین تنزیه» است. برای صاحب چنین مرتبه‌ای از توحید، خلق حجابی برای حق نیست؛ همچنان که حق، حجاب خلق نیست. ملاصدرا در آثار خود می‌کوشد که این صراط مستقیم را با قاعده «بسیط

الحقیقة کل الاشياء و لیس بشیء منها» تبیین کند وی برای این قاعده دو تقریر بیان کرده است: یکی بر مبنای وحدت تشکیکی وجود و دیگری بر مبنای وحدت شخصی وجود.

الف. قاعدة بسیط الحقیقة بر مبنای وحدت تشکیکی وجود

بر اساس وحدت تشکیکی وجود، واجب الوجود که در بالاترین مرتبه وجودی است، بسیط حقیقی است؛ یعنی هیچ گونه ترکیبی در او راه ندارد و لذا تمام کمالات موجودات دیگر را دارد و هیچ یک از نقص های آنها را ندارد. دلیل این امر چنین است که بسیط حقیقی نمی تواند فاقد برخی از مراتب کمال باشد؛ زیرا در این صورت مرکب از وجدان و فقدان یا شیء و لاشیء می شود و دیگر بسیط حقیقی نتواند بود. بنابراین واجب الوجود، تمامی اشیاست و از او هیچ کمال و امر وجودی را نمی توان سلب کرد و لذا او جامع جمیع کمالات و فاقد جمیع اعدام و نقایص است (ملاصدرا، الاسفار الاربعه، ج ۶، ص ۱۰۰). بنابراین واجب الوجود از آنجایی که بسیط الحقیقة است، واجد کمالات و جهات وجودی تمام اشیا و فاقد حدود، تعینات و نقایص آنهاست؛ یعنی خداوند در حالی که واحد است عین همه اشیا بوده و تمام عالم وجود است و چیزی نیست که حق تعالی فاقد آن باشد (رک. همو، المشاعر، ص ۴۹ و العرشیه، ص ۲۲۱).

این تقریر از قاعده، مبتنی بر «تشکیک در مراتب وجود» است وجود امری مشکک و دارای وحدت، سریان و بساطت است. هر چه مراتب وجود قوی تر و به واجب الوجود نزدیک تر باشد، آن وجود از کمالات و بساطت بیشتری برخوردار است و در نهایت، همه کمالات به نحو اعلی، اتم و ابسط است. به بیان دیگر، هر علتی همه ی کمالات مادون یا معلول خود را به نحو اعلی و اتم واجد است و حضرت حق که علت همه مراتب مادون است، همه کمالات مادون را به نحو اعلی و اتم واجد است: «و هو القاهر فوق عباده» (نعام/۶۱)، «ألا إنه بكل شیء محیط» (فصلت/۵۴). بنابراین، هر گاه وجود، به عنوان حقیقتی که دارای مراتب تشکیکی است، لحاظ شود، هر مرتبه ای از مراتب آن مشتمل بر کمالات مادون و فاقد کمالات مافوق خود خواهد بود.

ب. قاعده بسیط الحقیقه بر مبنای وحدت شخصی وجود

بر اساس وحدت شخصی وجود، حقیقت وجود دارای یک فرد است و هیچ گونه کثرتی نه طولی و نه عرضی در او راه ندارد. ماسوی الله حتی به عنوان مراتب مادون وجود نیز موجود نمی‌باشند؛ بلکه آنها شئون و اطوار آن حقیقت واحد هستند. بنابراین واجب الوجود که بسیط حقیقی است، همه کمالات را داراست؛ به این معنی که خارج از او چیزی نیست و لذا هر کمالی متعلق به اوست. نه به این معنا که همه کمالات دیگر موجودات را داراست و از نقائص و جهات عدمی آنها مبری است.

گرچه عبارات ملاصدرا در توضیح قاعده بسیط الحقیقه بیشتر ناظر به تقریر اول (مبنای وحدت تشکیکی وجود) است و در مواردی اندک تقریر دوم (مبنای وحدت شخصی وجود) را بیان کرده است، اما تأمل در معنای بسیط حقیقی (رک. شهابی، ص ۵۲)، و نگرش جدید ملاصدرا به اصل علیت، مبنا و جهت گیری این قاعده را به سمت نظریه وحدت شخصی وجود سوق می‌دهد.

