

نسیخه

دوفصلنامه علمی تخصصی فلسفه اسلامی
سال دوم / شماره دوم / پیاپی ۳ / پاییز - زمستان ۱۳۹۵

تطابق عوالم^۱

حسین شریفی کندری^۲

چکیده

اعتقاد به عوالم متعدد و استدلال بر آن از دیر زمان در السنه عام و کتب خواص پیوسته نقش بسته است و دانشمندان استدلال‌های متعددی بر اثبات آن اقامه کرده‌اند. این عوالم بر هم متطابق‌اند؛ یعنی هر عالم مادون به منزله ظل عالم مافوق است، و عالم بالاتر همان عالم پایینی است؛ منهای نواقصش. از جهت حضور نیز عوالم بالا در تمام مراتب پایین حضور دارند و لایعکس؛ به عبارت دیگر هر آنچه در عالم طبیعت با وجودی مادی و جسمانی یافت می‌شود، در عالم مثال و عقل و عالم اله نیز یافت می‌شود؛ اما با وجود مثالی و عقلی و الهی، نه با وجود مادی و طبیعی؛ همین‌طور هر آنچه در عالم مثال هست، سایه‌ای است از حقیقتی قوی‌تر که در عالم عقل و روح وجود دارد، و آنچه در عالم عقل یا عالم بالاتر از آن وجود دارد در واقع وجود برتر همان وجودی است که در عوالم پایین‌تر وجود دارد. از این نوع بالاتری و پایین‌تری به «حقیقه» و «رقیقه» تعبیر می‌کنند، به این نحو که هر پایینی رقیقه حقیقت بالاتر از خود است.

واژگان کلیدی

عوالم، تطابق عوالم، وجود برتر، وجود جمعی، تشکیک، بسیط الحقیقه.

۱. تاریخ دریافت: ۱۳۹۵/۰۷/۰۱، تاریخ پذیرش: ۱۳۹۵/۰۸/۲۹.

۲. سطح سه فلسفه / مدرس فلسفه / (sharifi1357@mihanmail.ir)

مقدمه

این نوشتار در صدد اثبات مسئله‌ای فلسفی - عرفانی است تا نشان دهد وجود، دارای عوالمی است که در طول هم واقع شده‌اند، به این صورت که هر عالم بالا باطن عالم پایین‌تر از خود است و عوالم باهم تطابق دارند، نه تباین. بحث تطابق عوالم، تحت تأثیر مسئله حضرت‌الخمیس، نخست در عرفان مطرح شد و سپس صدرالمتألهین در کتب مختلف خود به آن پرداخت. البته تا آنجا که نویسنده استقرا کرده، اصطلاح تطابق عوالم در کتب عرفا به کار نرفته و صدرالمتألهین نخستین کسی است که این اصطلاح را به کار برده است.

عوالم وجود

حکما در بحث عوالم کلی وجود، عالمی را به نام عالم طبیعت با تکیه بر حس و عیان اثبات می‌کنند. گویا اگر کسی سوفسطایی نباشد، وجود عالم طبیعت را توسط حواس ظاهری به وضوح ادراک می‌کند و نیازی به استدلال ندارد. حکما عالم دیگری را نیز ذکر می‌کنند که وجودش با دلیل و برهان اثبات می‌شود و آن عالم الوهیت است؛ چه اینکه عالم طبیعت، عالم قوه و انفعال است و دائماً در حدوث و تغیر، و چون خودش نمی‌تواند موجد و محدث خود باشد، ناچار باید به مبدئی منتهی شود که غیر مادی و بی‌نیاز از علت است. با قید اخیر (بی‌نیاز از علت است) به این نتیجه می‌رسیم که وجود عالمی فوق عالم الهی امکان ندارد، و الا تسلسل پیش می‌آید و استحاله آن نزد حکما ضروری است. اما آیا ممکن است عالمی مادون عالم ماده وجود داشته باشد؟ جواب حکما منفی است؛ چون همچنانکه گذشت و در جای خود با برهان اثبات شده، عالم ماده، عالم انفعال و پذیرش است، نه فعل و ایجاد؛ پس برهاناً عالمی مادون عالم ماده که معلول و ظل این عالم باشد وجود ندارد. حاصل آنکه حکما وجود این دو عالم (عالم ماده و عالم اله) را قطعی می‌دانند، اما در اثبات عوالمی دیگر ما بین این دو عالم اختلاف نظر دارند.

عوالم در حکمت متعالیه

در حکمت متعالیه از سه نوع ادراک سخن گفته شده و به حسب آن، عوالم را نیز بر سه قسم تقسیم کرده‌اند که هر نوعی از ادراک بر عالم خود انطباق دارد:

إن للنفس الإنسانية نشأت ثلاثة إدراكية: النشأة الأولى هي الصورة الحسية الطبيعية و مظهرها الحواس الخمس الظاهرة و يقال لها الدنيا... و النشأة الثانية هي الأسباب و الصور الغائبة عن هذه الحواس و مظهره الحواس الباطنة و يقال لها عالم الغیب و الآخرة... و النشأة الثالثة هي العقلية و هي دار المقربين و دار العقل و المعقول و مظهرها القوة العاقلة من الإنسان إذا صارت عقلاً بالفعل^۱. و در جای دیگر می‌فرماید: فبالحقیقة الإدراک ثلاثة أنواع كما أن العوالم ثلاثة.^۲

۱. صدرالمتألهین، اسفار، ج ۹، ص ۲۱.

۲. همان، ج ۳، ص ۳۶۲.

توجه به این نکته لازم است که صدرالمتألهین به تبع شیخ اشراق در عالم عقلی به عقول طولی و عرضی قائل است و عقول طولی را در ده تا منحصر نمی‌داند؛ برخلاف حکمای مشاء که عقول عرضی را اثبات نکرده‌اند و عقول طولی را منحصر در ده می‌دانند.

عوالم سه‌گانه از نگاه علامه طباطبایی

علامه طباطبایی در اقسام عوالم می‌فرماید: «أن العوالم الكلية ثلاثة: عالم العقل وعالم المثال وعالم المادة»^۱. ایشان سلسله عوالم را این‌گونه ترسیم می‌کند:

۱. عالم عقل: عالمی است که از واجب تعالی صادر می‌شود و تمام کمالات وجودی را داراست. این عالم دارای فعلیت تام است و هیچ جهت قوه و استعداد در آن یافت نمی‌شود و از حیث رتبه از دو عالم بعدی اسبق و اعلی بوده، به مبدأ هستی نزدیک‌تر است^۲.
 ۲. عالم مثال: مرتبه‌ای از وجود است که با وجود تجرد از ماده، آثار ماده را، از قبیل کمیت، کیفیت، شکل، وضع و ... داراست. می‌توان گفت این عالم، واسطه و برزخ میان مجرد محض و مادی صرف است؛
 ۳. عالم ماده: پایین‌ترین عالم از حیث مرتبه وجود است. موجودات مادی دارای استعداد و قوه‌اند اما این استعداد به تدریج از قوه به فعلیت حرکت می‌کند و غایت حرکت عالم مادی، تجرد است^۳.
- از آنجا که وجود، حقیقت واحد تشکیکی و دارای مراتب شدید و ضعیف است، هر مرتبه‌ای که از جهت وجودی اقوا و اشد باشد، بر مراتب دیگر، مقدم است؛ بنابراین عالم عقلی، به علت شدت و قوتش، بر عالم مثال، و عالم مثال هم به سبب شدت وجودی اش، بر عالم ماده مقدم است. بنابراین عالم عقل، بر عالم مثال، و عالم مثال محیط بر عالم ماده محیط می‌باشد^۴.
- علامه طباطبایی در ادامه می‌فرماید:

أن العوالم الثلاثة متطابقة متوافقة نظاماً بما يليق بكل منها وجوداً؛ وذلك لما تقدم أن كل علة مشتملة على كمال معلولها بنحو أعلى وأشرف؛ ففي عالم المثال نظام مثالي يضاهي نظام عالم المادة وهو أشرف منه، وفي عالم العقل ما يطابق نظام المثال، لكنه موجود بنحو أبسط وأشرف وأجمل منه، ويطابقه النظام الرباني الذي في العلم الربوبي^۵؛

۱. سیدمحمدحسین طباطبایی، *بایة الحکمة*، ص ۲۱۴؛ همو، *نهایة الحکمة*، مرحله دوازده، فصل ۱۷ و ۱۹، و مرحله یازده، فصل ۳.

۲. همو، *نهایة الحکمة*، مرحله ۱۲، فصل ۱۹.

۳. همان، فصل ۲۰-۲۲.

۴. همان، فصل ۱۹.

۵. همان.

عوامل سه‌گانه از حیث نظاماتشان متطابق و متوافق هستند؛ یعنی در عالم مثال، نظام مثالی حاکم است که مشابه نظام مادی است؛ منتها اشرف و اتم از آن است (با این بیان که نظام عالم مادی، تنزل یافته نظام مثالی است. البته تنزل به این معنا نیست که نظام بالایی بعینه به عالم مادون سرازیر شده باشد که اصطلاحاً به آن تجافی گفته می‌شود؛ بلکه به این معناست که عالم پایین اثر و معلول و به عبارتی، ظل عالم مافوق است)، و در عالم عقلی، نظامی مطابق نظام مثالی حاکم است؛ لکن به نحو بسیط‌تر و کامل‌تر، و بالاتر از آن، نظام ربوبی است که در علم الهی موجود است و با نظام عقلی تطابق دارد.

علامه همچنین حوادث عالم مادی را معلول عالم مثال، و موجودات عالم مثال را معلول عالم عقل می‌داند.^۱

دلیل بر وجود عوالم متعدد

تقسیم موجود به مادی و غیر مادی، عقلی و انحصاری است؛ ولی منحصر کردن عوالم غیر مادی به مثال و عقل، حصر عقلی نیست؛ بلکه احتمال دارد عوالم دیگری باشد که خصوصیات آنها بر ما معلوم نیست.^۲ حکما برای اثبات عوالم دیگر غیر از این عالم مادی، دلالتی آورده‌اند که به سه دلیل از آنها به اجمال اشاره می‌کنیم.

دلیل اول: طبق قاعده امکان اشرف و اخس، وجود عالمی برتر از عالم ماده قابل اثبات است؛ چون عالم ماده قابل تبدیل و تحول است و این تحولات ناچار باید به اصول ثابتی بازگردند که حافظ شخصیت و نوعیت ماده باشند. پس قهراً عالمی که در آنجا صور، قائم به ذات باشند نه قائم به محل، و نیز مجرد از ماده باشند نه مشوب به ظلمت ماده، وجود خواهد داشت.

دلیل دوم: بنا بر اصل مسلم «الواحد لا یصدر عنه الا الواحد» از واحد بسیط احدی الذات بیش از یک معلول بسیط صادر نمی‌شود، و این در حالی است که در عالم وجود، موجودات متعددی قابل رؤیت است؛ بنابراین به مقتضای برهان ائی باید علتی که دارای جهات کثیر است وجود داشته باشد تا موجودات متکثر مادی از او صادر شده باشند و به عبارتی، او واسطه صدور کثرت شود. پس در نظام وجود، علاوه بر عالم احدیت و مادیت، عالمی دیگر که واسطه میان وحدت محض و کثرت محض است، وجود دارد.^۳

دلیل سوم: سخنان معصومین علیهم‌السلام و مکاشفات عرفا نیز می‌تواند عوالم فراتر از ماده را اثبات کند.^۴

۱. آن لوجود عوالم ثلاثة کلیة مترتبة طولاً و هی عالم المادة و المثال و العقل المجرد و الحوادث المادية معلولة للمثال و هو معلول للعقل (سیدمحمدحسین طباطبایی، پاورقی / سفار، ج ۶، ص ۴۱).

۲. محمدتقی مصباح‌یزدی، آموزش فلسفه، ج ۲، ص ۱۷۹.

۳. میرداماد، شرح کتاب القیسات، ص ۳۸.

۴. ر.ک: محمدتقی مصباح‌یزدی، آموزش فلسفه، ج ۲، ص ۱۷۹؛ مرتضی، مطهری، مجموعه آثار، ج ۶، ص ۱۰۶۱.

