

فصلنامه علمی-پژوهشی آیین حکمت
سال هفتم، پاییز ۱۳۹۴، شماره مسلسل ۲۵

تشکیک خاص وجود از منظر آقا علی مدرس

تاریخ دریافت: ۹۲/۱۲/۱۷ تاریخ تأیید: ۹۳/۱/۱۹

* سیدمحمد مهدی نبویان

یکی از مباحث مهم فلسفی، مسئله «تشکیک در وجود» است. این مسئله در حکمت متعالیه شکل خاص و دقیقی یافته است. شارحان ملاصدرا تقریرهای مختلفی نسبت به آن ارائه کرده‌اند. شاید یکی از دقیق‌ترین شرح‌ها بر این مسئله تقریر آقاعلی مدرس است. ایشان با تقریر خاص خود، ضمن دفاع از تشکیک خاصی وجود و بیان لوازم گوناگون آن، نظریه وحدت شخصی^۱ که از ناحیه عرفا ارائه شده است - را به چالش کشیده است. آقاعلی مدرس در آثار مختلف خود به بیان تقسیمات وجود، مراد از تشکیک خاصی وجود، نظام مراتب موجودات براساس نظریه تشکیک و، در نهایت، به نقد دیدگاه عرفا در مورد وحدت شخصی وجود پرداخته است.

این مقاله سعی کرده است تا به دقت دیدگاه ایشان را در میان آثار مختلف او به نظم درآورد و، پس از تقریر آن، بررسی اجمالی از آن ارائه کند.

واژگان کلیدی: آقاعلی مدرس، تشکیک خاصی وجود، فعل مطلق، وحدت و

* دانشجوی دکتری فلسفه مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ره.

کثرت حقیقی وجودات، وحدت شخصی وجود.

مقدمه

یکی از مباحث مهم در حکمت متعالیه مسئله تشکیک خاصی وجود است. این مسئله در فلسفه‌های قبل به صورت دیگری مطرح بوده است، اما در حکمت متعالیه شکل جدیدی یافته است به طوری که به‌عنوان یکی از دو بال این فلسفه تلقی می‌شود. شارحان این مشرب فلسفی به خوبی و با دقت به شرح آن پرداخته‌اند، آقاعلی مدرس از جمله کسانی است که این بحث را با لحاظ تمام جوانب آن مطرح ساخته است. ایشان در این مسئله، ابتدا، تقسیمات وجود را مطرح ساخته و، سپس، دیدگاه خود را از تشکیک خاصی و نیز لوازم آن بیان کرده است و، در ادامه، به نقد نظریه وحدت شخصی وجود پرداخته است. از این رو، در بیان دیدگاه ایشان چهار مسئله را ذکر می‌کنیم و، در پایان، با بیان چند نکته به بررسی اجمالی نظریه آقاعلی می‌پردازیم.

۱. تقسیمات وجود

مرحوم مدرس برای وجود «لفظ»، «معنا»، «حقیقت» و «درجات» را بیان می‌کند. «لفظ وجود» از ریشه «وجد» بوده، ابزاری برای رساندن معنای وجود است. این لفظ، چون محصل است (نه مبهم)، دارای معنا است، و معنای آن تحقق، تأصل و طاردیتِ عدم است. اما وقتی که این معنا تحقق پیدا کند، «حقیقت» خواهد داشت، برخلاف زمانی که تحقق ندارد. از طرف دیگر، حقیقت وجود درجات و مراتبی دارد که در سلسله وجود به صورت تصاعدی و تنازلی

قرار دارد که در رأس آن، وجود خداوند و در انتهای آن، هیولای اولی است.^۱ ایشان، پس از ذکر نکته مقدماتی فوق، سه تقسیم زیر را برای «وجود» بیان می‌کند: **تقسیم اول.** از نظر آقاعلی، زمانی که «مفهوم وجود» را بدون مفهوم دیگری ملاحظه کنیم، صرفاً حاکی از حقیقت وجود خواهد بود. «حقیقت وجود» - که محکی مفهوم وجود است - را می‌توان به دو نحو در نظر گرفت:

۱. لحاظ حقیقت وجود بدون در نظر گرفتن هیچ امر دیگر [یعنی وجود من حیث هو وجود]: در این لحاظ، نظر عقل محصور به اصل حقیقت وجود و ذات آن است و به خارج از آن حقیقت توجهی ندارد، مانند آنکه درباره ماهیت گفته می‌شود: «الماهیه من حیث هی لیست الا هی»

۲. لحاظ حقیقت وجود با ملاحظه و اعتبار امری دیگر: در این لحاظ، حقیقت وجود سه مرتبه دارد و اساساً همه مراتب و درجات وجود در این لحاظ دوم است، زیرا لحاظ اول صرف اعتبار بود، در خارج مصداقی ندارد. (ربک. مدرس، ۱۳۷۶: ۲۹۱-۲۹۳)

اما مراتب وجود در نظر آقاعلی مدرس از این قرار است:

۱. «وجود بشرط لا»: مرتبه‌ای از وجود که از غیر خود مبرا بوده، منزّه از تمام حدود و قیود - اعم از وجودی و عدمی و ماهوی - است. وجود بشرط لا همان صرف وجود و وجود صرف است، زیرا صرف یک حقیقت، خالی بودن آن از

۱. «اعلم یا اخی علما یقینیا انکشافیا کشفاً شهودیا ان للوجود لفظاً و له معنی و لمعناه حقیقه و لحقیقته درجات بعضها فوق بعض فی سلسله التصاعد الی ان ینتهی الی وجود لیس فوقه وجود و بعضها دون بعض فی سلسله التنازل الی ان ینتهی الی وجود لیس دونه وجود.» (مدرس، ۱۳۷۸: ۴۳۶)

حقیقت مقابلش است؛ مانند "صرف بیاض" که جمیع مراتب سواد را فاقد است و، از طرفی، جمیع گونه‌های بیاض را واجد است. بنابراین، صرف یک حقیقت حد ندارد، زیرا محدود بودن حقیقت صرف بدین معناست که مرتبه‌ای بالاتر از آن حد متصور بوده که حقیقت صرف فاقد آن است. در این صورت، حقیقت صرف در آن مرتبه‌ای که قرار ندارد متصف به حقیقت مقابلش خواهد بود.

بنابراین، حقیقت صرف واجد جمیع مراتب آن حقیقت است و از جمیع مراتب مقابلش مبراست. «حقیقت صرف وجود» نیز واجد جمیع مراتب وجود بوده، از جمیع جهات حقیقت مقابلش - یعنی عدم و ماهیت - مبراست.^۱ در نظر ایشان، حقیقت صرف وجود، منحصر در وجود خدای متعال است.

۲. «وجود لابشرط»: وجودی که نسبت به تمام قیود و حدود امکانی لا بشرط است و تقید به هیچ قیدی ندارد. چنین وجودی یک وجود انبساطی است که در همه موجودات امکانی سریان دارد و همراه آنها موجود است. همین ویژگی لا بشرطی آن مرتبه از وجود است که آن را در تمام مراتب وجودی امکانی حفظ می‌کند و از ابتدای سلسله تا انتهای آن با هر مرتبه از وجود امکانی و متناسب با آن مرتبه موجود است، یعنی با وجود عقلانی عقل، و با وجود نفسانی نفس، و با وجود هیولانی هیولی است. از این رو، همه کمالات آن مراتب را واجد است.

۱. «ان للوجود مراتب ثلاث اولیها الوجود بشرط لا عن جمیع الحدود و القيود، وجودیة کانت او ماهویة و هو حقیقة صرف الوجود التی هی صرف حقیقة الوجود». (مدرس، ۱۳۷۸: ۲۴۲/۱؛ نیز ر.ک. همو، ۱۳۷۶: ۵ و ۲۲۸ و ۲۹۳ و ۲۹۴)

«فعل مطلق» خداوند همان وجود لابشرط است.^۱

مراد از قید نداشتن این مرتبه آن است که نسبت به مراتب امکانی مادون هیچ قیدی ندارد، نه اینکه فی حدنفسه نیز قیدی نداشته باشد، زیرا وجود لابشرط فعل خداوند و مجعول آن است و، در نتیجه، فاقد مرتبه وجودی خداوند است. به عبارت دیگر، لابشرطیت این وجود نسبت به تمام قیود مادون (مراتب امکانی) است، نه آن حدی که مقتضای ذاتش است. (مدرس، ۱۳۷۸: ۲۴۳/۱-۲۴۴)

۳. «وجود بشرط شیء»: وجودی که مقید به حدود وجودی بوده، به طوری که مرتبه‌ای خاص از وجود را واجد و سایر مراتب را فاقد است. در سلسله وجود، غیر از صرف الوجود - که بشرط لا می‌باشد - و فعل خداوند - که لابشرط است - همه موجودات - مانند عقول، نفوس حیوانات و نباتات - بشرط شیء هستند. (همان: ۲۴۴/۱؛ نیز ر.ک. مدرس، ۱۳۷۶: ۲۹۵)

این سه مرتبه از وجود مراتب حقیقی آن می‌باشند و مصداق حقیقی دارند، نه آنکه مانند ماهیات اعتبار صرف بوده، مربوط به عالم واقع نباشند. (مدرس، ۱۳۷۶: ۲۹۳)

(۲۹۳)

