

## مطالعه تطبیقی لوازم فلسفی نظریه وحدت شخصی وجود و وحدت تشکیکی وجود

### The Comparative Study of Philosophical Accessories of Personalunity of Existence Doctrine and Analogical Unity of Existence

Bagher Hosseinloo \*

Hamed Naji Asfahani \*\*

باقر حسین‌لو\*

حامد ناجی اصفهانی\*\*

تاریخ دریافت: ۱۳۹۳/۷/۳

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۴/۱/۳۱

#### Abstract

Themystic'sunity of existence doctrine has been always considered by the Islamic philosophers. MullaSadra in philosophical explanation of mystical unity of existence has considered both doctrine of analogical unity of existence and personal unity of existence. Designing of personal unity of existence doctrine in three domains of ontology, epistemology and theology has the accessories which change the Philosophical concepts. So that, the designing of this theory transform the philosophy known as ancient philosophy. Thus, although the words and expressions are common in personal unity of existence doctrine and ancient philosophy, but you can not apply the accessories of personal unity of existence doctrine in ancient philosophy. So, if we accept personal unity of existence doctrine, it will be followed the accessories which we have no choice but to accept it. Accepting accessories of this doctrine entails to a new philosophy. In this paper, through review of the accessories of personal unity of existence doctrine, we show that accepting the accessories of this doctrine is necessary for designing of a new philosophical system.

**KeyWords:** unity, existence, personal unity of existence, MullaSadra, accessories.

#### چکیده

نظریه وحدت وجود عرفا همواره مورد توجه فیلسوفان اسلامی بوده است. در تبیین فلسفی ارائه شده صدرای از نظریه وحدت وجود عرفا هم از وحدت تشکیکی وجود و هم از وحدت شخصی وجود سخن به میان آمده است. طرح نظریه وحدت شخصی وجود در سه حوزه وجودشناسی، معرفت‌شناسی و الهیاتی مستلزم آثار و لوازمی است که باعث تغییر و دگرگونی در مفاهیم فلسفی می‌شود. به طوری که با طرح این نظریه، فلسفه‌ای که از آن با عنوان فلسفه کهن یاد می‌کنیم دگرگون می‌شود. در نتیجه، هر چند عبارات و واژگان در نظریه وحدت شخصی وجود و فلسفه کهن مشترک است، اما نمی‌توان آثار و لوازم این نظریه را در فلسفه کهن به کار برد. بنابراین، اگر به نظریه وحدت شخصی وجود قائل شدیم، آثار و لوازمی را به دنبال داریم که راهی جز پذیرش آن نداریم و پذیرش آثار و لوازم این نظریه مستلزم فلسفه جدیدی است. در این مقاله با مطالعه تطبیقی آثار و لوازم نظریه وحدت شخصی وجود سعی می‌کنیم نشان دهیم که پذیرش آثار و لوازم این نظریه طراحی فلسفه جدیدی را می‌طلبد.

**واژگان کلیدی:** وحدت، وجود، وحدت شخصی وجود، ملا صدرا، آثار و لوازم.

\* Ph.D student in philosophy of religion Islamic Azad University of Isfahan (koraskan).  
Bager351h@gmail.com

\*\* Assistant professor in Department of philosophy of University of Isfahan. Hamed.naji@gmail.com

\* دانشجوی دکتری فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه آزاد اسلامی، واحد اصفهان (خوراسگان) (نویسنده مسئول).

Bager351h@gmail.com

\*\* استادیار گروه فلسفه دانشگاه اصفهان.

Hamed.naji@gmail.com

## مقدمه

نظریه وحدت وجود عرفا همواره مورد توجه نظام‌های فلسفی، به خصوص فیلسوفان اسلامی، بوده است. در این میان می‌توان به تبیین‌های فلسفی که در این مورد از طرف محقق دوانی و صدرا و پیروان او انجام شده، اشاره کرد (دوانی، ۱۳۸۱: ۱۷۵-۱۷۴؛ همو، ۱۳۶۸: ۴۷؛ صدرالمتألهین، ۱۳۷۸: ۲۵-۲۳؛ همو، ۱۳۶۰ الف: ۳۷-۳۵؛ همو، ۱۳۶۱ ب: ۲۲۲-۲۱۹).

در تبیین فلسفی ارائه‌شده صدرا از نظریه وحدت وجود عرفا هم از وحدت تشکیکی وجود و هم از وحدت شخصی وجود سخن به میان آمده است. به عبارت دیگر، هم وحدت تشکیکی وجود و هم وحدت شخصی وجود در آثار و کتاب‌های صدرا به منزله تبیین‌های فلسفی نظریه وحدت وجود عرفا به شمار آمده‌اند.

مسئله اساسی که در این مورد بعدها پیروان و شارحان صدرا با آن روبه‌رو شده‌اند این است که آیا نظریه وحدت شخصی وجود و نظریه وحدت تشکیکی یک نظریه‌اند یا دو نظریه؟ اگر آن دو، یک نظریه‌اند، آیا آثار و لوازم آن‌ها نیز یکسان است؟ چنانچه این‌گونه است، چگونه امکان دارد؛ آثار و لوازم نظریه‌ای که مبتنی بر اصول و مبانی خاص خود از جمله تشکیک در وجود است با آثار و لوازم نظریه‌ای که مبتنی بر اصول و مبانی متفاوت از وحدت تشکیکی است (عدم تشکیک در وجود) یکسان باشد؟ از طرف دیگر، اگر نظریه وحدت شخصی وجود و نظریه وحدت تشکیکی بر اساس اصول و مبانی آن‌ها دو نظریه متفاوت از هم‌اند، آیا آثار و لوازم فلسفی آن دو نیز متفاوت است؟ یا اینکه با وجود اصول و مبانی فلسفی متفاوت این دو نظریه، می‌توان آثار و لوازم آن دو را یکی دانست؟

بنابراین، شارحان و پیروان صدرا درباره این مسئله که نظریه وحدت شخصی وجود و نظریه وحدت تشکیکی یک نظریه‌اند یا دو نظریه و

اینکه کدام یک از آن دو نظریه مقصود نهایی صدرا بوده، به سه گروه تقسیم شده‌اند. گروه اول: این‌ها کسانی‌اند که این دو نظریه را یکی دانسته و تفاوتی میان آن‌ها قائل نیستند. افرادی همچون ملاعلی نوری، ملامحمدجعفر لاهیجی و ملاعبدالله زنوزی از چهره‌های شاخص این گروه‌اند. هر سه این شارحان صدرا به گونه‌ای نظریه وحدت شخصی وجود را تأویلی از نظریه وحدت تشکیکی وجود دانسته‌اند و معتقدند مقصود صدرا از وحدت شخصی وجود همان نظریه وحدت تشکیکی وجود است (نوری، ۱۹۸۱: ۲/ ۴۱، ۳۰۹؛ همو، ۱۳۹۸: ۳۲؛ لاهیجی، ۱۳۸۶: ۱۴۲-۱۴۱؛ زنوزی، ۱۳۷۹: ۸۸-۸۴، ۱۳۹-۱۳۰).

گروه دوم: این گروه طرفدار تفاوت و تمایز میان این دو نظریه‌اند. به طوری که، بر این عقیده‌اند که نظریه وحدت تشکیکی وجود غیر از نظریه وحدت شخصی وجود است. از طرفداران این گروه می‌توان به حاج ملاحادی سبزواری، آقاعلی مدرس تهرانی و آقامحمدرضا قمشه‌ای اشاره کرد. البته از این میان، ملاحادی سبزواری و آقاعلی مدرس تهرانی با اینکه قائل به تفاوت میان این دو نظریه‌اند، اما نظریه وحدت شخصی وجود را نمی‌پذیرند و یگانه تبیین فلسفی قابل دفاع از نظریه وحدت وجود عرفا را همان نظریه وحدت تشکیکی وجود می‌دانند (سبزواری، ۱۹۸۱: ۱/ ۷۱؛ مدرس تهرانی، ۱۳۷۸: ۳/ ۴۷). در حالی که آقامحمدرضا قمشه‌ای با متفاوت دانستن این دو نظریه، نظریه وحدت شخصی وجود را از نظریه وحدت تشکیکی وجود بالاتر دانسته و حتی برهان جدیدی هم در اثبات آن ارائه کرده است (قمشه‌ای، ۱۳۷۸: ۱/ ۳۹-۳۶، ۴۰).

گروه سوم: در میان برخی از شارحان صدرا نیز با توجه به اینکه قائل به تفاوت نظریه وحدت تشکیکی وجود از نظریه وحدت شخصی وجود بودند، اما چون دیده‌اند اگر نظریه وحدت

ظهور هذا الظل الإلهي المسمى بالعالم إنما هو أعيان  
الممكنات عليها امتد هذا الظل ... وإذا كان الأمر  
على ما ذكرته لك فالعالم متوهم ما له وجود حقيقي،  
فهذا حكاية ما ذهبت إليه العرفاء الإلهيون والأولياء  
المحققون، وسيأتيك البرهان الموعود لك على هذا  
المطلب العالي الشريف إن شاء الله تعالى»  
(صدر المتألهين، ۱۹۸۱: ۲۹۴-۲۹۲).

بنابراین، چون آثار، نتایج و لوازم عقلی این دو  
نظریه متفاوت است، سعی می‌شود با بیان آثار و  
لوازم عقلی نظریه وحدت شخصی وجود در سه  
حوزه وجودشناسی، معرفت‌شناسی و الهیاتی، و  
بررسی و مقایسه آن با آثار و لوازم نظریه وحدت  
تشکیکی، در جهت خلط نکردن این آثار و لوازم  
گام‌هایی برداشته شود.

#### ۱. آثار و لوازم وجودشناسی

وجودشناسی از جمله مباحثی است که بیشتر به  
بحث در مورد مطلق وجود، یعنی وجود از آن  
جهت که وجود است، می‌پردازد، نه از آن جهت  
که کم است یا جسم است و ... از جمله مباحث  
وجودشناسی، می‌توان به مباحث وحدت و کثرت،  
علت و معلول، جوهر و عرض، ثابت و متغیر و ...  
اشاره کرد. این مقاله قصد ندارد که در باب  
وجودشناسی و مباحث آن‌ها بحث کند، بلکه  
درصدد است تا با مطالعه و تحقیق در نظریه  
وحدت شخصی وجود که از مباحث وجودشناسی  
است به بررسی آثار، نتایج و لوازم آن در حوزه  
وجودشناسی بپردازد.

بنابراین، در حوزه وجودشناسی، هر چند  
نظریه وحدت شخصی وجود از جهاتی دارای  
واژگان و عبارات مشترک و شبیه به واژگان و  
عبارات نظریه وحدت تشکیکی وجود است، اما  
هریک دارای آثار و لوازم مختص به خودند که  
دقت بسیار بالایی می‌طلبد تا از هریک از آن  
نظریه‌ها، آثار و لوازم آن استنباط و از اشتباهاتی  
که ممکن است رخ دهد پیشگیری شود.

