

نارسایی نظریه وحدت تشکیکی وجود

Inadequacy of Theory of Analogical Unity of Existence

Bagher Hosseinloo*

باقر حسین‌لو*

تاریخ دریافت: ۱۳۹۶/۱/۱۴

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۶/۰۵/۱۶

Abstract

Since, in accordance with the principles of analogical unity of existence doctrine, existence is a real original thing and is gradation in this real original existence; there are levels of existences that are original and real, their existence, in all. According to this, the fundamental question is that what is the Inadequacy of this theory? Can this Inadequacy be resolved on the basis of the principles of analogical unity of existence doctrine? Since this philosophical system, is faced with challenging Inadequacy because is weak in explanation of gradation of species, horizontal gradation, absoluteness of God, description of all levels of existence to adjectives of perfection and existential. Of course the Inadequacy of analogical unity of existence doctrine, with its interpretation and explanation, can be resolved by personal unity of existence doctrine.

So, with putting aside this theory, (as Mulla Sadra did) and replacing personal unity of existence doctrine, its philosophical explanation, a reconstruction of philosophical concepts in this theory, and the design of the new philosophical system; this Inadequacy can be resolved. Probably, the reason is that Mulla Sadra, at the end of the second volume of *Asfar* and in book of *Igaz an-naimin* (Awakening the sleepers), with putting aside doctrine of analogical unity of existence, he paid in doctrine of personal unity of existence but he could not complete it. So, this research could be a small step towards the beginning of completing that.

Keywords: Gradation of Existence, Analogical Unity, Mulla Sadra, Species, Inadequacy.

چکیده

مطابق اصول و مبانی نظریه وحدت تشکیکی وجود، از آنجایی که در این نظریه وجود امری اصیل حقیقی است و در این وجود اصیل حقیقی، تشکیک راه دارد، سلسله مراتبی از وجودها (موجودات)، تحقق دارند که وجود آنها همگی اصیل و حقیقی است. از این رو، سؤال اساسی این است که این نظریه با چه نارسایی‌هایی روبرو است؟ آیا بر بنیاد اصول نظریه وحدت تشکیکی وجود، می‌توان این نارسایی‌ها را برطرف کرد؟ از آنجا که این دستگاه فلسفی در تبیین تشکیک انواع، تشکیک عرضی، مطلقیت ذات حق تبارک و تعالی، اتصاف تمامی مراتب وجود به اوصاف کمالی وجودی و تقسیم وجود به ثابت و سیال، ناتوان است، با نارسایی‌هایی روبروست که این نظریه را دچار چالش کرده است. البته نارسایی‌های نظریه وحدت تشکیکی وجود، تنها با تأویل و تبیین آن به نظریه وحدت شخصی وجود، قابل رفع نیست. در نتیجه، با عدول از این نظریه، جایگزین کردن نظریه وحدت شخصی وجود، تبیین فلسفی آن، بازسازی مفاهیم فلسفی در پرتو این نظریه و طراحی دستگاه فلسفی نوین، می‌توان این نارسایی‌ها را برطرف نمود. شاید به همین دلیل بود که ملاصدرا نیز در اواخر جلد دوم *اسفار و ایقاظ النائمین*، با عدول از نظریه وحدت تشکیکی، نظریه وحدت شخصی وجود را مطرح کرد اما نتوانست آن را کامل کند. تحقیق حاضر می‌تواند گامی کوچک در جهت آغاز این اقدام بزرگ باشد.

واژگان کلیدی: تشکیک وجود، وحدت تشکیکی، ملاصدرا، انواع، نارسایی.

*. Lecturer in Farhangian University of Sanandaj, Sanandaj, Iran. bager351h@gmail.com

*. مدرس دانشگاه فرهنگیان سنندج (پردیس شهید مدرس)، سنندج، ایران. bager351h@gmail.com

مقدمه

قبل از اینکه ملاصدرا به اصالت وجود در پرتو نظریه وحدت تشکیکی وجود قائل شود، ماهیت را اصیل و حقیقی دانسته و گویا تحت تأثیر اندیشمندان و فلاسفه پیش از خود، براساس دستگاه فلسفی تباین وجود به تبیین واقعیت پرداخته است. بعدها وی نظریه تباین دانستن وجود را که بیشتر بر بنیاد اصالت ماهیت و اعتباریت وجود قابل طرح است، به دلیل نارسایی‌هایی که در پی داشت، کنار گذاشت و نظریه وحدت تشکیکی وجود را جایگزین آن نمود و در پرتو این نظریه، به‌گونه‌ای دیگر و متفاوت از قبل، به تبیین واقعیت پرداخت. پذیرش نظریه وحدت تشکیکی وجود نیز آثار، پیامدها و لوازم فلسفی و عقلی را به دنبال دارد که پذیرش آنها، این نظریه را با نارسایی‌هایی روبرو می‌سازد و درنهایت، ملاصدرا بر آن شد این نظریه را کنار گذاشته و با گذر از آن، طرحی نو دراندازد که گویا اجل به او اجازه نداد تا دستگاه فلسفی نوینش را کامل نماید. این طرح نو همان نظریه وحدت شخصی وجود بود.

سؤال اساسی که نوشتار حاضر در پی پاسخ‌گویی به آن است، این است که نظریه وحدت تشکیکی وجود، چه نارسایی‌هایی را در درون خود می‌آفریند که بی‌توجهی به آنها، آن را از درون دچار تناقض و پارادوکس می‌نماید؟ آیا این نارسایی‌ها با سر جای خود ماندن اصول و مبانی همان نظریه و فقط با توجیه آن نارسایی‌ها، قابل برطرف شدن هستند؟ یا باید طرحی نو درافکند و با تبیین فلسفی و عقلی نظریه وحدت شخصی وجود، بر اساس اصول و مبانی خاص آن، دستگاه فلسفی نوینی طراحی نمود که این نارسایی‌ها را نداشته باشد؟ نه اینکه با رفو کردن آن نارسایی‌ها در نظریه وحدت تشکیکی و تبیین آن در شکل نظریه وحدت شخصی وجود، مسئله را تمام شده تلقی نمود.

به همین دلیل، در نوشتار حاضر ابتدا سعی شده

اصول و مبانی نظریه وحدت تشکیکی وجود طرح شود و با تبیین آن اصول و مبانی، این نظریه تبیین گردد. سپس نارسایی‌هایی که از درون این نظریه بیرون می‌آید رصد شده تا نشان داده شود که این نارسایی‌ها بسیار جدی‌اند؛ چنانکه ملاصدرا را نیز وادار نمودند از نظریه وحدت تشکیکی وجود عدول نماید و از نظریه‌ای غیر از آن سخن به میان آورد. البته، این دستگاه فکری، فلسفه را وارد مرحله جدیدی از اندیشه‌ها و تفکرات وجودشناسی می‌نماید که علاوه بر اینکه مفاهیم فلسفی و وجودشناسی را دچار دگرسانی مفهومی می‌نماید، لوازم، نتایج و نوآوری‌های خاص خود را نیز به دنبال دارد. نکته قابل توجه در این باره آن است که چون ملاصدرا نتوانسته این دستگاه فلسفی را کامل کند و تمام گزاره‌های فلسفی را در آن جای دهد، همین امر سبب اختلاف نظر در میان پیروان و شارحان وی گردیده است.