پژشگاه علم انسانی و مطالعات فرهنگی

۱. «التانیة الوجود الالبشرط و هو الوجود المطلق الامکانی الانیساطی ... تلك المرتبة من الوجود بحسب ذاتها لیست مقیة بالقیود الامکانیة و لا متحددة بحدودها سوی حد نفسها الملازم لانحطاطها عن المرتبة الاولى و لا بعدم تلك القیود و الحدود، فلیس فیها شیء منها بحسب ذاتها مع انها مع کلها، فیکون مع الثابت ثابتا و مع المتجدد متجددا فیکون مع العقل عقلا و مع النفس نفسا و مع الطبع طبعاً و مع الهیولی هیولی و مع البدايات بداية و مع النهايات نهاية، مع حفظ المراتب و ترتیب المظاهر من الاشراف الی الاخس، ثم من الاخس الی الاشراف.» (مدرس، ۱۳۷۸: ۲۴۳/۱-۲۴۴؛ نیز ر.ک. همو، ۱۳۷۶: ۲۹۵ و ۲۹۶ و ۳۸۷ و ۳۸۸)

تقسیم دوم. وجود به «مستغنی» و «مفتقر» تقسیم می‌شود. وجود مستغنی وجودی است کامل که هیچ‌گونه نقصی در آن نبوده، کامل‌تر از آن متصور نیست. روشن است که وجود مستغنی منحصر در خداوند است، اما وجود مفتقر وجودی است که احتیاج به مستغنی در ذات آن نهفته است.^۱

تقسیم سوم. وجود چهار قسم است (مدرس، ۱۳۷۸: ۳۰۲/۳):

۱. «فوق التمام»: وجودی که به هیچ امری محتاج نبوده، مستغنی بالذات است. این وجود منحصر در خداوند است.

۲. «وجود تام»: وجودی که صرفاً به فاعل (خداوند) احتیاج دارد، نه به قابل (شرایط و استعدادهاى خاص). عقول مصداق این قسم از وجودند.

۳. «مستکفی»: وجودی که در به وجود آمدنش هم به فاعل و هم به قابل احتیاج دارد، مانند نفوس کامله. ویژگی این قسم آن است که علم این موجودات به معلم بشری احتیاج ندارد.

۴. «ناقص»: وجودی که نقص محض بوده، در همه شئون وجودی اش محتاج است، مانند وجودات مادی.^۲

۲. تشکیک در وجود

آقاعلی مدرس، پس از ذکر تقسیمات وجود، به بیان مراد از تشکیک خاصی

۱. «ان الوجود منقسم الی ما هو مستغن عن غیره بذاته و الی ما هو مفتقر بذاته علی غیره و الاول هو

واجب الوجود الذی لا اتم منه و الثانی ما هو سواه.» (مدرس، ۱۳۷۸: ۲۷۳/۱-۲۷۴)

۲. آقاعلی وجود را در تقسیم سوم چهار قسم می‌داند، اما از قسم چهارم یاد نمی‌کند که با در نظر گرفتن

این تقسیم در کتب فلسفی دیگر تکمیلش نمودیم و قسم چهارم را ذکر کردیم.

در وجود می‌پردازد. در فهم دقیق دیدگاه ایشان در این مسئله باید به اموری که در پی می‌آید توجه کرد.

۲-۱. تصویر نظریه تشکیک در وجود

تشکیک یکی از دیدگاه‌ها در تبیین وحدت و کثرت موجودات است. توضیح سخن آنکه در مورد وحدت و کثرت وجود سه نظریه بیان شده است:

نظریه اول (نظریه عرفا): وجود افراد متکثر نداشته، بلکه منحصر در یک فرد واحد شخصی است. (ر.ک. جوادی آملی، ۱۳۶۸: ۱۲۲/۱/۶؛ همو، ۱۳۸۶: ۴۵۶/۹ و ۵۱۷؛ عبودیت، ۱۳۸۶: ۲۰۵؛ یزدان پناه، ۱۳۸۸: ۱۴۹ و ۲۰۸)

نظریه دوم (نظریه مشائین): وجود را دارای افراد متکثر حقیقی دانسته، به طوری که آن کثرات از یکدیگر متمایزند و، به اصطلاح، «تباین کلی و عُزلی» دارند. (ر.ک. طباطبائی، بی‌تا: ۱۵ و ۱۶؛ رفیعی قزوینی، ۱۳۶۷: ۵۳ و ۵۴؛ جوادی آملی، ۱۳۶۸: ۱۲۲/۱/۶)

نظریه سوم: نه مانند نظر اول، وجود را واحد شخصی و نه مانند نظر دوم، افراد آن را متباین بالکلیه می‌داند، بلکه قایل است: وجود در عین کثرت واحد، و در عین وحدت متکثر است، بدین معنا که وجود یک حقیقت متأصل و واقعی است که افرادش در عین آنکه با یکدیگر اشتراک دارند مباین یکدیگرند و، در اصطلاح، «مابه الامتیاز» آنها عین «مابه اشتراک» آنهاست. این نظریه همان نظریه تشکیک در وجود است. (مدرس، ۱۳۷۸: ۲۵۳/۳)

اما در مورد این نظریه باید توجه داشت:

۱. وحدت و کثرت در حقیقت متأصل وجود است نه در مفهوم وجود، زیرا مطابق اصالت وجود، این حقیقت خارجی وجود است که متصف به احکام - از جمله تشکیک - می‌شود، نه مفهوم ذهنی آن. (ر.ک. همان: ۲۵۴/۳)

۲. دو وجود و حقیقت متباین از جهت تباینشان نمی‌توانند مصداق یک مفهوم باشند. به تعبیر دیگر، دو وجود متباین از آن جهت که تباین دارند محکی برای یک حاکی قرار نمی‌گیرند، زیرا با فرض تباین، هیچ نقطه اشتراکی ندارند تا با مفهوم واحد مشترک حکایت شود^۱ و، از سوی دیگر، معیاری برای صدق مفاهیم بر مصادیق وجود نخواهد داشت، چرا که در این صورت، هر مفهومی باید بتواند از هر مصداقی حکایت کند یا هر وجودی بتواند مصداق هر مفهومی قرار گیرد.^۲

۳. اگر عنوان واحدی بر دو حقیقت صدق کند، مستلزم آن است که میان آن دو اشتراک ذاتی وجود داشته باشد، مانند مفهوم انسان که بر زید و بکر صادق است و به معنای آن است که انسانیت در ذات زید و بکر وجود دارد. همچنین، اشتراک عرضی - مانند برف و عاج که در مفهوم ایضیت مشترک‌اند - به اشتراک ذاتی منتهی می‌شود، زیرا در غیر این صورت، مستلزم توالی فاسد مذکور در بند قبل خواهد بود. به عبارت دیگر، اشتراک برف و عاج در ایضیت به اشتراک در هیولی یا صورت جسمیه برمی‌گردد. (ر.ک. همان: ۲۲۳/۲ و ۲۱۵)

۴. مطابق اصالت وجود، اشتراک ذاتی به اشتراک در وجود منتهی می‌شود. به تعبیر دیگر، اشتراک ذاتی دو شیء برخاسته از اشتراک آنها در وجود است، زیرا هر امر حقیقی به وجود برمی‌گردد، و با توجه به اینکه اشتراک آن دو شیء نیز

۱. «و الا لزم ان یكون جهة الاختلاف بينهما بعینها جهة الاتحاد فیهما فیکونان مختلفتین من حیث انهما متحدتان و بطلان اللازم بدیهی و استحالتہ فطری.» (مدرس، ۱۳۷۸: ۲۳۲/۲)

۲. «لا یمکن ان یكون وجودان بما هما وجودان ای من جهة تمایزهما و تباینهما وجودا لمعنی واحد و الا لزم جوازکون کل وجود وجودا لکل مفهوم.» (همان: ۲۳۶/۱)

امری حقیقی است، آن اشتراک باید در وجود عینی خارجی باشد. (رک: همان: ۲۲۴/۲ و ۲۱۶)

۵. با عنایت به اینکه مفهوم وجود بر تمامی موجودات، اعم از واجب و ممکن صادق است و بر آنها حمل می‌شود، همه موجودات در اصل حقیقت وجود مشترک می‌باشند.