شخصی وجود را نپذیرند، مطلب بااهمیتی را از  
دست می‌دهند و اگر هم کاملاً این نظریه را  
بپذیرند، به نوعی دستگاه فلسفی صدرا سقوط  
خواهد کرد، مایل به جمع میان این دو نظریه‌اند.  
جلال‌الدین آشتیانی و به خصوص جوادی آملی از  
چهره‌های مهم این گروه‌اند (آشتیانی، ۱۳۷۰:  
۲۰۴-۲۰۰؛ همو، ۱۳۷۸: ۱/ ۵۱؛ جوادی آملی،  
۱۳۸۶: ۱/ ۳۶۳، ۹/ ۴۵۳).

با این حال، نکته حائز اهمیت آن است که این  
دو نظریه دارای آثار، نتایج و لوازم مختص به  
خودند و نمی‌توان انتظار داشت همان آثار و  
لوازمی را که از نظریه وحدت شخصی وجود لازم  
می‌آید از نظریه وحدت تشکیکی وجود هم  
لازم آید.

صدرا نیز که در ابتدا به نظریه وحدت  
تشکیکی وجود قائل بوده، آن را بر اساس مبانی و  
دستگاه فلسفی که آثار و لوازم مختص به خود را  
داشته پذیرفته است، اما بعدها در اثر تکامل و  
دگرگونی اندیشه و تفکراتش و آگاهی از  
نارسایی‌های این نظریه (طباطبایی، ۱۴۰۲: ۱۴۱-  
۱۳۳)، با رها کردن و کنار گذاشتن آن، بر اساس  
سیستم و دستگاه فلسفی جدیدی که درصدد  
مهندسی و طراحی آن بوده (به طوری که در  
جاهای مختلف از کتاب‌هایش از جمله اواخر جلد  
دوم /سفر و کتاب /یتماظ النائمین بدان اشاره  
کرده)، قائل به نظریه وحدت شخصی وجود شده  
است. چنان‌که در این مورد می‌نویسد: «کون  
الموجود والوجود منحصراً فی حقیقة واحدة شخصیة  
لا شریک له فی الموجودية الحقیقیة ولا ثانی له فی  
العین، ولیس فی دار الوجود غیره دیار، وکلّ ما  
یترائی فی عالم الوجود أنه غیر الواجب المعبود فإنما  
هو من ظهورات ذاته، وتجلیات صفاته التي هی فی  
الحقیقة عین ذاته كما صرح به لسان بعض العرفاء  
بقوله: فالمقول علیه سوی الله أو غیره أو المسمی  
بالعالم، هو بالنسبة إليه تعالی كالظل للشخص، فهو  
ظل الله، فهو عین نسبة الوجود إلى العالم، فمحل

توجه به معنای خاص و ویژه اصالت وجود در این نظریه، فقط یک وجود حقیقی اصالت دارد و وجود موجودات دیگر اصیل و حقیقی نیست.

#### ۱-۲. وزن وحدت، بیشتر و سنگین تر از کثرت است

از آثار و لوازم دیگر وجودشناسی نظریه وحدت شخصی وجود آن است که چون تنها یک وجود اصیل و حقیقی (خداوند) موجود است و مابقی شئون، آیات و ظهورات وجود حقیقی اند که کثرات را تشکیل می دهند، در جهان هم وحدت و هم کثرت تحقق دارد اما وزن وحدت و کثرت یکسان نیست و وزن وحدت بیشتر و سنگین تر از کثرت است، زیرا وجود واحد حقیقی که وحدت از آن اوست، حقیقی و اصیل است حال آنکه ماسوای وجود حقیقی و اصیل که کثرات را تشکیل می دهند وجودشان غیراصیل، غیرحقیقی و مجازی است. در نظریه وحدت تشکیکی وجود هر چند در جهان هم وحدت و هم کثرت تحقق دارد، اما وزن وحدت و کثرت یکسان است ولی با هم مساوی است، زیرا مطابق این نظریه وحدت و کثرت هر دو وجودشان اصیل و حقیقی است. به طوری که، در این نظریه نمی توان از وجود کثرات به وجود غیراصیل، غیرحقیقی و مجازی تعبیر کرد، زیرا هر مرتبه از وجود که کثرات را تشکیل می دهند، مانند وحدت، اصالت و به طور حقیقی تحقق دارند.

بنابراین، مطابق نظریه وحدت شخصی وجود چون وحدت، امری اصیل و حقیقی، و کثرت غیراصیل، غیرحقیقی و مجازی است، باید وزن وحدت بیشتر و سنگین تر از کثرت باشد؛ در نتیجه، هم تراز نبودن وحدت با کثرت از آثار و لوازم وجودشناسی نظریه وحدت شخصی وجود است.

در این بخش، سعی بر آن است تا با بیان آثار و لوازم وجودشناسی نظریه وحدت شخصی وجود و بررسی و مقایسه آن ها با آثار و لوازم نظریه وحدت تشکیکی، تا جایی که امکان پذیر است از خلط آثار و لوازم این دو نظریه پرهیز شود.

#### ۱-۱. بحث از «وجود حقیقی» و «غیرحقیقی» در مقابل بحث از «این وجود» و «آن وجود»

یکی از آثار و لوازم وجودشناسی نظریه وحدت شخصی وجود آن است که در این نظریه بحث از وجود اصیل و حقیقی در مقابل وجود غیراصیل، غیرحقیقی و مجازی است و این گونه نیست که در مقابل وجود اصیل و حقیقی، موجودات دیگر هم وجود اصیل و حقیقی داشته باشند، بلکه یک وجود اصیل و حقیقی موجود است و مابقی تشآن، آیات و ظهورات آن وجود اصیل و حقیقی اند. با مطالعه و بررسی این مورد از آثار و لوازم نظریه وحدت شخصی وجود به وضوح روشن می شود که هیچ گاه نمی توان از نظریه وحدت تشکیکی وجود نیز چنین آثار و لوازمی را نتیجه گرفت، زیرا در تئوری وحدت تشکیکی، بحث در مورد حقیقت وجودی است که دارای مراتب است و هر مرتبه بهره ای از وجود دارد به طوری که، یک مرتبه شدید و مرتبه دیگر ضعیف، یا یک مرتبه متقدم و مرتبه دیگر متأخر، یا یک مرتبه علت و مرتبه دیگر معلول و ... است؛ بنابراین، در این نظریه بحث از «این وجود» و «آن وجود» است و هر مرتبه نسبت به مراتب بالاتر یا پایین تر خود وجودی دارد که فقط از نظر درجه وجودی با هم تفاوت دارند، نه اینکه این مراتب وجود در مقابل بالاترین یا پایین ترین مرتبه هستی و وجود، وجود محسوب نشوند و یا اصالتی نداشته باشند.

پس، در نظریه وحدت شخصی وجود سخن درباره وجود حقیقی و غیرحقیقی است، زیرا با

## ۳-۱. بحث «جعل» قابل طرح نیست

نتیجه و پیامد دیگری که به منزله آثار و لوازم وجودشناسی نظریه وحدت شخصی وجود قابل طرح است این است که در این نظریه اصلاً بحث جعل قابل طرح نیست، زیرا مطابق این نظریه تنها یک وجود حقیقی و اصیل موجود است و غیر او شئون، آیات و ظهورات وجود حقیقی است و چون ظهورات وجود به آن معنایی که موجودات در نظریه وحدت تشکیکی موجودند، موجود نیستند، ممکن نیست با تأثیر غیر و افاضه آن موجود شوند بلکه همیشه ذاتاً و فی نفسه بر عدمیت خود باقی‌اند و هیچ‌گاه وجود حقیقی و اصیل پیدا نمی‌کنند و وجود حقیقی و اصیل آن‌ها همان وجود واحد حقیقی (خداوند) است. چنان‌که در این مورد گفته‌اند: «لأنّ مالایکون وجوداً وموجوداً فی نفسه، لایمکن ان تصیر موجوداً بتأثیر الغیر و افاضته ... فحقایق الممكنات باقیة علی عدمیتها ازلاً و ابداً و استفادتها للوجود لیس علی وجه یصیر الوجود الحقیقی صفة لها، نعم هی تصیر مظاهر ومرائی للوجود الحقیقی ...» (همو، ۱۳۶۱ الف: ۱۴).

بنابراین، چون در نظریه وحدت شخصی وجود تنها یک هستی و وجود حقیقی تحقق دارد و در اثر ظهوری که آن وجود حقیقی پیدا می‌کند، کثرات و موجودات امکانی ظاهر می‌شوند، بنابراین، از جمله آثار و لوازم آن نظریه این می‌تواند باشد که کثرات و موجودات امکانی ظهورات وجود حقیقی‌اند که با ظهور او ظاهر شده‌اند، نه اینکه به وسیله او جعل شده باشند، زیرا در بحث جعل دو طرف لازم است که باید هر دو طرف وجود اصیل و حقیقی داشته باشند در حالی که بر اساس نظریه وحدت شخصی وجود تنها یک وجود حقیقی تحقق دارد و غیر او، هستی و وجودی تحقق ندارد تا گفته شود وجود حقیقی (خدا) آن را جعل کرده است. در نتیجه بحث «جعل» در این نظریه کلاً منتفی است.

## ۴-۱. همه چیز جز خداوند ظهورات‌اند نه

## وجود رابط

از جمله آثار و لوازمی که از نظریه وحدت شخصی وجود در حوزه وجودشناسی لازم می‌آید آن است که چون کثرات امکانی آیات، شئون و ظهورات وجود حقیقی‌اند، بنابراین، از آن‌ها نمی‌توان به وجود رابط تعبیر کرد؛ چراکه بحث از وجود رابط و مستقل بنا بر نظریه وحدت تشکیکی وجود قابل طرح است. به طوری که مطابق نظریه وحدت تشکیکی وجود، وجود رابط مانند وجود مستقل دارای وجود اصیل و حقیقی است هر چند که وجود آن‌ها ضعیف‌تر از وجود مستقل باشد؛ در حالی که بر اساس نظریه وحدت شخصی وجود، جز وجود حقیقی چیزی وجود ندارد. بنابراین، دوئیت و وجود ثانی و دومی برای وجود واحد حقیقی و اصیل موجود و متحقق نیست تا از آن به وجود رابط تعبیر شود، بلکه هر آنچه موجود است وجود واحد حقیقی، شئون و ظهورات اوست. چنان‌که در این زمینه گفته شده: «با وحدت شخصی وجود و با ارجاع علیت به تشان غیر از وجود حقیقی واجب که همان علت واحد و احد است هیچ وجود دیگری که استقلالی و یا تعلقی باشد محقق نیست، بلکه آنچه که وجود غیر پنداشته می‌شود چیزی جز تطورات و شئونات وجود حق و ذات احدی او نیست و با این بیان هیچ نوع وجودی اعم از وجود رابط و یا رابطی باقی نمی‌ماند و به همین دلیل تعلیق‌ای که حکیم سبزواری بر کتاب *اسفار* دارد و در آن تعلیقه عبارت را به معنای نفی وجود رابطی و نه رابط می‌گیرد، خالی از تأمل نیست، زیرا وجود رابط داشتن ممکن‌ها بر مبنای تشکیک وجود است، نه بر اساس رصین وحدت شخصی آن» (جوادی آملی، ۱۳۸۶: ۹/۵۱۸).