۱. تبیین نظریه وحدت تشکیکی وجود

این نظریه بر بنیاد اصول و مبانی خاصی استوار است که با تبیین آنها به‌گونه‌ای تبیین آن نظریه رخ خواهد داد. پس شایسته است که در ادامه به تبیین آن اصول و مبانی خاص پرداخته شود تا تبیین نظریه وحدت تشکیکی وجود دست دهد.

۱-۱. اصالت وجود

بر اساس اصل واقعیت، به‌عنوان یک اصل بدیهی که نه اثبات‌شدنی و نه انکارشدنی است و مرز جدایی فلسفه از سفسطه است، واقعیتی تحقق دارد. هر فیلسوفی این واقعیت را به‌گونه‌ای غیر از فیلسوف دیگر تبیین و تحلیل می‌کند؛ چنانکه ارسطو واقعیت را به «جوهر» و افلاطون آن را به «مُثل» تبیین کرده است (کاپلستون، ۱۳۶۸: ۳۳۵؛ حسینی و اکبریان، ۱۳۸۸: ۱۷۱-۱۵۳). ابن‌سینا نیز با تبعیت از فارابی با تمایز قائل شدن میان وجود و ماهیت، این واقعیت را به دو گونه موجودات

«المجاز» است، به این معنا نیست که برای ماهیت، خارج از ذهن انسان، تحقق قائل است؛ زیرا بر این باور است که در خارج از ذهن و در متن واقع، آنچه تنها و تنها، تحقق دارد و واقعی است، همان «وجود» است و چیزی غیر از آن تحقق و واقعیت ندارد تا بتوان برای آن هرچند طفیلی یا تبعی و غیره تحقیقی قائل شد (طباطبایی، بی تا، ۳۷۹). پس، هنگامی که ملاصدرا می‌گوید ماهیت اعتباری است؛ به این معناست که وی اصلاً برای ماهیت، عینیت، خارجیت، مابه‌ازاء و تحقق قائل نیست (مطهری، بی تا: ۳۷۸ و ۳۷۹). در نتیجه، وقتی ماهیت هیچ تحقق و خارجیتی نداشته باشد و اعتباریت را به این معنا بدانند، در واقع، اصالت وجود را به گونه‌ای بسیار خاص و ویژه تبیین کرده‌اند.

۲-۱. تشکیک در وجود

پس از اینکه ملاصدرا قائل گردید که متن واقع را وجود پُر کرده و چیزی جز وجود واقعی ندارد، با این مسئله روبرو شد که اگر جهان حقیقت واحدی است و در آن وحدت حاکم است، پس اختلاف، تنوع و گوناگونی که در جهان مشاهده می‌شود، چگونه قابل تفسیر و تبیین است؟ در نهایت، وی برای تبیین چگونگی تحقق و موجودیت تنوع، گوناگونی و کثرات جهان، طرح «تشکیک در وجود» را ارائه کرد که در عین سخن از وحدت حاکم در جهان، به گونه‌ای از کثیر بودن آن نیز سخن به میان می‌آورد. او معتقد بود هرچند وجود، اصیل و حقیقتی واحد است، اما این حقیقت واحد، دارای مراتب مختلف و گوناگون است: «حقیقت وجود، ماهیت کلی نیست و اگرچه در تمامی مراتب تعیین-یافته، متفق‌السنخ و اصل است، امتیاز میان این مراتب، نه به تعیین زائد بر نفس و جوهرش است بلکه به خود آن چیزی است که به واسطه آن، نه غیر آن، در آن مراتب، اشتراک واقع می‌شود؛ ... همان طور که قبلاً اشاره شد، وجود از لحاظ شدت و ضعف، کمال و نقص متفاوت است و هرچه وجود،

امکانی (ترکیبی از وجود و ماهیت) و واجب (وجود بدون ماهیت) تبیین و تحلیل می‌نماید (ابن‌سینا، ۱۳۷۶: ۶۰ و ۶۱؛ ابراهیمی دینانی، ۱۳۷۲: ۴۷۵/۲ و ۴۷۶). بعدها در میان فیلسوفان، این نظریه شکل گرفت که باید این واقعیت، یکی از «وجود» یا «ماهیت» باشد.

ملاصدرا نیز با قبول اصل واقعیت و تبیین و تفسیر واقعیت به «وجود»، با چالش بزرگی روبرو شد که بالأخره تکلیف «ماهیت» چیست؟ آیا ماهیت خارج از ذهن تحقق دارد یا نه؟ در فلسفه‌های قبل از او تکلیف روشن بود؛ چنانکه در فلسفه ابن‌سینا، ماهیت چیزی یا شیئی بود که وجود استقلالی دارد. حتی در فلسفه میرداماد، به‌عنوان یک فیلسوف مشائی، ماهیت امری اصیل تلقی شده و در فلسفه سهرودی نیز به‌عنوان فیلسوف اشراقی، گویی حقیقی بودن ماهیت، امری مسلم بوده است (مطهری، ۱۳۶۶: ۸۰/۱).

بنابراین، ملاصدرا با پذیرش واقعیت به‌عنوان وجود، سعی می‌کند که به تبیین چگونگی موجودیت ماهیت پردازد. او با تبیین چگونگی موجودیت ماهیت، به گونه‌ای به تبیین یکی از مهم‌ترین اصول و مبانی نظریه وحدت تشکیکی وجود (یعنی اصالت وجود) دست می‌زند. به همین دلیل او از گزاره‌هایی مانند «ماهیت، بالعرض است» (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۱/ ۲۹۱؛ همان: ۳/ ۲۵۷؛ همان: ۶/ ۵۰؛ همو، ۱۴۲۰: ۳۰۷/۱؛ همو، ۱۳۶۳: ۳۹/۱۰)، «ماهیت، حد وجود است» (همو، ۱۹۸۱: ۶/ ۲۷۱)، «ماهیت امری مجازی است» (همان: ۸۶، ۸۷) و «ماهیت امری تبعی و بالتبع است» (همان: ۱/ ۲۹۱)، برای تبیین چگونگی موجودیت ماهیت، در فلسفه خود استفاده می‌کند. البته منظور وی از همه این گزاره‌ها، به تمام معنای کلمه، همان اعتباری دانستن ماهیت و اصیل بودن وجود است؛ زیرا ملاصدرا در دستگاه فلسفی خود، ماهیت را امری اعتباری معرفی می‌نماید. (همان: ۳/ ۲۵۷). وقتی وی می‌گوید ماهیت «بالعرض»، «بالتبع»، «حد وجود»، و