عوالم در نگاه عرفا

عرفا پیش از فلاسفه و بیش از آنها به بحث عوالم سه‌گانه پرداخته‌اند. آنها عوالم خلقی را، که بر تعینات خلقی مترتب‌اند از سه عالم عقل، مثال و ماده، متشکل می‌دانند و به جزئیات هر کدام جداگانه پرداخته‌اند. عالم مثال از جمله عوالمی است که عرفا قبل از حکما آن را مطرح کرده و درباره جزئیات آن سخن گفته‌اند. جامی در *نقد النصوص* می‌گوید:

چون ارتباط بین ارواح و اجسام متعذر است به‌خاطر مابیتی که بین آن دو وجود دارد و از طرف دیگر امداد ربانی باید از عالم ارواح به عالم اجسام برسد، بدان جهت خداوند عالم مثال را که برزخ و جامع آن دو عالم است خلق کرد تا ارتباط بین آن دو عالم، ممکن باشد. ارواح در عالم مثال و با مظاهر مثالی متجسد می‌شوند؛ همچنین انسلاخ از صور طبیعی و ارتقا به روحانیت در این عالم رخ می‌دهد.^۱

این‌ترکه در بحث مراتب تعینات استجلائی، عوالم ثلاثه را این‌گونه تبیین می‌کند. «فأقرب العوالم نسبة الى المرتبة الالهية انما هو عالم الارواح ... ثم عالم المثال ... ثم عالم الاجسام».^۲ عالم ارواح، همان عالم عقول و نفوس است که نسبت به سایر عوالم، بسیط‌تر، و به مراتب الوهیت نزدیک‌تر است.^۳

حضرات خمس

سه عالمی که گذشت به علاوه مرتبه تعین علمی حق، که تجلی حضرت ذات در مقام تعین احدیت و واحدیت است، و مرتبه انسان کامل، که جامع هر چهار عالم قبل است، مجموعاً «حضرات خمس» را در اصطلاح عرفان تشکیل می‌دهند. حضرات خمس، جایگاه ظهور، تجلی و طلوع الهی است و تمامی مراتب وجود در این پنج مرتبه منحصر می‌شود.

قیصری نیز در مقدمه شرح *فصوص الحکم* تعداد عوالم را پنج می‌داند: عالم اعیان ثابت، عالم ملک، عالم عقول و نفوس مجرد، عالم مثال و عالم انسانی (که جامع جمیع عوالم است).^۴ علامه حسن‌زاده‌آملی نیز به این پنج قسم می‌پردازد و تطابق آنها نیز از صدر کلامشان استفاده می‌شود. البته ما در بحث تطابق عوالم در عرفان به نحوه تطابق این عوالم می‌پردازیم. اجمالاً ایشان متذکر می‌شوند که نزد اهل کشف و شهود، وجود مطلق، یکی بیش نیست و آن، وجود حق متعال است و وجود همه موجودات به آن حضرت منتهی می‌شود، به این صورت

۱. ر. ک: عبدالرحمن جامی، *نقد النصوص*، ص ۵۴-۵۵.

۲. ابن‌ترکه، *تمهید القواعد*، ص ۱۴۷.

۳. ر. ک: عبدالله جوادی آملی، *عین نضاح*، ج ۲، ص ۳۳۳ - ۳۳۵.

۴. ر. ک: داوود قیصری، *شرح فصوص الحکم*، ج ۱، ص ۱۱۱.

که همه موجودات کونیه، مظاهر و مرائی آن وجود مطلق‌اند و این وجود در هر عالمی از عوالم مختلف، ظهوری متناسب با آن عالم دارد:

بدان که نزد اهل کشف و شهود، وجود مطلق، یکی بیش نیست و آن وجود حق است تعالی شأنه، و وجود جمیع موجودات به آن حضرت منتهی است و موجودات کونیه، همگی مظاهر و مرائی وجود مطلق‌اند و این وجود را در هر عالمی از عوالم مختلفه ظهوری است در مظاهر خلقیه و مجالی کونیه؛ پس بدان که حضرات کلیه، پنج است که آن را حضرات خمسه گویند و هر حضرتی از آن حضرات را عالمی می‌نامند... . حضرات کلیه و عوالم اصلیه پنج است: اول، هویت غیب مطلق است که آن حضرت و عالم احدیت ذات بذاته و عالم اعیان ثابته است؛ دوم، حضرت و عالم جبروت؛ سوم، حضرت لوح محفوظ و نفس ناطقه کلیه و عالم امر و عالم ملکوت؛ چهارم، حضرت عالم ملک؛ پنجم، عالم انسان کامل.^۱

تطابق عوالم در فلسفه

فلاسفه، عوالم وجود را متکثر می‌دانند و معتقدند که این عوالم به صورت طولی و به نحو علی - معلولی بر هم مترتب‌اند. بنابراین بعد از مرتبه اسمای الهی، عالم مجردات است که آنها از نقائص و حدود مادی میرایند. عالم مجردات نسبت به عالم مادی برتر و کامل‌تر است و بدین جهت، علت عالم مادی است و جلوه‌ها و فیوضات حق به واسطه آن عوالم به عالم ماده می‌رسد و آنچه از کمالات وجودی در عالم مادی یافت می‌شود، همه به نحو برتر و با وجودی کامل‌تر در عوالم بالا وجود دارد؛ به عبارت دیگر کمالات موجود در عالم ماده، تنزلات عوالم بالاینده که با وجودی ضعیف در این عالم موجود شده‌اند.

استاد انصاری شیرازی در این باره چنین می‌گوید:

بین مراتب وجود، تطابق است و مرتبه مافوق، نسبت به مادون، علیت دارد و هر چه در معلول به طور تفصیل و تفرقه و فتق هست، در علت به طور رتق و جمع و اجمال و بساطت وجود دارد... . موجودات مثالی و برزخی، اظلال و اُفیا و سایه‌های موجودات عقلی، و موجودات حسی، اظلال موجودات مثالی‌اند... . مسلماً هر چه موجود مادی دارد، موجود مجرد با زیادتى همان را دارد؛ یعنی کمالات موجودات مادی را به نحو برتر دارد؛ اما نقص‌هایش را ندارد چنانکه واجب تعالی کمالات همه موجودات را دارد و نقص‌هایشان را ندارد... فَسُبْحَانَ الَّذِي بِيَدِهِ مَلَكُوتُ كُلِّ شَيْءٍ.^۲

۱. ر.ک: حسن حسن‌زاده آملی، ممد الهمم در شرح فصوص الحکم، ص ۱۸۷ - ۱۸۹.

۲. یس (۳۶): ۸۳.

۳. یحیی انصاری شیرازی، دروس شرح منظومه، ج ۳، ص ۳۸۶.

تطابق در کلمات قدما

تطابق عوالم با همین اصطلاح کنونی در کلمات فلاسفه پیشین کمتر به چشم می‌خورد. گرچه بعضی سخنانشان از تطابق عوالم، حکایت دارد. البته در آثار آنها کلماتی چون «تطابق عوالم» یا «العوالم متطابقة» و... به کار نرفته است؛ مثلاً معلم اول در کتاب *اثولوجیا*، که منسوب به اوست،^۱ معتقد است که موجودات عوالم بالا نسبت به عوالم پایین، علت و واسطه فیض وجود و کمالات‌اند، و صنم حقایق موجود در مراتب بالا، در مراتب پایین موجود است:

الإِنسان العَقلي يفيض بنوره على الإنسان الثاني الذي في العالم النفساني والإنسان الثاني يشرق بنوره على الإنسان الثالث وهو الذي في العالم الجسماني الأسفل فإن كان هذا على ما وصفناه قلنا إن في الإنسان الجسماني الإنسان النفساني والإنسان العَقلي ولست أعني هو هما لكنه أعني أنه متصل بهما وأنه صنم لهما وذلك أنه يفعل بعض أفاعيل الإنسان العَقلي وبعض أفاعيل الإنسان النفساني وذلك أن في الإنسان الجسماني كلمات الإنسان النفساني وكلمات الإنسان العَقلي، فقد جمع الإنسان الجسماني كلتا الكلمتين أعني النفساني والعَقلي إلا أنهما فيه قليلة ندرة لأنه صنم الصنم.^۲

در کلمات حکمای قبل از ارسطو نیز مطالبی یافت می‌شود که صراحت در تطابق عوالم دارد. البته سخنان حکمای قدیم مانند متونی است که در کلمات حکمای بعدی شرح داده شده است؛ از این رو می‌توان ادعا کرد که بیشتر سخنان متأخرین در کلمات حکمای سابق ریشه دارد.^۳

در کلمات معاصران ملاصدرا و استادان ایشان نیز به تطابق عوالم، اشاره شده است؛ مانند: فالاول يعلم الاسباب ومطابقتها، فان ذاته هي صورة الاشياء على وجه اشرف، فانه علة لكل الاشياء وصورة العالم في العالم الأعلى هي نفس العلة. وهي اذا عقلت ذاتها فقد تعقل المعلولات في العالم الاعلى.^۴

۱. درباره مؤلف کتاب *اثولوجیا* اختلاف است؛ عده‌ای نام مؤلف آن را افلوطين می‌دانند. امروزه این نظر مورد تأیید محققین است. صدرالمتألهین در جاهای مختلف از این کتاب نقل می‌کند، ولی در بیشتر جاها می‌گوید: معلم الفلاسفة یا معلم اول و در برخی جاها می‌گوید: قال «معلم الفلاسفة في معرفة الربوبية»، و مراد همان کتاب *اثولوجیا* است چون *اثولوجیا* به زبان عربی همان معرفة الربوبية است. علی‌ای حال، سخنان صدرالمتألهین ظهور بلکه صراحت دارد در اینکه مؤلف آن کتاب، ارسطوست.

۲. افلوطين، *اثولوجیا*، ص ۱۴۶.

۳. ر.ک: افلوطين، *اثولوجیا*، ص ۲۳۳.

۴. حکیم قاینی، *رسائل عرفانی و فلسفی*، ص ۱۵۲.

تطابق عوالم در مشاء و اشراق

حکمای مشاء و اشراق، هر دو به عوالم وجود پرداخته‌اند و همچنان که گذشت، مشاء، عالم مثال را قبول ندارد، ولی حکمای اشراق آن را می‌پذیرند و بر اثبات آن دلیل می‌آورند. در عین حال بحث از اینکه این عوالم بر هم تطابق دارند یا نه، در کلمات آنها، مخصوصاً حکمای مشاء، کمتر به چشم می‌خورد. البته در حکمت اشراق سخن از مثل افلاطونی به میان آمده است که می‌تواند به معنای تطابق عوالم باشد.^۱

هم حکمای مشاء و هم اشراق، به ترتیب طولی موجودات قائل هستند؛ با این تفاوت که ابن‌سینا بعد از واجب تعالی، به عقول ده‌گانه طولی باور دارد و معتقد است که عالم جسمانی از عقل دهم صادر شده است. بنابراین طبق نظر ابن‌سینا نظام هستی از واجب تعالی شروع می‌شود و سپس به عالم عقل (عقول عشره) می‌رسد و در نهایت به عالم مادی ختم می‌شود و این مراتب براساس الاشرف فالاشرف واقع شده است: *ابتداء الوجود من الأشرف فالأشرف حتی انتهى إلى الهیولی، ثم عاد من الأخص فالأخص إلى الأشرف فالأشرف.*^۲

اما در فلسفه اشراق دو نظام دیگر به این نظام اضافه شده است:

۱. عالم مثال، که بین عالم عقل و عالم ماده واقع است؛
۲. عقول عرضی؛ شیخ اشراق به تبع افلاطون معتقد است که هر نوعی در عالم طبیعت، تحت تدبیر عقل مجردی که رب‌النوع نام دارد، اداره می‌شود. ابن‌سینا این دو نظام را قبول ندارد.