نیز گفته شده: «مسئله علیت و معلولیت در نخستین گام با تقسیم موجود و وجود به علت و

وجود (کثرات امکانی) دارای وجود غیراصیل، غیرحقیقی و مجازی‌اند و به عبارتی چون فی نفسه وجود اصیل و حقیقی ندارند و معدوم محسوب می‌شوند، نمی‌توان از آن‌ها به وجود رابط تعبیر کرد. از طرف دیگر، چون وجود رابط همانند وجود مستقل دارای وجود اصیل و حقیقی است و بهره‌ای از وجود حقیقی و سهمی از هستی اصیل دارد، نمی‌تواند بدون دو طرف خود تحقق پیدا کند و وقتی وجودی دارای دو طرف باشد، نمی‌توان از وحدت آن به وحدت شخصی تعبیر کرد. بنابراین، وجود رابط دانستن آیات، شئون و ظهورات وجود (کثرات امکانی) مستلزم دوئیت و نافی نظریه وحدت شخصی وجود است.

#### ۱-۵. آغاز فلسفه با وجود خدا (وجود حقیقی)

در باب یکی دیگر از آثار و لوازم وجودشناسی نظریه وجود شخصی وجود می‌توان به این مورد اشاره کرد که فلسفه با خدا آغاز می‌شود. به عبارت دیگر، هر چند در فلسفه اولی بحث از مطلق وجود است، اما از آن‌جا که مطابق نظریه وحدت شخصی وجود تنها خدا موجود است و تنها هستی و وجود خداوند است و ماسوای او همه چیز آیات، شئون و ظهورات اویند، بنابراین، غیر او، هستی و وجودی نیست تا در مورد آن بحث شود. در نتیجه اگر بخواهیم فلسفه اولی داشته باشیم و درباره وجود از آن جهت که وجود است بحث کنیم، چون وجود اصیل و حقیقی فقط خداوند است باید بحث از وجود را از او آغاز کنیم و سپس به بحث در مورد وجودهای غیراصیل، غیرحقیقی و مجازی بپردازیم. بنابراین، مطابق آثار و لوازم نظریه وحدت شخصی وجود، مدل بحث‌های فلسفی تغییر می‌کند و عوض می‌شود. به طوری که بحث فلسفی از وجودی آغاز می‌شود که اصیل و حقیقی است.

معلول همراه است و این نوع تقسیم با اصالت ماهیت، اصالت وجود و قول به تباین و یا کثرت تشکیکی وجودات موافق است. پس از اثبات اصالت وجود و امکان فقری غیر واجب، تقسیم وجود به علت و معلول به صورت تقسیم وجود به رابط و مستقل درمی‌آید، زیرا بر این مبنا معلول همان وجود رابط است و علت حقیقی وجود مستقل می‌باشد، ولیکن بر مبنای وحدت شخصی وجود مقسم علت و معلول دگرگون می‌شود، زیرا بر این مبنا معلول مصداق وجود نیست، بلکه شأن آن است، مقسمی که بر مبنای وحدت شخصی وجود علت و معلول را فرامی‌گیرد شیء است که به واجب و شأن آن تقسیم می‌شود. پس تقسیم وجود به علت و معلول یک تقسیم اولی و مطابق با نظر ابتدایی و جلیل است ولیکن به حسب سلوک عرفانی علت، یک وجود حقیقی و معلول، جهتی از جهات علت است و علیت علت و تأثیر آن بر معلول به عنوان تطور علت و تحیت آن به اطوار و حیثیات نه تحرک و تجافی گوناگونی بازمی‌گردد که منفصل و یا مباین با آن نیستند» (همان: ۹/ ۵۰۰).

با عنایت به مطالب بالا روشن می‌شود که بر اساس نظریه وحدت تشکیکی وجود، هم وجودی که در رأس سلسله قرار دارد (خدا) و هم سایر موجودات بهره‌ای از وجود و هستی دارند هر چند ضعیف و به اندازه دانه خردلی باشد و نمی‌توان وجود این موجودات ماسوای الهی را غیراصیل، غیرحقیقی و مجازی دانست و یگانه تعبیری که می‌تواند در این مورد به کار رود همان وجود رابط است. چنان که گفته‌اند: «اگر چیزی اعلی‌المراتب شد، به ناچار ردیف برمی‌دارد و در مقابل دیگر چیزها قرار می‌گیرد و بدین ترتیب هرگز نمی‌توان گفت که اسناد وجود به غیر واجب مجازی است» (همو، ۱۳۸۷: ۱/ ۷۶).

بنابراین، مطابق آثار و لوازم نظریه وحدت شخصی وجود، چون آیات، شئون و ظهورات

در همه شئون، آیات و ظهورات ظاهر و بارز است و نیز به لحاظ وجود ذهنی در شئون و تعینات ذهنی ظهور دارد، در نتیجه، عالم عین و ذهن در عرض هم‌اند نه در طول. به طوری که این ظهور در شئون و تعینات عالم خارجی و عالم ذهنی به معنای تشکیک نیست، بلکه عالم خارج و ذهن دو نشئه، شئون و ظهور از تشآن‌ها و ظهورات وجود واحد حقیقی‌اند که در آن‌ها ظاهر و ظهور پیدا کرده‌اند.

دلیل اینکه مطابق آثار و لوازم نظریه وحدت شخصی وجود، عالم عین و ذهن و تمام هستی و ظهوراتش در طول هم نیستند، آن است که بر اساس این نظریه تنها یک وجود حقیقی و اصیل موجود است و غیر آن شئون، آیات و ظهورات وجود حقیقی و اصیل‌اند. پس، جهان عین را فقط یک وجود پر کرده و غیر آن حتی عالم ذهن شئون، آیات و ظهورات آن وجود است. در نتیجه، آن وجود حقیقی و آیات و ظهورات او دارای تشکیک نیستند و حتی شئون، آیات و ظهورات وجود حقیقی نیز در عرض هم‌اند نه در طول، زیرا قائل شدن به تشکیک و ارتباط طولی در خود وجود واحد حقیقی و آیات، شئون و ظهورات وجود مستلزم پذیرش وجود ثانی و دوئیت است در حالی که مطابق نظریه وحدت شخصی وجود، جز وجود واحد حقیقی و شئون، آیات و ظهورات وجود، موجودی نیست و چون وجود شئون، آیات و ظهورات به لحاظ ذات هالک، باطل، معدوم، غیر حقیقی، غیراصیل و مجازی است، و وجودی از خود ندارند؛ بنابراین، فی‌نفسه و در مقایسه با وجود حقیقی موجودی به حساب نمی‌آیند تا اینکه قائل به تشکیک و ارتباط طولی میان آن‌ها شویم. چنان‌که گفته شده: «وجود حقیقی واحد، عین ذات حق است و غیر آن از جمله ماهیات، وجود حقیقی ندارند و موجودیت آن‌ها به انصباع نور وجود است ... بلکه ممکنات ازلی و ابدی باطل الذواتند و موجود همان ذات

#### ۱-۶. ماهیت تابع تجلی و ظهور وجود است نه تابع وجود

از آثار و لوازم وجودشناسی نظریه وحدت شخصی وجود، تابع ظهور و تجلی وجود بودن ماهیت است. به عبارت دیگر، تا تجلی و ظهوری نباشد، ماهیتی هم نیست؛ البته ماهیت در این‌جا اعتبار در اعتبار و مجاز اندر مجاز است، زیرا خود تجلیات و ظهورات وجود، وجودشان غیراصیل، غیرحقیقی و مجازی است و وقتی گفته می‌شود ماهیت تابع تجلیات و ظهورات وجود است در واقع به نوعی قائل شده‌ایم که ماهیت تابع امری است که وجودش غیراصیل، غیرحقیقی و مجازی است. پس، وقتی تجلیات و ظهورات وجود امری مجازی است و ماهیت را تابع امری مجازی به حساب آوریم، در آن صورت، خود ماهیت مجاز در مجاز و اعتبار در اعتبار خواهد بود. در حالی که از آثار و لوازم نظریه وحدت تشکیکی وجود آن است که ماهیت تابع امری اصیل، حقیقی است و این امر اصیل و حقیقی همان وجود مقید و محدود است نه تجلیات و ظهورات وجود که اموری غیراصیل، غیرحقیقی و مجازی‌اند.

بنابراین، مطابق آثار و لوازم وجودشناسی نظریه وحدت شخصی وجود، ماهیت تابع ظهورات وجود و مجاز در مجاز (اعتبار در اعتبار) است؛ در حالی که مطابق آثار و لوازم نظریه وحدت تشکیکی، ماهیت تابع وجود است و مجاز در مجاز نیست.

#### ۱-۷. عالم خارج و عالم ذهن در عرض هم‌اند نه در طول

از نظر وجودشناسی یکی دیگر از آثار و لوازم نظریه وحدت شخصی وجود آن است که چون تنها یک وجود حقیقی موجود است و مابقی شئون، آیات و ظهورات آن وجود واحد حقیقی‌اند و این وجود واحد حقیقی به لحاظ عالم خارجی

حق تبارک و تعالی است ... ماهیات امکانی اموری عدمی اند نه به معنی مفهوم سلبی که از کلمه «لا» افاده می‌شود و نه به این معنی که آن‌ها از اعتبارات ذهنی و معقولات ثانیه و غیر آن از معانی منطقی است، بلکه به این معناست که آن‌ها در مرتبه ذات، بذاتشان (ذاتاً) که نحوی از انحاء نفس الامرند و در نفس الامر، موجود نیستند، زیرا آنچه که ذاتاً (فی نفسه) نه وجود و نه موجود است، ممکن نیست که با تأثیر غیر و افاضه آن، موجود شود بلکه موجود همان وجود و اطوار، شئون و انحاء آن وجود است ... پس، حقایق ممکنات از ازل تا ابد بر عدمیتشان باقی‌اند و افاده وجود به آن‌ها به وجهی نیست که وجود حقیقی صفتی برای آن‌ها شود، آری آن‌ها مظاهر و مرائی وجود حقیقی‌اند ... و در این مورد این فرموده خداوند تعالی کافی است که فرموده است (کل شیء هالک الا وجهه)» (صدرالمتألهین، ۱۳۶۱ الف: ۱۵-۱۳).

#### ۸-۱. نور و ظهور منشأ مفاهیم ماهوی

مقسّم معقولات اولیه (ماهیت) و معقولات ثانیه فلسفی و منطقی، معقول است و منظور از معقول همان معانی و مفهوم است. چنان‌که در این مورد گفته شده: «این معانی کلی عقلی معقول نام دارد و فرق آن‌ها با محسوسات و مخیلات در کلیت است» (مطهری، ۱۳۶۹: ۹۵/۴) و نیز گفته شده: «انقسام به اولی و ثانوی در مورد مفاهیم کلی است و تنها معقولات هستند که از این خصیصه بهره‌مندند ... ماهیت - یعنی آن چیزی که صلاحیت دارد در جواب ماهو واقع شود - معقول اولی است» (همان: ۹۷، ۹۹). این مطلب دلالت بر این نکته دارد که میان ماهیت و مفهوم تفاوت وجود دارد، زیرا خود ماهیت به منزله معقول و مفهوم اولی یک قسم از اقسام معقول و مفهوم بوده و مفهوم برای آن مقسّم، است و مقسّم هر چند با اقسامش وحدت دارد اما باید از جهاتی با آن تفاوت داشته باشد.