۶. نیز با توجه به اینکه اختلاف و افتراق میان موجودات از امور حقیقی می‌باشند، این اختلاف نیز باید به یک امر ذاتی و، در نهایت، به وجود منتهی گردد. برای نمونه، وقتی مفهوم ناطق بر مصداقی خاص (انسان) صدق می‌کند، نه بر مصداق دیگری مانند فرس، این افتراق برخاسته از افتراق وجودی آنهاست. (رک: همان: ۲۲۶/۲ و ۲۱۶)

۷. در نتیجه، هم جنبه اشتراک میان وجودات و هم جنبه افتراق آنها در حقیقت وجود است. بنابراین، هر وجودی دارای دو جهت است: «اشتراک وجودی» با موجودات دیگر و «افتراق وجودی» از موجودات دیگر. (رک: همان: ۲۲۶/۲ و ۲۱۶)

۸. اما با عنایت به اینکه وجود بسیط است، این دو جهت اشتراک و افتراق از هم متمایز نبوده بلکه عین هم می‌باشند، به طوری که هر دو از سنخ حقیقت وجودند، نه آنکه مابه‌الامتیاز در آنها غیر از مابه‌الاشتراک در آنها باشد. به دیگر سخن، میان موجودات رابطه تشکیک خاصی برقرار می‌باشد:

فوجود الانسان كوجود الفرس فيه جهتان: جهة اتحاد وجودی و جهة افتراق وجودی و هاتان الجهتان لا يمكن ان يكونا متمایزتين ... فاذن افتراق الوجودات لا يتمایز عن اتحادها فكل وجود یفترق عن وجود آخر بنفس ذاته و یتحد معه بعین حقیقته فمابه الاشتراک فی الوجود بعین مابه الاختلاف فیسه، فیکون بین

الوجودات مناسبة ذاتية مع وجود مباينة ذاتية و هذا هو المراد من التشكيك

الخاصي الذي لا يقول به الا الرجل الخاصي» (همان: ۲/۲۲۶)

۲-۲. اشتراك و امتياز وجودات

آقاعلی مدرس در آثار خویش به تبیین نظریه تشکیک خاصی و اشتراکات و امتیازات میان موجودات پرداخته است:

امتیاز موجودات

وی با چهار بیان امتیاز میان وجودات را اثبات می‌کند:

۱. **تباین فقر و غنا:** با عنایت به آنکه مطابق اصل علیت علت حقیقی (خداوند) مفیض و جاعل بالذات است و سایر موجودات مفاض و مجعول بالذات‌اند، غنا و فقر ذاتی هر دو وجود است، یعنی غنا در ذات و اصل هویت واجب و فقر در ذات و هویت سایر موجودات قرار دارد. پس، جاعل غنی بالذات، و مجعول فقیر بالذات است. از طرفی، فقر و غنا با یکدیگر تباین و تقابل دارند و متقابلان نیز با یکدیگر کمال مابینت دارند، و از آنجا که فقر ذاتی مجعولات، و غنا ذاتی جاعل است، جاعل و مجعول مابین یکدیگر خواهند بود.^۱
۲. **تباین کمال و نقص:** مطابق اصالت وجود و تعلق جعل به وجود، جاعلیت برای وجود جاعل در ذات وجود آن و مجعولیت نیز برای وجود مجعول در

۱. «ان الواجب الحق القيوم مفيض بذاته و ان الوجودات الجائزات مفاضات منه بذواتها و مجعولات له بانفسها و المفيض بذاته غني بذاته عن المفاض بذاته و المفاض بذاته مفتقر بنفسه الي المفيض بذاته و الغني بذاته هو الغناء في ذاته كما ان الفقير في نفسه هو الفقر في نفسه والفقر و الغنا متقابلان متباينان فاذا المفيض بذاته بنفسه يباين المفاض بذاته بينونه تامة». (مدرس، ۱۳۷۸، ۴۶۳/۱؛ نیز ر.ک. همان: ۲۳۹/۱ و ۲۷۰؛ مدرس، ۱۳۷۶: ۵۳ و ۲۵۸ و ۳۵۷)

ذاتش است و چون جاعلٌ اقوا از مجعول است، جاعلیت برای وجود جاعل مستلزم کمال، و مجعولیت برای وجود مجعول مستلزم نقص آن می‌باشد. از طرف دیگر، کمال بما هو کمال با نقص بما هو نقص متقابلان‌اند. بنابراین وجود جاعل چون بالذات کامل است، با وجود مجعول که نقص ذاتی دارد، بینونت و امتیاز تام خواهد داشت. (مدرس، ۱۳۷۸: ۱/۶۶۳ و ۴۶۴؛ نیز ر.ک. همان: ۱/۲۳۹؛ مدرس، ۱۳۷۶: ۳۵۷)

۳. **تباین شدت و ضعف:** وجود علت و وجود معلول در اتصاف به شدت و ضعف مکافی و مساوی یکدیگر نیستند، زیرا در غیر این صورت، علت بودن یکی برای دیگری و معلول بودن دیگری برای آن ترجیح بدون مرجح و محال است. در نتیجه، وجود علت چون علت است باید شدیدتر از وجود معلول باشد و وجود معلول ضعیف‌تر از آن باشد. از طرفی، وصف شدت و ضعف با یکدیگر تقابل و تباین دارند و، در نتیجه، وجود علت چون بالذات شدید است با وجود معلول که بالذات ضعیف است مابین و متقابل خواهد بود. (همو، ۱۳۷۸: ۱/۶۶۴؛ نیز ر.ک. همان: ۱/۲۴۰ و ۲/۲۵۳ و ۳۳۷)

۴. **امتیاز در مشخصات وجودی:** هر فردی از حقیقت متأصل وجود بسیط بوده و هیچ‌گونه جزء- اعم از اجزاء داخلی و خارجی - ندارد. در عین حال، افراد وجود در مشخصات وجودی متمایز از یکدیگر می‌باشند، یعنی یکی وجود هذا است و دیگری وجود ذاک است. به تعبیر دیگر، هر کدام وجود خاصی بوده که مختص به خودش است و دیگری آن را ندارد. (ر.ک. همان: ۱/۲۴۰ و ۲۴۱ و ۴۶۵)

اشتراک وجودات:

آقاعلی مدرس از سه طریق به بیان وحدت حقیقی موجودات می‌پردازد:

۱. **تشخص، فعلیت و عینیت خارجی:** مطابق اصالت وجود، همه موجودات

در عینیت و خارجیت، فعلیت، تشخیص، منشأ بودن آثار خارجی و عینی و طاردیت عدم و ماهیت در خارج مشترک‌اند، و این اشتراک امری عینی و خارجی میان همه وجودات است.^۱

۲. صدق مفهوم واحد: روشن است دو وجود متباین از جهت تباینشان نمی‌توانند مصداق برای یک مفهوم و، به تعبیر دیگر، محکی برای یک حاکی باشند. در نتیجه، اگر یک مفهوم بر دو وجود یک مفهوم صدق کند، مستلزم آن است که آن دو وجود در همان موطن محکی دارای وحدت و اشتراک باشند، زیرا در غیر این صورت، هر موجودی می‌توانست مصداق هر مفهومی گردد و نیز هر مفهومی می‌توانست حاکی از هرگونه کثرتی میان موجودات گشته و، در نتیجه، ملاکی برای صدق مفاهیم بر مصادیق و وحدت و کثرت موجودات نخواهیم داشت.^۲

۳. رابطه علیت و معلولیت: «اگر ما به‌الاشتراک ذاتی در وجودات ثابت نباشد و هر وجود با دیگر وجودات به تمام ذات مابین باشد، لازم آید که علاقه ذاتیه

۱. «حیثیه ذوات كافة الوجودات علی تقدیر اصلته عین حیثیه الخارجیه و العینیه و نفس حیثیه الشخصیه و محض جهة الفعلیه و صرف منشأیه الآثار الخارجیه و مبدأیه الاحکام العینیه و حقیقه الموجودیه و الطاردیه للعدم». (همان: ۳۳۶-۳۳۷؛ نیز ر.ک. همان: ۵۲۲/۱ و ۲۳۷/۱ و ۲۴۰؛ مدرس، ۱۳۷۶: ۵۴ و ۵۶ و ۵۸)

۲. «تلك الجهة [ای جهة الموجودیه] بمفهومها عنوان لها [ای للموجودات] و حکایه عنها کلها و وحدة العنوان و الحکایه یلازم وحدة المعنون و المحکی عنه و الافرلیجز کون کل المفهوم حکایه و عنوانا عن کل کثرة». (مدرس، ۱۳۷۸: ۷۳/۲)

در هیچ یک از وجودات با وجود دیگر متصور نشود. در این صورت، باب جاعلیت و مجعولیت و علیت و معلولیت و سببیت و مسببیت و افتقار ذاتی و ربطی جبلی و فطری در میانه وجودات مسدود خواهد شد. پس، اشتراک ذاتی در آنها ثابت است.» (مدرس، ۱۳۷۶: ۵۶)

بنابراین، وحدت و اشتراک میان موجودات امری عینی، واقعی و حقیقی است، نه امری اعتباری و وهمی.^۱

۲-۳. بینونیت وصفی نه عزلی: در نظر آقاعلی، تباین میان موجودات وصفی است، نه عزلی. مراد از تباین عزلی آن است که دو شیء حسب ذات با یکدیگر متباین و متخالف بوده، وجه مشترکی میان آنها نباشد. در نتیجه، مصداق و محکی برای مفهوم واحد قرار نمی گیرند. اما بینونیت وصفی آن است که دو شیء، اگرچه حسب ذات با یکدیگر متباین اند چون در یک حقیقت واحدی - مانند حقیقت وجود - اشتراک دارند، می توانند مصداق و محکی برای یک مفهوم و حاکی واحد قرار گیرند.