درخور توجه اینکه هرچند به این گونه کلمات آنها برای تطابق عوالم استشهاد می‌شود، اما از آنجا که ریشه بحث تطابق در فلسفه به تشکیک در وجود باز می‌گردد، وقتی به بحث تشکیک در حکمت اشراق توجه می‌کنیم می‌بینیم تشکیک را در حوزه ماهیات دانسته و نوعاً از دایره کیفیات و کمیات فراتر نرفته‌اند؛ یعنی هرچه از اشتداد و برتری موجودی بر موجود دیگر حرف زده‌اند، همه در حیطه کیفیت یا کمیت شدید است که از اعراض‌اند و مثال‌هایی هم که زده‌اند، از قبیل تشکیک بین سواد و بیاض شدید نسبت به سواد و بیاض ضعیف است.^۳

مشاء نیز همانند اشراق، تشکیک را نوعاً در اعراض جاری می‌دانند با این تفاوت که معتقدند مابه‌الاشتراک افراد متفاضل، از آن جهت که متفاضل‌اند، همان ماهیت

۱. شیخ اشراق معتقد است که در ازای هر نوع از موجودات مادی، می‌توان جوهری عقلانی را در نظر گرفت که فقط واجد کمالات همان نوع باشد. و در ایجاد آن، نقش واسطه را ایفا کند.

۲. ابن‌سینا، *الاشارات و التنبيهات*، ص ۱۲۶.

۳. ر.ک: شیخ اشراق، *مجموعه مصنفات*، ج ۱، ص ۲۹۹ - ۳۰۰.

تطابق عوالم

آنهاست؛ اما مابه‌الامتياز افراد متفاضل را ماهیت آنها نمی‌دانند؛ بلکه معتقدند وجود افراد متفاضل باعث امتیاز آنها می‌شود. اساساً چون آنها وجودات را متباین از هم می‌دانند، از این رو وجود اشیا را مناط تمایز و کثرت می‌دانند. پس حقایق وجودی در نظر مشاء از آن جهت که حقایق وجودی‌اند هیچ نحو وحدت و اشتراکی ندارند؛ یعنی متباین به تمام ذات‌اند.^۱ مشاء وحدت و اشتراک را تنها در ماهیت افراد قائل‌اند. این نحو تشکیک نیز با تطابق عوالم چندان سازگار نیست؛ چون اولاً مابه‌الامتياز افراد غیر از مابه‌الاشتراک آنهاست؛ ثانیاً مرتبه بالا از وجود با مرتبه پایین، از جهت وجودی متباین‌اند نه متطابق، و اگر نوعی اشتراک در مراتب دیده می‌شود، آن اشتراک در ماهیت آنهاست. بنابراین چیزی از تطابق عوالم در آثار مشاء متأخر به چشم نمی‌خورد.

تطابق عوالم در حکمت متعالیه

حکیم ملاصدرا اولین فیلسوفی که اصطلاح «تطابق عوالم» و «العوالم متطابقة» و امثال اینها را در آثار مختلفشان به کار برده‌اند؛ به گونه‌ای که می‌توان گفت این بحث برای اولین بار در زمان ملاصدرا مطرح شده است. البته همچنان‌که گذشت، در کلمات گذشتگان نیز می‌توان رد پای این بحث را جست‌وجو کرد؛ ولی آنها اصطلاح تطابق عوالم را به کار نبرده‌اند. اما صدرالمتألهین در آثار خود در مباحث متعدد، به روشنی از تطابق عوالم، وجودات طولی یا وجود برتر سخن گفته است، البته حق مطلب این است که بحث تطابق عوالم در حکمت متعالیه نیز متأثر از عرفان است.

صدرالمتألهین در بیان اینکه آنچه در عالم دنیا تحقق دارد نظیری در عوالم دیگر نیز دارد می‌فرماید:

فالله سبحانه ما خلق شيئاً في عالم الصورة والدنيا إلا وله نظير في عالم المعنى والعقبي
وما أبدع شيئاً في عالم العقبي إلا وله نظير في عالم الآخرة والمأوى وله أيضاً نظير
في عالم الأسماء وكذا في عالم الحق وغيب الغيوب وهو مبدع الأشياء فما من شيء
في الأرض ولا في السماء إلا وهو شأن من شئونه ووجه من وجوهه والعوالم متطابقة
متحاذية المراتب فالأدنى مثال الأعلى والأعلى حقيقة الأدنى وهكذا إلى حقيقة الحقائق
ووجود الموجودات فجميع ما في هذا العالم أمثلة وقوالب لما في عالم الأرواح.^۲

چون تصویر دقیق تطابق عوالم در فلسفه بر مسئله تشکیک در وجود و تصور صحیح وجودات طولی و جمعی مبتنی است در اینجا ابتدا تشکیک فلسفی و مسئله وجود خاص و جمعی را بررسی می‌کنیم و سپس بحث تطابق عوالم را پی می‌گیریم.

۱. ر. ک: عبدالرسول عبودیت، در آمدی به نظام حکمت صدراپی، ج ۱، ص ۱۴۵ - ۱۵۵.

۲. صدرالمتألهین، مفاتیح الغیب، ص ۸۸.

تشکیک در وجود

تشکیک در فلسفه با تشکیک در عرفان متفاوت است. تشکیک در فلسفه به وجود است و در عرفان به ظهور.^۱ در ادامه این دو دیدگاه را بررسی می‌کنیم.

آنچه نزد حکما وحدت حقیقی دارد حقیقت وجود است، و آنچه کثرت حقیقی دارد باز همان وجود است، و با بیان اینکه مابه‌الامتياز امور متکثر و مابه‌الاشتراک آنها وجود است، به این نحو امور متکثر متفاضل یا متساوی^۲ را به وحدت ارجاع می‌دهند. و ارجاع کثرات به وحدت به این دلیل است که مفهومی که ما از وجود اشیای مختلف انتزاع می‌کنیم واحد است و به اصطلاح، وجود، مشترک معنوی است.

به نظر صدرالمتألهین، اساساً وحدت مفهومی از وحدت عینی ناشی می‌شود. اگر واقعیات عینی، نوعی اشتراک و وحدت عینی نداشته باشند، ممکن نیست مصداق مفهومی واحد قرار بگیرند. به همین سبب، صدق مفهومی واحد بر واقعیات متعدد و متکثر دال بر وجود نوعی اشتراک و وحدت عینی در آنهاست. روشن است که بنابر اصالت وجود، مفهوم واحد وجود بر همه واقعیات خارجی، به حمل هو هو، ذاتاً قابل حمل است؛ پس همه واقعیات‌های خارجی، نوعی اشتراک و وحدت عینی دارند؛^۳ یعنی یک حقیقت است که جهان خارج را پر کرده است؛ به تعبیر دیگر، حقیقت وجود ذاتاً حقیقتی واحد است. از سوی دیگر، نمی‌توان کثرت موجود در خارج را منکر شد؛ یعنی در خارج، حقایق وجودی متکثری داریم که ذاتاً متغایر و متمایزند، نه اینکه یک حقیقت شخصی، بی‌هیچ گونه تکثری داشته باشیم. پس حقیقت وجود ذاتاً، هم واحد است و هم کثیر؛ آن هم وحدت و کثرتی عینی، و این جز با تشکیک در حقیقت وجود توجیه‌پذیر نیست. پس همه واقعیات خارجی و حقایق وجودی به نحو تشکیکی، متمایز و متکثرند؛^۴ «إن الوجود حقيقة واحدة في الكل متفاوتة بالأتم والأنقص».^۵ برای روشن شدن تشکیک در وجود و نحوه بازگشت کثرت به وحدت لازم است با وجود خاص و وجود جمعی بیشتر آشنا شویم. صدرالمتألهین در موارد متعددی به وجود خاص و وجود جمعی اشاره کرده است.^۶ که در اینجا به اختصار به توضیح آن می‌پردازیم.

۱. ر.ک: عبدالله جوادی آملی، عین نضاح تحریر تمهید القواعد، ج ۱، ص ۴۰ - ۴۱.

۲. امور متکثر متفاضل در کثرت طولی، و متساوی در کثرت عرضی تحقق دارد.

۳. ر.ک: صدرالمتألهین، اسفار، ج ۱، ص ۱۳۳ - ۲۵۵ و ج ۶، ص ۸۶؛ همو، تعلیقه بر حکمت اشراق، ص ۱۹۰.

۴. عبدالرسول عبودیت، در آمدی به نظام حکمت صدرایی، ج ۱، ص ۱۵۸.

۵. صدرالمتألهین، اسفار، ج ۷، ص ۱۵۸.

۶. ر.ک: صدرالمتألهین، اسفار، ج ۳، ص ۳۳۲ - ۳۳۷ و ج ۶، ص ۲۷۳؛ همو، مجموعه رسائل فلسفی، ص ۹۸. همو،

شرح اصول کافی، ص ۲۰۵ - ۲۰۷؛ همو، تعلیقه بر الهیات شفا، ج ۲، ص ۱۰۶۹.

وجود خاص و وجود جمعی

ملاصدرا برای ماهیات نوعی، وجودهای گوناگونی قائل است. فلاسفه پیشین معتقد بودند هر ماهیتی یک وجود مختص به خود دارد که البته ممکن است دارای افراد متعددی باشد؛ اما ملاصدرا معتقد است: ماهیات نوعی، علاوه بر وجود خاصی که مورد قبول همه فلاسفه است، دارای وجود یا وجودهای جمعی دیگری هستند که هر کدام از آنها در مرتبه خاصی از مراتب تشکیکی وجود قرار دارند:

إن ماهیة الجسم ومعناه، یعنی الجوهر القابل للابعد، له أنحاء من الوجود بعضها أخص وأدنی وبعضها أشرف وأعلى، فمن الجسم ما هو جسم هو أرض فقط أو ماء فقط أو هواء أو نار، ومنه ما هو جماد فيه العناصر الأربعة موجودة بوجود واحد جمعی، لكنه جماد فقط من غیر نمو ولا حس ولا حياة ولا نطق، ومنه ما هو جسم هو بعینه معتد نام مولد، فجمیته اكمل من جسمیة الجمادات والمعادن، ومنه ما هو مع كونه جسمًا، حافظ للصورة متغذیا نامیا مولدا حساسا ذو حياة حسیة، ومنه ما هو مع كونه حیوانا ناطقا مدركا للمعقولات، فيه ماهیات الاجسام السابقة موجودة بوجود واحد جمعی لاتضاد بینها فی هذا الوجود الجمعی، لكونها موجودة علی وجه ألطف وأشرف وهو وجود الانسان.^۱
ان المعنی المسمی بالجسم له انحاء من الوجود متفاوتة فی الشرف والخسة والعلو والدنو من لدن كونه طبیعیا الی كونه عقلیا، فلیجز ان یكون فی الوجود جسم إلهی لیس كمثلہ شیء.^۲

از نظر ایشان، این وجودها در طول هم قرار داشته، نسبت به هم از رابطه علی- معلولی برخوردارند. وی از این مسئله با تعبیرهای متفاوتی مانند وجود خاص و وجود جمعی، وجودات طولی عوالم، تطابق عوالم، حمل حقیقه و رقیقه و... یاد کرده است.
وجود خاص ماهیت، واقعی است که همه کمالات اجناس و فصول مأخوذ در حد تام خود را دارا باشد و هیچ یک از کمالات خارج از حد تام خود را واجد نباشد؛ به عبارت دیگر، واقعی که مصداق ماهیت بشرطلا واقع می شود، وجود خاص ماهیت نامیده می شود. بنابراین اگر ما مصداقی داشته باشیم که ویژگی جوهر و جسم و نمو را داشته باشد و کمال دیگری نداشته باشد، به چنین مصداقی ماهیت گیاه اطلاق می شود؛ چون تمام خصوصیات گیاه را دارد و الا اگر نمو نداشت، در این صورت وجود خاص جسم می شد و اگر علاوه بر این خصوصیات، دارای اراده هم می بود، وجود خاص حیوان بر آن اطلاق می شود.

۱. صدر المتألهین، شرح اصول کافی، ج ۳، ص ۲۰۶.

۲. همان، ص ۲۰۷.

از آنچه گفته شد، می‌توان فهمید که وجود خاص هر ماهیتی، خود دو حد دارد: حدی وجودی و حدی عدمی. مقصود از حد وجودی، مقدار وجودی است که دارد و مقصود از حد عدمی، نقص وجود مذکور است. باید توجه داشت که امکان ندارد یک واقعیت، وجود خاص بیش از یک ماهیت باشد. پس موجود بودن ماهیت با وجود خاص، مستلزم کثرت و تفصیل است؛ از این رو وجود خاص ماهیت را وجود تفصیلی هم می‌گویند.