منشأ معقولات ثانیه فلسفی، ماهیت (معقولات و مفاهیم اولیه) است و اگر به طور کلی ماهیت نادیده گرفته شود و هیچ اندر هیچ لحاظ شود؛ در آن صورت، معقولات ثانیه فلسفی را هم باید نادیده گرفت و هیچ اندر هیچ لحاظ کرد. به طوری که نفی ماهیت مستلزم نفی معقولات ثانیه فلسفی خواهد بود.

از آن‌جا که معقولات (مفاهیم) اولیه یا ماهیت از اعیان خارجی گرفته می‌شوند؛ در نتیجه، بر اساس نظریه وحدت تشکیکی وجود، مفاهیم ماهوی از وجود مقید و از مفاهیم ماهوی، معقولات ثانیه فلسفی ساخته می‌شود. به عبارت دیگر، وجود مقید منشأ مفاهیم ماهوی و مفاهیم ماهوی منشأ معقولات ثانیه فلسفی است در حالی که مطابق نظریه وحدت شخصی وجود، مفاهیم ماهوی از نور و ظهور و از آن‌ها معقولات فلسفی ساخته می‌شوند.

بنابراین، از آثار و لوازم نظریه وحدت شخصی وجود آن است که منشأ مفاهیم ماهوی و معقولات ثانیه فلسفی نور و ظهورات وجود حقیقی است، زیرا اگر در نظریه وحدت شخصی وجود قائل شویم که ماهیت از وجود انتزاع می‌شود، چون بر اساس این نظریه تنها یک وجود حقیقی تحقق دارد و آن هم وجود حق تبارک و تعالی است؛ در آن صورت، باید بپذیریم که حق تعالی دارای ماهیت است، حال آنکه خداوند تبارک و تعالی وجود صرف و محض است و ماهیت ندارد (حسن‌زاده آملی، ۱۴۱۶: ۱۱۶-۱۱۵).

#### ۲. آثار و لوازم معرفت‌شناسی

در معرفت‌شناسی به منزله بخشی از فلسفه، بحث در مورد ماهیت علم و شناخت و حدود آن است. به همین دلیل از جهتی حوزه معرفت‌شناسی مقدم بر وجودشناسی است، زیرا قبل از اینکه وارد بحث وجودشناسی شویم باید روشن شود که حد



که چون مطلق و تمام علم (معرفت) وجود حقیقی و اصیل است، در نتیجه غیر آن، چیزی تحقق ندارد تا اینکه علم و معرفت باشد، زیرا علم، وجود است و تنها یک وجود تحقق دارد و اگر علمی هم متحقق باشد از آن وجود حقیقی است. بنابراین، برخلاف نظریه وحدت تشکیکی وجود که وجود دارای مراتب است و نیز هر مرتبه آن دارای وجود اصیل و حقیقی است و باید برای هر مرتبه از وجود قائل به علم اصیل و حقیقی شویم؛ مطابق آموزه‌های وحدت شخصی وجود تنها یک وجود اصیل و حقیقی تحقق دارد پس، علم اصیل و حقیقی نیز از آن وجود حقیقی خواهد بود.

حال ممکن است پرسش شود که آیا این همه علوم و معرفت‌هایی که در جهان تحقق دارند، علم و معرفت نیستند؟ در پاسخ باید گفته شود در واقع، این علوم و معرفت‌ها، علم و معرفت اصیل و حقیقی نیستند و اگر هم علم و معرفت به حساب آیند، علم و معرفت‌های غیراصیل، غیرحقیقی و مجازی‌اند که به عاریت به صاحبان آن عطا شده است و این حتی با شرع و دین و روایات ما سازگارتر است. در نتیجه، غیر آن وجود واحد حقیقی، علمی نیست و اگر علمی هست، علم اوست که علم است.

## ۲-۲. در انسان علم، ظهور و کشف کثرات ذهنی است

همان طور که بیان شد در نظریه وحدت شخصی وجود، علم حقیقی و اصیل وجود حقیقی و اصیل است، زیرا جز وجود اصیل و حقیقی وجودی نیست تا بدان علم اطلاق شود. از طرف دیگر، چون علم همانند نور و وجود است، در مرحله اول خود از همه نمایان‌تر و روشن‌تر است و در مرحله بعد موجب ظهور و نمایان شدن اشیاء و کثرات می‌شود. در نتیجه، همان طور که اشیاء و ماهیات امکانی به واسطه علم ذاتی خداوند ظهور

و مرز شناخت انسان تا چه اندازه است و انسان به چه اندازه‌ای می‌تواند به اشیا و پدیده‌ها، معرفت و شناخت پیدا کند. آیا علم و معرفت بشری علم و معرفت حقیقی و اصیل است؟ اگر علم انسان حقیقی نیست، علم و معرفت حقیقی و اصیل کدام است؟ در نتیجه، برای هر اندیشمندی خواه ناخواه مسائل و مباحثی در حوزه معرفت‌شناسی برای او پیش خواهد آمد که نتایج، آثار و لوازم خاص خود را به دنبال دارد. بنابراین، لازم است آثار و لوازم معرفت‌شناسی نظریه وحدت شخصی وجود نیز مطالعه و بررسی شود.

## ۲-۱. غیر از علم و معرفت حقیقی و اصیل، علم و معرفتی وجود ندارد

از آن‌جا که در نظریه وحدت شخصی وجود تنها یک وجود حقیقی و اصیل تحقق دارد و ماسوای آن، تشان و ظهورات آن وجود حقیقی به حساب می‌آیند (صدرالمآلهین، ۱۴۲۰م: ۱۰۴-۱۰۳) و نیز چون صدرا علم را نه کیف نفسانی، بلکه وجود می‌داند؛ این خود دلیلی روشن بر این است که هر آنچه وجودش وجود اصیل و حقیقی باشد، علم و معرفت حقیقی و اصیل است و غیر آن اصالتاً و حقیقتاً علم نیست و اگر بدان علم و معرفت اطلاق می‌شود، منظور علم و معرفت غیراصیل و غیرحقیقی است که وجود مجازی دارد نه وجود حقیقی و اصیل.

به عبارت دیگر، چون از دیدگاه صدرا علم، وجود است و بر اساس آموزه‌های نظریه وحدت شخصی وجود تنها یک وجود تحقق دارد و غیر او هیچ است و حقیقتاً تحقق ندارند باید بپذیریم، تمام و مطلق علم همان وجود واحد حقیقی است و غیر وجود حقیقی، حقیقتاً وجودی نیست تا علم و معرفت حقیقتاً بدان نسبت داده شود.

بنابراین، یکی از آثار و لوازم نظریه وحدت شخصی وجود در حوزه معرفت‌شناسی آن است

موجودیت کلی طبیعی نه به تبع افرادش بلکه نفس تحقق است.

بنابراین، مطابق نظریه وحدت شخصی وجود باید بپذیریم که کلی طبیعی مقسم نفس الامری است که همان نفس تحقق است که ذاتاً و خودبه‌خود نه کلی است نه جزئی، نه واحد است نه کثیر و ... اما به لحاظ خارج، جزئی، واحد و ... است.

### ۳. آثار و لوازم الهیاتی

نظریه وحدت شخصی وجود از نظر الهیاتی دارای نتایج، آثار و لوازمی است که بسیار باارزش و روشن‌گر است. مثلاً در نظریه وحدت تشکیکی، خداوند به‌منزله بالاترین موجود در رأس سلسله وجود قرار دارد و وقتی خداوند در رأس سلسله موجودات باشد نامتناهی و مطلق بودن او چندان قابل تبیین نخواهد بود، اما با پذیرش نظریه وحدت شخصی وجود و لوازم فلسفی آن، نامتناهی و مطلق بودن ذات حق تبارک و تعالی به‌روشنی قابل تبیین فلسفی خواهد بود، زیرا چون در این نظریه تنها خداوند موجود است و تمام هستی اوست و مابقی ظهورات اویند در نتیجه نامتناهی و مطلق بودن او معنی خواهد شد. در سایر موارد هم که از این منظر نارسایی‌هایی وجود دارد، این آثار و لوازم مشکل‌گشاست.

بنابراین، به دلیل مفید بودن آثار و لوازم الهیاتی این نظریه، بهتر و موجه است در مواردی آثار و لوازم الهیاتی آن بررسی شود.

#### ۳-۱. خداوند خارج از سلسله موجودات است

از جمله آثار و لوازم الهیاتی نظریه وحدت شخصی وجود آن است که چون در وجود تشکیک راه ندارد، در نتیجه در سر و رأس سلسله قرار گرفتن خداوند متفی است و نمی‌توان گفت که خداوند در رأس و سرسلسله قرار دارد.

و مکشوف می‌شوند، همین‌طور در انسان نیز کثرات و صورت‌های ذهنی به واسطه علم، ظهور پیدا کرده و مکشوف می‌شوند؛ بنابراین، برخلاف نظریه وحدت تشکیکی، در نظریه وحدت شخصی وجود، علم، شئون و ظهور وجود است که به واسطه آن کثرات، صورت‌های ذهنی ظاهر و نمایان می‌شوند.

#### ۲-۳. معنا و مفهوم کلی طبیعی، نفس تحقق یا مقسم نفس الامری است

یکی دیگر از آثار و لوازم معرفت‌شناسی نظریه وحدت شخصی وجود آن است که کلی طبیعی در این نظریه، از نظر معنا و محتوا، معنا و محتوایی غیر از کلی طبیعی در نظریه وحدت تشکیکی پیدا می‌کند.

در نظریه وحدت تشکیکی، کلی طبیعی همان ماهیت من حیث هی هی است و چون ماهیت به تبع وجود، متحقق و موجود تلقی می‌شود، برای کلی طبیعی نیز به تبع افرادش که دارای وجود اصیل و حقیقی‌اند تحقق و وجود قائل‌اند. به عبارت دیگر، در نظریه وحدت تشکیکی، کلی طبیعی همان ماهیت لابشرط مقسمی مفهومی است که به سه قسم ماهیت بشرط لا، ماهیت بشرط شیء و ماهیت لابشرط قسمی تقسیم می‌شود. به همین دلیل کلی طبیعی مفهوم ماهوی است که به تبع افرادش تحقق و وجود دارد (مطهری، ۱۳۶۹: ۴/ ۳۴۰).