۴. جهان در پرتو نظریه وحدت تشکیکی وجود

با عنایت به دو اصل مهم اصالت وجود و تشکیک وجود که نظریه وحدت تشکیکی وجود بر آن بنا نهاده شده است، جهان هستی، مرتبه مرتبه بوده و هر مرتبه آن را وجودی (هستی) دربرگرفته که آن وجود، ذاتی آن مرتبه است؛ به طوری که جابجایی مراتب وجود در آن ناممکن است. در این باره گفته شده: «در این نظام، ذات حق در رأس همه موجودات قرار دارد و ملائکه، مجریان فرمان او هستند. بین خود ملائکه نیز سلسله مراتب محقق است: بعضی ریاست و فرماندهی دارند و بعضی از اعوان و انصار بشمار می‌روند، میکائیل فرشته مأمور ارزاق و عزرائیل ملک موت و موکل بر قبض ارواح است و برای هر یک از آن دو، اعوان و یارانی نیز وجود دارد. هر ملکی پستی مشخص و جایی معین دارد: «و ما منا الا له مقام معلوم»... واجب بودن واجب و ممکن بودن ممکن، ذاتی آنهاست؛ یعنی نه این است که ممکن‌الوجود، ممکن بود واجب باشد، و واجب‌الوجود، ممکن بود که ممکن باشد ولی تصادفاً و یا به واسطه یک علت خارجی، آن یکی، واجب شد و این یکی، ممکن. خیر، ممکن‌الوجود، واجب‌الامکان است، و واجب‌الوجود، واجب‌الوجوب. همچنین است مراتب ممکنات. هر مرتبه از مراتب ممکنات، در هر درجه و هر مقامی از وجود که هستند، همین حال را دارند؛ مثلاً آنکه موکل بر بسط و رزق دادن موجودات است، یا آنکه مأمور قبض و دریافت موجودات است، مقامی که به او تفویض شده است، لازمه نحوه وجود و مرتبه وجودی است که به او افزوده شده است. نه چنین است که مثلاً ممکن بود یک پشه، با یک ابلاغ، جای میکائیل را بگیرد و یک مورچه، با ابلاغ دیگر، جای عزرائیل را، و یک انسان، جای جبرائیل را» (همان: ۱۰۴، ۱۰۶). در چنین نظامی، مراتب موجودات شبیه مراتب اعداد هستند که هر

قوی‌تر و کامل‌تر باشد، آثار مترتب بر آن، بیشتر است؛ زیرا، وجود به ذاتش، مبدأ (منشأ) اثر است»^۱ (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۱/ ۲۵۵، ۲۶۳).

البته ملاصدرا علاوه بر تشکیک طولی وجود به تشکیک عرضی وجود نیز قائل بود. برخلاف تشکیک طولی وجود که میان مراتب آن، شدت و ضعف و رابطه تفاضلی و علی برقرار است، در تشکیک عرضی، وجودها، بدون شدت و ضعف و عاری از رابطه تفاضلی و علی بلکه در عرض هم و هم کفو با هم قرار دارند؛ مانند کثرت افراد یک نوع؛ چنانکه در افراد یک نوع مانند حافظ، سعدی و... که همگی افراد نوع انسانند، با اینکه در مراتب طولی وجود، هم رتبه‌اند، اما هیچ رابطه تفاضلی و علی میان آنها برقرار نیست و هر فرد در مرتبه وجودی خود قرار داشته و در عین هم عرض بودن، با هم تفاوت و تمایز دارند. پس، در این تشکیک، سخن از تفاوت و تمایزهای عرضی است، نه تفاوت و تمایز طولی که در آن، مراتب وجود دارای شدت و ضعف‌اند.

بنابراین، از نگاه ملاصدرا، در پرتو نظریه وحدت تشکیکی وجود، چون تشکیک در وجود امری عام است، تمام وجود و موجودات را دربرمی‌گیرد. در نتیجه، ملاصدرا علاوه بر تشکیک طولی وجود، به تشکیک عرضی آن نیز قائل است؛ چنانکه در این باره گفته شده: «علاوه بر نظام طولی که ترتیب موجودات را از لحاظ فاعلیت و خالقیت و ایجاد، معین می‌کند، نظام دیگری بر خصوص جهان طبیعت حاکم است که شرایط مادی و اعدادی بوجود آمدن یک پدیده را تعیین می‌نماید. این نظام، نظام عرضی نامیده می‌شود و به موجب این نظام است که تاریخ جهان، وضع قطعی و مشخصی پیدا می‌کند. هر حادثه در زمان و مکان خاصی پدید می‌آید و هر زمان خاص و مکان خاصی، ظرف حوادث معینی می‌گردد» (مطهری، ۱۳۸۹: ۱۰۷ و ۱۰۸).

حرکت بکند، و اگر در مواردی ما می‌بینیم قضیه برعکس است و به‌جای تزیید و اشتداد، تنقص پیدا می‌شود و یا اصلاً نه تزیید و نه تنقص بلکه حرکت از مساوی به مساوی واقع می‌شود، اینها را اگرچه حس اینطور می‌بیند ولی در واقع چنین نیست... اصلاً معنای حرکت خروج از قوه به فعل است، با توجه به یک اصل که بعداً بیشتر توضیح خواهیم داد و آن اینکه قوه و فعل یک شیء از هم منفصل نیستند، مراتب وجود یک شیء‌اند. قوه مرتبه‌ای از فعلیت است و هر فعلیتی در عین فعلیت مقرون به قوه است. هر قوه قبلی، خودش فعلیتی است نسبت به فعلیت بعدی؛ یعنی یک فعلیت ضعیف نسبت به فعلیت قوی. پس حرکت که خروج از قوه به فعلیت است، قهراً خروج از نقص به کمال است، پس به این معنی هر حرکتی توأم با تکامل است...» (مطهری، بی‌تا: ۱/ ۴۱۰، ۴۱۵).

علاوه بر این، حرکت اشتدادی تنها در فضا و سیستم فکری و فلسفی که اصالت وجود در آن حاکم است، قابل تبیین خواهد بود؛ زیرا در حرکات اشتدادی، همواره یک نوع به نوع کامل‌تر تبدیل می‌شود و حرکات اشتدادی با تبدل انواع همراه است و این به معنای آن است که یک ذات به ذات دیگری تبدیل شود که با سیستم و دستگاه فلسفی که مبتنی بر اصالت ماهیت است، ناسازگار بوده و امری محال است، در حالی که بر بنیاد اصالت وجود، این‌گونه نیست. بنابراین، بر بنیاد اصالت وجود، حرکت باید کمال وجودی و وصف وجود باشد (همان: ۴۳۷-۴۳۹).