در واقع، ملاصدرا با طرح اصل فلسفی «بسیط الحقیقه کل الاشياء» و ارائه تقریر دوم، به چگونگی اجتماع بساطت تام و وحدت حقیقی واجب، و کثرت ممکنات، که با این وحدت سازگار باشد، پاسخ می‌دهد. به عبارت دیگر، از یک سو با تکیه بر وحدت شخصی وجود (تقریر دوم) درصدد تبیین جدیدی از قاعده بسیط الحقیقه است و از سوی دیگر، این قاعده را به عنوان یکی از راه‌های اثبات وحدت شخصی وجود بیان می‌کند.

بنابراین اصل بسیط الحقیقه را باید مهم‌ترین گام حکمت متعالیه در مسئله هستی‌شناسی دانست که فتح‌الباب حکمت به سوی وحدت حقیقی و شخصی وجود است و بنابر این اصل، ملاصدرا واجب را تمام حقیقت وجود می‌داند که به جهت خاصیت اطلاق و سعه وجودیش امکانی را برای هر امر دیگری چه به نحو مستقل و چه به نحو غیرمستقل باقی نمی‌گذارد و تحقق معلول جز به عنوان وجه علت و جلوه و شأن او ممکن نیست.

ج. تفاوت دو تقریر از قاعده بسیط الحقیقة

تقریر قاعده بر اساس وحدت تشکیکی وجود مبتنی بر علیت وجود مطلق نسبت به وجود مقید است و بر این اساس، علت واجد کمالات معلول خود می‌باشد. گرچه ملاصدرا - بر خلاف فیلسوفان پیش از خود - به وجودی مستقل برای معلول قائل نیست و وجود آن را ربط محض به علت می‌داند؛ وجودی که در عین ربط بودن دارای کمالاتی است که علت به او داده است. اما تقریر قاعده بسیط الحقیقة بر مبنای وحدت شخصی وجود، مبتنی بر نظریه عرفانی تجلی و تشأن است که ملاصدرا با تبیینی نو از اصل علیت، آن را اثبات کرد. بر اساس نظریه تجلی، معلول دارای وجودی مستقل و یا رابط نیست؛ بلکه تنها شأنی از شئون علت محسوب می‌شود.

علاوه بر این، تفاوت‌های دیگری در دو تقریر از قاعده بسیط الحقیقة وجود دارد:

۱. تقریر اول، با کثرت وجود سازگار است؛ کثرتی که از آن با عنوان «کثرت در وحدت» تعبیر می‌شود.^۷ اما در تقریر دوم، کثرت از وجود نفی شده و به مظاهر وجود باز می‌گردد.
۲. حمل بسیط الحقیقة بر اشیا در تقریر اول، حمل حقیقت بر رقیقت است (رک. ملاصدرا، *الاسفار الاربعه*، ج ۸، ص ۱۲۷)؛ اما در تقریر دوم، چنین حملی، حمل ظاهر بر مظهر است.
۳. بسیط حقیقی در تقریر وحدت تشکیکی وجود به صورت مفهومی نسبی به کار رفته است؛ یعنی هر بسیطی نسبت به مادون خود بسیط حقیقی فرض شده است؛ حتی از عقل کلی نیز به بسیط حقیقی، که شامل مراتب پایین است، تعبیر می‌شود: «إن العقل الکلّی بسیط الحقیقة بعد مرتبة الحق سبحانه هو کل الأشياء» (سبزواری، *تعلیقات بر شواهد الربوبیة*، ص ۶۰۵). اما بسیط حقیقی در تقریر «وحدت شخصی وجود» منحصر در ذات حق تعالی است.
۴. تقریر اول با قول عرفا در «مقام کثرت در وحدت» سازگار نیست؛ به خلاف تقریر دوم که بیانی برهانی بر قول عارفان است.

تطبيق قاعدة بسيط الحقيقة با مقام كثر در وحدت

قاعدة بسيط الحقيقة با تقرير مبتني بر وحدت شخصی وجود، تبين فلسفی همان چیزی است که ابن عربی و پیروان وی با نام «مقام کثرت در وحدت» از آن یاد کرده‌اند و یکی از نتایج مهم آن در عرفان و حکمت متعالیه این است که ممکنات، مظاهر حق‌اند؛ یعنی هر یک از اشیا، مظهري از مظاهر حق تعالی است و از این رو ابن عربی در واحد حق، کثرات را مشاهده می‌کند؛ همچنان که در کثرات که مظاهر آن واحد هستند، چیزی جز واحد حق نمی‌بیند. ملاصدرا نیز بر این باور است که خداوند از آنجا که بسيط حقیقی است، تمامی اشیاست و لذا در تمامی اشیا می‌توان خداوند را دید.