اما در نظریه وحدت شخصی وجود، این تبیین و معنا از کلی طبیعی منتفی است؛ زیرا در این نظریه منظور از کلی طبیعی نفس تحقق است (قمشه‌ای، ۱۳۷۸: ۳۶). به عبارت دیگر، در نظریه وحدت شخصی وجود، کلی طبیعی همان نفس تحقق لابشرط مقسمی مصداقی است که به وجود بشرط لا، وجود بشرط شیء و وجود لابشرط قسمی تقسیم می‌شود. پس، در این نظریه

ظهورات وجود معدوم و عدمی‌اند، زیرا منظور از معدوم و موجود نبودن شئون، آیات و ظهورات وجود آن است که آن‌ها فی‌نفسه وجودی به خود ندارند، اما دارای وجودی غیراصیل، غیرحقیقی و مجازی‌اند و با ظهور وجود واحد حقیقی ظهور و بروز پیدا می‌کنند؛ به طوری که اگر آن وجود واحد حقیقی تحقق و ظهور پیدا نکند، آن‌ها هم ظاهر و بارز نخواهند شد. بنابراین، به دلیل ضیق واژه و فقدان شبکه زبانی قوی به شئون، از آیات و ظهورات وجود تعبیر به عدم می‌کنند و گرنه نسبت آن‌ها به وجود واحد حقیقی نسبت ظل با ذی‌ظل است که تا ذی‌ظلی نباشد، ظلی نخواهد بود. بنابراین، وقتی گفته می‌شود آیات، شئون و ظهورات وجود حقیقی معدوم‌اند، این غایت کلامی است که به دلیل ضیق واژه و فقدان شبکه زبانی قوی گفته می‌شود، نه اینکه آن‌ها به کلی نفی شوند. در قرآن هم که از آیات و ظهورات وجود حقیقی با عنوان «باطل» و «هالک» تعبیر شده به این معنا نیست که آن‌ها به کلی موجود نیستند و از ریشه نفی شوند، بلکه به این معناست که آن‌ها فی‌نفسه وجودی از خود ندارند و اگر به نحو غیرحقیقی، غیراصیل و مجازی تحقق دارند به دلیل این است که حقیقتشان، که همان وجود واحد حقیقی است، تحقق دارد و چون او موجود است، این‌ها هم که ظل اویند موجود خواهند بود (صدرالمتألهین، ۱۳۶۰ الف: ۳۷؛ همو، ۱۳۷۸: ۲۵-۲۳؛ همو، ۱۳۴۰: ۱۳۱؛ طباطبایی، ۸۹-۹۶/۵؛ همو، ۱۳۸۸: ۲۴-۲۳؛ مطهری، ۸۳/۵، ۹۴)، البته همان‌طور که بیان شد نباید از وجود ظل و سایه به وجود رابط تعبیر کرد، زیرا وجود رابط همانند وجود مستقل دارای وجود اصیل و حقیقی است و بهره‌ای از وجود حقیقی و سهمی از هستی اصیل دارد که بدون دو طرف خود تحقق نمی‌یابد و گرنه لازم می‌آید، دو چیز یک چیز باشد هر چند وجود رابط در مقایسه با وجود مستقل، وجودی رقیق‌تر و ضعیف‌تر به حساب آید (طباطبایی، ۱۳۸۸: ۱۹؛

چنان‌که در این مورد گفته شده است: «در صورتی که تشکیک در وجود راه داشته باشد، مراتب نازل و وجود نیز از هستی بهره می‌برند. و بر این مبنا واجب تعالی، در سلسله حقایق متکثره مرتبه قرار می‌گیرد، و حال آنکه در نزد گروه اخیر، حقیقت هستی، مختص به واجب تعالی است و اسناد آن به غیر او اسنادی مجازی است و بر این اساس واجب تعالی خارج از سلسله و فراتر از هر گونه مرتبه حتی اعلی مرتبه است» (جوادی آملی، ۱۳۸۶: ۱/ ۴۷۹-۴۷۸).

از آن‌جا که برخی از شارحان صدر را در رأس سلسله بودن خداوند را بی‌مورد می‌دانند، با پذیرش نظریه وحدت شخصی وجود و رد تشکیک در خود وجود، به تشکیک در ظهورات وجود قائل شده‌اند. به طوری که در این مورد گفته‌اند: «پس از اثبات اطلاق هستی واجب و وحدت شخصی وجود، تشکیک از وجود به نمود منتقل می‌شود، و براهینی که بر تشکیک مراتب هستی اقامه شده است، بر تشکیک مراتب آیات و نشانه‌های هستی مطلق دلالت می‌کند» (همان: ۵/ ۵۶۵)؛ نیز گفته‌اند: «با سلب تحصیلی هر گونه حد از وجود واجب و با ادراک حقیقت نامتناهی او، مجالی برای موجودی دیگر که در دیگر مراتب و در سلسله او قرار گیرد باقی نمی‌ماند و بدین ترتیب آنچه قبل از تأمل نهایی به عنوان مراتب هستی مشاهده می‌شود، همگی به مظاهر آن حقیقت واحد بازگشت می‌کند؛ یعنی تشکیک در ظهور وجود خواهد بود نه در خود وجود» (همان: ۱/ ۳۶۳).

باید گفته شود، درست است که مطابق آثار و لوازم وجودشناسی نظریه وحدت شخصی وجود در خود وجود تشکیک راه ندارد، اما با این حال، نمی‌توان تشکیک را به آیات و ظهورات وجود انتقال داد و به تشکیک در آیات و ظهورات وجود قائل شد. دلیل تشکیک قائل نشدن در آیات و ظهورات وجود، آن نیست که آیات، شئون و

جوادی آملی، ۱۳۸۷: ۱/ ۷۳). در حالی که وجود ظلی در مقایسه با خود هیچ است و وقتی به اصل و حقیقت آن، یعنی ذی‌ظل توجه شود، متوجه وجود ظلی هم خواهیم شد، اما وجود رابط این‌گونه نیست. چنان‌که گفته‌اند: «بنابراین، فقط وجه اله موجود است و هر شیئی دارای دو وجه است: وجهی به لحاظ نفسش (ذاتش) و وجهی به لحاظ ربّش (پروردگارش). پس، به اعتبار وجه نفسش (و ذاتش)، عدم (معدوم) و به اعتبار وجه ربّش (و پروردگارش)، موجود است. در نتیجه، تنها خداوند و جهش موجود است و هر چیزی (هر شیئی) از ازل تا ابد جز وجه او هالک است ... و در حقیقت مرئی شئون حق و تجلیات ذاتش همان عدمات اضافی و وجود ثانوی ظلی است ... و سبب تحصیل و ظهورش تجلی ذاتی است که همان صفت ایجاد و رحمت واسعه برای هر چیزی است و اخراج اشیاء از علم به عین عبارت است از وقوع نور وجود و انبساطش بر هیاکل حقایق ممکنه» (صدرالمتألهین، ۱۳۶۱ الف: ۱۵، ۲۷).

پس، مطابق نظریه وحدت شخصی وجود، شئون، آیات و ظهورات وجود به آن معنایی که موجودات در نظریه وحدت تشکیکی موجودند موجود نیستند و به همین دلیل با واژه «عدم» از آن‌ها تعبیر می‌شود؛ نه اینکه آن‌ها عدم محض باشند تا اینکه با تشکیک قائل شدن در مظاهر و ظهورات وجود به تشکیک در عدم قائل شویم، چراکه تشکیک در عدم امری نامعقول است و این مقاله بر آن نیست که از این طریق به رد تشکیک در ظهورات وجود پردازد.

دلیل اینکه در شئون، مظاهر و ظهورات وجود تشکیک راه ندارد، آن است که تشکیک خواه در خود وجود و خواه در مظاهر و ظهورات وجود مستلزم وجود حقیقی قائل شدن برای ظهورات و نیز مستلزم وجود ثانی و دوم قائل شدن برای ذات حق تبارک و تعالی است، اما از آن‌جا که مطابق

نظریه وحدت شخصی وجود تنها یک وجود حقیقی موجود است و ظهورات وجود حقیقی، دارای وجودی غیراصیل، غیرحقیقی و مجازی‌اند و وجود دوم و ثانی نیز برای ذات حق تلقی نمی‌شوند، بنابراین، تشکیک نمی‌تواند نه در خود وجود و نه در مظاهر و ظهورات آن راه داشته باشد. چنان‌که در این مورد گفته شده: «وجود حقیقت اصیلی است و غیره برای او در خارج نیست، زیرا هر چه غیر او باشد، پوچ و باطل خواهد بود؛ بنابراین، وجود یک حقیقت صرف و خالص است. در نتیجه، هر چه را به‌عنوان «دوم» برای آن در نظر بگیریم، همان خواهد بود، زیرا اگر چیز دیگر باشد و یا به وسیله چیز دیگر از آن ممتاز شود، پوچ و باطل خواهد بود. پس فرض «دوم» برای وجود ممتنع می‌باشد، از این رو، حقیقت وجود واحد است و وحدتش به صورت وحدت حقه می‌باشد» (طباطبایی، ۱۳۸۸: ۱۶).

علاوه بر این، چون بیان شد که ماهیت و مفاهیم ماهوی (معقولات اولیه) از شئون و ظهورات وجود واحد حقیقی ساخته می‌شود و منشأ ماهیت و مفاهیم ماهوی، شئون و ظهورات وجود است، در آن صورت، اگر قائل به تشکیک در شئون، مظاهر و ظهورات وجود شویم مستلزم تشکیک در ماهیت و مفاهیم ماهوی خواهد شد در حالی که تشکیک در ماهیت و مفاهیم ماهوی محال است.

البته اینکه گفته شد نه در خود وجود و نه در مظاهر و ظهورات وجود تشکیک راه ندارد، به این معنا نیست که کثرات به طور کلی نفی و انکار شده‌اند تا اینکه گرفتار سفسطه و سوفسطایی‌گری شود و از سخن جهله صوفیه طرفداری شود، بلکه همان‌طور که قبلاً بیان شد و تفصیل آن موجب اطاله سخن است، کثرات که همان شئون، آیات و ظهورات وجود واحد حقیقی (خداوند) هستند وجودشان غیراصیل، غیرحقیقی و مجازی است و با یک تجلی، یعنی تجلی فعلی (تجلی دوم)، ذات

والمحبّة الأفعالية عند أهل الذوق، والتجلّي على الغير عند بعض، الكثرة والتعدّد حسب تكثر الأسماء والصفات في نحو العلم الإجمالي البسيط المقدّس، فظهرت الذات الأحديّة والحقیقة الواجبية في كلّ واحدة من مرائی الماهیات بحسبها. لا أنّ لها بحسب ذاتها ظهورات متنوّعة وتجلّيات متعدّدة كما توهمه بعض، وإلاّ يلزم انتلام الوحدة الحقّة تعالی عنه علوّاً كبيراً» (صدرالمآلهین، ۱۹۸۱: ۲/ ۳۵۷).

پس، از آن جا که در نظریه وحدت شخصی وجود، تنها یک وجود واحد حقیقی و اصیل (خداوند) تحقق دارد و غیر او هم، فقط آیات و ظهورات آن وجود حقیقی اند و نه در خود وجود حقیقی و نه در آیات و ظهوراتش به هیچ وجه تشکیک راه ندارد، نمی توان به منزله آثار و لوازم این نظریه چنین نتیجه گیری کرد که خداوند در رأس و سرسلسله موجودات قرار دارد.