۴. نارسایی نظریه وحدت تشکیکی وجود

با توجه به آنچه گفته شد، تلاش گردید تا بر بنیاد اصول و مبانی خاص نظریه وحدت تشکیکی وجود، این نظریه تبیین و فضای حاکم بر آن، مشاهده و رصد گردد. اما بر بنیاد همان اصول و فضای حاکم بر آن، این نظریه به‌عنوان یک سیستم و دستگاه فلسفی با نارسایی‌هایی روبرو است که

مرتبه از وجود مانند یک عدد، در مرتبه مختص به خود، قرار گرفته و مقوم ذات آن است.

از طرف دیگر، چون در پرتو نظریه وحدت تشکیکی وجود، وجود اصیل است و چیزی به غیر از وجود، تحقق و اصالتی ندارد اما این وجود اصیل و حقیقی، مرتبه مرتبه و دارای تشکیک طولی و عرضی است و وجود هر مرتبه نیز ذاتی آن مرتبه می‌باشد، در نتیجه، وجود هر مرتبه اصیل و حقیقی است؛ هرچند ممکن است این وجودهای اصیل و حقیقی نسبت به هم شدت و ضعف داشته باشند (جوادی آملی، ۱۳۸۶: ۲/ ۱۷۳؛ همان: ۳/ ۳۰۹؛ همو، ۱۳۸۷: ۱/ ۴۱، ۵۲).

۳. حرکت و وصف وجودی بودن آن در نظریه وحدت تشکیکی وجود

از آنجا که در پرتو نظریه وحدت تشکیکی وجود، همه چیز وجود است و غیر از آن چیزی تحقق و اصالت ندارد، حرکت به معنای خروج تدریجی شیء از قوه به فعل، امری وجودی و نحوه‌ای از وجود است (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۴/ ۴). البته گفته می‌شود حرکت در وجود ضعیف تحقق دارد. اما اگر هم چنین باشد، باز از وصف وجود بودن آن چیزی نمی‌کاهد؛ چراکه وجود، وجود است، گرچه ضعیف یا شدید باشد. پس می‌توان پذیرفت که حرکت، کمال وجودی و وصف‌الوجود است. همچنین در پرتو نظریه وحدت تشکیکی وجود، حرکت، به ویژه حرکت جوهری، امری اشتدادی است (همو، ۱۳۶۳: ۱۸؛ همو، ۱۳۸۲: ۵۶۴)؛ زیرا همان‌طور که گفته شد، حرکت یعنی خروج تدریجی شیء از قوه به فعل، و نسبت قوه به فعل، نسبت نقص به کمال، ضعف به سوی شدت است و این همان اشتداد است: «اصلاً حرکت یعنی خروج شیء از قوه به فعلیت، از نقص به کمال، چون نسبت قوه به فعلیت نسبت نقص به کمال و ضعف به شدت است. پس هر حرکتی، حرکت اشتدادی است در هر مقوله که

وجود، هر مرتبه از وجود، ذاتی آن مرتبه است؛ در آن صورت، موجوداتی که در یک مرتبه طولی از وجود قرار دارند مانند افراد یک نوع (سعید، فرید، حمید، پروین و ... به عنوان افراد انسان)، تفاوت آنها به چیست؟ اگر تفاوت آنها، به چیزی غیر از وجود نباشد، در این صورت، به گونه‌ای باید پذیرفت که نوع (طبقه انواع) وجود ندارد بلکه آنچه تحقق دارد، همان فرد است و در افراد، تشکیک راه دارد. حال آنکه نظریه وحدت تشکیکی وجود، داعیه آن را دارد که اولاً، نوع و طبقه انواع وجود دارند و ثانیاً، میان آنها تشکیک طولی برقرار است.

علاوه بر این، ملاصدرا خود قائل است که انسان می‌تواند تکامل داشته باشد. این تکامل در دستگاه فلسفی او در سایه دو اصل مهم اصالت وجود و حرکت جوهری امکان پذیر است. به نظر وی، انسان در اثر حرکت جوهری می‌تواند، به مقام فرشتگان برسد و فرشته شود یا بر اثر انجام کارهای ناشایست به جرگه بهایم و حیوانات راه یابد و جزء بهایم گردد. بنابراین، از نظر ملاصدرا، نفوس انسانی در ابتدا که حدوث پیدا می‌کنند، نوع واحدی هستند، اما با توجه به اعمال و کارهایی که برای آنها به صورت ملکه درمی‌آید، به انواع کثیری از فرشتگان، شیطان، سباع و بهائم تبدیل می‌شوند (ملاصدرا، ۱۳۶۳: ۵۳۷). این سخن وی دلالت بر آن دارد که از نظر او انسان نوع نیست بلکه انواع است. البته، این سخن ملاصدرا، تک‌گزاره‌ای است که فقط آن را در مورد انسان قائل است، نه در مورد سایر انواع و موجودات و این دیدگاه او با آیات و روایات سازگارتر است؛ چنانکه در این مورد گفته شده است: «در مسئله ماهیات نیز وجود مادی با حرکت جوهری در سیلان است و با مرز بستن بر مقاطع مختلف از جماد، نبات، حیوان، انسان و مرگ یک مقطع و ظهور مقطع بعد و همچنین از مردن انسانیت و قربان یا پُرآن شدن تا جایگاه ملائک و یا فوق آن، سخن می‌گوییم. بر مبنای حکمت مشاء صور جمادی، نباتی و حیوانی

با طرح مواردی از آنها، به گونه‌ای کمک خواهد شد تا با آگاه شدن از آن نارسایی‌ها، به‌طور جدی در رفع آنها و طرح سیستم و دستگاه فلسفی تازه‌تری از آن نارسایی‌ها بکوشیم.

۴-۱. ناتوانی در تبیین تشکیک انواع

مطابق نظریه وحدت تشکیکی وجود، علاوه بر اینکه وجود اصیل است، در وجود، تشکیک راه دارد. براساس تشکیک طولی و عرضی، هر مرتبه وجود، مقوم ذات آن وجود است (مطهری، ۱۳۸۹: ۹۷). به عبارت دیگر، هر مرتبه از وجود، یک نوع از موجودات را دربردارد؛ به‌عنوان مثال، در سلسله طولی وجود، در مرتبه‌ای، «انسان»، در مرتبه دیگر، «حیوان» و «نبات» قرار دارد تا برسد به موجودات غیرمادی مجرد مانند فرشتگان. سؤال اساسی که در اینجا قابل طرح است، این است که آیا میان خود طبقه یک نوع نیز تشکیک (طولی یا عرضی) راه دارد؟ مثلاً آیا میان طبقه نوع انسان یا حیوان نیز تشکیک طولی راه دارد؟ یا میان مثلاً اسبها، گربه‌ها و لاک‌پشت‌ها و ... تشکیک طولی تحقق دارد؟ اگر این‌گونه باشد، باید در درون هر طبقه از یک نوع نیز طبقات مختلف و گوناگونی تحقق داشته باشد که در طول همدیگرند و نسبت به یکدیگر، دارای شدت و ضعف‌اند که در این صورت، باید مثلاً سعید در طول فرید و فرید در طول حمید و حمید در طول پروین و ... تحقق داشته باشد و این بدان معنا است که انسانی از نظر وجودی، مقدم بر انسان دیگر و از آن برتر و کاملتر باشد؛ حال آنکه در نظریه وحدت تشکیکی وجود به چنین مطلبی به وضوح اشاره‌ای نشده است و تنها سخنی که در این باب آمده، این است که طبقه انسان، در بالای طبقه حیوان و شدیدتر از آن، و طبقه حیوان نیز بالای طبقه نبات و شدیدتر از آن و ... تحقق دارد، اما اینکه در خود طبقات هم تشکیک طولی راه دارد یا نه، سخن دیگری است که چندان به آن پرداخته نشده است. همچنین، اگر بر بنیاد نظریه وحدت تشکیکی