اما وجود جمعی ماهیت، واقعیتی است که کمالات آن ماهیت را داراست اما نقائص آن را ندارد؛ به عبارت دیگر وجود جمعی ماهیت، مصداقی است که حد تام ماهیت، وجداناً بر آن صادق است نه فقداناً؛ مثلاً وجود خاص هر عددی، وجود جمعی همه اعداد کوچک‌تر نیز هست. به همین اعتبار است که می‌گوییم: «چون که صد آمد نود هم پیش ماست». بنابراین حمل نود لایشرط بر صد هیچ اشکالی ندارد؛ چون صد، وجود جمعی تمام اعداد مادون خود است. همچنین وجود خاص هر کمیت و کیفیتی، وجود جمعی تمام افراد کوچک‌تر و ضعیف‌تر است.

حال در مقایسه وجود جمعی ماهیت با وجود خاص آن و دو حد وجودی و عدمی آن، می‌توان گفت که وجود جمعی ماهیت با وجود خاص آن فقط در حد وجودی مشترک است؛ اما همه مفاهیم کمالی دیگری که از وجود خاص سلب می‌شوند، از وجود جمعی قابل سلب نیستند؛ بلکه بسته به شدت و ضعف وجود جمعی، همه یا برخی از این مفاهیم نیز بر این وجود حمل می‌شوند.

در مثال‌هایی که برای وجود جمعی ذکر شد نوعی شائبه برتر بودن وجود جمعی نسبت به وجودات خاص به چشم می‌خورد؛ اما باید توجه داشت که وجود جمعی، اعم از آن است؛ به این بیان که وجود جمعی اگر طولی باشد، برتر از وجودات خاص خواهد بود، اما اگر عرضی باشد، در عین اینکه با وحدت و بساطتش جامع وجودات خاص است، ولی این جامعیت موجب برتری آن نسبت به وجودات خاص نمی‌شود. مثلاً اگر صد لیوان آب را در ظرفی بریزم، آبی که در این ظرف جمع می‌شود، جامع آن صد لیوان است؛ اما این جامعیت موجب برتری این آب کثیر بر آب تک‌تک لیوان‌ها نمی‌شود.

وجود جمعی طولی و عرضی

بعد از آنکه در باب وجود جمعی به اجمال سخن گفته شد، اکنون باید از اقسام آن بحث کنیم، وجود جمعی ممکن است به صورت عرضی یا به صورت طولی باشد. اما آنچه در بحث ما کاربرد دارد وجود جمعی طولی است؛ چون تطابق عوالم با این نحو وجود قابل تصویر است.

اما وجود جمعی عرضی در عین اینکه جامع وجودات خاص است، از آنها برتر نیست؛ مانند اینکه چند لیوان آب را که هر کدام دارای حدود معینی هستند در یک ظرف ریخته باشیم. این نحو وجود جمعی، اگرچه وحدت و بساطت دارد. (چون وجودهای خاص متکثر، بدون حد و مرز و به نحو یکپارچه در این وجود جمع‌اند اما این وجود جمعی، وجود طولی و برتر آن وجودات نیست. برخلاف وجود جمعی طولی ماهیت که در مرتبه‌ای بالاتر از وجود خاص ماهیت جای دارد. حکما این مطلب را با این تعبیر بیان می‌کنند که وجود جمعی طولی شیء، وجود آن است به نحو اعلی و اشرف؛ یعنی این وجود و مصداق از ماهیت، نسبت به وجود خاص ماهیت اعلی و اشرف است، اشد و اقواست، و از مرتبه بالاتری برخوردار است؛^۱ مانند درخت، حیوان و انسان. در اینجا با تشکیک طولی، وجود جمعی درست می‌شود چون فرض این است که در مراتب تشکیکی وجود، هر مرتبه بالاتر واجد همه کمالاتی است که در مرتبه پایین‌تر یافت می‌شود بعلاوه کمالات دیگری که مرتبه پایین‌تر فاقد آنهاست. پس هر مرتبه‌ای از وجود، وجود جمعی برای ماهیت یا ماهیات مراتب پایین‌تر از خود است.

بنابراین می‌توان برای هر موجودی از موجودات عالم، وجود عقلی و بالاتر از آن، وجود الهی قائل شد.^۲ به همین جهت است که در برخی از تعبیرات حکما جسم عقلانی یا جسم الهی^۳ به چشم می‌خورد که خالی از دقت و ظرافت نیست.^۴ البته همچنان که توضیح داده شد،

۱. مولی علی نوری، الوجود البسیط، کل الوجودات بنحو اشرف واقوی، التعلیقات علی مفاتیح الغیب، ص ۲۴۰. الأشیاء التي هناك كلها حية: وكيف لا تكون حية، وهي في عالم الحياة المحض لا يشوبها الموت البتة! وطبائع الحيوان التي هناك مثل طبائع هذه الحيوانات، إلا أن الطبيعة هناك أعلى وأشرف من هذه الطبيعة لأنها عقلية ليست حيوانية البتة. (افلوطین، اثولوجیا، ص ۹۲).

۲. صدرالمتألهین، مفاتیح الغیب، ص ۶۵۶. همچنین ر.ک: سیدجلال الدین آشتیانی، شرح بر زاد المسافر، ص ۳۲۳.

۳. ر.ک: عبدالرسول عبودیت، مجله معرفت فلسفی، نشر مؤسسه امام خمینی، شماره ۳، ص ۵۵. ۴. ان المعنى المسمى بالجسم له انحاء من الوجود متفاوتة في الشرف والخسة والعلو والدنو من لدن كونه طبيعيا الى كونه عقليا، فليجز ان يكون في الوجود جسم الهی ليس كمثل شيء وهو السميع البصير المسمى بالاسماء الالهية المنعوت بالنعوت الربانية (شرح اصول الكافي، ج ۳، ص ۲۰۷)

جسم به اعتبار انكشاف در مشهد علم ربوبی، جسم الهی است (سیدجلال الدین آشتیانی، شرح بر زاد المسافر، ص ۵۹). ۴. مرحوم آشتیانی می‌فرماید: «کسانی که به تکمیل قوه عقلی خود نپرداخته‌اند و بدون تکمیل قوه ادراکی خود به مباحث اعتقادی می‌پردازند و مطالب عجیب و غریب و آرا و عقایدی که تضحک منه الثکلی، و بیکی منه العریس از خود بروز می‌دهند، در عصر ما نیز کم نیستند. این اشخاص چه بسا در علوم منقول صاحب اطلاع و احیاناً صاحب نظر باشند، ولی تبحر در فروع، بدون استحکام قواعد مربوط به اصول، مانع لغزش فکری در عقاید نمی‌شود. حقیر در ایامی که در نجف اشرف به تحصیل اشتغال داشت، مطلبی از یکی از اساتید بزرگ و مسلم در فقه و اصول شنید که حیرت نمود و همین

جسم الهی به این معنا نیست که اجسام با همین حدود و نواقصشان در مرتبه الهی تحقق دارند؛ بلکه جسم الهی، وجود اشرف و برتر و اجمالی و جمعی جسم است که در مرتبه ذات احدیت به وجود علمی ذات که عین ذات است، موجود می‌باشد، اما وجود خاص و تفصیلی جسم مربوط به مرتبه خودش است که محدود و دارای ماهیت است؛ به عبارت دیگر مرتبه الهی، به صورت لایشرط، فقط کمالات و دارایی‌های جسم را واجد است نه نواقص و حدود آن را. صدرالمتألهین در این باب این‌گونه می‌فرمایند: «إن المعنى المسمى بالجسم له انحاء من الوجود متفاوتة في الشرف والخسة»^۱.

با توضیحی که گذشت می‌توان نتیجه گرفت که اولاً موجود بودن ماهیت با وجود جمعی، مستلزم کثرت و تفصیل نیست؛ بلکه ممکن است ماهیات بسیاری با یک وجود جمعی موجود باشند؛ ثانیاً وجود جمعی ماهیت، ضرورتاً کامل‌تر و برتر از وجود خاص آن است و به عبارتی، وجود جمعی ماهیت، وجود آن است به نحو اعلی و اشرف. توجه به این نکته لازم است که آثار و کمالاتی که در وجود خاص یافت می‌شوند، با همان حدود در وجود جمعی یافت نمی‌شوند؛ بلکه به نحو برتر در آن یافت می‌شوند، به بیان دیگر، آنچه در وجود جمعی موجود است، اصل و مبدأ کمالات است نه نواقص و حدود آنها. مثلاً وجود خاص جسم که در عالم ماده تحقق دارد، شاغل فضا است؛ اما وجود عقلی یا الهی جسم که در حقیقت وجود جمعی آن است، تمام کمالات جسم را به نحو برتر داراست؛ ولی شاغل فضا نیست، بلکه واقعی است که اگر تنزل پیدا کند، شاغل فضا خواهد بود.^۲

مطلب بعدها به قلم مقرر چاپ شد. استاد، مبحث طهارت تدریس می‌نمود و بحث آن روز این بود که قایلان به تجسیم - مجسمه - از فرق اسلامی محکوم به حکم طهارت‌اند یا نه؟ استاد فرمود: ملاصدرا قایل به تجسیم مبدأ اعلی است و خداوند را جسم می‌داند. ملاصدرا می‌داند که آن همه دلایل بر مجرد حق از ماده و صورت و مجرد او از جنس و فصل و تنزه او از اجزای عقلی و مجرد او از ماهیت و وجود اقامه نموده است، مگر امکان دارد خداوند را جسم بدانند. منشأ اشتباه این بود که ملاصدرا در شرح اصول کافی در مقام بیان آنکه اشیا، غیر از وجود خاص خود، ممکن است به اطوار متعدد از جمله جسم موجود شوند، می‌فرماید: جسم علاوه بر وجود خارجی، دارای وجودی است در علم انسان به اعتبار وجود ذهنی و نیز دارای وجودی است در عالم عقول؛ جسم عقلی موجود به وجود کلی عقلی و از جمله اطوار جسم عبارت است از تحقق جسم به حسب وجود علمی - قبل از وجود خارجی - در علم حق؛ چه آنکه مشرب تحقیق در وجود ذهنی، همان تحقق اشیاست بحقایقها لا بأشباحها. و صورت جسم، بلکه کلیه اجسام، در وجود علمی و موطن تفصیلی علم حق در مقام احدیت، مانند جمیع حقایق خارجی، به وجودی مناسب با مقام شامخ ربوبی موجودند. و این وجود قبل از ایجاد، ملاک علم حق است به حقایق؛ چون علم، به معدوم مطلق تعلق نمی‌گیرد. بنابراین جسم به اعتبار انکشاف در مشهد علم ربوبی، جسم الهی است. و عدم تفرقه بین حمل اولی ذاتی و حمل شایع صناعی سبب شده است که گفته شود: ملاصدرا از قایلان به تجسیم است» (سیدجلال‌الدین آشتیانی، شرح بر زاد المسافر، ص ۵۹).

۱. صدرالمتألهین، شرح اصول کافی، ج ۳، ص ۲۷۳.

۲. ر.ک: عبدالرسول عبودیت، در آمدی به نظام حکمت صدرایی، ج ۱، ص ۱۶۲.