### ۲-۳. خداوند وجود لابشرط مقسمی مصداقی است

قبل از بررسی این مورد به منزله یکی دیگر از آثار و لوازم الهیاتی نظریه وحدت شخصی وجود، باید روشن شود میان وجود لابشرط مقسمی با وجود بشرط لا چه تفاوتی است. به عبارت دیگر، باید روشن شود که منظور از مطلق بودن خداوند چیست؟ آیا مطلق بودن خداوند با وجود بشرط لا سازگارتر است یا با وجود لابشرط مقسمی؟ در فهم واژه «مطلق» ما با مشکل روبه رو هستیم. برخی وجود مطلق را بشرط لا، برخی دیگر آن را لابشرط قسمی و کسان دیگری هم وجود مطلق را همان وجود لابشرط مقسمی دانسته اند.

آنچه مشهور است آن است که اکثر فلاسفه تا قبل از صدرا خداوند را به منزله وجود یا موجود مطلق، وجود بشرط لا دانسته اند. به طوری که در این مورد آمده است: «و از آنچه ذکر شد، دانسته می شود که در عرفشان وقتی بر حق واجب، وجود

حق تبارک و تعالی ظهور و بروز می یابد، چراکه منشأ آن ها اسماء و صفات متکثر و متعدد وجود واحد حقیقی و اصیل (خداوند) است که در تجلی فعلی در عین وحدت اجمالی، به طور تفصیلی، حضور و ظهور دارند که با تجلی هریک از آن صفات و اسمای الهی، ماهیات امکانی و اشیای متکثر و متعدد (کثرات) بروز و ظهور می یابند. بنابراین، تجلی فعلی یا تجلی دوم ذات حق که همان نزول و افاضه وجود واجبی (یا وجود واحد اصیل و حقیقی) یا همان نفّس رحمانی (وجود یا فیض منبسط) است، به واسطه تكثر و تعدد اسماء و صفات الهی، تكثر و تعدد می یابد و این تكثر و تعدد منشأ تعدد و تكثر اشیاء و ممکنات اند. به عبارت دیگر، چون اعیان ثابتة که همان اسماء و صفات متعدد و متکثر الهی اند و در علم الهی در عین تكثر و تعدد به نحو اجمالی به طور واحد و بسیط، حضور و ظهور دارند و با تجلی دوم حضرت حق (وجود واحد حقیقی و اصیل) این اعیان ثابتة در جهان هستی بروز و ظهور پیدا می کنند؛ بنابراین، تكثر و تعدد آن نیز در این جهان ظهور و بروز پیدا می کند و به این وسیله کثرات در جهان ظاهر و بارز می شوند. البته اینکه گفته شده که ذات حق تجلی می کند و تجلی او منشأ کثرت است به این معنا نیست که ذات حق دارای ظهورات و تجلیات متعدد و متکثر است تا به واسطه آن وحدت صرفه حقیقی او مورد خدشه واقع شود، بلکه منظور آن است که ظهور و تجلی دوم ذات حق نیز واحد است که در عین واحد بودن و وحدت اجمالی داشتن، کثیر و متعدد نیز هست. چنان که در این زمینه گفته شده: «للحق تجلیاً واحداً علی الأشیاء وظهوراً واحداً علی الممكنات، وهذا الظهور علی الأشیاء هو بعینه ظهوره الثانی علی نفسه فی مرتبة الأفعال ... هذا الظهور الثانوی الذی هو نزول الوجود الواجبی بعبارة، والإفاضة بعبارة أخرى، والنفس الرحمانية فی اصطلاح قوم، والعلیة والتأثیر فی لسان قوم آخر،

مطلق یا موجود مطلق اطلاق می‌شود؛ منظورشان وجود به معنای اول، یعنی حقیقت بشرط لا است» (همو، ۱۳۶۱ ب: ۷) و نیز گفته‌اند: «بر اساس تشکیک و اصول پذیرفته، خود واجب را وجود بشرط لا می‌داند، ولی عرفان بر پایه وحدت شخصی وجود، مرتبه بشرط لا را همان مقام احدیت می‌بیند نه مقام ذات، و مقام ذات را لابشرط مقسمی می‌داند که احدی را به آن مقام منیع راه نیست و حتی انبیا و اولیا در آن حیران‌اند» (جوادی آملی، ۱۳۸۷: ۱/۶۶). بنابراین، لازم است روشن شود که وجود بشرط لا با وجود لابشرط قسمی و آن دو با وجود لابشرط مقسمی چه تفاوتی دارند؟ البته همچنین باید معلوم شود که منظور از لابشرط مقسمی، لابشرط مقسمی مفهومی است یا مصداقی؟

وقتی گفته می‌شود «وجود بشرط لا» منظور آن است که وجود مشروط و مقید شده به اینکه یک سری چیزها را نداشته باشد یا وجود مشروط و مقید شده به اینکه هیچ چیز دیگری همراهش نباشد. به عبارت دیگر، وقتی گفته می‌شود خداوند، به منزله وجود مطلق، وجودش وجود بشرط لا است به این معناست که خداوند فلان چیز مثلاً درخت نیست، کوه نیست، فرشته نیست، تقی نیست ... و این با نظریه وحدت تشکیکی وجود سازگار است، زیرا از آن جا که خداوند در رأس و سرسلسله موجودات است، هیچ چیز دیگری مانند عدم و ماهیت و ... همراه او نیست در حالی که وقتی گفته می‌شود خداوند وجود لابشرط مقسمی است منظور آن است که تنها یک وجود واحد حقیقی و اصیل وجود دارد و مابقی شئون، آیات و ظهورات وجود حقیقی و اصیل است. و این با نظریه وحدت شخصی وجود سازگارتر است.

منظور از لابشرط قسمی هم همان فیض منبسط است که به وسیله برخی، وجود مطلق خوانده شده است (صدرالمতألهین، ۱۳۶۱ الف: ۱۰).

نکته قابل توجه این است که لابشرط مقسمی می‌تواند مفهومی یا مصداقی باشد. اگر لابشرط مقسمی را مفهومی در نظر بگیریم، اقسام آن نیز مفهومی خواهد شد چنان‌که در نظریه وحدت تشکیکی وجود این‌گونه است، زیرا در وحدت تشکیکی وجود، «وجود» هم بر اشیا و سایر موجودات اطلاق می‌شود و هم بر واجب الوجود؛ پس، لابشرط مقسمی در این نظریه یک امر ذهنی و مفهومی است. چنان‌که در این مورد گفته شده: «تقسیم وجود به لابشرط قسمی و بشرط لا و بشرط شیء و همه آن‌ها را مندرج تحت وجود لابشرط مقسمی دانستن، از جمله اموری است که از کتب اهل معرفت به حکمت متعالیه وارد شده است ... تقسیم مزبور در مسائل فلسفی بیشتر در دایره مفاهیم و ماهیات طرح می‌شود» (جوادی آملی، ۱۳۸۶: ۱/۹۰)، اما اگر لابشرط مقسمی را مصداقی و به معنای تحقق و خود طبیعت وجود من حیث هی لِحاظ شود، در آن صورت، تنها همان وجود لابشرط مقسمی (خدا) موجود خواهد بود و غیر او، یعنی وجودات امکانی، شئون، آیات و ظهورات آن خواهد شد؛ چنان‌که در نظریه وحدت شخصی وجود چنین است. به طوری که در این مورد گفته شده: «وجود لابشرط - یعنی طبیعت وجود من حیث هی هی - بالضروره ازلیه موجود است و هر موجودی که چنین باشد همان واجب الوجود بالذات است؛ پس، وجود لابشرط واجب الوجود بالذات است. و وجود عام منبسط به وجهی عین واجب و به وجهی غیر اوست. به وجه عینیت، وحدت را و به وجه غیریت، کثرت را تصحیح می‌کند. به وسیله وحدت، توحید وجودی صادق است و به وسیله کثرت اختلاف احکام واجب و ممکن و نزول و صعود و مبدأ و معاد و ملل و شرایع و ادیان و احکام صحیح است. و اگر در آنچه بیان شد تأمل کنی برایت معنای دیگری ظاهر می‌شود و آن عبارت است از اینکه وحدت وجود وحدت

در نتیجه، به منزله یکی دیگر از آثار و لوازم الهیاتی نظریه وحدت شخصی وجود باید قائل شد که وجود خداوند (تنها وجود واحد حقیقی) لابشرط مقسمی مصداقی است و نه لابشرط مقسمی مفهومی و نه بشرط لا.

### ۳-۳. سازگاری تفکیک سه مرتبه احدیت، واحدیت و فیض مقدس با لابشرط مقسمی مصداقی بودن واجب

در نظریه وحدت تشکیکی و وحدت شخصی وجود، وجود را می‌توان به چند نحو اعتبار کرد. وجود لابشرط مقسمی، لابشرط قسمی، بشرط لا و بشرط شیء. بر اساس نظریه وحدت تشکیکی، چون «وجود» هم بر اشیا (ماسوی الله) و هم بر واجب اطلاق می‌شود، در آن صورت، لابشرط مقسمی امری ذهنی و مفهومی خواهد بود. به طوری که در عین مفهومی و ذهنی بودن مقسم، ادعا می‌شود که دو قسم آن، یعنی وجود بشرط شیء (وجود مقید) و وجود بشرط لا (وجود مطلق یا وجود واجب)، در عالم خارج تحقق دارند و تکلیف لابشرط قسمی هم در آن چندان روشن نیست. پس، مطابق نظریه وحدت تشکیکی، خود مقسم و یک قسم آن، یعنی لابشرط قسمی، امری ذهنی و مفهومی است. در این زمینه گفته‌اند که: «عرفا برای حقیقت وجود اعتباراتی قائل هستند که گاهی وقت‌ها می‌گویند وجود مطلق و وجود مقید، وجود بشرط شیء و وجود بشرط لا، یعنی در مقابل اصطلاح فلاسفه در باب ماهیات که مربوط به عالم ذهن است، اصطلاحی است که این‌ها درباره حقیقت وجود آورده‌اند. البته بیشتر این اصطلاحات از محیی‌الدین است، او پدر عرفان نظری است ... ولی در عرفان نظری، پدر عرفان فلسفی است ... وجود مطلق که عارف می‌گوید غیر از مطلق است که فیلسوف می‌گوید. حرف فیلسوف در

شخصیه است و وجود و موجود جز او نیست. و وجودات امکانی ظهورات، شئونات، نسب و اعتبارات اوست.

«موجودتوی علی الحقیقه

باقی نسبند و اعتباری»

(قمشه‌ای، ۱۳۷۸: ۳۶).