موجودات هم‌عرض و هم‌کفو (یعنی پذیرش تشکیک در آنها)، مساوی با منتفی شدن خود تشکیک عرضی نیست؟ در ادامه، کوشش خواهد شد تا با تحلیل و تبیین این پرسش‌ها و بررسی پاسخ ارائه شده در نظریه وحدت تشکیکی وجود، روشن سازیم که تا چه اندازه، این نظریه در تبیین تشکیک عرضی وجود با نارسایی روبروست.

مطابق نظریه وحدت تشکیکی وجود، اگر تشکیک عرضی در وجود تحقق داشته باشد - چون تشکیک بار معنایی شدت و ضعف و تفاضلی بودن را به همراه دارد - در آن صورت، وجودهای هم‌عرض و هم‌کفو، در عین هم‌عرض بودن، باید نسبت به هم شدت و ضعف و نوعی تفاضل داشته باشند. این شدت و ضعف و تفاضل وجودی موجودات هم‌عرض در این نظریه به روشنی تبیین نشده است. درست است که در این نظریه گفته می‌شود که مرتبه هر وجودی، مقوم ذاتی (ذاتی) آن وجود است، اما این قاعده، تنها در مورد وجودهایی که در طول همدیگر و نسبت به یکدیگر دارای شدت و ضعف‌اند، صدق می‌کند، نه در مورد وجودهایی که در عرض همدیگر هم این‌گونه تبیین گردد که چون وجود هر فردی از افراد یک نوع دارای وجود و مرتبه مختص به خود است (مثلاً سعید در مرتبه وجودی قرار دارد غیر از مرتبه وجودی حمید و حمید هم در مرتبه وجودی است، غیر از مرتبه وجودی فرید و...)، در آن صورت چاره‌ای وجود ندارد که تفاوت آنها طولی باشد نه عرضی که در این صورت باید تشکیک عرضی در این نظریه امری زائد و بدون کاربرد باشد که طرح آن، بی‌معنا و درنهایت منتفی است و همه تشکیکها، طولی خواهد بود.

در میان شارحان ملاصدرا، علامه طباطبایی معتقد است کثرات عرضی به‌وسیله نظریه وحدت تشکیکی وجود قابل تبیین و توجیه است و حتی بر این مطلب استدلال نیز آورده است. جوادی آملی نیز رأی علامه را در این زمینه پذیرفته و آن را به

هر یک از واقعیتهای ثابت برخوردار بوده و با کون و فساد، معدوم و موجود می‌شوند، لیکن براساس حرکت جوهری، آنچه امروز جماد است پس از چندی گیاه و یا برتر از آن می‌شود...» (جوادی آملی، ۱۳۸۶: ۱۴۹/۶). بنابراین، از نگاه ملاصدرا، حقیقت وجود انسان، هر آن، در اثر حرکت جوهری از مرتبه‌ای به مرتبه دیگری منتقل می‌شود و در اثر این انتقال، برای او، این امکان وجود دارد که به انواع گوناگونی تبدیل شود. البته، این نوع، نوع ماهوی نیست، بلکه انواع وجودی است. نکته قابل توجه در این سخن آن است که انسان، نوع نیست بلکه انواع است و هر فرد انسان، نوعی است که دارای تشکیک است، نه اینکه یک نوع، تحقق داشته باشد که انسان باشد. در نتیجه، در نظریه وحدت تشکیکی وجود به جای اینکه انواع تحقق داشته باشند، افراد تحقق خواهند داشت و تشکیک در این افراد، متحقق است نه در انواع. لذا، این، نارسایی نظریه وحدت تشکیکی وجود است که به‌طور شفاف و واضح نمی‌تواند به تحلیل و تبیین «نوع» و تشکیک جاری در آن بپردازد.

۲-۴. ناتوانی در تبیین تشکیک عرضی

با قائل شدن به تشکیک در وجود، سه دسته کثرات وجودی تحقق خواهند داشت: موجوداتی که میان آنها رابطه علیت برقرار است، موجوداتی که میان آنها رابطه علیت برقرار نیست اما نسبت به یکدیگر شدت و ضعف دارند و موجوداتی که نه میان آنها رابطه علیت برقرار است و نه نسبت به یکدیگر شدت و ضعف دارند بلکه در عرض هم و هم‌کفو همدیگر و در عین هم‌کفو بودن، از نوعی تفاضل، برتری و تفاوت برخوردارند؛ مانند افراد یک نوع. سؤال اساسی که در اینجا قابل طرح است، این است که با عنایت به تبیینی که نظریه وحدت تشکیکی وجود در مورد تشکیک عرضی وجود ارائه می‌کند، آیا اصلاً تبیین تفاوت و تفاضل آنها امکان‌پذیر است؟ آیا پذیرش تفاوت و تفاضل میان

مطهری نسبت داده است (همو، ۱۳۷۲: ۱۷۸-۱۷۴). علامه در این مورد چنین استدلال می‌کند: گرچه حقیقت علم و قدرت به‌عنوان صفات خداوند، به وجود برمی‌گردد و یکی عین دیگری است اما آنها با هم اختلاف دارند؛ به طوری که اختلافشان نه اختلاف تفاضلی و به‌واسطه تشکیک طولی است و نه به تمام ماهیت یا جزء آن و نه به امری خارج از ماهیت است؛ چراکه آنها از سنخ ماهیت نیستند، بلکه اختلافشان به تشکیک عرضی است. وی در این مورد می‌نویسد: «به دلیل رجوع حقیقت علم و قدرت به حقیقت وجود، (در عین) اختلاف میان آن دو، هریک عین دیگری است و سایر حقایقی که تشآن وجود نامیده می‌شوند، همین‌گونه‌اند - روشن است که این اختلاف به اختلاف تشکیکی با ضوابطی که بیان شد، بر نمی‌گردد - زیرا میان مثلاً علم و قدرت، تفاضلی تحقق ندارد و چون علم و قدرت از سنخ ماهیت نیستند، این تفاضل به اختلاف به تمام ماهیت یا بعض آن یا چیزی خارج از آن بر نمی‌گردد»^۲ (طباطبایی، ۱۹۸۱: ۱/ ۴۳۱).