۱. طور ورای عقل و طور عقل

ابن عربی و پیروان وی تأکید می‌کنند درک اینکه خداوند همه اشیاست و نیز مشاهده کردن وجود حق در اشیا کثیر، در حالی که آن اشیا ضد هم‌اند، نیاز به طوری ورای طور عقل دارد (رک. قیصری، ص ۵۵۳)؛ زیرا جمع میان أضداد از جهت واحده خارج است از طور عقل. این نکته به گفتار مبین نشود با حجت منطقی مبرهن نشود

(خوارزمی، ج ۱، ص ۲۱۹)

اما ملاصدرا با تحلیلی عقلی بیان می‌کند که آنچه با خداوند متحد است، حقایق اشیا و کمال-های عالی وجود آنهاست نه خود آنها (ملاصدرا، الاسفار الاربعه، ج ۶، ص ۱۱۰؛ همو، مفاتیح الغیب، ص ۲۶۷). ۸. به تعبیر دیگر و بنا بر بخش دوم قاعدة بسيط الحقيقة: «ولیس بشیء منها»، رقیقت را می‌توان هم بر حقیقت حمل کرد و هم از آن سلب کرد (بنا بر تقرير مبتني بر وحدت تشکیکی)؛ همچنان که بنا بر تقرير مبتني بر وحدت شخصی، مظهر را می‌توان هم بر ظاهر حمل کرد و هم از او سلب کرد (رک. جوادی آملی، شرح حکمت متعالیه، بخش ۲ از ج ۶، ص ۳۲۸-۳۲۷).

۲. نتایج مشترک قاعده بسیط الحقیقه و مقام کثرت در وحدت

در بررسی آثار ملاصدرا می‌توان نکاتی را به عنوان نتایج قاعده بسیط الحقیقه (با تقریر مبتنی بر وحدت شخصی وجود) یافت که ابن عربی و پیروانش نیز بر آنها تأکید کرده‌اند.

الف. خداوند ظاهر و باطن است

در قرآن کریم مخلوقات «آیات الهی» نامیده شده‌اند. ابن عربی و ملاصدرا این معنی را با استفاده از اصطلاح «مظهر» توضیح می‌دهد. هر مخلوقی، مظهر؛ یعنی محل تجلی خداوند است

پادشاهان مظهر شاهی حق فاضلان مرآة آگاهی حق

خوبرویان آینه خوبی او مهر ایشان عکس مطلوبی او

(مولوی، ۱۰۶۲-۳/۶)

به تعبیری دیگر و بنا بر آیه کریمه «هو الاول و الآخر و الظاهر و الباطن» (حدید / ۳)، خداوند در هر شیئی ظاهر است؛ همچنان که باطن تمام اشیاست. ظهور خداوند در همه اشیاست؛ زیرا «ظهور شأن وجود است» (ملاصدرا، مفاتیح الغیب، ص ۲۵۴) و از آنجا که حقیقت وجود، خداوند است و غیر او هالک و باطل است، باطن هر شیئی نیز خداوند است (ابن عربی، فصوص الحکم، ص ۶۸).

ب. اشیا در ذات خود هالک‌اند

بنابر قاعده بسیط الحقیقه، تمامی کائنات، مظاهر و مجالی خداوند هستند و هر صفتی که در مظهر تحقق یابد، در واقع، ظهور و تجلی خداوند است. اشیا که به نام «اعیان موجود» یا «ممکن الوجود» خوانده می‌شوند، هرگز ظاهر نمی‌شوند؛ چون خداوند ظاهر است و هرگز موجود نمی‌شوند؛ چون خداوند موجود است. ابن عربی در بیانی زیبا اشیا را با هیولی در اصطلاح فلسفه که قابل رؤیت نیست و نیز با روح در آدمی که چنین صفتی دارد، تشبیه کرده است:

خداوند گرچه عین وجود اشیاست؛ اما عین خود اشیا نیست. اعیان در موجودات، هیولی و یا ارواح آنها هستند و وجود [که خداوند است] ظاهر آن ارواح و یا صورت آن اعیان

هیولائی است. پس هر وجودی حق و ظاهر است و باطن او، شیء است (همو، الفتوحات المکیة، ج ۲، ص ۲۲-۲۱).^۹

بنابر آیه‌ای از قرآن (یس/۸۲)، امر «کُن» از جانب خداوند موجب می‌شود که شیء قبول تکوین نماید. ابن عربی قبول تکوین را به معنای پذیرش حکم مظهریت می‌داند و نه پذیرش وجود. بنابراین خداوند در ظهور، عین تمامی اشیاست؛ اما در ذات اشیا عین آنها نیست؛ بلکه خداوند، خداوند است و اشیا، اشیا (رک. همان، ص ۴۸۴).