بنابراین، از دیدگاه صدرا خداوند لابشرط مقسمی مصداقی است (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱: ۲/۳۱۱-۳۰۹) و این خود دلالت بر این دارد که اگر صدرا از نظریه وحدت تشکیکی وجود عدول نمی‌کرد و همچنان آن را قبول می‌داشت، نمی‌بایست این‌گونه سخن بگوید و خداوند را وجود لابشرط مقسمی تلقی کند، زیرا مطابق نظریه وحدت تشکیکی وجود، خداوند در رأس سلسله وجود قرار دارد و برای تمایزش از سایر مراتب وجود باید او را وجود بشرط لا لحاظ کنیم در حالی که، بر اساس نظریه وحدت شخصی وجود، تنها وجود حقیقی و اصیل خداوند است و سلسله‌ای وجود ندارد تا خداوند در رأس آن باشد و برای امتیاز او از سایر مراتب وجود، او را وجود بشرط لا به حساب آوریم، بلکه تنها موجود حقیقی اوست و غیر او وجود غیرحقیقی، مجازی، شئون و ظهورات وجودند که وجود خداوند تبارک و تعالی نمایشش به آنهاست و آنها نیز به خاطر ظهور وجود حق، ظاهر و بارزند. چنان‌که در این مورد بیان شده که: «بر اساس وحدت شخصی وجود، واجب تعالی حقیقت هستی لابشرط است و بر پایه تشکیک وجود که دارای سلسله طولی است و واجب تعالی در طول سلسله هستی قرار دارد و اعلی مراتب آن است، حتماً محدود به حد و بشرط لا است تا از سایر مراتب ممتاز باشد. البته حد او همان نامحدود بودن و بی‌حدی است، ولی بر اساس وحدت شخصی و لابشرط مقسمی بودن واجب، این حد عدمی هم در آن جا راه ندارد» (جوادی آملی، ۱۳۷۲: ۳۱۱).

عالم ذهن و ماهیات است» (مطهری، ۱۳۶۹: ۴/۳۴۰). در حالی که مطابق نظریه وحدت شخصی وجود، تنها یک وجود حقیقی تحقق دارد و آن هم وجود واجب است و غیر او شئون، آیات و ظهورات وجود حقیقی‌اند که دارای وجودی غیراصیل، غیرحقیقی و مجازی‌اند و نمی‌توان وجود آن‌ها را مرتبه‌ای از مراتب وجود حقیقی به حساب آورد. بر اساس این نظریه، مقسم وجود واحد حقیقی (حقیقت وجود) است که تنها بر وجود واجب اطلاق می‌شود که از آن به «هوهویت غیبیه» یا «غیب الهویه» یا «غیب مطلق» یا «ذات احدیت» نیز تعبیر می‌شود (صدرالمتألهین، ۱۳۶۱ الف: ۵) که دارای سه ساحت (مرتبه) است؛ البته ذات احدیت غیر از مقام احدیت است (جوادی آملی، ۱۳۸۶: ۱۰/۴۵). اگر آن وجود واحد حقیقی به گونه‌ای اعتبار شود که هیچ کثرتی (کثرت اسماء و صفات و ...) در آن لحاظ نشود، مقام «احدیت» «جمع الجمع» و «عماء» نامیده می‌شود.

پس، اگر حق تعالی بشرط عدم کثرت (بشرط لا) ولو کثرت علمی اعتبار شود، مقام احدیت است که مرتبه فوق اسماء و صفات است، اما اگر آن وجود واحد حقیقی به گونه‌ای اعتبار شود که کثرت در آن لحاظ نشود، مقام «واحدیت» و «جمع» نام دارد.

بنابراین، اگر حق تعالی بشرط کثرت (بشرط شیء) یعنی در مقام اسماء و صفات (یا در مقام اعیان ثابته) اعتبار شود، مقام «واحدیت» است (مرتبه عینیت اسماء و صفات). به طوری که در این باب گفته شده: «اگر حقیقت وجود بشرط لا اخذ نشود و بشرط شیء مورد لحاظ قرار گیرد و البته شرطی که با وجود لحاظ می‌شود، بر مبنای وحدت شخصی وجود، وجودی دیگر نیست بلکه ظهور آن است. در این حال اگر ظهور مورد لحاظ، همه ظهورهای متجلی در اشیائی باشند که

از لوازم و مظاهر وجود هستند، در این صورت وجود به شرط ظهور در جمیع مظاهر کلی و جزئی یعنی به شرط همه اسماء و صفات خواهد بود و این مرتبه همان مقام واحدیت و جمع است، زیرا همه حقایق در آن مجتمع می‌باشد و در برابر احدیت، مقام جمع الجمع است» (همان: ۹/۵۵۱).

فیض مقدس نیز همان مرتبه تمایز اسماء و صفات است. اولین کثرت در مقام حق تعالی به واسطه کثرت علمی شروع می‌شود که مرتبه‌ای از آن همان «اعیان ثابته» است و بعد از کثرت علمی، حق تعالی شروع به «ایجاد» می‌کند و چون «کثرت» یعنی «ایجاد»، این فرایند «ایجاد» مقید به قید اطلاق است که آن هم وجود به اعتبار لا بشرط قسمی است. در نتیجه، بر اساس نظریه وحدت شخصی وجود، وجود واحد حقیقی (ذات احدیت = حق تعالی) فقط در مقام «هوهویت غیبیه» از هر قید و محدودیتی مبری است، ولی در سه ساحت (مرتبه) یا مقام احدیت (وجود بشرط لا)، واحدیت و فیض مقدس مقید به قید اطلاق است. در حالی که، در نظریه وحدت تشکیکی وجود، وجود بشرط لا (ذات حق) مقید به قید اطلاق و مشروط به شرط است. چنان‌که در این مورد گفته شده: «گرچه حکمت متعالیه کوشش فراوانی درباره وحدت و کثرت کرده و رهاورد چشمگیری به ارمغان آورده، ولی هرگز به اوج معنای وحدت در هویت مطلق و لا بشرط مقسمی آن راه نیافته است، زیرا سقف فلسفه همانا مقام احدیت و وجود بشرط لا است و قهراً وحدت عالیه آن همان وحدت مقام احدیت است نه فوق آن، و چون وحدت در مقام احدیت مقید به طرد هر گونه کثرت است و هر مقیدی نسبت به مطلق خود مرکب است، گرچه ترکیب آن در نهایت دقت عقلی باشد؛ بنابراین، بساطت آن (مقام احدیت) بساطت محض نبوده و از گزند ترکیب



واحدیت و فیض مقدس قائل شود که از نظریه وحدت تشکیکی عدل و گذر کرده و نظریه وحدت شخصی وجود را به جای آن برگزیده باشد، زیرا بر اساس نظریه وحدت تشکیکی، تفکیک سه مرتبه احدیت، واحدیت و فیض مقدس چندان موجه به نظر نمی‌رسد. چنان‌که در این مورد گفته شده: «تفکیک سه مرتبه احدیت، واحدیت و فیض مقدس بنا بر تشکیک وجود جایی ندارد، زیرا در تشکیک مرتبه واجبی مرتبه صرافت و اعلی‌المراتب است و این مرتبه اگر فی‌نفسه دارای سه مرتبه باشد، خلف لازم می‌آید و فقط یکی از مراتبش دارای صرافت خواهد بود... خلاصه اینکه مسلک تشکیک با سه مرتبه دانستن اعلی‌المراتب که یک مرتبه بسیط فی‌غایته البساطه است و تعلیل کثرات امکانی و نیز کثرات اسماء و صفات با بعضی از آن سه مرتبه حقیقت نمی‌سازد...» (طباطبایی، ۱۴۱۰: ۱۷۸-۱۷۷).

بنابراین، چون صدرا نهایی تنها به یک وجود و هستی قائل بوده و غیر او را آیات، شئون و ظهورات وجود دانسته و آن هستی و وجود واحد (خداوند) را لابلشروط مقسمی مصداقی تلقی کرده، لازمه این سخن او این خواهد بود که سه مرتبه احدیت، واحدیت و فیض مقدس جدا و منفک از هم‌اند.

### بحث و نتیجه‌گیری

با توجه به مطالعه تطبیقی که در باب لوازم، آثار و نتایج فلسفی دو نظریه وحدت شخصی وجود و نظریه وحدت تشکیکی وجود به عمل آمد، آشکار می‌شود که نه تنها این دو نظریه یکی نیستند، بلکه هر یک دارای لوازم، آثار و نتایجی‌اند که منسوب کردن این لوازم، آثار و نتایج به دیگری مستلزم تناقضات و نفی همان نظریه خواهد شد. به طوری که، اگر آن‌ها را دو نظریه در نظر بگیریم و در عین حال قائل به نظریه وحدت تشکیکی شویم و

تحلیلی مصون نیست و هرگز به اوج بساطت لابلشروط مقسمی که در عرفان معنون است نمی‌رسد» (همو، ۱۳۸۷: ۱/ ۷۳). نیز گفته‌اند: «چون بر اساس تشکیک وجود آنچه از واجب صادر می‌شود مصداق حقیقی وجود است که عین ربط به واجب بوده و هیچ‌گونه استقلالی از خود ندارد و بر این اساس هرگز نمی‌توان وحدت مطلق، بساطت مطلق و مانند آن را تصحیح کرد و در نتیجه نمی‌شود تفسیر دلپذیری برای آیه کریمه (وما أمرنا إلاّ اّوحدّة...) ارائه کرد، زیرا برابر این مکتب واجب تعالی گرچه بسیط الحقیقه تلقی شده است؛ لیکن بساطت آن نسبی است نه نفسی؛ یعنی نسبت به فیض خود هیچ قیدی ندارد و بسیط محض خواهد بود، ولی چون خود مقید به طرد کثرت است یعنی بشرط لا است (مقام احدیت) نه لابلشروط پس در متن ذات خود قیدی را دارد که مانع از اطلاق نفسی و ذاتی وی است، و وقتی مقید بود همه اشیا را به طور مقید داراست، نه مطلق» (همان: ۱/ ۷۶-۷۵). «پس قائلان به تشکیک، اسناد وجود به ماسوی الله را حقیقی می‌دانند، هر چند وجود آن را رقیق‌تر و ضعیف‌تر از وجود واجب می‌دانند. اگر کسی تشکیک را پذیرفت و کثرت را حقیقی دانست، هرگز نمی‌تواند حقیقت وجود را که لابلشروط مقسمی است، واجب بداند» (همان: ۳/ ۲۰).

با توجه به آنچه بیان شد، روشن می‌شود که چون در مرحله نهایی صدرا وجود واجب را وجود لابلشروط مقسمی مصداقی تلقی کرده (صدرالمتألهین، ۱۳۶۱ الف: ۵) و برخلاف نظریات قبلی خود، وجود واجب را از هر گونه محدودیت و قیدی حتی قید اطلاق مبری و معری دانسته، باید با قائل شدن به وجود لابلشروط مقسمی مصداقی ذات واجب، قائل به تفکیک سه مرتبه احدیت، واحدیت و فیض مقدس باشد. زمانی صدرا می‌تواند به تفکیک سه مرتبه احدیت،

حوزه‌های وجودشناسی، معرفت‌شناسی و الهیاتی و نیز با توجه به سازگاری نظریه وحدت شخصی وجود با شرع، از نظریه وحدت تشکیکی عدول کرده و با پذیرش نظریه وحدت شخصی وجود در صدد بنا نهادن فلسفه‌ای بوده اما به دلایلی، که خود نیازمند تحقیق و پژوهشی دیگر است، موفق به انجام آن نشده است. مباحث فلسفی‌ای که صدرا در اواخر جلد دوم *اسفار و کتاب ایقاظ النائمین* طرح کرده به‌خوبی مؤید این مطلب است. همان‌گونه که او در ابتدا به اصالت ماهیت قائل بوده، اما در نهایت در اثر تکامل فکری که در او رخ می‌دهد از اصالت ماهیت دست می‌کشد و برخلاف استاد خود میرداماد، قائل به اصالت وجود می‌شود.