در میان معاصران، مصباح یزدی تشکیک عرضی وجود را نمی‌پذیرد و بر این عقیده است که به هیچ وجه نظریه وحدت تشکیکی وجود قادر به تبیین و توجیه کثرات عرضی نیست. او در این باره می‌نویسد: «تشکیک عرضی - همان‌طور که طباطبایی در تعلیقه‌اش بر /سفار بیان کرده است- به این معنای که مابه‌الامتیاز، خود وجود باشد بدون اختلاف در مراتب آن، به مبتکر این سخن و به خود سخن علامه در این مورد کمکی نمی‌نماید... علاوه بر این، فرض بازگشت مابه‌الامتیاز به مابه‌الاشتراک امور عینی بدون ارجاع (آنها) به اختلاف مراتب و تشکیک طولی، برای ما قابل فهم و درک نیست و اما اختلاف میان قدرت و علم و سایر صفات واجب تبارک و تعالی به حَسَب مفهوم است (نه مصداق و وجود)، در حالی که بحث در مورد اختلاف عینی است (و در مورد وجود و مصادیق آنهاست نه

مفهوم آن دو). روشن است که صفات خداوند سبحان، موجود به وجود واحد است و به هیچ وجه، تعدد و اختلاف در وجود خارجی آنها (صفات) راه ندارد؛ (به طوری که) عقل، بر حَسَب آنچه از وجوه کمال ملاحظه می‌کند، مفاهیم متعددی را انتزاع می‌نماید» (مصباح یزدی، ۱۳۶۳: ۱/ ۵۲).

چنانکه ملاحظه می‌شود، نظر علامه طباطبایی در این باب، مورد انتقاد مصباح واقع شده و ایشان آن را نمی‌پذیرد و دلیلی را که ارائه می‌نماید آن است که اگر در تشکیک که مابه‌الاشتراک و مابه‌الامتیاز به خود وجود برمی‌گردد، رابطه تفاضلی و طولی برقرار نباشد، بحث تشکیک بی‌معنا و غیر قابل درک و فهم خواهد بود. لذا از نظر ایشان، تشکیک عرضی در مقابل طولی با هم نمی‌سازند. از طرف دیگر، معتقد است چون علم و قدرت در خداوند از نظر وجودی و مصداق عین همنند و حتی عین ذات حق تبارک و تعالی هستند، اختلافی از این جهت میان آنها نیست و نمی‌توان هیچ تشکیکی را به آنها نسبت داد؛ زیرا کثرت آن دو، کثرت واقعی نیست. اگر هم حتی کثرت آنها واقعی باشد، چون حقیقت آنها به وجود برمی‌گردد و حقیقت آنها چیزی جز وجود نیست، عین همنند؛ به طوری که علم خداوند به همان اندازه که علم است، قدرت هم در آن هست و به همان اندازه که خداوند قدرت دارد، به همان اندازه هم علم دارد؛ زیرا خداوند حکیم و عادل است و حکمت و عدل او اقتضا می‌نماید که همه چیز به یک اندازه و در جای خود قرار گیرد. ابراهیمی دینانی نیز از جمله معاصرانی است که در این مورد معتقد است نظریه وحدت تشکیکی وجود، در توجیه و تبیین کثرات عرضی صفات واجب موفق است، اما قادر به تبیین و توجیه کثرات عرضی میان افراد یک ماهیت نوعیه نیست (ابراهیمی دینانی، ۱۳۶۷: ۲۸۰).

بنابراین، قائل شدن به تشکیک در کثرات

در مقابل وجود واحد حقیقی، موجودات دیگر یعنی ماسوی الله، سهم و بهره‌ای از وجود دارند، هر چند این وجود، ضعیف باشد.

حال، وقتی سلسله مراتب وجود و هستی، بر اساس تشکیک طولی، در طول هم قرار گرفتند، به طور مسلم باید مرتبه‌ای که عین غنا، بی‌نیازی و استقلال است، در رأس و سرسلسله و سایر مراتب وجود و هستی به ترتیب در طول هم، در درجات و مراتب دیگر هستی، تحقق داشته باشند؛ به طوری که خداوند، وجودترین و سایر موجودات در مراتب پایین‌تر، وجودتر و وجود خواهند بود: «چون در تشکیک، کثرت حقیقی است و اسناد وجود به غیرواجب نیز اسناد الی ما هو له است، اعلی‌المراتب سلسله آن که واجب است، بشرط لا از اغیاری می‌شود که موجودند و اگر هم در بحث‌های فلسفی بر اساس تشکیک سخن از حقیقت وجود بما هی حقیقت وجود به میان می‌آید، مراد از آن در واقع، همان حقیقت مشکک ذات مراتبی است که مراتب وسطی و نازله آن، ممکن و مرتبه‌عالیه آن، واجب است و 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 غیرواجب، مجازی است، مگر اینکه به‌عنوان یک تعبیر ذوقی باشد. پس قائلان به تشکیک، اسناد وجود به ماسوی‌الله را حقیقی می‌دانند، هرچند وجود آن را رقیق‌تر و ضعیف‌تر از وجود واجب می‌دانند» (همو، ۱۳۸۷: ۳/ ۳۲۰).

در نتیجه، مطابق نظریه وحدت تشکیکی وجود، بر بنیاد اصول و مبانی فلسفی آن (اصالت وجود و تشکیک وجود)، هم وجود خداوند، به‌عنوان بالاترین وجود و هم وجود سایر موجودات به‌عنوان مراتب پایین‌تر وجود، حقیقی و اصیل تلقی شده است: «قائلان به تباین محض، اصالت را از آن کثرت دانسته، وحدت را اعتباری می‌دانند و واجب را نیز موجودی در قبال سایر موجودهای حقیقی می‌پندارند و قائلان به وحدت وجود و

عرضی، به نوعی خود، پارادوکس و تناقص خواهد بود. چگونه امکان دارد، از یک طرف بپذیریم موجودات و کثراتی در جهان تحقق دارند که در عرض هم و در یک سطح‌اند و از طرف دیگر، باز بپذیریم میان این کثرات در عرض هم و در یک سطح، به نوعی تشکیک و تفاضل برقرار باشد! درنهایت، اگر نظریه وحدت تشکیکی وجود، تنهاترین و اصلی‌ترین نظریه در تبیین و توجیه کثرات باشد، در آن‌صورت باید اعتراف نمود که این نظریه در تبیین و توجیه کثرات عرضی، دارای نارسایی و نقص است و توان تبیین و توجیه کثرات عرضی را ندارد.