صدرالمتألهین در اسفار می فرماید:

أن هذه الأنواع الممكنة إنما تباينت وتخالفت إذا صارت موجودة بالفعل بوجوداتها الخاصة بواحد واحد منها على وجه يصدق عليها أحكامها ويترتب عليها آثارها وأما قبل ذلك فلها الوجود الجمعي وهذا الوجود الجمعي نحو آخر من الوجود أرفع وأشرف.^۱

وحدت و بساطت شرط وجود جمعی

وجود جمعی همیشه کمالاتی بیش از کمالات وجود خاص دارد؛ یعنی تمام کمالاتی که در وجودات خاص ماهیات متعدد یافت می شود، وجود جمعی، همه آنها را یکجا دارد. البته وجود جمعی کمالات دیگری نیز دارد که در وجودات خاص نیست؛ مثلاً وجود خاص ماهیت درخت فقط کمال جوهریت و جسمیت و نمو را دارد و نه بیشتر؛ اما وجود جمعی آن، افزون بر سه کمال مذکور، کمالات دیگری هم دارد؛ کمالاتی نظیر حساسیت، ناطقیت و

اکنون در اینجا این سؤال مطرح می شود که وجود جمعی چه نحو وجودی است؟ آیا وجود جمعی، وجودی واحد و بسیط است که در عین وحدت و بساطت، همه این کمالات را دارد، یا نه؛ بلکه می شود وحدت و بساطت هم نداشته باشد، اما در حقیقت، مجموع کمالات مذکور باشد که جدا جدا و متکثر در کنار هم قرار گرفته اند و مجموعه ای واحد را فراهم آورده اند؟ استاد عبودیت در پاسخ به این سؤال می فرماید:

به عقیده حکما شق اول درست است. چرا؟ فرض می کنیم شق دوم درست باشد و وجود جمعی به نحو تکثر شامل کمالات اضافی باشد نه به نحو وحدت و بساطت؛ به عبارت دیگر، فرض می کنیم کمالات اضافی موجود در وجود جمعی، هر کدام واقعیتی جداگانه در کنار وجود خاص باشد که به هم ضمیمه شده اند و وجود جمعی را ساخته اند. اگر دقت کنیم این فرض به معنای نفی وجود جمعی است؛ چون آنچه فرض کرده ایم، مجموعه چند وجود خاص است: وجود خاص درخت بعلاوه وجود خاص حساسیت بعلاوه وجود خاص ناطقیت. معلوم است که هر یک از این واقعیت ها فقط مصداق ماهیت خود است و هیچ یک مصداق بالذات ماهیت دیگری نیست؛ پس واقعیتی که وجود خاص درخت است، حساس و ناطق نیست و بالعکس؛ پس هیچ یک از این واقعیت ها، ولو در کنار آن، واقعیت سایر کمالات هم باشد، وجود جمعی هیچ یک از ماهیت ها نیست. اما مجموع سه واقعیت چه؟ جواب روشن است. مجموع، شیئی فرضی است نه شیئی حقیقی؛ یعنی در خارج بجز سه واقعیت مذکور، امر دیگری به نام مجموع وجود ندارد تا حکمی داشته باشد. آری، ذهن ما فرض می کند مجموع، شیء دیگری است غیر از هر یک از آن سه، و احکام دیگری دارد غیر از احکام آنها.

۱. صدرالمتألهین، اسفار، ج ۶، ص ۲۷۳.

پس، از ضمیمه شدن وجودهای خاص به یکدیگر وجود جمعی حاصل نمی‌شود. وجود جمعی، یک وجود واحد بسیط است که به وحدته و بساطته، هم مصداق همه مفاهیم کمالی است که در حد ماهیتی که این وجود وجود جمعی آن است اخذ شده‌اند و هم مصداق مفاهیم کمالی و ماهیات دیگر.^۱

توجه به این نکته لازم است که هر مرتبه از هستی، نسبت به مرتبه خودش، وجود خاص است؛ اما نسبت به مراتب مادون خود، وجود جمعی است؛ یعنی با وحدتش جامع کمالات مادون می‌باشد.

صدرالمتألهین می‌گوید مراتب وجود هر چه بالاتر رود، وحدت، بساطت و جمعیت بیشتری می‌یابد؛ برعکس، هر چه مرتبه وجود پایین آید، کثرت، تضاد و تفرقه‌اش افزوده می‌شود:

إن للموجودات مراتب فی الموجودیة وللوجود نشأت متفاوتة بعضها أتم وأشرف وبعضها أنقص وأخس... إن النشأة الوجودیة كلما كانت أرفع وأقوی كانت الموجودات فیها إلى الوحدة والجمعیة أقرب وكلما كانت أنزل وأضعف كانت إلى التکثر والتفرقة والتضاد أمیل فأكثر الماهیات المتضادة فی هذا العالم الطبیعی وهو أنزل العوالم غیر متضادة فی العالم النفسانی كالسواد والبیاض والحرارة والبرودة فإن کل طرفین من هذه الأطراف متضادان فی هذا الوجود الطبیعی غیر مجتمعین فی جسم واحد لقصورهما عن الجمعیة وقصور الجسم الطبیعی عن قبولهما معا فی زمان واحد وهما معاً موجودان فی خیال واحد وكذا المختلفات فی عالم النفس متفقه الوجود فی عالم العقل... فإذا كان هذا هكذا فما ظنک بالعالم الربوبی والنشأة الإلهیة فی الجمعیة والتأحد فجمیع الأشياء هناك واحد وهو کل الأشياء بوحدته من غیر ما یوجب اختلاف حیثیة.^۲

تشکیک در وجود مستلزم وجودات طولی

تشکیک در وجود، مقتضی این است که برای هر ماهیت نوعیه، افرون بر وجود خاصش، وجود یا وجودهای دیگری هم باشد که در طول هم باشند و هر یک از دیگری اشد و اقوا باشد به طوری که هر یک از آن وجودات در مرتبه‌ای از مراتب تشکیکی وجود جای داشته باشد غیر از مرتبه‌ای که دیگری جای دارد؛ به تعبیر دیگر، تشکیک در وجود یعنی اینکه ماهیت نوعیه واحد، علاوه بر وجود خاص، وجود یا وجودهای دیگری دارد که وجود همین ماهیت‌اند،

۱. عبدالرسول عبودیت، مجله معرفت فلسفی، شماره ۳، ص ۵۵.

۲. صدرالمتألهین، اسفار، ج ۶، ص ۲۲۷.

اما به نحو اعلی و اشرف:

اقتضای تشکیک در وجود این است که هر مرتبه‌ای از مراتب تشکیکی وجود واجد همه کمالات مرتبه ما دون است بعلاوه کمالات دیگری و به تعبیر دقیق‌تر، همه آن کمالات به نحو اعلی و اشرف در مرتبه ما فوق هست و همچنین همه کمالات این مرتبه نیز در مرتبه ما فوق آن هست، باز به نحو اعلی و اشرف. پس اگر وجود خاص ماهیتی در مرتبه‌ای از مراتب تشکیکی وجود جای داشت، همه مراتب مافوق آن، وجود جمعی این ماهیت هستند و آثار و کمالات متوقع از آن ماهیت را به نحو اعلی و اشرف دارند... البته پیداست که وجودات جمعی مفروض فرد این ماهیت نیستند؛ چون ماهیت مفروض وقتی بشرط لا اعتبار شود، بر هیچ‌یک از آنها به حمل شایع قابل حمل نیست؛ بلکه یا به حمل حقیقه و رقیقه بر آنها حمل می‌شود و یا باید ماهیت را لابشرط اعتبار کرد تا به حمل شایع بر آنها حمل شود و حمل ماهیت بر مصداق به این نحو، موجب فرد بودن مصداق نیست؛ از باب مثال، نبات ماهیتی است که حد تامش «جوهر سه بعدی نامی» است که پایین‌ترین مرتبه وجود آن از مراتب وجودات طولی‌اش همان وجود خاص آن است؛ مثل درختی که در باغ می‌بینیم. حال ماهیت حیوان را که حد تامش «جوهر سه بعدی نامی حساس متحرک بالاراده» است در نظر می‌گیریم. پس وجود خاص یک حیوان، مثلاً ببر، هم دارای سه کمال جوهریت و سه بعدی بودن و نمو است و هم حس و حرکت و اراده دارد. پس وجود خاص ببر یا هر حیوان دیگری، وجود جمعی نبات (نه فرد نبات) هم هست. باز وجود خاص انسان نیز وجود جمعی نبات است؛ چون همه آن کمالات را دارد، علاوه بر آن، تفکر هم دارد. باز به همان دلیل، وجود جواهر عالم مثال هم وجود جمعی نبات‌اند و همچنین وجود هر یک از عقول در عالم مجردات تام نیز وجود جمعی نبات‌اند و بالاخره می‌رسیم به مرتبه واجب بالذات که در مراتب تشکیکی وجود فوق آن متصور نیست و هر مرتبه دیگری مادون آن است؛ پس وجود واجب بالذات هم وجود جمعی نبات است که به آن «وجود الهی» نبات می‌گویند. پس نبات وجودات و مصادیق طولی متعددی پیدا می‌کند که نازل‌ترین آنها وجود خاص نبات یا فرد نبات است و بالاترین آنها وجود واجب بالذات است که وجود الهی نبات است. هر ماهیت دیگری هم همین گونه است. پایین‌ترین مرتبه وجودش همان وجود خاص آن است و وجودات دیگرش وجوداتی هستند که در مراتب طولی مافوق واقع‌اند که وجود جمعی آن‌اند، تا برسیم به وجود واجب بالذات که وجود الهی آن و بالاترین مرتبه وجود جمعی آن است... .

نتیجه اینکه در سلسله مراتب تشکیکی وجود، هر چه وجود رو به ضعف و نقص و قصور رود، مفاهیم ماهوی کمتری بر آن صدق می‌کند، به طوری که بر هیولای اولی، که نازل‌ترین مرتبه از مراتب تشکیکی وجود است و نازل‌تر از آن قابل

تصور نیست، فقط ماهیت جوهر صدق می‌کند؛ و بالعکس هر چه وجود رو به قوت و کمال رود، مفاهیم ماهوی بیشتری بر آن صدق می‌کند، به طوری که بر واجب بالذات، که بالاترین مرتبه از مراتب تشکیکی وجود است و بالاتر از آن متصور نیست، بی‌استثنا، همه ماهیات صدق می‌کنند... پس عوالم وجود متطابق‌اند.^۱

حمل حقیقه و رقیقه

در فلسفه علاوه بر حمل اولی (اتحاد موضوع و محمول در مفهوم) و حمل شایع (اتحاد موضوع و محمول در مصداق)، نوع دیگری از حمل مطرح می‌شود که با آن دو تفاوت دارد و به حمل حقیقه و رقیقه معروف است.

وهاهنا نوع ثالث من الحمل، يستعمله الحکیم، مسمى بحمل الحقیقة والرقیقة، مبنی علی اتحاد الموضوع والمحمول فی اصل الوجود واختلافهما بالکمال والنقص، یفید وجود الناقص فی الکامل بنحو أعلى وأشرف واشتمال المرتبة العالیة من الوجود علی کمال مادونها من المراتب.^۲

در این دو مثال دقت کنید: «علی انسان است» و «عقل اول انسان است». آیا این دو گزاره شامل یک نوع حمل‌اند یا در حمل، تفاوت دارند؟ در مثال اول، مراد این است که واقعیتی به نام علی، یافت می‌شود که ماهیت انسان بر آن صادق است؛ یعنی علی، وجود انسان است، و کمالاتی را که ماهیت انسان از آنها حکایت می‌کند، داراست و سایر کمالات را که انسان ندارد، او نیز دارا نیست. این نوع حمل، اصطلاحاً حمل شایع صناعی نام دارد و مردم معمولاً از این نوع حمل استفاده می‌کنند. به موجب این حمل، انسان ایجاباً و سلباً بر علی، حمل شده است و علی، وجداناً و فقداناً مصداق انسان است. در حمل شایع صناعی، محمول (انسان) بر وجود خاصش (علی) حمل شده است. برخلاف گزاره دوم که حمل در آن، از نوع حمل حقیقه و رقیقه است و در این حمل، انسان بر وجود برتر خود حمل شده است، نه وجود خاص خود. در حقیقت، عقل اول تمام کمالات انسان را به نحو برتر داراست؛ یعنی تمام کمالاتی را که انسان حاکی از آنهاست، واجد است؛ اما کمالاتی هم دارد که انسان، فاقد آنهاست. بنابراین می‌توان گفت عقل اول وجود انسان است، همچنان که علی، وجود انسان است. البته تفاوتشان در این است که در گزاره «علی انسان است»، محمول ایجاباً و سلباً بر موضوع حمل می‌شود، اما در گزاره «عقل اول انسان است»، محمول فقط

۱. عبدالرسول عبودیت، مجله معرفت فلسفی، شماره ۳، صفحه ۵۵.

۲. سیدمحمدحسین طباطبایی، نه‌ایة الحکمة، مرحله هفتم، فصل سوم.