با عنایت به وجود اشتراکات مختلف در میان موجودات - مانند عینیت، فعلیت، منشأ بودن آثار خارجی و محکی قرار گرفتن برای یک مفهوم -، تباین موجودات یک تباین وصفی است، نه عزلی. (ر.ک. مدرس، ۱۳۷۸: ۱/۴۷۳ و ۴۹۵ و ۲۵۴/۳)

۱. «فی الوجود وجود جاعل و وجود مجعول ففیه کثرة بحسب الحقیقة لا مجرد الوهم و الاعتبار کما توهمته طائفة المتصوفة... [وایضاً] بینهما مناسبة تامة فی کمال المباینة و مباینة كاملة فی تمام المناسبة، هذا الذی جعل الاوهام حائرة.» (مدرس، ۱۳۷۸: ۱/۲۳۹؛ نیز ر.ک. همان: ۱/۲۳۹ و ۲۷۰ و ۲۸۶/۲)

۴-۲. وحدت در کثرت و کثرت در وحدت

وحدت و کثرت از متقابلان بوده، با یکدیگر جمع نمی‌شوند؛ این حکم در مورد وحدت و کثرتی است که از یک نوع باشند، مانند آنکه هر دو شخصی و یا هر دو سنخی باشند. اما اگر وحدت از یک نوع و کثرت از نوع دیگر باشد، قابل جمع خواهند بود، مانند افراد مختلف انسان که اشخاصی کثیراند اما در نوع انسان وحدت دارند. از این رو، وحدت با کثرت در انسان قابل جمع است. (مدرس،

۱۳۷۸: ۲/۳۳۴)

در تشکیک نیز موجودات دارای وحدت حقیقی‌اند و این وحدت حقیقی، به لحاظ سنخ، حقیقت وجود آنهاست - که همان طاردیتِ عدم است - نه وحدت شخصی به نحوی که همه آنها یک شخص واحد باشند. از طرفی، کثرت حقیقی آنها به لحاظ شخص وجود آنها و صفاتشان است، زیرا شخص وجود جاعل غنی بالذات بوده، شخص وجود معلول فقیر بالذات است. بنابراین، وحدت سنخی موجودات با کثرت شخصی آنها قابل جمع است. از طرف دیگر، چون مطابق اصالت وجود، تمام احکام حقیقی احکام وجودند؛ وحدت و کثرت خارجی میان موجودات وحدت و کثرت در حقیقت وجود است. پس، وحدت در کثرت و نیز کثرت در همان امر واحد صدق می‌کند. چنین وحدت و کثرت در هیچ مصداق دیگری یافت نشد بلکه تنها در نظریه تشکیک می‌توان مصداق آن را یافت. (همان: ۳/۳۴۳) برای نمونه، در رابطه علیت میان موجودات، اشتراک میان علت و معلول به صورت عینی و خارجی محقق است، به طوری که علت همان معلول است اما در مرتبه تنزل یافته و خاص معلول (وحدت در کثرت). و معلول همان علت است اما به نحو سنخی و کمالی و در مرتبه علت (کثرت در وحدت): «جاعل بالذات عین مجعول بالذات بود بوجه وجه و به طور نزول (علا بحوله و

دنا بطوله) و مجعول بالذات عین جاعل بالذات باشد به وجه کون و به طور صعود». (مدرس، ۱۳۷۶: ۳۵۷؛ نیز ر.ک. همو، ۱۳۷۸: ۱۵۸/۱ و ۳۴۶-۳۴۸ و ۲۵۳/۳ و ۳۴۳ و ۳۹۳)

۳. نظام مراتب موجودات در نظریه تشکیک خاصی

آقاعلی در دیدگاه تشکیکی خود بر امور زیر تأکید می‌کند:

۳-۱. خداوند اولین مرتبه موجودات و بشرط لا و صرف

اولین مرتبه از وجود در نظام تشکیکی وجود واجب تعالی است که وجودی است بشرط لا، یعنی وجودی که در مرتبه ذاتش از جمیع حدود و قیود وجودی، عدمی و ماهوی مبراست و از این رو، «وجود صرف و صرف وجود» است. چنین وجودی جمیع مراتب حقیقت وجود را واجد بوده، واجب الوجود من جمیع الجهات است، زیرا اگر در مرتبه ذاتش فاقد مرتبه‌ای از مراتب وجود باشد واجب من جمیع الجهات نباشد، محدود می‌شود که این امر خلف در صرف بودنش است. (مدرس، ۱۳۷۶: ۶ و ۲۲۷؛ همو، ۱۳۷۸: ۱۲۳/۲) نیز چنین وجودی یک وجود نامحدود و بسیط است و ثانی ندارد، زیرا فرض ترکیب و ثانی برای آن مستلزم محدودیت و وجود قید در آن خواهد بود. (همو، ۱۳۷۸: ۱۲۳/۲؛ نیز ر.ک. همان: ۱۷۵/۱ و ۲۴۲ و ۷۷/۲ و ۲۷۸؛ مدرس، ۱۳۷۶: ۵ و ۸ و ۹ و ۸۳ و ۱۶۹ و ۱۸۰ و ۲۷۰ و ۲۷۲)

۳-۲. عدم مغایرت وجود واجب و وجود ممکن

وجود واجب با وجود ممکنات مغایرتی ندارد. مراد از مغایرت دو وجود در دیدگاه آقاعلی آن است که هیچ‌کدام از این دو واجد مرتبه وجود دیگری - نه واجد کنه و نه واجد وجه آن - نباشد. به عبارت دیگر، نه واجد کمال موجود دیگر باشد و نه واجد شخص آن، در حالی که وجود واجب واجد جمیع کمالات

معایل در مراتب آنهاست (به نحو کنه) و وجود معایل نیز واجد بخشی از کمالات حسب قابلیت مرتبه خودشانند که درجه اتم آن در واجب است (به نحو وجه).^۱

۳-۳. عین ربط بودن مخلوقات

همان طور که علت و جاعلیت در ذات علت بوده، معلولیت و مجعولیت نیز در ذات معلول است و، بدین سبب، وجود معلول عین ربط به علت است:

الوجودات الامکانیة مجعولات بذواتها و المجعولات بذواتها جهات ذواتها
 باعیانها جهات الارتباط الی الجاعل فحقایقها حقایق تعلیقیة و حیثیات ذواتها
 حیثیات ارتباطیة ففقرها بدون المتعلق به و تحقیقها بدون المرتبط الیه غیر
 معقول. (مدرس، ۱۳۷۸: ۷۸/۲؛ نیز ر.ک. همان: ۳۰۷/۲ و ۴۲۸/۱ و ۵۴۹ و
 ۵۶۰؛ مدرس، ۱۳۷۶: ۳۷ و ۵۱ و ۵۳ و ۷۹ و ۹۹ و ۱۰۰ و ۲۲۸ و ۳۵۴ و
 ۳۵۹ و ۳۶۴)

و چون معلول عین ربط و فقر به علت است، بالذات حاکی، اشاره و آیت علت می باشد.^۲

۱. «المراد من المغایرة... کون کل الواحد من المتغایرین فاقداً لذات صاحبه فی مرتبة ذاته و لا یكون واجدا لها فی تلك المرتبة لا بکنهها و لا بوجهها ای لا بوجه الکمال و لا بوجه النقصان.» (ر.ک. مدرس، ۱۳۷۸: ۳۱۲/۱)

۲. «ربط ذاتی مفاض بالذات به مفیض بالذات برهان باشد بر اینکه مفاض بالذات به ذات حکایتی از مفیض بالذات بود و نمایشی و آیتی، و در ذات او بر او دلالتی «سنریهم آیاتنا فی الآفاق و فی أنفسهم حتی یتبین لهم انه الحق»، پس، وجودی نباشد مگر آنکه از وجود او بود و دلیل بر وجود او.» (مدرس، ۱۳۷۶: ۷۴؛ نیز ر.ک. همو، ۱۳۷۸: ۲۷۸/۲)

۴-۳. یگانگی علم به معلول و علم به علت در مرتبه معلول

با عنایت به اینکه معلول عین فقر و ربط به علت است و نیز ربط بدون مرتباً‌ئلیه معقول نیست، مشاهده ربط - بما هو ربط - از مشاهده مرتباً‌ئلیه منفک نیست و، در نتیجه، علم به معلول - که عین ربط و متقوم به علت است. همان علم به علت می‌باشد.

البته، این سخن بدین معنا نیست که علم به معلول همان علم به علت در مرتبه خود علت است، زیرا روشن است که علت مقوم وجود معلول و برتر از آن است، بلکه علم به معلول همان علم به علت در مرتبه خاص معلول است. (مدرس، ۱۳۷۸: ۴۰۵/۱؛ نیز ر.ک. همان: ۱۵۹/۱ و ۵۶۰ و ۶۱۱؛ مدرس، ۱۳۷۶: ۵۱ و ۸۶ و ۹۹ و ۱۰۵ و ۱۷۷ و ۱۸۱ و ۲۵۳ و ۳۲۱ و ۴۱۷ و ۴۳۵)

روشن است که حکایت معلول از علت بدین معنا نیست که معلول با حدود خویش حاکی از علت باشد، بلکه حکایت و مرآتیت معلول زمانی است که از جمیع قیود و حدود خویش - اعم از حدود وجودی، عدمی و ماهوی - ملغی شده تا بتواند از علت خویش که فاقد آن حدود است حکایت کند. در غیر این صورت، صرفاً حاکی از خودش است، نه چیز دیگری. بنابراین، مشاهده معلول و علم به معلول به معنای مشاهده علت در مرتبه معلول بدون در نظر گرفتن حدود آن است. (مدرس، ۱۳۷۶: ۱۷۷ و ۱۷۸؛ نیز ر.ک. همان: ۹۹ و ۱۰۵ و ۱۷۷ و ۲۵۳ و ۴۱۷ و ۴۳۵)