۴-۳. ناتوانی در تبیین مطلقیت ذات حق تبارک و تعالی

در پرتو نظریه وحدت تشکیکی وجود به دلیل دو اصل مهم فلسفی آن، یعنی اصالت وجود و تشکیک در وجود، متن واقع را یک وجود دارای مراتب و درجات متعدد و متکثر پر کرده است؛ به طوری که از بالاترین مرتبه سلسله تا پایین‌ترین آن، همگی افراد حقیقی وجودند و وجود به طور حقیقی و اصیل و نه مجازی بر همه آن‌ها صدق می‌کند، هر چند که در مراتب پایین‌تر سلسله، این وجود حقیقی و اصیل، ضعیف تلقی شده باشد. در نتیجه، خداوند که وجودی صرف و دارای کمالات تمامی مراتب وجودات امکانی است، عالی‌ترین مرتبه هستی (ربانی گلپایگانی، ۱۳۷۴: ۱/ ۱۰۶ و ۱۰۷) و ماسوای او یعنی موجودات امکانی، مراتب دیگر وجود را دارا هستند و به همین دلیل، خداوند موجودی در برابر موجودات دیگر قرار می‌گیرد؛ گرچه سایر موجودات، بنا بر تشکیک، در طول وجود خداوندند، نه در عرض او؛ به‌گونه‌ای که تفاوت واجب با ممکنات، به شدت و ضعف مرتبه وجودی آنهاست (جوادی آملی، ۱۳۸۹: ۲۳/ ۳۶۰). به این ترتیب، کثرات موجود در جهان تبیین می‌گردند. پس در نظریه وحدت تشکیکی وجود،

کثرت موجود، همانند قائلان به اصالت وجود در واجب و اصالت ماهیت در ممکن‌اند و قائلان به تشکیک به منزله قائل به اصالت هر دو هستند؛ لیکن به هم آمیخته، زیرا هر دو حقیقی‌اند و هیچ یک اعتباری نخواهد بود» (همان: ۴۰ / ۱). از لوازم این سخن و ادعا، آن است که وجود خداوند عملاً هم‌عرض سایر موجودات باشد؛ زیرا، وجود در تمام سلسله، اصیل و حقیقی است؛ هم وجود خدا و هم وجود سایر موجودات و این با مطلق بودن خداوند چندان سازگار نیست.

علاوه بر این، در پرتو این نظریه، چنانکه خداوند در رأس سلسله وجود تحقق داشته باشد و سایر موجودات در مراتب پایین‌تر از آن، در این صورت، خداوند در داخل سلسله موجودات قرار خواهد گرفت و این باز به‌گونه‌ای عملاً هم‌عرض بودن خداوند با سایر موجودات، از جهت حقیقی و اصیل بودن وجود آنها را می‌رساند که مطلقیت ذات حق تبارک و تعالی را زیر سؤال می‌برد؛ چراکه اگر هم وجود خداوند و هم وجود سایر موجودات حقیقی و اصیل تلقی گردند (چنانکه بر بنیاد اصول و مبانی فلسفی نظریه وحدت تشکیکی وجود چنین است)، در آن‌صورت، متن واقع، هم از وجود خداوند و هم از وجود سایر موجودات تشکیل شده و به‌گونه‌ای وجود خداوند حد برداشته و محدود و متناهی می‌گردد، در حالی که قرآن کریم از جمله در آیات «وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنْتُمْ» (حدید/ ۴)، «فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهَ اللَّهِ» (بقره/ ۱۱۵)، «وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَ لَكِنَّ اللَّهَ رَمَى» (انفال/ ۱۷)، «وَمَا تَشَاؤُنَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ دَقِيقٌ» دلالت بر این دارد که جایی نیست که خدا در آنجا نباشد بلکه چون خداوند نامتناهی و مطلق است، همه جا تحقق دارد، نه اینکه فقط در صدر و رأس سلسله باشد که این با نامتناهی و مطلقیت او ناسازگار و مستلزم محدود بودن خداوند است. در این خصوص گفته شده است: «اگر وجود وی را خصوص مرتبه عالی قرار دهیم، گرچه آن مرتبه

عالی را لایتناهی و سرمدی و ابدی بدانیم؛ مع‌ذلک او را محدود و متعین ساخته‌ایم؛ یعنی او را وجودی دانسته‌ایم که حدش تا این موجود متعین محدود است، گرچه در پایین‌ترین درجه از ضعف و فتور باشد؛ یعنی وجود واجب و بسیط و لامحدود را طوری گرفته‌ایم که همه موجودات را فراگرفته و احاطه به جمیع آنها نموده، مگر این موجود پست و غیرقابل‌نظر و غیرقابل‌ادراک با چشم بصر، همچون یک ذره نامرئی و همین مقدار از تحدید، آن را از صرافت بیرون می‌برد و از لاحدی خارج می‌کند و وجود متعین و محدود می‌سازد و همین قدر، بس است برای خروج از وجوب» (طباطبایی، ۱۴۱۰: ۲۷۹).

همچنین ملاصدرا در پرتو نظریه وحدت تشکیکی وجود، ذات واجب تبارک و تعالی را وجود بشرط لا می‌داند: «وجود بشرط لا، نزد عرفا همان مرتبه احدیت و در نزد فلاسفه، تمام حقیقت واجب تعالی است»^۳ (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۲/ ۳۰۹؛ همو، ۱۳۶۱: ۷). منظور از وجود بشرط لا بودن خداوند آن است که خداوند، وجودهای دیگر مانند درخت، کوه، فرشته و ... نیست و این به آن معناست که خداوند مقید و مشروط به این شده که تنها یک مرتبه از وجود و هستی باشد تا اینکه از سایر مراتب وجود، متمایز و جدا شود. در چنین فضا و دستگاهی برای تمایز وجود واجب از سایر مراتب وجود، راهی وجود ندارد جز اینکه وجود واجب تعالی بشرط لا دانسته شود و سایر موجودات نیز که از وجود حقیقی و اصیل برخوردارند، وجود بشرط شیء و لا بشرط قسمی تلقی گردند: «بر پایه تشکیک وجود که دارای سلسله طولی است و واجب تعالی در طول سلسله هستی قرار دارد و اعلی مراتب آن می‌باشد، حتماً محدود به حد و بشرط لا است تا از سایر مراتب ممتاز باشد. البته حد او همان نامحدود بودن و بی‌حدی است» (جوادی آملی، ۱۳۷۲: ۳۱۱). «پس قائلان به تشکیک، اسناد وجود به ماسوی‌الله را

اسلام، خداوند متعال، نامتناهی و مطلق است و اگر در نظریه وحدت تشکیکی وجود، مطلقیت ذات حق با چالش روبروست، ناشی از ناتوانی و نارسایی این نظریه است که براساس اصول و مبانی خود، قادر به تبیین عاری از نارسایی مطلقیت خداوند نیست و شاید به این دلیل بوده باشد که ملاصدرا درنهایت، از این نظریه عدول کرده و به نظریه وحدت شخصی وجود روی آورده است.