ایجاباً بر موضوع حمل می‌شود و موضوع فقط وجداناً مصداق محمول است. در یک کلام، حمل در شایع صناعی بشرط شیء، و در حقیقه و رقیقه، لایبشرط است.^۱

وضع الفاظ بر معانی عامه

بحث وضع الفاظ از مباحث گسترده‌ای است که در علم اصول و منطق نیز به تفصیل مطرح می‌شود. با چشم‌پوشی از اختلافاتی که در نحوه وضع لفظ بر معنا مطرح شده است، در اینجا برای پرهیز از اطاله کلام، به نظریهٔ دقیقی که حکما در این باب معتقدند می‌پردازیم. حکما تأکید دارند که الفاظ برای روح معانی وضع شده‌اند نه برای معانی و صورتی که مخصوص عالم طبیعت است. بنابراین هر معنایی دارای صور و قوالب متعددی است و الفاظ برای حقایق و روح آن صور و قوالب وضع شده‌اند و استعمال الفاظ در هر عالمی، مطابق با صورت و قالب آن عالم خواهد بود؛ ضمن اینکه استعمال لفظ در هر یک از آنها حقیقت است؛ چون بین آن معانی نحوه‌ای اتحاد برقرار است که حاکی از مطابقت آن معانی است؛ مثلاً لفظ قلم برای آلتی وضع شده است که در الواح، صورت ایجاد می‌کند و در وضع آن اعتبار نشده که این آلت از جنس چوب باشد یا آهن یا غیر آن؛ بلکه حتی جسم بودن آن و محسوس بودن نقش آن یا معقول بودن آن نیز لحاظ نشده است. همچنین درباره لوحی که قلم در آن، نقش ایجاد می‌کند شرط نشده که باید از جنس کاغذ یا چوب و مانند آن باشد. میزان نیز دارای مصادیق متعددی است که این لفظ در همه آنها حقیقت است. میزان هر چیزی از جنس خودش است؛ مثلاً میزان به ترازو با انواع و اقسامش اختصاص ندارد، بلکه به خط‌کش و شاغول و دماسنج و هر چیزی که آلت سنجش باشد، میزان اطلاق می‌شود. علم منطق، علم صرف و علم عروض نیز میزان نامیده می‌شوند و بالاخره اطلاق میزان بر انسان بالاخص و انسان کامل، اطلاقی حقیقی خواهد بود. بنابراین میزان در هر عالمی مطابق با آن نشئه خواهد بود. صدرالمتألهین می‌گوید همچنان‌که قرآن دارای ظاهر و باطنی است و هر بطنش دارای بطن دیگری تا هفت بطن، بلکه هفتاد بطن؛ همین‌طور جمیع حقایق موجود در عالم، اعم از الفاظ و غیر آنها، دارای مراتب و بطون متعددی هستند.^۲

بنابراین لفظ میزان و قلم لفظی است که می‌تواند در همه این مراتب، بالحقیقه استعمال شود و حتی نیازی به قرینه هم نیست؛ چون استعمال مجازی است که قرینه لازم دارد؛ در حالی که این استعمال، حقیقی است.^۳

۱. ر.ک: عبدالرسول عبودیت، در آمدی به نظام حکمت صدرایی، ج ۱، ص ۱۶۷ - ۱۶۹.

۲. ر.ک: صدرالمتألهین، مفاتیح الغیب، ص ۹۲. همو، سه رسائل فلسفی، ص ۱۵۹؛ ملاعلی نوری، رساله فلسفی بسیط الحقیقه کل الاشیاء؛ همو، رساله وحدت وجود؛ حسن حسن‌زاده آملی، دروس معرفت نفس، ص ۳۴۷ - ۳۴۹. یدالله یزدان‌پناه، جزوه رمز و راز تأویل عرفانی از دیدگاه اهل معرفت.

۳. برای اطلاعات بیشتر در این زمینه، ر.ک: یدالله یزدان‌پناه، جزوه رمز و راز تأویل عرفانی از دیدگاه اهل معرفت.

تقریر تطابق عوالم

فلاسفه در ابواب متعدد فلسفه از جمله مبحث تشکیک، عاقل و معقول، علم واجب به اشیا، بحث نفس و... به بحث تطابق عوالم پرداخته‌اند.

صدرالمتألهین که بیش از دیگران به این موضوع پرداخته است، در *مفاتیح الغیب* تطابق عوالم را این‌گونه تبیین می‌کند:

العوالم متطابقة متحاذاة المراتب فالأدنی مثال الأعلى والأعلى حقيقة الأدنی وهكذا إلى حقيقة الحقائق ووجود الموجودات فجميع ما فی هذا العالم أمثلة وقوالب لما فی عالم الأرواح كبدن الإنسان بالقياس إلى روحه.^۱

روشن است که مراد از «عوالم»، عالم طبیعت، عالم مثال، عالم عقل و عالم الهی است و منظور از «تطابق عوالم»، این است که هر نوع موجودی که در عالم طبیعت با وجودی مادی و جسمانی یافت می‌شود، همان نوع موجود، در عالم مثال و عالم عقل و عالم الهی نیز یافت می‌شود، ولی نه با وجودی مادی و جسمانی؛ بلکه در عالم مثال با وجودی مثالی و در عالم عقل با وجودی عقلی و در عالم الوهی با وجودی الهی. این نوع تطابق، در عوالم دیگر نیز، بسته به شأن هر کدام از آنها، تحقق دارد؛ مثلاً هر نوع موجود مثالی نیز در عالم عقل با وجودی عقلی، و در عالم الهی با وجودی الهی وجود دارد و بالاخره هر نوع موجود عقلی هم در عالم الهی با وجودی الهی موجود است. بنابراین تمام کمالات مراتب عوالم مادون در عالم الهی، با وحدت و بساطت و به نحو برتر، موجود است؛ یعنی نمی‌توان نوعی از موجود را در عالم پایین‌تر یافت، مگر اینکه همان نوع در عالم بالاتر با وجودی مناسب با آن عالم یافت می‌شود.^۲ صدرالمتألهین این تطابق را این‌گونه تقریر می‌کند:

ما خلق الله من شيء في عالم الصورة الا وله نظير في عالم المعنى [ای عالم المثال]
وما خلق الله شيئاً في عالم المعنى والملكوت الا وله صورة [ای وجود] في هذا العالم
وله حقيقة في عالم الحق وهو غيب الغيوب، اذ العوالم متطابقة... إن الأدنی مثال وظل
للأعلى والأعلى روح وحقيقة للأدنی وهكذا إلى حقيقة الحقائق.^۳

حکما معتقدند به دلیل تطابق عوالم، همین نظامی که بر این عالم جاری است در عوالم بالا نیز جریان دارد؛ اما به نحو اتم و اشرف. بنابراین هر نظم و کمالی که در این عالم مشاهده می‌شود، به اندازه حد وجودی خودش از کمال وجودی عوالم برتر حکایت دارد

۱. صدرالمتألهین، *مفاتیح الغیب*، ص ۸۸.

۲. ر.ک: عبدالرسول عبودیت، *درآمدی به نظام حکمت صدرایی*، ج ۱، ص ۱۷۵.

۳. صدرالمتألهین، *شرح اصول کافی*، ج ۳، ص ۳۴۳.

تا اینکه منتهی می‌شود به نظام ربانی که در علم ذاتی واجب است و علم ذاتی واجب، عین ذات اوست. علامه طباطبایی نیز در *نهایة الحکمة* به این مطلب اشاره می‌کند: «أن فوق هذا النظام الجاری فی العالم المشهود، نظاماً عقلياً نورياً مسانخاً له، هو مبدأ هذا النظام، وينتهي إلى نظام ربانی فی علمه تعالی»^۱.

تطابق عوالم در کلام حاجی سبزواری

حکیم سبزواری در منظومه تحت عنوان، «غرر فی تطابق عالم الحس وعالم العقل» می‌گوید: «فکل هذه النسب الوضعية والهيئات الحسية الواقعة فی عالم الطبيعة أطلال تلك النسب النورية والهيئات المعنوية وصنم لزينة وكمال»^۲.

حاجی سبزواری این حقیقت را در ضمن یک مثال چنین بیان می‌کند: قهر حقیقتی است از حقایق عالم که ظهورش در انسان طبیعی به صورت غلیان خون در قلب و سیاهی وجه و نفخ عروق است و در انسان ملکوتی، حالتی است وجدانی که انسان را به اراده انتقام از مقهور وادار می‌کند؛ بدون صفات جسمانی که در انسان طبیعی بود، و همین‌طور در هر مرتبه‌ای به حسب آن مرتبه، ظهور می‌کند تا اینکه در مقام واحد قهار، قاهریت نور او بر کل انوار مجرد و انوار حسی و احاطه وجود او بر تمام وجودات است. «وهو القاهر فوق عباده»^۳.

قاعده «بسیط الحقیقه کل الاشياء»

این قاعده از قواعد دقیق و مشکلی است که احتمالاً صدرالمتألهین از کلمات عرفا گرفته است. صدرالمتألهین درباره این قاعده می‌گوید: «البرهان قائم علی أن کل بسیط الحقیقه کل الأشياء الوجودية إلا ما يتعلق بالنقائص والأعدام والواجب تعالی بسیط الحقیقه واحد من جمیع الوجوه فهو کل الوجود كما أن کله الوجود»^۴. صورت برهانی قاعده به این بیان است که هر بسیط الحقیقه‌ای تمام اشیا و وجودیه است. واجب تعالی بسیط الحقیقه است از جمیع جهات. بنابراین واجب تعالی کل وجود است، همچنان‌که کل او وجود است.

بسیط الحقیقه با بساطت و وحدتی که دارد، همه کمالات موجودات مادون را به نحو اتم و اشرف داراست. هر کمال وجودی که در موجودات یافت می‌شود، مبدأ و اصل همه آنها در بسیط الحقیقه

۱. سیدمحمدحسین طباطبایی، *نهایة الحکمة*، مرحله دوازدهم، فصل ششم.

۲. ملاهادی سبزواری، شرح منظومه، ج ۳، ص ۶۹۶.

۳. ر.ک: ملاهادی سبزواری، مجموعه رسائل، ص ۳۰۱.

۴. صدر المتألهین، *اسفار*، ج ۶، ص ۱۱۰.

موجود است. البته دارا بودن بسیط‌الحقیقه تمام کمالات مادون را، موجب ترکیبش نمی‌شود، و إلا بسیط نخواهد بود.

واجب‌الوجود بالذات چون بسیط است پس کل اشیاست و از طرفی چون وجود خاص هیچ‌یک از موجودات امکانی نیست و حدود و نواقص هیچ‌کدام را ندارد، پس لیس بشیء منها: أن الأول تعالی لكونه بسیط الحقیقة يجب أن يكون كل الأشياء الوجودية علی وجه أعلى وأشرف، ولهذا ورد من الأذکار الشریفة «یا هو یا من هو یا من لا هو إلا هو» فإذا كان هذا هكذا، فجميع الموجودات آثار ذاته، فلا قدرة بالحقیقة إلا قدرته، كما لا وجود إلا لمعة من وجوده.^۱

با توجه به نظریه تشکیک در وجود، مفاد قاعده این است که وجود، هرچه قوی‌تر باشد وجود جمعی ماهیات بیشتری است، چنان که وجود واجب بالذات وجود جمعی همه ماهیات است، و هر چه ضعیف‌تر و ناقص‌تر باشد، وجود جمعی ماهیات کمتری است، چنان که هیولای اولی فقط وجود خاص ماهیت جوهر است، پس اساساً وجود جمعی هیچ ماهیتی نیست. بنابراین در سلسله مراتب تشکیکی وجود، هر چه رو به بالا پیش برویم، همان طور که وجود شدیدتر می‌شود، بر بساطت و وحدتش نیز افزوده می‌شود و هر چه رو به پایین بیاییم، همان طور که وجود ضعیف‌تر می‌شود، از بساطت و وحدتش کاسته می‌شود و ترکیب و تفصیل و کثرتش افزایش می‌یابد. پس وجود واجب بالذات، که در شدت و قوت نامتناهی است و فوق آن متصور نیست، بسیط محض است و هیچ نحو ترکیبی در آن متصور نیست و در نتیجه، جامع همه معانی و ماهیات خواهد بود.^۲

تطابق عوالم در عرفان

پیش‌تر گذشت که تطابق عوالم در فلسفه، ریشه در عرفان دارد و عرفا بیش از فلاسفه و پیش از آنها به این بحث پرداخته‌اند. استاد شهید مطهری در این باره می‌گوید:

این مطلب (بحث تطابق عوالم) با این بیان و در این حد در کلمات هیچ‌یک از فلاسفه نیامده است، مگر در کلمات ملاصدرا که آن هم ریشه در حرف عرفاست؛ یعنی اصل مطلب که مسئله «حضرات خمس» یا حضرات پنج‌گانه است و اینکه این حضرات در یکدیگر حضور دارند و با یکدیگر تطابق دارند...، از عرفا گرفته شده است.^۳

۱. صدر المتألهین، اسرار الآیات، ص ۵۵. همچنین در روایات آمده است: «لیس فی الاشیاء بوالج ولا عنها بخارج» (نهج البلاغه، خطبه ۱۸۶). «مع کل شیء لا بمقارنۃ و غیر کل شیء لا بمزایله» (نهج البلاغه، خطبه ۱۸۴) «انه لیکل مکان ومع کل انس و جان و فی کل حین و اوان» (نهج البلاغه، خطبه ۱۹۳).