۵-۳. خداوند واجد معالیل و کمالات آنها، نه نقایص آنها

خدای متعال چون علت ممکنات است، معطی وجود آنها و در نتیجه واجد آنها است، اما به نحو اشد و اقوا و متناسب به مرتبه وجودی علت. بنابراین، همه کمالات معلول در خداوند به نحو اقوا و اکمل وجود دارد: «کَلِمَا كَانَ كَمَالًا فِی

الدانی و هو کمالٌ فی العالی و هو واجدٌ له علی النحو الأتمّ و الأعلى». (مدرس، ۱۳۷۸: ۳/۳۷۵)

البته، این سخن بدین معنا نیست که معلول با تمام قیود و محدودیت خودش در علت حضور دارد، بلکه کمالات معلول به نحو اعلا و اتم در علت حضور دارد، زیرا در غیر این صورت، خداوند وجود صرف و بسیط نخواهد بود: «لأبد ان یکون ذلك المعلول موجودا فی ذات العلة بنحو اعلی حتی یصدر منها ذلك المعلول و معنی کونه موجودا بنحو اعلی هو وجوده لا هو مع حدوده المستتبعه لماهیتة». (همان: ۳/۳۴۳؛ نیز ر.ک. همان: ۱/۳۳۰ و ۳۷۸ و ۵۰۴ و ۳/۳۴۳ و ۳۷۵ و ۳۹۲ و ۴۸۰ و ۴۸۷ و ۴۹۰ و ۴۹۵؛ مدرس، ۱۳۷۶: ۱۱ و ۱۷۰)

براین اساس، در قاعده «بسیط الحقیقة کل الاشیاء» مراد از شیء وجود و کمالات آن، و مراد از کل اشیاء بودن واجدیت و دارا بودن است.^۱

۳-۶. فعل خداوند

روشن شد که وجود لابشرط (فعل خدای متعال) وجودی است که هیچ تقیدی نسبت به حدود امکانی ندارد و مطلق و انبساطی است، زیرا چنین

۱. «مرادنا من الشیء هنا [ای فی هذه القاعدة] هو الوجود و کمالات الوجود، فلا یتصور وجود من الوجودات الا و هو حاصل له تعالی علی وجه البساطة و الجمعیه فهو بسیط الحقیقة لا ترکیب فی وجه من الوجوه و بسیط الحقیقة کل الاشیاء علی ما ثبت عندهم اهل الذوق و الفهم، واجد لكل الاشیاء ای وجوداتهم و کمال وجوداتهم علی نحو اعلی». (مدرس، ۱۳۷۸: ۳/۴۹۵؛ نیز ر.ک. همان: ۳/۴۰۴ و ۴۲۵) ایشان در مناظره‌ای که با نواب شاهرخ میرزا درباره این قاعده داشته است نیز به این معنا تصریح کرده است. (همان: ۵۱۵/۳ و ۵۱۶)

وجودی در همه موجودات انبساط و سریان دارد و با آنها موجود است، یعنی با وجود عقلانی به نحو عقلی، و با وجود نفسانی به نحو نفسی، و با هر وجود امکانی دیگر در همان مرتبه موجود است. (مدرس، ۱۳۷۸: ۲۴۳/۱-۲۴۴؛ همو، ۱۳۷۶:

۲۹۵-۲۹۶ و ۳۱۷-۳۱۸)

فعل خداوند نیز ظهور و تجلی وجود خداوند است. این ظهور از نوع تجلی و ظهور فاعل بالذات در مرتبه فعل و نمایش عکس در مرآت و نیز اکتشاف ذوالآیه در آیه است: «سنریهم آیاتنا فی الآفاق و فی انفسهم». بنابراین، همه کمالات موجودات مادون را واجد است. (همو، ۱۳۷۶: ۳۱۸)

و با عنایت به آنکه فعل مطلق از ابتدا تا انتهای سلسله موجودات با آنها موجود است، بر آنها احاطه خواهد داشت، اگرچه هر کدام از آن مراتب به حسب مرتبه خاص خویش بر موجودات مادون نیز احاطه خواهد داشت. (همان: ۲۹۰)

و چون وجود خداوند صرف و واحد است و اراده آن به عین وجودش موجود است، اراده او نیز واحد است. از این رو، همه موجودات با اراده واحد او موجود می‌شوند و فعل او (مراد) نیز واحد است. در نتیجه، همه موجودات امکانی با یک وجود واحد - که همان فعل اطلاقی خداوند است - موجود می‌باشند: «صدور تلك المرتبة [ای الوجود اللابشرط] من الوجود من المبدأ الاعلی الاول بعینه صدور کل الوجودات و الانیات». (مدرس، ۱۳۷۸: ۲۴۴/۱؛ نیز ر.ک. همو، ۱۳۷۶: ۴۵ و ۱۲۲ و ۲۷۵)

و با توجه به سنخیت و مناسبت ذاتی میان علت و معلول، فعل خداوند نیز مانند خداوند - که علت اوست - مطلق از جمیع حدود و قیود است غیر از حدی که لازمه وجود آن است [یعنی عدم مرتبه خداوند]. بنابراین، اگرچه همه

موجودات امکانی در فعل خداوند مستهلک‌اند و او همه را به نحو جمعی و اعلا واجد است، در عین حال، فعل خداوند ظهور تام وجود خداوند است و مانند آن از جمیع حدود وجودی منزّه است. (همو، ۱۳۷۶: ۳۳۸ و ۳۸۷)

فعل خداوند به دلیل ویژگی‌های زیادی که دارد به اسامی مختلفی نامگذاری شده است. مرحوم مدرس نیز در آثارش به آن اسامی اشاره کرده است، مانند وجود مطلق انبساطی، نَفَسِ رحمانی، فیض مقدس، رحمت واسعة، فعل اطلاقی، قیومیت مطلقه، مشیت ثانی، اراده ساری، رحمت رحمانی، وجه الله، وجود انبساطی، فیض مقدس امکانی، کلمه کُن، رحمت واسعة حق اول، حق ثانی، نور مطلق ساری، محمدیة البیضاء، حقیقت محمدی، قلم اعلی، روح اعظم، روح قدس اعلی، فیاضیت عامه، حق مخلوق^{۲۰}، ازل ثانی. (همو، ۱۳۷۶: ۲۸ و ۱۱۱ و ۲۹۵ و ۳۱۴؛ همو، ۱۳۷۸: ۲۴۳/۱)

۳-۷. سریان فعل خداوند در مخلوقات نه ذات او

بیان شد که وجود خداوند صرف محض است و از جمیع حدود و نقایص موجودات امکانی منزّه است و، به تعبیر دیگر، وجود او بشرط لا از جمیع نقص‌ها و حدود است. چنین وجودی نمی‌تواند ساری در موجودات ممکن باشد، زیرا هر گونه سریان در موجودات ممکن - خواه به صورت سریان طولی باشد یا عرضی و خواه نزولی باشد یا صعودی - مستلزم حدود وجودی و عدمی است، زیرا سریان داشتن در مرتبه خاص یک ممکن به معنای دارا شدن لوازم آن مرتبه است، که یکی از آن لوازم حدود وجودی آنهاست. بنابراین، وجود صرف خداوند چون بشرط لا از جمیع حدود است، محال است که در ممکنات سریان داشته باشد: «انه [الله تعالی] بشرط لا عن معیة غیره و مقدس عن السریان

فی الاشياء». (همو، ۱۳۷۸: ۵۶۰/۱؛ نیز، ر.ک. همان: ۱۳۸/۲؛ مدرس، ۱۳۷۶: ۲۹۰ و ۳۰۹ و ۳۱۸ و ۴۰۵)

برخلاف ذات خداوند متعال، فعل مطلق خداوند چون وجودی لا بشرط است و ابائی از جمع شدن و اتحاد با موجودات مادون خویش ندارد، در جمیع مراتب مخلوقات سریان دارد و با هر مرتبه‌ای از آنها با نحوه وجودی همان مرتبه موجود است، یعنی با وجود عقلانی عقل، و با وجود نفسانی نفس، و با وجود طبیعی طبیعت، و با وجود هیولانی هیولی، خواهد بود. به عبارت دیگر، در تمام مراتب امکانی از ابتدا تا انتها حضور داشته، در آنها سریان دارد: «سریانه [ذات الواجب] فی الموجودات بنفسها غیر مطابق للقواعد الحکمیة بل الساری فی الموجودات انما هو فعله سبحانه». (همو، ۱۳۷۸: ۱۳۸/۲؛ نیز ر.ک. همو، ۱۳۷۶: ۲۹۰ و ۲۹۱ و ۳۱۸)

البته، سریان فعل خداوند که می‌توان آن را شمول، اطلاق و کلیت نیز نامید، از قبیل کلیت و اطلاق مفهومی یا ماهوی نیست، زیرا مفاهیم و ماهیات ذاتاً خالی از تحصل و فعلیت و سایر کمالات وجودی‌اند و در نهایت ضعف و نقصان می‌باشند، بلکه سریانش از قبیل سریان و کلیت وجودی است و منشأ آن نیز تحصل و فعلیت و شدت وجود است، زیرا هرچه وجود شدیدتر باشد، به اندازه شدتش، کمالات وجودی را دارا و کمالات مادون خودش را نیز به نحو اعلا و اشد واجد است. (همو، ۱۳۷۶: ۳۱۶)