ملاصدرا نیز با قاطعیت حکم می‌کند که امکان ندارد چیزی که وجود، ذاتی او نیست به واسطه تأثیر و افاضه علت، موجود شود؛ بلکه وجود و اطوار و شئون او موجود است و حقایق ممکنات ازلاً و ابداً بر عدم خود باقی‌اند. تحقق ممکنات به این معنی نیست که حقیقتاً دارای وجود شوند؛ بلکه فقط مظاهر و آینه‌هایی برای وجود حقیقی می‌گردند. معنای قول پیامبر (ص) که فرمود: «الفقر سواد الوجه فی الدارین» جز این نیست (ملاصدرا، الاسفار الاربعة، ج ۲، ص ۳۴۱).

ج. اشیا آینه‌های حق‌اند

بنابر قاعده بسیط الحقیقة، تمامی موجودات از مراتب تجلیات ذات خداوند است (همان، ج ۱، ص ۱۱۷). از دیدگاه ملاصدرا (رک. همو، مفاتیح الغیب، ص ۳۳۶-۳۳۵) فعل خداوند، تجلی صفات او در مجالی و ظهور اسمای او در مظاهر است. مجالی و مظاهر که در عرفان ابن عربی «اعیان ثابتة» نامیده می‌شوند، همان ماهیات‌اند که مجعول نیستند و در تعبیر مشهور ابن عربی رایحه‌ای از وجود به مشام آنها نرسیده است: «الأعیان الثابتة ما شمت رائحة الوجود». خداوند هنگام ایجاد مخلوقات، وجود خود را، که تجلی اسماء و صفات اوست، بر اعیان افاضه می‌کند؛ زیرا اعیان تنها دارای صفت مظهریت هستند؛ یعنی آینه‌هایی برای وجود حق‌اند و بدیهی است که در آینه جز وجود و صورت مرئی ظاهر نمی‌شود. بنابراین مخلوقات، صورت‌های تفصیل حق هستند که دو اعتبار دارند: به اعتباری آینه‌های وجود حق و اسما و صفات اویند و به اعتبار دیگر وجود حق، آینه برای آنهاست؛ زیرا آنها در وجود حق ظاهر شده‌اند و از لوازم اسما و صفات حق‌اند.

به اعتبار اول، آنچه که در خارج ظاهر است، وجودی است که به حسب آن آینه‌ها تعیین یافته و با تعدد آنها متعدد است. مانند آنکه شخصی در مقابل آینه‌های متعدد باشد، صورت وی در هر یک از آن آینه‌ها ظاهر شده و به واسطه آنها متعدد می‌شود. به این اعتبار در خارج جز یک وجود نیست و اعیان ثابتة در علم الهی بر حال خود باقی مانده و بویی از وجود خارجی به مشام ایشان نرسیده است. این نوع اعتبار، زبان موحدی است که شهود حق بر او غلبه دارد. به اعتبار دوم، در هستی جز اعیان نیست و وجود حق که آینه اعیان است، در غیب است و تجلی نمی‌کند مگر از ورای سرپرده عزت و خیمه گاه جمال و جلال الهی. این، زبان حال کسی است که فعل حق بر او غلبه دارد.

اما گروه سومی نیز هستند که هر دو نشئه را مشاهده کرده و پیوسته بر هر دو آینه؛ یعنی آینه اعیان و آینه حق می‌نگرند، و صورت‌هایی را که در این دو آینه هست - بدون اینکه آنها را از هم جدا کنند - مشاهده می‌کنند.