۲. عبدالرسول عبودیت، مجله معرفت فلسفی، مؤسسه امام خمینی، شماره ۳، ص ۵۵.

۳. مرتضی مطهری، مجموعه آثار، ج ۱۰، ص ۲۷۶، پاورقی.

قیصری در مقدمه شرح فصوص می‌گوید: هر آنچه در عالم حس وجود دارد، وجودی در عالم مثال نیز دارد، دون العکس؛ از این رو ارباب شهود گفته‌اند عالم حس نسبت به عالم مثال مانند حلقه انگشتری است که در بیابان بی‌نهایت افتاده باشد. روشن است که عالم حس تنزل یافته عالم مثال است؛ یعنی موجودات مثالی با تقیدات عالم مادی در عالم ملک تحقق پیدا می‌کنند. چه بسیار موجودات مثالی که در عالم مادی ظهوری ندارند. قیصری در ادامه می‌افزاید: اگر خداوند بخواهد چیزی از موجودات را که صورتی در این عالم ندارد - مانند عقول مجرد - ظاهر کند، به شکل محسوس مناسبی از محسوسات در می‌آورد.^۱

بنابراین تمام آنچه در عالم ماده وجود دارد ظل عوالم بالا، و رقیقه آن حقایق است و همه اینها حقیقتی در عوالم اعلی دارند، ولیکن به وجه اعلی و اشرف، و در نهایت همه اینها ریشه در عالم الهی دارند.

تشکیک در عرفان

همچنان‌که قبلاً نیز اشاره شد، تشکیک در کلمات حکما با تشکیک در عرفان متفاوت است و می‌توان گفت آن دو فقط در لفظ اشتراک دارند، نه در حقیقت و معنا. عرفا در تبیین این مطلب می‌گویند:

در کتب عرفا نیز تشکیک عنوان شده، لکن تشکیک عرفا با تشکیک مشاء و حتی با تشکیک صدرالمتألهین تفاوت دارد؛ زیرا تشکیک در نگاه عارف به معنای سعه و ضیق مظاهر و مجالی حقیقت واحده است؛ یعنی تشکیک در ظهورات است نه در حقیقت وجود. عارف، حقیقت وجود را واحد دانسته و کثرت را اعتباری می‌داند؛ برخلاف مشاء که برای وجود حقیقتاً افراد کثیره متباینه قائل اند و تشکیک را در حمل و اطلاق وجود بر مصادیق می‌دانند، و به‌خلاف ملاصدرا که در عین اینکه افراد را از وجود نفی می‌کند، اما وجود را حقیقت واحده دارای مراتب می‌داند؛ یعنی وجود، حقیقتاً دارای مراتب است و هر مرتبه‌ای - در عین اتصال به مرتبه عالی یا دانی - از مرتبه مقدم یا مؤخر، به شدت و ضعف و تمامیت و نقص متمایز است. خلاصه کلام اینکه صدرالمتألهین هم کثرت را حقیقی می‌دانند و هم وحدت را؛ اما در مشرب عرفا وحدت، حقیقی، و کثرت، اعتباری است. بنابراین عرفا حقیقت وجود را واحد به وحدت شخصیه می‌دانند و تشکیک را در ظهورات آن قائل‌اند.^۲

۱. ر.ک: داوود قیصری، شرح فصوص الحکم، ج ۱، ص ۱۲۴: «لابد أن تعلم: أن کل ما له وجود فی العالم الحسی، له وجود فی العالم المثالی دون العکس...».

۲. ر.ک: حسن حسن‌زاده آملی، رساله وحدت از دیدگاه عارف و حکیم، ص ۶۲؛ مقدمه سید جلال‌الدین آشتیانی بر تمهیدالخواص ابن‌ترکه، ص ۱۳.

قیصری در مقدمه شرح فصوص می گوید: «[الوجود] لا یقبل الاشتداد والضعف فی ذاته ... الشدة والضعف یقع علیه [أی علی الوجود] بحسب ظهوره وخفائه فی بعض مراتبه»^۱.
 فناری نیز در مصباح الانس به نقل از شیخ اکبر، تشکیک را در ظهورات جاری می داند و می گوید:
 ما یقال من أن الحقیقة المطلقة تختلف بكونها فی شیء أقوى أو أقدم أو أولى، فكل ذلك عند المحقق راجع إلى الظهور بحسب استعدادات قوابلها، فالحقیقة واحدة فی الكل والتفاوت واقع بین ظهوراتها بحسب المقتضى تعین تلك الحقیقة»^۲.

در مشرب عرفان، وجود واحد است به وحدت حقه حقیقیه صمدی؛ اما دارای مظاهری است که در مجالی مختلف با ظهورات متعدد جلوه می کند و ظهور هر مرتبه ای نسبت به آن ذات احدیت تبارک و تعالی، حجاب است؛ از این رو در روایات و در کلام بزرگان آمده است که برای رسیدن به خدا حجاب هایی وجود دارد که تا آن حجب - اعم از ظلمانی و نورانی - خرق نشود، وحدت صمدی نمایان نمی گردد. البته باید توجه کرد که این حجاب ها به صورت طولی بر هم تطابق دارند و ظهور هر مرتبه ای نسبت به مافوق خود، حجاب، و نسبت به مادون، نور است؛ بنابراین برای رسیدن به مرتبه شدید نور باید حجاب ها خرق شود،^۳ و هر مقدار که حجاب ها کنار می رود، ظهورات مادون در شدت نور مافوق فانی می شوند؛ از این بیان می توان چنین نتیجه گرفت که ظهورات در مراتب مادون، اذلال ظهورات مافوق اند؛ و به عبارت دیگر ظهورات مادون در مراتب عالی به وجه اشد و اعلی جلوه می کند و هرچه انسان از این ظهورات به بطون سیر می کند، ظهورات مادون، حدود خود را و به عبارتی ظهور خود را از دست می دهند و با ظهور برتر و قوی تری دیده می شوند و این همان فانی شدن مادون در جلوه مافوق است که فهم کامل آن جز با اثبات تطابق عوالم در عرفان و تشکیک عارف قابل حل نیست. اینجاست که با سیر در هر بطونی با ظهوری اشد روبه رو می شویم و بهتر به سرّ «هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ»^۴ پی خواهیم برد.

۱. داوود قیصری، شرح فصوص الحکم، ص ۱۵.

۲. محمدبن حمزه فناری، مصباح الانس، ص ۱۶۷.

۳. عن النبی ﷺ: «أَنَّ لِلَّهِ تَبَارَكَ وَتَعَالَى سَبْعِينَ أَلْفَ حِجَابٍ مِنْ نُورٍ وَظُلْمَةٍ لَوْ كُشِفَتْ لَأُخْرِقَتْ سُبُحَاتُ وَجْهِهِ مَا دُونَهُ».

(محمدباقر مجلسی، بحار الأنوار، ج ۵۵، ص ۴).

۴. حدید(۵۷): ۳.

تفاوت تطابق عوالم در عرفان و فلسفه

با توضیحی که درباره تشکیک در عرفان دادیم می‌توان به تفاوت تطابق عوالم در فلسفه و عرفان دست یافت. اختلاف تطابق در فلسفه و عرفان به اختلافی که در تشکیک دارند باز می‌گردد؛ چون تشکیک در فلسفه به اختلاف مراتب وجود از حیث شدت و ضعف باز می‌گردد؛ بنابراین تطابق عوالم در فلسفه به تطابق وجودات برتر بر وجودات مراتب مادون اطلاق می‌شود؛ به این معنا که مراتب عالی، وجود برتر مراتب دانی هستند. تفصیل مطلب قبلاً در بحث وجود خاص و وجود جمعی گذشت.

اما تطابق عوالم در عرفان به تطابق ظهورات برتر بر ظهورات مادون است؛ چون عرفان حقیقت وجود را واحد می‌داند و از این رو اختلاف و تشکیک را مربوط به ظهورات می‌داند؛ یعنی در مشرب عرفا ظهورات مراتب عالی، اشد و اقوی از ظهورات مراتب دانی هستند و هر ظهوری که در مرتبه دانی جلوه کرده است، مرتبه اقوی و آکد آن در مراتب عالی تحقق دارد، به گونه‌ای که اگر کسی ظهورات عالی را شهود کند، مادون را نیز مشاهده کرده است؛ اما نه با ظهور و تعیین خاص آن؛ چون تعیینات مادون نزد ظهورات عالی فانی و هالک است؛ لذا اگر کسی بتواند وجه واجب را مشاهده کند، به سرّ «كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ»^۱ یا «لَمَنْ الْمَلِكُ الْيَوْمَ لِلَّهِ الْوَاحِدِ الْقَهَّارِ»^۲ پی خواهد برد.

تطابق عوالم در قرآن

مجموع آیات قرآن دارای ظهر و بطنی است که در هر عالمی، مطابق با آن عالم ظهور کرده است و قرآن مانند ریسمانی است که از جانب خدا، یعنی مرتبه الوهیت، به این عالم، یعنی عالم ماده، نازل شده است.

آیه اول

از جمله آیاتی که به تطابق عوالم اشاره دارد، آیاتی است که ترکیبات نزول و انزال و صعود در آنها به کار رفته است و یکی از آنها، آیه ۲۱ سوره حجر است: «وَأِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا عِنْدَنَا خَزَائِنُهُ وَمَا نُنزِّلُهُ إِلَّا بِقَدَرٍ مَعْلُومٍ».

«و هیچ چیزی نیست مگر آنکه خزانه‌هایش نزد ماست، و آن را جز به اندازه معین نازل نمی‌کنیم». این آیه با لحن خاصی این حقیقت را برای ما بازگو می‌کند که هر چیزی که بر آن کلمه «شیء» اطلاق می‌شود (و در واقع همه چیز شیء است) خزائن و گنجینه‌هایش که جنبه

۱. قصص (۲۸): ۸۸

۲. غافر (۴۰): ۱۶.

مرکزیت و مبدئیت دارد و به عبارت دیگر حقیقت جمعی و برتر آن، نزد خداوند متعال است. همچنین این آیه به وضوح به این نکته اشاره می‌کند هر موجودی که در عالم ماده وجود دارد، دارای حد، اندازه و مقدار است و از همان خزائن و وجود جمعی موجود نزد حق، تنزل یافته است؛ به این معنا که خود آن خزائن و سرچشمه‌های اصلی از حدود و مقادیر موجود در حقایق مادی پاک‌اند و حد، اندازه و مقدار ندارند و همه این حدود در مقام تنزل به عالم ماده، در حقایق مادی پیدا می‌شود.^۱ برای توضیح بیشتر در زمینه دلالت این آیه بر تطابق عوالم می‌توانید به *المیزان* ذیل آیه مراجعه کنید.