۳-۸. ظلیت نظام وجود امکانی برای نظام وجود واجبی و تفصیل آن

بیان شد که علت و معلول با یکدیگر عینیت دارند و معلول به نحو اعلا و اشد همان علت است و علت همان معلول اما در مرتبه ضعیف آن است. به عبارت دیگر، موجودات ممکن جهت تفصیلی وجود واجب‌اند و وجود خداوند نیز جهت جمعی و بسیط وجود ممکنات است. بنابراین، وجود ممکنات همان

وجود واجب به نحو تفصیلی است که تنها در اجمال و تفصیل با آن متفاوت می‌باشند.^۱

۹-۳. معیت ذاتی و فعلی خداوند با مخلوقات

معیت در وجودات به معنای همراه بودن دو موجود در مرتبه یکدیگر است، بدین معنا که یکی در مرتبه وجودی دیگر حاضر و با آن همراه است. اما با دقت در معنای معیت روشن می‌شود که معیت ملازم با استقلال وجودی است، چراکه اگر وجودی عین ربط به مستقل باشد، با قطع نظر از مرتبط‌الیه، هیچ‌گونه تفرری ندارد تا در آن، معیت با وجود دیگری فرض گردد. بنابراین، معیت حقیقی در وجودات معیت علت با معلول است، نه معلول با علت، زیرا علت نسبت به معلول مستقل است و تقرر دارد و، لذا، معیت در او تصور می‌شود. از سوی دیگر، هر علتی در مرتبه وجودی معلول خویش به نحو جمعی و بساطت حاضر است و، لذا، علت همیشه با معلول خویش معیت دارد. بنابراین، معیت صرفاً از ناحیه علت نسبت به معلول تصور شدنی است و معلول هیچ معیتی با علت ندارد، و هرگونه معیتی که به معلول نسبت داده می‌شود، در حقیقت، معیت علت او است، مگر اینکه از باب علاقه لازم و ملزوم و مجازاً به معلول نسبت داده

۱. «از اینجا ظاهر و منکشف می‌گردد که نظام وجود ممکن مطابق بود با نظام وجود واجبی و فرقی نباشد میان آن دو مگر آنکه وجود واجبی جهت جمع وجود ممکن و وجود ممکن جهت فرقی وجود واجبی می‌باشد. او مجمل بود و این مفصل؛ او واجب باشد و این ممکن؛ او به ذات غنی بود و این به ذات فقیر؛ او معبود باشد و خالق و این عبد باشد و مخلوق. و هر فرقی عین جمع بود و هر مفصلی عین مجمل. و الا، فرقی آن جمع و مفصل آن مجمل نباشد، چنان‌که در بعضی ادعیه مأثوره وارد بود که «لا فرق بینک و بینهم الا انهم عبادک». (مدرس، ۱۳۷۶: ۳۴۶-۳۴۷؛ همو، ۱۳۷۸: ۱/۵۰۴)

شود، زیرا هر معلولی ظهور علت خویش و لازمه آن است و علت نیز با ظهور خویش که معلول آن است معیت دارد و از او منفک نمی‌گردد و، لذا، معیت لازم با ملزوم همان معیت ملزوم با لازم خواهد بود.^۱

آقاعلی مدرس دو نوع معیت را بیان می‌کند:

أ. معیت ذاتی: ذات خداوند چون علت جمیع ممکنات است، در عین صرافت و بساطت، واجد جمیع وجودات و کمالات آنها به نحو جمعی است و همراه آنها و دارای معیت با آنهاست. این نوع معیت مستلزم سریان و نیز تشبیه به ممکنات نخواهد بود و، لذا، در ذات صرف خداوند وجود دارد. آقاعلی مدرس از معیت ذاتی خداوند با معالیش به «معیت خالق بما هو خالق با مخلوق بما هو مخلوق» و «جاعل بالذات با مجعول» و «فاعل تام با مفعول» و «علت تامه با معلول» نیز تعبیر می‌کند. (مدرس، ۱۳۷۶: ۴۲۱)

ب. معیت فعلی: فعل مطلق خداوند به جهت اینکه لا بشرط است و در جمیع موجودات ممکن سریان دارد، با همه آن وجودات معیت دارد، بلکه با همگی اتحاد و در هر مرتبه از مراتب ممکنات عین همان مرتبه خواهد بود. بنابراین، فعل مطلق، به جهت داشتن خاصیت سریان، معیت سریانی دارد، اما

۱. «ان المعية الذاتية يلازم الاستقلال و الانفراد بوجه من الوجوه لكل من الطرفين و الا لم يتكرر من الجانبين، فالعلة لاستقلالها مطلقا او بالنسبة الى المعلول مع المعلول «هو معكم اينما كنتم» و المعلول ليس مع العلة فانه بذاته مرتبط بها و اضافة اليها فلا تقوم له الا بها فمعيتها مع علتها مجرد لفظ بلا معنى و اسم بلا مسمى، بل سميت معية العلة معه بمعيتها معها لانه ليس الا ظهورها.» (مدرس، ۱۳۷۸: ۲۴۷/۱؛ نیز ر.ک.

همان: ۲۴۸/۱ و ۵۶۰؛ مدرس، ۱۳۷۶: ۳۶۵ و ۳۶۶ و ۳۷۲)

ذات خداوند به جهت صرافت و بشرط لا بودن از معیت سرایانی منزّه است.
(همو، ۱۳۷۶: ۳۱۸ و ۴۲۶-۴۲۸؛ همو، ۱۳۷۸: ۵۶۰/۱)

۴. نقد عرفا در باب وحدت شخصی وجود

چنان‌که بیان گردیدف آقاعلی مدرس نظریه تشکیک خاصی را پذیرفته و کثرت موجودات و نیز وحدت آن را امری حقیقی دانسته است. بدین جهت، او نظریه وحدت شخصی وجود - که از ناحیه عرفا مطرح شده است - را باطل می‌شمارد. در نظر ایشان، اگرچه موجودات عالم در طاردیت عدم و تشخیص داشتن و منشأ بودن آثار مشترک‌اند، اما با هم اختلاف حقیقی دارند: یکی غنی و دیگری فقیر، یکی کامل و دیگری ناقص، یکی شدید و دیگری ضعیف می‌باشند و چون این صفات با یکدیگر تباین دارند، موجود غنی و کامل از موجود ضعیف و ناقص مباین است:

فیها [ای فی حقیقة الوجود] تمام الاشتراک فی ذواتها لمناسبتها و کمال
الامتياز فی انفسها لمباينتها و مابه اشتراکها عين مابه امتيازها لبساطتها و هذا هو
الاشتراک المعنوی المخصوص بفلسفته فی فلسفة الاوخر و التشکیک الخاصی و
التوحيد الخاصی علی ما هو مصطلح لسانه و هو قرّة عين الموحدين و نور حدیقة
المتألّهين اذ يتفرع علیه معارف علیا و ينوط به مقاصد عظمی من الحکمة العلیة
الالهیة» (همو، ۱۳۷۸: ۴۶۵/۱؛ نیز رک. همان: ۲۲۶/۲)

در نظر ایشان، معنای مورد قبول از وحدت وجود همان نظریه تشکیک خاصی یعنی وحدت در کثرت و کثرت در وحدت است:

پس، وحدت وجود به این معنا که وجود متکثر بود و فردی از او واجب و
مقدس از جمیع جهات امکان، و دیگر افراد او ممکنات و به ذات مباین با وجوب
وجود بالذات. لکن همه وجودات از آنجا که همه طارد عدمند و در قبال ماهیت

و عدم باشند اشتراکی دارند، مطلبی حق بود» (مدرس، ۱۳۷۶: ۵۴-۵۵)

۴-۱. نقد وحدت شخصی وجود

از نظر آقاعلی، وحدت شخصی وجود - که عرفا بدان قایل اند - به این معناست که مفهوم وجود یک مصداق و فرد بیشتر ندارد - که وجود خداوند است - و هیچ گونه کثرت حقیقی در آن نیست، بلکه وجود خداوند - به جهت مطلق و لا بشرط بودنش - نه کلی است و نه جزئی، نه عام است و نه خاص و هیچ گونه قیدی - حتی قید اطلاق - نیز در آن نیست، اما این وجود واحد دارای تعینات و مظاهری می باشد. بنابراین، وجود واحد شخصی است که حسب مظاهر و مرائی متکثر شده است.