د. توحید حقیقی در باور به قاعده بسیط الحقیقة و مقام کثرت در وحدت است

توحید حقیقی از نظر ملاصدرا، توحید وجود است که می‌توان آن را میوه‌ای از درخت «بسیط الحقیقة کل الاشياء» دانست (رک. نوری، ص ۷۶۹). توحید وجود به معنای نفی وجود از غیر خداست؛ یعنی اینکه در هستی جز واحد حق نیست و کائنات جلوه‌های آن واحد هستند. ملاصدرا با مقایسه این توحید با شهادت «لا إله إلا الله» بیان می‌کند که دومی، صفت الهیت را از غیر خدا نفی می‌کند؛ اما در مفهوم آن، امکان وجود از غیر خدا نفی نمی‌شود. در حالی که در منطق توحید وجود، وجود از ماسوی الله نفی می‌شود و به طریق اولی تمام کمالات وجودی نیز از غیر خدا نفی خواهد شد (ملاصدرا، مفاتیح الغیب، ص ۲۴۳).

خداوند هرگز عین ذات اشیا نیست؛ زیرا اشیا ذاتاً معدوم‌اند. تنها واجب الوجود ذاتاً موجود است و ممکنات مظاهری هستند که خداوند در آنها تجلی می‌یابد. ابن عربی در تفسیر حدیث «کان الله و لم یکن معه شیء» می‌گوید:

معنای حدیث این است که خدا وجود دارد و هیچ چیز با او نیست؛ یعنی هیچ واجب الوجودی جز حق نیست. ممکن به واسطه او واجب الوجود است [و وجوب بالغیر دارد]؛ زیرا مظهري است که خداوند در او تجلی دارد. عین ممکن با این ظاهری که در اوست، مستور می شود. پس این ظهور و ظاهر به امکان متصف می شود. عین مظهر که همان ممکن است، حکم اسم ظاهر را متحقق می سازد. بنابر این عین شیء ممکن در واجب الوجود بالذات مندرج است و حکم واجب الوجود بالذات در ممکن مندرج است (ابن عربی، الفتوحات المکیة، ج ۲، ص ۵۶).

بنابراین وجود هم واحد است و هم ظاهر و در نتیجه، ظاهر، واحد است و کثرت، وصف ظاهر نیست؛ بلکه وصف مظهر؛ یعنی محلی است که شیء ظاهر در آن متجلی می شود: چون تسمیه خداوند به ظاهر و باطن است، تراحم نفی می شود؛ زیرا ظاهر با باطن و باطن با ظاهر تراحمی ندارد. تراحم در موردی است که دو چیز هر دو ظاهر یا هر دو باطن باشند؛ اما خداوند از جهت مظاهر، ظاهر است و از جهت هویت، باطن. بنابر این مظاهر از جهت اعیان خود، متعددند؛ اما از جهت آنچه که در آنها ظاهر است، متعدد نیستند. بنابراین از ظهور آنها، احدیت و از اعیان آنها، تعدد ناشی می شود» (همان، ص ۹۴-۹۳).

به این دلیل است که از نظر ابن عربی موحد واقعی کسی است که خداوند را از جهت هویت او واحد تلقی می کند و بر این باور است که گرچه مظاهر متعددند، تعددی در ظاهر نیست. موحدان چیزی را مشاهده نمی کنند مگر اینکه او شاهد و مشهود باشد، چیزی را طلب نمی کنند مگر اینکه او طالب و مطلوب باشد و چیزی را نمی شنوند مگر اینکه او سامع و مسموع باشد (همان، ص ۹۴).

چنین توحیدی؛ یعنی جز خدا به موجود دیگری قائل نشدن، موجب حیرتی ممدوح است که پیامبر (ص) با این سخن که «رب زدنی فیک تحیراً» طالب زیادت در آن است و لذا ابن عربی چنین موحدانی را وارثان محمد (ص) می داند (همو، فصوص الحکم، ترجمه موحد، ص ۲۵۲) که به نفس خود ظلم کرده و به فنای ذاتی رسیده اند و در تأویلی بر آیه کریمه «ثُمَّ أَوْرَثْنَا الْكِتَابَ الَّذِينَ اصْطَفَيْنَا مِنْ عِبَادِنَا فَمَنْهُمْ ظَالِمٌ لِنَفْسِهِ وَمَنْهُمْ مُقْتَصِدٌ وَمَنْهُمْ سَابِقٌ بِالْخَيْرَاتِ» (فاطر/ ۳۲) «ظالم» را برتر از «مقتصد» و «سابق» می داند؛ زیرا سابق، کثرت در وحدت مشاهده می کند و مقتصد، هم کثرت در وحدت می بیند و هم وحدت در کثرت؛ اما ظالم در فنای ذات

جز واحد حقیقی نمی‌بیند، و اوست که دائم در حیرت است (رک. فناری، ۱۴۶؛ پارسا، ص ۱۲۳-۱۲۲).