آیه دوم

آیه دیگر که می‌توان به عنوان تأیید مسئله تطابق عوالم آورد، آیه ۸ سوره رعد است:
 «كُلُّ شَيْءٍ عِنْدَهُ بِمِقْدَارٍ»

این آیه به وجود با مقدار و اندازه اشیا که در محضر حق موجود است اشاره می‌کند و از آنجا که هر چه نزد حق است ثابت و باقی است (و ما عند الله باق) این وجود مقداری اشیا نیز ثابت و باقی بوده و زوال، تحول و تغییرات موجود در عالم ماده را به آن راهی نیست. بر اساس این تبیین می‌توان گفت این آیه با عالم مثال در قوس نزولی که عالم مقداری، و در عین حال غیر مادی است تطبیق می‌کند؛ به عبارت دیگر، این آیه می‌گوید هر چیزی که در عالم ماده وجود دارد، نزد خدای متعال با حد، اندازه و مقدار معین موجود است؛ یعنی برای همه اشیا مادی، وجودات دیگری را که مقداری است و نزد حق است، اثبات می‌کند و مفهوم آیه این می‌شود که کل حقایق و موجودات عالم ماده، صورت‌های مقداری دیگری دارد که از نظر رتبه وجودی در رتبه بالاتری بوده و به حق نزدیک‌تر است و چون این موجودات و صورت‌های مقداری را در نزد حق می‌داند (عنده) و هر چه نزد حق است، ثابت و باقی است و طبعاً غیر مادی می‌باشد (و ما عند الله باق)، در نتیجه، این موجودات مقداری، غیر مادی و باقی هم هستند و این همان عالم مثال در قوس نزولی وجود است که عالمی است دارای حدود، اندازه‌ها، مقادیر و اشکال و در عین حال غیر مادی و مجرد از ماده و آثار انفعالی آن، و از نظر رتبه وجودی هم مقدم بر عالم ماده است... این حقیقت را میرفندرسکی چه خوش بیان کرده است:

چرخ با این اختران نغز و خوش و زیباستی
 صورت زیرین اگر با نردبان معرفت
 صورتی در زیر دارد آنچه در بالاستی
 بر رود بالا همان با اصل خود یکتاستی^۲

۱. ر.ک: محمد شجاعی، *تجسم عمل و شفاعت*، ص ۴۲.

۲. محمد شجاعی، *تجسم عمل و شفاعت*، ص ۴۳.

تطابق عوالم در روایات

در روایات معصومین علیهم السلام نیز اشاراتی وجود دارد که مؤید این مطلب است؛ یعنی موجودات محسوس در این عالم، در عوالم بالا ریشه دارند و اخبار غیبی که احیاناً معصومین علیهم السلام می‌فرمودند، با ارتباط به آن عوالم بود. از جمله روایات؛ روایتی است که به ذوق غیر مادی اشاره دارد:

«عنه علیه السلام: إِنِّي أُبَيِّتُ عِنْدَ رَبِّي يُطْعِمُنِي وَيَسْقِينِي»^۱.

همچنین از آن حضرت درباره رؤیت و لمس غیر محسوس وارد شده:

رَأَيْتُ رَبِّي لَيْلَةَ الْمِعْرَاجِ فِي أَحْسَنِ صُورَةٍ فَوَضَعَ يَدَهُ بَيْنَ كَتِفَيْ حَتَّى وَجَدْتُ بُرْدَ أَنْامِلِهِ بَيْنَ ثَدْيِي.^۲

[ایضاً] ورد فی الحدیث النبوی: «علی قائله وآله الصلاة والسلام أن هذه النار غسلت بسبعين ماء ثم أنزلت»^۳. إشارة إلى أن هذه النار من مراتب تنزلات النار العقلية وكان رسول الله صلی الله علیه و آله بهذه الحواس الباطنية الأخروية يدرك الأمور الغائبة عن هذه الحواس الدائرة.^۴

در برخی روایات آمده است که انسان با کار خوبی که انجام می‌دهد در حقیقت به شاخه‌های درخت طوبی چنگ زده است که آن شاخه‌ها او را به بهشت می‌رساند و اگر کار بدی را مرتکب شود در حقیقت به شاخه‌های درخت زقوم چنگ زده است که آن شاخه‌ها او را در نهایت به جهنم می‌رساند.^۵

همچنین امام حسین علیه السلام در دعای عرفه می‌فرماید: «کیف یستدل علیک بما هو فی وجوده مفتقر الیک ألغیرک من الظهور ما لیس لک»^۶؛ یعنی ظهور تو، جامع جمیع ظهورات و اصل همه انوار است، به نحو اعلی و اشرف و به نحو اقوی و اقدس؛ بنابراین موجودات ربطی در حیطه وجود خاص خودشان، تنها مظهر خود هستند؛ اما وجود جمعی و برتر، کمالات تمام موجودات مادون را داراست.

۱. محمدباقر مجلسی، بحار الانوار، ج ۶، ص ۲۰۷.

۲. ابن ابی جمهور احسایی، عوالم الآلی، ج ۱، ص ۵.

۳. آدرس این روایت را در جوامع روایی نیافتم، لکن در چندین کتاب ملا صدرا و در کتب بعضی از بزرگان موجود بود.

۴. صدرالمتألهین، سفار، ج ۹، ص ۷۳.

۵. ر.ک: محمدباقر مجلسی، بحار الانوار، ج ۸، ص ۱۶۶.

۶. شیخ عباس قمی، مفاتیح الجنان، دعای عرفه.

نتیجه گیری

مسئله تعدد عوالم وجود در بین حکما و عرفا امری مسلم و مبرهن است؛ اگرچه در تعداد عوالم وجود، اندک اختلافی مشاهده می شود. اکنون وقتی اثبات شد که عوالم متعدّدند، این پرسش پیش می آید که آیا این عوالم باهم تباین دارند یا در طول هم‌اند، و اگر در طول هم‌اند آیا منفصل از هم هستند یا برهم متطابق هستند؟ ما در مباحث گذشته با استفاده از مسئله تشکیک در فلسفه و عرفان اثبات کردیم که مشکک و ذومراتب بودن وجود، حاکی از تطابق عوالم است؛ یعنی عالم بالا نسبت به عوالم پایین، شدت وجودی دارد و هر آنچه در عوالم پایین با وجود خاصش موجود می شود، در عوالم بالاتر به وجود برتر و جمعی تحقق دارد. این همان تطابق عوالم است که روشن ترین دلیل بر آن، همچنان که گفته شد، مسئله تشکیک است که مورد قبول حکما و عرفا می باشد. البته تشکیک در فلسفه به وجود است؛ بنابراین تطابق عوالم در فلسفه به تطابق وجود برتر نسبت به وجود خاص برمی گردد؛ اما تشکیک در عرفان به ظهور است و تطابق عوالم در عرفان به تطابق ظهور برتر نسبت به ظهور خاص است.

منابع

* قرآن.

* نهج البلاغه.

۱. آشتیانی، سیدجلال‌الدین، شرح بر زاد المسافر، دفتر تبلیغات اسلامی، قم، چاپ سوم، ۱۳۸۱ش.
۲. احسانی، ابن ابی جمهور، عوالم الالائی، انتشارات سیدالشهداء، قم، ۱۴۰۵ق.
۳. ابن ترکه، صائن‌الدین، تمهید القواعد، الف لام میم، چاپ دوم، ۱۳۸۶ش.
۴. ابن سینا، ابوعلی، الاشارات و التنبیها، نشر البلاغه، قم، چاپ اول، ۱۳۷۵ش.
۵. افلوطین، اثولوجیا، انتشارات بیدار، قم، چاپ اول، ۱۴۱۳ق.
۶. انصاری شیرازی، یحیی، دروس شرح منظومه، نشر بوستان کتاب، قم، چاپ دوم، ۱۳۸۷ش.
۷. جامی، عبدالرحمن، نقد النصوص فی شرح الفصوص، فرهنگ و ارشاد اسلامی، تهران، ۱۳۷۰ش.
۸. جوادی آملی، عبدالله، عین نضاخ تحریر تمهید القواعد، نشر اسرا، چاپ اول، ۱۳۸۷ش.
۹. حسن زاده آملی، حسن، دروس معرفت نفس، چاپ سوم، نشر الف لام میم، قم.

۱۰. حسن زاده آملی، حسن، رساله وحدت از دیدگاه عارف و حکیم، تهران، ناشر فجر، چاپ اول.
۱۱. _____، ممد الهمم در شرح فصوص الحکم، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، تهران، چاپ اول، ۱۳۷۸ش.
۱۲. سبزواری، ملاحادی، التعليقات على الشواهد الربوبية، المركز الجامعی للنشر، مشهد، چاپ دوم، ۱۳۶۰ش.
۱۳. _____، شرح منظومه، نشر ناب، تهران، چاپ اول، ۱۳۶۹-۱۳۷۹ش.
۱۴. _____، مجموعه رسائل، انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران، تهران.
۱۵. سهروردی، شیخ شهاب الدین، مجموعه مصنفات، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، تهران، چاپ دوم، ۱۳۷۵ش.
۱۶. شجاعی، محمد، تجسم عمل و شفاعت، نشر کانون اندیشه جوان، چاپ سوم، ۱۳۸۵ش.
۱۷. صدرالمتالهین، الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة، دار احیاء التراث، بیروت، ۱۹۸۱م.
۱۸. _____، مجموعه رسائل فلسفی، انتشارات حکمت، تهران، چاپ اول، ۱۳۷۵ش.
۱۹. _____، الحاشیة علی الهیات الشفاء، انتشارات بیدار، قم.
۲۰. _____، سه رسائل فلسفی، دفتر تبلیغات اسلام، قم، چاپ سوم، ۱۳۸۷ش.
۲۱. _____، مفاتیح الغیب، مؤسسه تحقیقات فرهنگی، تهران، چاپ اول، ۱۳۶۳ش.
۲۲. _____، اسرار الآیات، انجمن حکمت و فلسفه، تهران، ۱۳۶۰ش.
۲۳. _____، شرح اصول کافی، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، چاپ اول، ۱۳۸۳ش.
۲۴. طباطبایی، سیدمحمدحسین، نهاية الحکمة، مؤسسه النشر الاسلامی، چاپ هفتم.
۲۵. _____، بداية الحکمة، مؤسسه النشر الاسلامی، چاپ هجدهم.
۲۶. عبودیت، عبدالرسول، در آمدی به نظام حکمت صدرایی، نشر سمت و مؤسسه امام خمینی، چاپ اول، ۱۳۸۵ش.
۲۷. _____، «تطابق عوالم» معرفت فلسفی، شماره ۳، بهار ۱۳۸۳.
۲۸. فناری، محمد بن حمزه، مصباح الأنس (شرح مفتاح الغیب)، انتشارات مولی، تهران، چاپ اول، ۱۳۷۴ش.

۲۹. قاینی، بزگمهر، رسائل عرفانی و فلسفی حکیم قاینی، انتشارات علمی فرهنگی، تهران، چاپ اول، ۱۳۶۴ ش.
۳۰. قمی، شیخ عباس، مفاتیح الجنان.
۳۱. قیصری رومی، داوود، شرح فصوص الحکم، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ اول، ۱۳۷۵ ش.
۳۲. مجلسی، محمدباقر، بحار الأنوار، مؤسسة الوفاء بیروت، لبنان، ۱۴۰۴ ق.
۳۳. مصباح، محمدتقی، آموزش فلسفه، انتشارات امیرکبیر، چاپ چهارم، تهران، ۱۳۸۳.
۳۴. مطهری، مرتضی، مجموعه آثار، انتشارات صدرا، چاپ نهم، ۱۳۸۵ ش.
۳۵. میرداماد، قیسات، موسسه مطالعات اسلامی دانشگاه مک گیل، تهران، ۱۳۵۶ ش.
۳۶. نوری، ملاعلی، رسائل فلسفی بسیط الحقیقه کل الاشیاء و وحدت وجود، تهران، انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۵۷ ش.
۳۷. _____، التعليقات علی مفاتیح الغیب، موسسه تحقیقات فرهنگی، تهران، چاپ اول، ۱۳۶۳ ش.
۳۸. یزدان پناه، بدالله، رمز و راز تأویل عرفانی از دیدگاه اهل معرفت، مرکز پژوهش دائرة المعارف علوم عقلی.