به عبارت دیگر، مدعای عرفا سه امر است:

۱. وجود خداوند تنها مصداق حقیقی برای مفهوم وجود است.
۲. این وجود در مقام ذاتش لا بشرط مقسمی است و هیچ گونه تعیینی ندارد. لذا، وجود بشرط لا و صرفی که فلاسفه به خداوند نسبت می دهند، مرتبه ای از مراتب و شأنی از شئون وجود لا بشرط خواهد بود، نه خود او.
۳. در عین حال، این وجود واحد شخصی حسب مظاهر و تعینات است که متکثر می شود. (مدرس، ۱۳۷۸: ۲/۲۷۹؛ نیز ر.ک. همان: ۵۰۱/۳-۵۰۳ و ۳۱۴؛ مدرس، ۱۳۷۶: ۳۲۳-۳۲۵)

مرحوم مدرس هر سه نکته در مدعای عرفا را باطل می داند، زیرا مطابق آنچه گذشت، اولاً، کثرت در وجود حقیقی است، نه اعتباری، یعنی موجودات حقیقتاً متکثرند و با یکدیگر امتیاز دارند و، لذا، سایر موجودات نیز مانند وجود خداوند مصداق بالذات مفهوم وجودند. ثانیاً، وجود خداوند بشرط لا و صرف الوجود است، نه لا بشرط، و آنچه لا بشرط است فعل مطلق خداوند است، نه ذات آن و،

ثالثاً، سریان نیز در ذات خداوند محال است، بلکه فعل مطلق آن ساری در مراتب موجودات است:

[اولاً]: اگر این نسبت به این منسوبین [عرفاً] کشف و عرفان صحیح باشد، پس، اگر این سخن را از روی حکم عقل و برهان گویند، با آنکه مذاق این طایفه از خداشناسان اقامه برهان بر مقاصد خود نباشد، از بیانات گذشته - کالشمس فی رابعة النهار - آشکار و عیان گردید که برهان عقلی بر حسب قواعد علم حکمت الهیه مکذب این سخن باشد، و اگر از روی کشف و عیان گویند، آنقدر از آیات و اخبار خاندان عصمت صریح بود بر بطلان این قول و تنزه این ذات حق اول - تقدست اسمائه - از سریان در اشیاء و تقدس او از سیمات امکان و عوارض حدثان و کثرت وجود بر وجه حقیقت که احصای آنها در شماره مشکل بود. کدام کشف و عیان با کشف و عیان اهل عصمت و خاندان نبوت تواند برابری کند، چه جای آنکه برتر باشد.

حوض با دریا اگر پهلو زند خویش را از بیخ هستی بر کند
... [ثانیاً]: بلکه چون مظاهر و مرآئی قائلند و مظهر و مرآت جز وجود نبود، زیرا که عدم بما هو عدم، از آنجا بذات طارد وجود بود، حاکی از او نباشد و الماهیه لیست من حیث هی الا هی از جمله واضحات و مسلمات باشد. پس، چنان که این خداشناسان فرموده اند، «الاعیان الثابتة ما شمت رایحة الوجود و الموجودية و لا تشتم ابدا». پس، مظهر و مرآت و مجلا به جز وجود نباشد. پس، مظاهر ذات و اسماء و صفات حق جلّ جلاله وجودات باشند، نه اعداد و ماهیات. پس، معترف باشند به کثرت وجود.

... [ثالثاً]: چنین سخنی [مطلبی بدیهی البطلان] بوده که به اندک تأملی معلوم

شود که منافی ارسال رسل و تکالیف الهیه بود. (مدرس، ۱۳۷۶: ۳۲۵-۳۲۸)

۲-۴. توجیه قول عرفا

از نظر مرحوم مدرس، کثرت در موجودات موافق عقل و امری بدیهی است و، لذا، باید قول عرفا را در انکار کثرت و اثبات وحدت شخصی وجود توجیه نمود، زیرا نسبت دادن این مسئله بدیهی البطلان - که با عقل و کلام انبیا و رسل مخالف است - به عرفایی که به وظایف شرعی عمل کرده‌اند و به انجام مستحبات و ترک مکروهات مواظبت داشته‌اند، نوعی تجری و بی‌مبالاتی در دین است. البته، توجیه قول آنها مادامی است که تصریح یا ظهور در مطلب غیر معقول یا غیردینی نداشته باشند. در غیر این صورت، تخطئه آنها لازم است تا هم افراد مبتدی گمراه نشوند و هم بعد از آنها شخصی جرئت نکند که مخالف عقل و دین سخنی بگوید. (همان: ۳۲۸-۳۲۹)

اما در توجیه قول عرفا، می‌توان گفت که سخن آنها ناظر به شهود قلبی شخص در مراتب سیر و سلوک است، نه ناظر به عالم وجود. این سخن بدین معناست که عارف در مراتب سلوک الی الحق و فی الحق و من الحق به سبب صفای قلبی که کسب نموده به مقام و مرتبه‌ای رسیده است که حقیقت مخلوقات و مظاهر خداوند را، که حکایت و آیت صرف‌اند، ادراک می‌کند و از آنها به محکی عنه یعنی وجود خداوند می‌رسد. لذا، در این حالت، عارف جز وجود خداوند امر دیگری شهود نمی‌کند و فقط یک وجود واحد را می‌بیند که متجلی در مظاهر است. به دیگر سخن، عارف سالک در آن مقام نورانی به مرتبه‌ای می‌رسد که جز خدا چیزی را شهود نمی‌کند، نه آنکه فی الواقع وجودی غیر از

خداوند نباشد.^۱

بنابراین، وحدتی که عرفا بر آن تأکید دارند و هرگونه کثرتی را در آن انکار می‌کنند «وحدت شهود» است، نه «وحدت وجود»:

این نگارنده تاکنون ندیده‌ام و نشنیده‌ام که کسی تصریح کرده باشد به اینکه وجود و موجود یک وجود و موجود بوده باشد و جز او وجود و موجودی نباشد و او ذات واجب‌الوجود بود، به نهجی که قابل توجیهی وجیه نباشد». (مدرس،

۱۳۷۸: ۳۲۷)

۳-۴. وجود خداوند و فعل مطلق

چنان‌که روشن شد، در نظر آقاعلی مدرس فعل مطلق خداوند وجودی لاشروط دارد که ساری در تمام مراتب موجودات امکانی است به نحوی که در هر مرتبه با همان نحوه وجودی موجود می‌شود.

ایشان معتقد است که مطابق قاعده «الواحد لا یصدر منه الا الواحد» در دار هستی تنها یک جاعل بالذات و یک مجعول بالذات داریم: جاعل بالذات وجود واحد خداوند و مجعول بالذات وجود واحد فعل خداوند است. فعل خداوند، به جهت ویژگی سریان، ساری در همه مراتب است و تمامی موجودات امکانی مرتبه‌ای از مراتب آن خواهند بود. بنابراین، برخلاف نظر مشائین که عقل اول را صادر اول خداوند می‌دانند، فعل مطلق صادر اول است و عقل اول مرتبه و شأنی

۱. «اذا قال العارف لیس فی الوجود الا هو او لیس فی الدار غیره دیار او لیس فی جبتی سوی الله ای لیس فی دار الوجود او فی دار قلبی فلیس فی جبة قلبی سوی الله ... فقد اخبر عن حاله فی سیره لا عن نظام الوجودات و الموجودات بما هی وجودات و موجودات خارجه عن مرآة قلبه». (مدرس، ۱۳۷۸:

۱/۲۴۶؛ نیز ر.ک. همان: ۱/۵۶۰؛ مدرس، ۱۳۷۶: ۹۰ و ۱۰۶ و ۱۷۸ - ۱۸۰ و ۳۲۶)

از شئون آن خواهد بود.

با عنایت به اینکه خداوند جامع همه موجودات و کمالات آنها به نحو بساطت است، فعل مطلق نیز - که ظهور خداوند است - جامع همه آنها به نحو بسیط - به اندازه مرتبه وجودی خودش - است. لذا، با جعل و خلق فعل مطلق، همه موجودات ممکن - که شئون آن می‌باشند - در مقام بسیط آن به صورت جمعی خلق و موجود می‌شوند. در عین حال، اگر ممکنات را متفرق و جدا ملاحظه کنیم و نسبت آنها را با یکدیگر بسنجیم، در قبول اشراق نور خداوند برخی نسبت به برخی دیگر سابق و برخی مسبوق خواهند بود. و با عنایت به آنکه فعل مطلق مجعول بالذات خداوند می‌باشد و وجودش عین اقتضای خداوند است، خداوند یک اقتضا بیشتر نخواهد داشت که با همان یک اقتضا تمام مراتب وجودی نیز موجود می‌شوند: «ما امرنا الا واحدة کلمح البصر». (همو، ۱۳۷۶: ۱۴-۱۵ و ۳۴۳-۳۴۶؛ همو، ۱۳۷۸: ۱۶/۱ و ۱۳۸/۲-۱۳۹)

بنابراین، در عالم خارجی صرفاً دو وجود داریم: خداوند و فعل مطلق او. اما ممکنات دیگر - به سبب لایشرط بودن فعل مطلق - از مراتب آن هستند.

بررسی اجمالی نظریه آقاعلی مدرس

با توجه به آنکه اکثر مطالب مرحوم مدرس مورد قبول و صحیح است، برای بررسی نظریه وی به ذکر چند نکته بسنده می‌کنیم:

نکته اول. تشکیک خاصی وجود نظریه‌ای صحیح است و ادله مختلفی بر آن دلالت می‌کنند. آقاعلی مدرس نیز با بیانات مختلفی در صدد اثبات آن برآمده است. مطابق این نظریه، هم وحدت و هم کثرت میان موجودات حقیقی‌اند، نه آنکه یکی حقیقی و دیگری اعتباری یا توهمی باشد. نیز وحدت و کثرت در موجودات از یکدیگر متمایز نبوده، به یکدیگر راجع‌اند. بنابراین، اصل مبنای

آقاعلی مدرس - تشکیک خاصی وجود - صحیح است.
در عین حال، آقاعلی مدرس به مطالبی اشاره کرده که محل تأمل به نظر می‌رسد. در ادامه به آن مطالب اشاره می‌کنیم.