نتیجه

۱. ملاصدرا در مباحث علت و معلول، به تعبیر خویش فلسفه را تکمیل کرده است وی با تحقیق در حقیقت علت و معلول، از «وحدت تشکیکی وجود» گذر کرده و بر «وحدت شخصی وجود» برهان اقامه می‌کند. بسیط حقیقی در تقریر «وحدت شخصی وجود» منحصر در ذات حق تعالی است و معلول دارای وجودی مستقل و یا رابط نیست؛ بلکه تنها شأنی از شئون علت محسوب می‌شود. لذا اسناد وجود به ممکنات، اسنادی مجازی و یا به اشتراک لفظی است.

۲. قاعده بسیط الحقیقة با تقریر مبتنی بر وحدت شخصی وجود، تبیین فلسفی همان چیزی است که ابن عربی و پیروان وی با تکیه بر نظریه عرفانی تجلی و تشأن از آن به «مقام کثرت در وحدت» یاد کرده‌اند؛ یعنی ابن عربی در واحد حق، کثرات را مشاهده می‌کند؛ همچنانکه در کثرات که مظاهر آن واحد هستند، چیزی جز واحد حق نمی‌بیند. ملاصدرا نیز معتقد است که خداوند از آنجا که بسیط حقیقی است، تمامی اشیاست و لذا در تمامی اشیا می‌توان خداوند را دید.

۳. ابن عربی و پیروان وی تأکید می‌کنند درک اینکه خداوند همه اشیاست و نیز مشاهده کردن وجود حق در اشیا کثیر، در حالی که آن اشیا ضد هم‌اند، نیاز به طوری و رای طور عقل دارد؛ اما ملاصدرا با تحلیلی عقلی بیان می‌کند که آنچه با خداوند متحد است، حقایق اشیا و کمال‌های عالی وجود آنهاست نه خود آنها. به تعبیر دیگر و بنا بر تقریر قاعده بسیط الحقیقة مبتنی بر «وحدت تشکیکی وجود»، رقیقت را می‌توان هم بر حقیقت حمل کرد و هم از آن سلب کرد؛ همچنان که بنا بر تقریر مبتنی بر «وحدت شخصی وجود»، مظهر را می‌توان هم بر ظاهر حمل کرد و هم از او سلب کرد.

۴. «قاعده بسیط الحقیقة» و «مقام کثرت در وحدت» نتایج مشترکی در عرفان و حکمت متعالیه دارند، از جمله اینکه: خداوند ظاهر و باطن است، اشیا در ذات خود هالک‌اند، اشیا آینه‌های

حق‌اند و توحید حقیقی در باور به قاعده بسیط الحقیقه و مقام کثرت در وحدت است، به دست می‌آید.

توضیحات

۱. موجود به حق، واحد اول باشد باقی همه موهوم و مخیل باشد
هر چیز جز او که آید اندر نظرت نقش دومین چشم احول باشد

(طوسی، ص ۵۱۲)

۲. عبارت ملاصدرا چنین است: «إني لأعلم من الفقراء من عنده إن فهم هذا المعني من أطوار العقل، و قد أثبتته و أقام البرهان عليه في بعض موارد من كتبه و رسائله و ذلك فَضْلُ اللَّهِ يُؤْتِيهِ مَنْ يَشَاءُ وَ اللَّهُ وَاسِعٌ عَلِيمٌ» (ملاصدرا، شرح الهداية الاثیریة، ص ۳۴۱). آیه الله جوادی آملی می‌گوید: «مراد صدرالمتألهین از کسی که بر مسئله مزبور برهان اقامه کرده، خود اوست» (جوادی آملی، ریحی مختوم، بخش ۴ از ج ۲، ص ۴۹۰).

۳. حضرت علی (ع) توحید را در تمییز دادن خداوند از خلق او می‌داند. این تمایز، تمایز عزلی نیست که یکی از دیگری جدا و مستقل باشد بلکه بینونت وصفی است، یعنی تمایز وصف با موصوف: «دلیله آیاته و وجوده إثباته و معرفته توحیده و توحیده تمییزه من خلقه و حکم التمییز بینونة صفة لا بینونة عزلة» (مجلسی، ج ۴، ص ۲۵۳). ابن عربی نیز با باور به بینونت حق از خلق آن را در تمایز میان ظاهر و مظهر بیان می‌کند (ابن عربی، الفتوحات المکیة، ج ۱، ص ۶۲ و ج ۳، ص ۱۶۲).