پس، اگر نظریه وحدت شخصی وجود را پذیرفتیم، تمام مفاهیم فلسفی را زیرورو می‌کند و کاملاً بحث‌های فلسفی عوض خواهد شد. به همین دلیل این نظریه آثار و لوازم عقلی و فلسفی خواهد داشت که نمی‌تواند در نظریه مشابه آن به کار رود، زیرا هر نظریه دارای اصول، مبانی و دستگاه فلسفی خاص خود است که مستلزم نتایج، آثار و لوازم مختص به خود است.

برخلاف نظریه وحدت تشکیکی، در نظریه وحدت شخصی وجود نمی‌توان از «این وجود» و «آن وجود» سخن گفت و وحدت و کثرت را هم‌تراز هم دانست و نیز بحث مجعول بودن وجود یا مجعول بودن ماهیت را طرح کرد، زیرا تنها یک وجود اصیل و حقیقی تحقق دارد و غیر آن وجود دیگری نیست تا از «این وجود» یا «آن وجود» بحث کنیم. از طرف دیگر، وحدت حقیقی از آن وجود حقیقی است و کثرات که شئون و ظهور وجود حقیقی است وجود غیراصیل، غیرحقیقی و مجازی دارند؛ بنابراین، نمی‌توان کثرات را هم‌تراز با وحدت تلقی کنیم. ماهیت نیز از آیات، شئون و ظهورات وجود انتزاع می‌شود و به محدودیت‌نگری فاعل شناسا برمی‌گردد و اصلاً

تنها تبیین فلسفی قابل دفاع از نظریه وحدت وجود عرفا را همان نظریه وحدت تشکیکی وجود بدانیم، در آن صورت، نظریه وحدت شخصی وجود را با توجه به اهمیت آن از دست می‌دهیم و از برکات و فواید این نظریه بی‌بهره خواهیم ماند. از طرف دیگر، چنانچه به سبب بهره‌مند شدن از برکات این نظریه، به جمع میان دو نظریه وحدت شخصی وجود و وحدت تشکیکی قائل شویم و تشکیک را از خود وجود به ظهورات آن منتقل کنیم، در آن صورت، به نوعی خود نظریه وحدت شخصی وجود را نفی کرده‌ایم، چراکه ظهورات وجود دارای وجود حقیقی و اصیل نیستند و چگونه می‌توان در ظهوراتی که وجود غیرحقیقی، غیراصیل و مجازی دارند، قائل به تشکیک شد. همچنین، اگر در نظریه وحدت شخصی وجود قائل به تشکیک در ظهورات وجود شویم، چون مطابق نظریه وحدت شخصی وجود ماهیت و مفاهیم ماهوی (معقولات اولیه) از شئون و ظهورات وجود واحد حقیقی ساخته می‌شود، در آن صورت، باید قائل به تشکیک در ماهیات شد در حالی که تشکیک در ماهیات از نظر فلسفی قابل تحلیل و تبیین نیست.

بنابراین، نظریه وحدت شخصی وجود یک سطح از نظریه وحدت تشکیکی وجود بالاتر است، زیرا نارسایی‌های نظریه وحدت تشکیکی وجود را ندارد؛ به طوری که به سبب همین نارسایی‌های موجود در نظریه وحدت تشکیکی وجود است که صدرا از آن گذر و عبور کرده و در نهایت به نظریه وحدت شخصی وجود قائل شده است.

با عنایت به آنچه تاکنون بیان شد، نتیجه‌ای که از این مطالعه و تحقیق حاصل می‌شود آن است که صدرا هر چند در ابتدا به نظریه وحدت تشکیکی وجود قائل بوده، اما بعدها با تکامل و قوی شدن تفکرات و اندیشه‌هایش و آگاه شدن از نارسایی‌های نظریه وحدت تشکیکی وجود در

\_\_\_\_\_ (۱۳۸۷). عین نضاح (تحریر تمهید القواعد).

قم: مرکز نشر اسرا.

حسن‌زاده آملی، حسن. (۱۴۱۶). تعلیق بر شرح

منظومه. تهران: نشر ناب.

حسینی طهرانی، سید محمدحسین (۱۳۶۰). مه‌رتابان.

یادنامه و مصاحبات تلمیذ و علامه طباطبایی. قم:

انتشارات باقرالعلوم.

دوانی، محمدبن اسعد (۱۳۶۸). شرح رباعیات فلسفی

و عرفانی (موسوم به شرح الرباعیات). تصحیح،

شرح و نقد مهدی دهباشی. تهران: مسعود.

\_\_\_\_\_ (۱۳۸۱). سبع رسائل. تقدیم، تحقیق و تعلیق

دکتر سید محمد نبی بن احمد تویسرکانی. ج ۱.

تهران: میراث مکتوب.

زنوزی، عبدالله (۱۳۷۹). لمعات الهیه. مقدمه و تصحیح

سید جلال‌الدین آشتیانی. تهران: انجمن فلسفه

ایران.

سبزواری، هادی (۱۹۸۱). تعلیق بر الحکمة المتعالیه فی

الاسفار العقلیه الاربعه. بیروت: داراحیاء التراث العربی.

صدرالمتألهین (۱۹۸۱). الحکمة المتعالیه فی الاسفار

العقلیه الاربعه. بیروت: داراحیاء التراث العربی.

\_\_\_\_\_ (۱۴۲۰م). المشاعر. با مقدمه هنری کرین.

ترجمه مقدمه از ابتسام الحموی. تعلیق و تصحیح

الدکتوره فاتن محمد خلیل اللبون.

\_\_\_\_\_ (۱۳۴۰). رساله سه اصل به انضمام منتخب

مثنوی و رباعیات او. به تصحیح حسین نصر.

تهران: دانشکده علوم معقول و منقول.

\_\_\_\_\_ (۱۳۶۰ الف). اسرار الآیات. به تحقیق و

تصحیح محمد خواجه‌جوی. تهران: انجمن اسلامی

حکمت و فلسفه ایران.

\_\_\_\_\_ (۱۳۶۰ ب). الشواهد الربوبیه فی المناسک

السلوکیه. حواشی حکیم محقق ملاحادی

سبزواری. تعلیق، تصحیح و مقدمه سید

جلال‌الدین آشتیانی. مشهد: مرکز نشر دانشگاهی.

\_\_\_\_\_ (۱۳۶۱ الف). ایقظ النائمین. با مقدمه و

تصحیح دکتر محسن مؤیدی. تهران: مؤسسه

مطالعات و تحقیقات فرهنگی.

تحقیقی ندارد (صدرالمتألهین، ۱۳۶۰ ب: ۱۱)، تا

اینکه این بحث مطرح شود که آنچه مجعول است،

وجود است یا ماهیت.

علاوه بر این، در نظریه وحدت شخصی

وجود، در رأس و سرسلسله قرارگرفتن خداوند

منتفی است و معنا ندارد که خداوند در رأس

سلسله موجودات باشد، زیرا در این صورت

نامتناهی و مطلق بودن خداوند قابل توجیه

نخواهد بود.

بالاخره، چون سه مرتبه احدیت، واحدیت و

فیض مقدس قابل تفکیک‌اند، وجود خداوند

نمی‌تواند وجود بشرط لا باشد، چراکه تفکیک این

سه مرتبه با وجود بشرط لا بودن خداوند

سازگاری ندارد؛ در نتیجه، باید وجود خداوند

وجود لا بشرط مقسمی مصداقی باشد.

بنابراین، هر چند واژگان و عبارات در نظریه

وحدت شخصی با واژگان و عبارات نظریه

وحدت تشکیکی مشترک است، اما اشتراک

واژگان و عبارات در این دو نظریه مستلزم اشتراک

در معنا، مفاهیم و محتوای فلسفی و نیز اشتراک

در آثار و لوازم عقلی و فلسفی آن نیست. پس،

طرح نظریه وحدت شخصی وجود مستلزم تغییر

در حوزه‌های وجودشناسی، معرفت‌شناسی و

الهیاتی است و نتایج، آثار و لوازمی به دنبال دارد

که گریزی از آن نیست.

## منابع

آشتیانی، سید جلال‌الدین (۱۳۷۰). شرح قیصری.

تهران: امیرکبیر.

\_\_\_\_\_ (۱۳۷۸). شرح حال و آرای فلسفی

ملاصدرا. قم: مرکز انتشارات دفتر تبلیغات

اسلامی.

جوادی آملی، عبدالله (۱۳۷۲). شرح حکمت متعالیه

(بخش چهارم از جلد ششم). تهران: انتشارات

الزهرا.

\_\_\_\_\_ (۱۳۸۶). ریحی مختوم. قم: مرکز نشر اسرا.

- \_\_\_\_\_ (۱۳۶۱ب). العرشیه. تهران: مولی.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۷۸). المظاهر الالهية في اسرار العلوم  
الکمالية. به تحقیق محمد خامنه‌ای. تهران: بنیاد  
حکمت اسلامی صدرای.
- طباطبایی، سید محمدحسین (۱۴۱۰). توحید علمی و  
عینی در مکاتیب حکمی و عرفانی میان سید احمد  
کربلایی و شیخ محمدحسین اصفهانی (کمپانی).  
به ضمیمه محاکمات و تزییلات علامه طباطبایی و  
سید محمدحسین طهرانی. تهران: حکمت.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۶۸). اصول فلسفه و روش رئالیسم. قم:  
دفتر انتشارات اسلامی.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۸۸). رسائل توحیدی. قم: مؤسسه  
بوستان کتاب.
- قمشه‌ای، محمدرضا بن ابوالقاسم (۱۳۷۸). مجموعه آثار  
حکیم صهبا به همراه زندگی‌نامه عارف الهی  
آقامحمدرضا قمشه‌ای. تصحیح و تحقیق حامد ناجی  
اصفهانی و خلیل بهرامی قصرچی. تهران: کانون  
پژوهش.
- لاهیجی، محمدجعفر (۱۳۸۶). شرح رساله المشاعر.  
تصحیح، تعلیق و مقدمه سید جلال‌الدین آشتیانی.  
قم: بوستان کتاب.
- مدرس طهرانی، آقاعلی (۱۳۷۸). مجموعه مصنفات  
حکیم مؤسس. تهران: مؤسسه اطلاعات.
- مطهری، مرتضی (۱۳۱۹). پاورقی اصول فلسفه و  
روش رئالیسم. قم: دفتر انتشارات اسلامی.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۶۹). شرح مبسوط منظومه. تهران:  
انتشارات حکمت.
- نوری، علی (۱۹۸۱). حاشیه بر الحکمة المتعالیة فی  
الاسفار العقلية الاربعة. بیروت: داراحیاء التراث  
العربی.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۹۸ق). رسائل فلسفی بسیط الحقیقه  
کل الاشیا و وحدت وجود. تهران: انجمن  
فلسفه ایران.