نکته دوم. مرحوم مدرس فعل مطلق را «لابشرط» می‌داند. اما این سخن درست نیست، زیرا تحقق چنین وجودی محال می‌باشد، زیرا لابشرط دانستن وجود که مساوی بلکه مساوق با تشخیص است باطل می‌باشد. افزون بر این، چنین معنایی مستلزم ارتفاع نقیضین در وجود فعل مطلق است، چرا که باید بپذیریم در میان صفات فعل مطلق، صفاتی یافت می‌شوند که نقیض یکدیگرند، مانند «ثبات و تغیر»، «استقلال و فقر» و «حدوث و قدم». اگر فعل مطلق به هیچ کدام از دو طرف نقیض مقید نباشد و، در اصطلاح، متعین به هیچ تعینی نباشد^۵ چنان‌که لا بشرط بودن چنین اقتضایی دارد -، مستلزم آن است که فعل مطلق نه به ثبات متصف باشد و نه به تغیر، نه استقلال و نه فقر، نه حدوث و نه تغیر. چنین امری مستلزم ارتفاع نقیضین در آن است.

اگرچه آقاعلی فعل مطلق را نسبت به مراتب امکانی مادون - نه نسبت به مرتبه فوقانی خداوند - لابشرط از حدود و قیود می‌داند، اما اشکالی که به لابشرط دانستن وجود وارد است نسبت به کلام وی نیز جاری است. بر این اساس، فعل مطلق - که صادر اول و مجعول بالذات خداوند است - مانند سایر موجودات، یکی از موجودات متشخص و خاص خداوند است و از این جهت با سایر موجودات تفاوتی ندارد. مگر آنکه منظور آقاعلی از لابشرط دانستن فعل مطلق «وجود داشتن کمالات موجودات مادون در مرتبه فعل مطلق» باشد، که در این صورت، اگرچه این منظور فی نفسه صحیح است، اما مختص به فعل مطلق

نیست، بلکه هر موجود اعلائی نسبت به موجودات مادونش چنین است، به نحوی که موجودات فوقانی کمالات مراتب مادون خویش را واجدند.

نکته سوم. بر اساس نکته سابق، «سریان فعل مطلق» نیز صحیح نمی‌باشد، زیرا هر موجودی دارای تشخیص و خصوصیات مخصوص به خویش است که با تشخیص موجودات دیگر متفاوت می‌باشد. لذا، ساری بودن یک وجود در موجودات دیگر - به نحوی که با هر مرتبه‌ای به عین همان مرتبه موجود باشد - صحیح نیست، مگر آنکه منظور از سریان «واجدیت کمالات موجودات مادون» باشد که ° چنان‌که بیان شد ° اولاً، مختص به فعل مطلق نخواهد بود، بلکه نسبت به هر موجود فوقانی صادق است؛ و ثانیاً این معنی از سریان در ذات خداوند نیز جاری است، زیرا ذات خداوند به نحو بسیط جامع همه کمالات مادون خویش است. بر این اساس، سلب سریان از ذات خداوند وجهی ندارد.

نکته چهارم. بر این اساس، آنچه را که مرحوم آقاعلی نسبت به عالم هستی گفته که «تنها دو وجود - یعنی وجود خداوند و فعل مطلق - در عالم متحقق است» صحیح نیست، بلکه بنابر نظریه تشکیک خاصی، در عالم هستی موجودات متکثری در مراتب مختلف موجود می‌باشند که هر کدام تشخیص و ویژگی خاص به خود را دارند.

نکته پنجم. منظور مرحوم مدرس از این سخن که «معیت مستلزم استقلال وجودی است و چون علت وجود استقلالی است و معلول وجود ربطی معیت فقط نسبت به علت صادق است نه نسبت به معلول» چیست؟

اگر منظور از این سخن آن باشد که هرگاه وجودی مستقل و بی‌نیاز از غیر شد معیت در آن معنا دارد، سخنی باطل است، زیرا «معیت» به معنای اشتراک دو

امر در یک وصف است، به نحوی که هیچ‌گونه تقدم و تأخیری در این وصف با یکدیگر نداشته باشند: «هی [المعیة] اشتراک امرین فی معنی من غیر اختلاف بالکمال و النقص الذین هما التقدّم و التأخر» (طباطبایی، بی‌تا: ۲۲۹). بنابراین معیت متوقف بر دو امر وجودی است که میان آنها اشتراکی باشد (طباطبایی، ۱۳۸۶: ۱۴۴)، مانند وجود علت و معلول که در وصف علیت با یکدیگر معیت دارند، زیرا علت زمانی علت است که معلولی داشته و معلول نیز زمانی معلول است که علتی داشته باشد (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۲۷۰). بنابراین، انتساب وصف مشترک معیت به یک طرف وجهی ندارد، زیرا معیت اساساً طرفینی است و به هر دو طرف منتسب خواهد بود، اگرچه یک طرف (معلول) خود به وسیله طرف دیگر (علت) موجود شده باشد.

اما اگر منظور وی این باشد که همان‌طوری که وجود معلول عین ربط به علت است احکام و ویژگی‌های آن نیز عین ربط به علت می‌باشد و چون وجود علت نسبت به معلول مستقل است احکام او نیز به نحو مستقل به آن منتسب است، این سخن از جهتی صحیح و از جهتی باطل است: از آن جهت که می‌توانیم معیت علت را - بسان وجود علت - معیت استقلال، و معیت معلول را ° بسان وجودش - معیت ربطی بنامیم، سخن صحیحی است. اما باید توجه داشت که این کار صرفاً نامگذاری و قراردادی است و از آن جهت که وصف معیت مشترک میان دو وجود است و استقلال یا ربط آنها در این وصف مشترک دخیلی ندارد، سخن باطلی است. بنابراین، معیت وصف مشترک میان دو امر است که منتسب به هر دو طرف می‌باشد.

نکته ششم. مرحوم مدرس قول عرفا - یعنی وحدت شخصی وجود و نفی

کثرت - را امری غیر معقول دانسته و در صدد توجیه آن بر آمده است که مطابق آن توجیه، وحدت شخصی عرفا در واقع «وحدت شهود» است، نه «وحدت وجود»، یعنی عارف در مراتب سیر و سلوک از شهود عرفانی خویش خبر می‌دهد، نه آنکه فی الواقع وجودی غیر از خداوند نباشد. اما لازم است بدانیم: اگرچه این توجیه توجیه صحیحی است، بسیاری از عرفا از وحدت شهود عبور کرده و به وحدت شخصی وجود و نفی کثرات از واقع فتوا داده‌اند، نه آنکه صرفاً از مراتب شهودی خویش خبر داده باشند.

نتیجه‌گیری

روشن شد که آقاعلی مدرس معتقد به تشکیک خاصی وجود بوده، وحدت عرفانی یعنی وحدت شخصی وجود را انکار می‌کند. از نظر ایشان، کثرت موجودات مانند وحدت آنها امری حقیقی است، نه مجازی و اعتباری، بدین معنا که همه موجودات - اعم از خداوند و مخلوقاتش - مصداق حقیقی برای مفهوم وجودند ولی وجود خداوند مستقل و غنی است و سایر موجودات عین ربط و فقر به آن می‌باشند. و نیز او قایل است که در عالم تنها دو وجود موجود است: وجود خداوند و وجود فعل مطلق، که این فعل در سایر ممکنات ساری است به نحوی که سایر ممکنات از مراتب فعل مطلق خداوند شمرده می‌شوند. اما اگرچه اصل مدعای وی - یعنی تشکیک خاصی وجود - صحیح است، برخی از ویژگی‌های آن، مانند لابلش شرط دانستن فعل مطلق و سریان آن در مراتب دیگر، صحیح نیست.

کتابنامه

- جوادى آملی، عبدالله (۱۳۶۸). شرح حکمت متعالیه، قم: الزهراء.
- _____ (۱۳۸۶). ریحیق مختوم، تنظیم و تدوین حمید پارسانیا، قم: اسراء.
- رفیعی قزوینی (۱۳۶۷). مجموعه رسائل و مقالات فلسفی، مقدمه و تصحیح غلامحسین رضائزاد، بی جا: الزهراء.
- صدرالدین شیرازی، محمدبن ابراهیم (۱۹۸۱). الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة، بیروت: دار احیاء التراث.
- طباطبایی، محمدحسین (بی تا). بدایة الحکمة، قم: مؤسسه النشر الاسلامی التابعة لجماعة المدرسین.
- _____ (۱۳۸۶). نهاییة الحکمة، تصحیح و تعلیق غلامرضا فیاضی، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).
- _____ (بی تا). نهاییة الحکمة، قم: مؤسسه النشر الاسلامی التابعة لجماعة المدرسین.
- عبودیت، عبدالرسول (۱۳۸۶). درآمدی به نظام حکمت صدرایی، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).
- علیشاه، محمد معصوم (۱۳۴۵). طرائق الحقایق، تصحیح محمد جعفر محجوب، تهران: کتابخانه سنائی.
- مدرس، آقاعلی (۱۳۷۸). مجموعه مصنفات حکیم مؤسس آقاعلی مدرس طهرانی، تصحیح و تحقیق محسن کدیور، تهران: اطلاعات.
- _____ (۱۳۷۶). بدایع الحکم، تقدیم و تنظیم احمد واعظی، قم: الزهراء.
- یزدان پناه، سیدیدالله (۱۳۸۸). مبانی و اصول عرفان نظری، نگارش سید عطاءالله انزلی، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).