۴. البته عبارت «و الان کما کان» از امام موسی کاظم (ع) نیز نقل شده است (صدوق، ص ۱۷۹-۱۷۸؛ مجلسی، ج ۳، ص ۳۲۷؛ فیض کاشانی، ج ۱، ص ۴۰۳؛ طباطبایی، ص ۱۰).

۵. اگر وجود را مجازاً به ممکنات نسبت دهیم، مصحح این اسناد «ارائه و حکایتی است که تعینات محدود در حقیقت و ذات خود نسبت به هستی مطلق دارا هستند» (همان، ص ۵۸۸) و اگر وجود را به اشتراک لفظی به ممکنات اطلاق کنیم، وجود دارای دو معنی خواهد بود: یکی به معنای تحقق در واقع و دیگر به معنای جلوه و شأن.

۶. ممکنات هر چند بطلان محض نیستند ولی بدون فاعل و علت، واقعیت و وجود خارجی ندارند؛ چنانکه ملاصدرا در مورد نحوه وجود ماهیت نیز مجاز عرفانی را به کار می‌برد (رک. ملاصدرا، الاسفار الاربعه، ج ۱، ص ۸۷).

۷. منظور از کثرت در وحدت آن است که شیء واحدی حاوی تمام کثرات باشد، اما نه با تعیناتی که آن کثرات دارند، زیرا اگر تعینات در آنجا باشد دیگر وحدت نیست؛ بلکه فقط همه هستی‌ها و کمالاتی که در اشیا وجود دارند در مرتبه‌ی ذات بسیط حق تعالی به وجود جمعی و به طور وحدت موجود می‌باشند؛ مانند نفس انسان که در عین وحدت حقه ظلیه دارای کثرت نیز هست: «النفس فی وحدته کل القوی» (سبزواری، شرح المنظومه، ج ۵، ص ۱۸۰).

۸. اگرچه فیلسوفان مشائی نیز معتقدند که حق تعالی کمالات اشیا را دارد (ابن سینا، شفاء (الهیات)، ص ۳۵۵)، ولی رأی آنها مبتنی بر تباین وجودات است؛ در حالی که در بیان ملاصدرا وجود، واحد است.

۹. عبارت ابن عربی چنین است: «و إن كان هو عین وجود الأشياء فإنه ليس عین الأشياء فالأعيان فی الموجودات هیولی لها أو أرواح لها و الوجود ظاهر تلك الأرواح و صور تلك الأعيان الهیولائیة فالوجود كله حق ظاهر و باطنه الأشياء» (ابن عربی، الفتوحات المکیة، ج ۲، ص ۲۲-۲۱).

منابع

قرآن کریم.

آملی، سید حیدر، جامع الأسرار و منبع الأنوار، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی وزارت فرهنگ و آموزش عالی، ۱۳۶۸.

ابن ترکه، صائن الدین علی بن محمد، تمهید القواعد، تهران، انتشارات وزارت فرهنگ و آموزش عالی، ۱۳۶۰.

_____، شرح فصوص الحکم، ج ۱، قم، بیدار، ۱۳۷۸.

ابن سینا، حسین بن عبدالله، الشفاء (الاهیات)، به تصحیح سعید زاید، قم، مکتبه آیه الله المرعشی، ۱۴۰۴ق.

- _____، الشفاء (المنطق)، تحقيق حسن حسن زادة آملی، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۴۱۸ق.
- ابن عربی، إنشاء الدوائر، لیدن، چاپخانه لیدن، ۱۳۳۶ق.
- _____، الفتوحات المکیة، ۴ج، بیروت، دار صادر، بی تا.
- _____، فصوص الحکم، تعلیقة ابو العلاء عینی، بیروت، دار الکتب العربی، ۱۴۰۰ق.
- _____، ترجمه و توضیح محمد علی موحد و صمد موحد، تهران، نشر کارنامه، ۱۳۸۵.
- _____، کتاب الازل، در رسائل ابن عربی، به کوشش محمد شهاب الدین العربی، بیروت، دار صادر، ۱۹۹۷.
- _____، کتاب الیاء، در رسائل ابن عربی، به کوشش محمد شهاب الدین العربی، بیروت، دار صادر، ۱۹۹۷.
- افلوطن، اتولوجیا، تحقیق عبد الرحمن بدوی، قم، بیدار، ۱۴۱۳ق.
- پارسا، محمد، شرح فصوص الحکم، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۶۶.
- جندی، مؤید الدین، شرح فصوص الحکم، بی جا، بی نا، بی تا (نرم افزار عرفان).
- جوادی آملی، عبدالله، ریح مختوم، قم، مرکز نشر اسراء، ۱۳۸۲.
- _____، شرح حکمت متعالیه، تهران، انتشارات الزهراء، ۱۳۶۸.
- حلاج، حسین بن منصور، مجموعه آثار حلاج، به کوشش قاسم میرآخوری، تهران، یادآوران، ۱۳۷۹.
- سبزواری، اسرار الحکم، با مقدمه استاد صدوقی و تصحیح کریم فیضی، قم، مطبوعات دینی، ۱۳۸۳.
- _____، تعلیقات بر شواهد الربوبیه، تصحیح و تعلیق سید جلال الدین آشتیانی، مشهد، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۶۰.
- _____، شرح المنظومة، تصحیح و تعلیق آیه الله حسن زاده آملی و تحقیق و تقدیم مسعود طالبی، تهران، نشر ناب، ۱۳۷۹-۱۳۶۹.
- شهابی، محمود، النظرة الدقیقة فی قاعدة بسیط الحقیقة، تهران، انجمن فلسفه ایران، ۱۳۹۶ق.

صدوق، ابوجعفر محمد بن علی بن حسین بن بابویه قمی، التوحید، قم، مؤسسه نشر اسلامی، ۱۳۹۸ق.

طباطبایی، محمدحسین، الرسائل التوحیدية، بیروت، مؤسسة النعمان، ۱۴۱۹ق.
طوسی، خواجه نصیرالدین، رسالة فی حقیقة الوجود، در کلمات المحققین، قم، ۱۳۴۱.
فارابی، فصوص الحکم، تحقیق شیخ محمدحسن آل یاسین، قم، بیدار، ۱۴۰۵ق.
فناری، محمد بن حمزه، مصباح الأنس (شرح مفتاح الغیب)، تهران، مولی، ۱۳۷۴.
فیض کاشانی، ملامحسن، السوافی، تحقیق و تعلیق سیدضیاءالدین علامه، ج ۱، اصفهان، کتابخانه امیرالمؤمنین، ۱۴۰۶ق.

قیصری، داوود، شرح فصوص الحکم، بی جا، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۵.
کاشانی، عبدالرزاق، شرح فصوص الحکم، قم، بیدار، ۱۳۷۰.
مجلسی، محمدباقر، بحار الأنوار، ج ۴، ۳، بیروت، مؤسسه الوفاء، ۱۴۰۴ق.
ملاصدرا، صدرالدین محمد شیرازی، الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة، بیروت، داراحیاء التراث العربی، ۱۹۸۱.

_____، تفسیر القرآن الکریم، به کوشش محمد خواجهی، قم، بیدار، ۱۳۶۶.
_____، شرح الهدایة الاثیریة، بیروت، مؤسسه التاریخ العربی، ۱۴۲۲ق.
_____، شواهد الربوبیة فی المناهج السلوکیة، تصحیح و تعلیق سیدجلال الدین آشتیانی، مشهد، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۶۰.

_____، العرشیة، تصحیح غلامحسین آهنی، تهران، مولی، ۱۳۶۱.
_____، المبدأ و المعاد، به کوشش سیدجلال الدین آشتیانی، انجمن فلسفه ایران، ۱۳۵۴.

_____، مجموعه رسائل فلسفی صدر المتألهین، تحقیق و تصحیح حامد ناجی اصفهانی، تهران، حکمت، ۱۳۷۵.

_____، المشاعر، به کوشش هانری کرین، تهران، کتابخانه طهوری، ۱۳۶۳.
_____، مفاتیح الغیب، به کوشش محمد خواجهی، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۶۳.

مولوی، مثنوی معنوی، به کوشش نیکلسون، تهران، امیرکبیر، ۱۳۶۳.
نوری، المولی علی، التعليقات على مفاتيح الغيب، همراه با کتاب مفاتيح الغيب ملاصدرا،
به کوشش محمد خواجهوی، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۶۳.