۴-۴. ناتوانی در تبیین همه صفات کمالی

وجودی در تمام مراتب وجود

براساس دو قاعده کلی فلسفی «امکان اشرف» و «امکان اخس»، اگر وجود اخسی (ممکنی)، تحقق داشته باشد، حتماً مقدم بر آن (بالا تر از آن)، موجود اشرفی تحقق دارد؛ هرچند که مراد از اخس و اشرف در این قواعد، اخس و اشرف وجودی است، نه ارزشی و منظور از تقدم و تأخر نیز تقدم و تأخر ذاتی است، نه زمانی (جوادی آملی، ۱۳۸۶: ۶/۳۲۳). اگر این دو قاعده کلی فلسفی در کنار دو اصل اصالت وجود و تشکیک وجود به عنوان دو اصل و مبانی مهم نظریه وحدت تشکیکی وجود قرار گیرد، چون همه چیز وجود است و غیر از وجود، واقعیتی تحقق ندارد و چون این وجود، مرتبه مرتبه و دارای درجات شدید و ضعیف، مقدم و متأخر است، در آن صورت، هر مرتبه آن، نسبت به مرتبه مافوق خود، اخس و نسبت به مرتبه مادون خود، اشرف خواهد بود؛ به طوری که هر وجود و کمال وجودی که در موجودات پایین تر تحقق دارد، باید در موجودات بالاتر و اشرف نیز تحقق داشته باشد. البته، کمال وجودی که در مرتبه پایین تر مراتب وجود تحقق دارد، اضعف و اخس است، در حالی که کمال وجودی که در مراتب بالاتر هستی تحقق دارد، اشد و اشرف است: «هر کمال وجودی، نسبت به کمال وجودی دیگر، اخس است و اشرف آن دو کمال وجودی، قبل از اخس و اشد آن دو، قبل از اضعف، موجود است؛

حقیقی می‌دانند؛ هرچند وجود آن را رقیق تر و ضعیف تر از وجود واجب می‌دانند. اگر کسی تشکیک را پذیرفت و کثرت را حقیقی دانست، هرگز نمی‌تواند حقیقت وجود را که لابشرط مقسمی است، واجب بداند» (همو، ۱۳۸۷: ۳/۲۰). همان‌طور که مشاهده می‌شود در چنین فضا و دستگاه فلسفی (یعنی نظریه وحدت تشکیکی وجود)، معنای مطلق بودن چندان روشن نیست و ما با مشکل و چالش روبرو هستیم و این ناشی از آن است که در این دستگاه فلسفی، به دلیل اصالت وجود (حقیقی بودن وجود) و قائل شدن به تشکیک در وجود، علاوه بر وجود لابشرط مقسمی، برای سایر اعتبارات و اقسام آن نیز وجود قائل شده‌اند. بنابراین، اگر حتی برای سایر موجودات به غیر از خداوند یک درصد وجود قائل شویم، در آن صورت، باید برای خداوند، نود و نه درصد وجود قائل شویم که این یعنی متناهی بودن و غیرمطلق بودن ذات حق تبارک و تعالی. در این‌باره گفته شده است: «صرافت در ذات واجب با تشکیک مباینیت دارد؛ چون نفس تصور صرافت وجود در ذات واجب، نفی هر گونه وجودی را از غیر می‌کند، گرچه بنحو معلولیت باشد... و اگر هم بخواهیم هیچ‌گونه وحدت عددیه برای ذات حق قائل نباشیم، باید وحدت او را بالصرافه بگیریم و در این صورت، دیگر غیری ولو به نحو وجود معلولی متصور نخواهد بود» (حسینی طهرانی، ۱۴۱۷: ۲۱۶-۲۱۴). همچنین گفته شده است: «واجب الوجود، صرف وجود است و هیچ حد و محدودیت ماهیت در مرتبه ذات او قابل فرض نیست و چون وجود محض و لایتناهی است، فرض تعدد و کثرت در او نمی‌شود به طوری که فرض تکثر یعنی قراردادن دو شیء مثل هم و در برابر هم، فرع بر متناهی بودن آن دو است. اما در غیرمتناهی، فرض تکثر و تعدد محال است» (مطهری، ۱۳۷۳: ۳۴۵). این در حالی است که براساس ادیان آسمانی، به‌خصوص دین مبین

قرار گیرد، چون انسان به عنوان یک مرتبه از هستی و وجود، دارای حرکت و تبدیل است، باید هم در مراتب پایین تر و اخس از این مرتبه و هم در مراتب بالاتر و اشرف از آن نیز حرکت جوهری تحقق داشته باشد؛ زیرا انسان به عنوان یک مرتبه از هستی و وجود، نسبت به مراتب پایین تر و اضعف وجود، اشرف و نسبت به مراتب بالاتر و اشد خود، اخس تلقی می‌گردد و هنگامی که در انسان به عنوان یک مرتبه از وجود، به حرکت جوهری به عنوان کمال وجودی و وصف وجود قائل شدیم، در آن صورت، باید مطابق دو قاعده کلی امکان اشرف و امکان اخس، در تمام مراتب وجود و هستی (تمام جهان هستی)، قائل به حرکت جوهری گردیم.

بنابراین، اگر قاعده امکان اشرف و قاعده امکان اخس را در کنار نظریه وحدت تشکیکی وجود بگذاریم و در پرتو این نظریه، این دو قاعده را مورد توجه قرار دهیم، در آن صورت، هر صفت وجودی و کمال وجودی که در مراتب پایین تر سلسله مراتب هستی و وجود، تحقق دارد، باید به نحو اشد، اعلی و اشرف در مراتب بالاتر آن نیز تحقق داشته باشد: «هرگاه یک وصف کمالی برای وجودی ثابت شود، آن وصف برای تمامی مراتب وجود ثابت است؛ زیرا هر کمال به دلیل آنکه حقیقی است به مفهوم یا ماهیت بازگشت ننموده و به وجود که اصیل است بازمی‌گردد و چون هستی بسیط است، آن کمال جزء هستی نبوده بلکه تمام ذات آن را فرامی‌گیرد و چون وصف حقیقی بنا بر اصالت وجود به هستی بازگشت نموده و بنا بر بساطت وجود عین هستی بوده و جزء آن نمی‌باشد و هستی نیز بنا بر اصل تشکیک دارای مراتب است، پس وصف حقیقی که ناظر به کمالی از کمالات واقعی است، دارای مراتب می‌باشد و در نتیجه در تمام مراتب هستی حضور دارد و بدین ترتیب محال است کمالی از کمالات در وجودی از وجودات حضور داشته و

مانند دو مرتبه از وجود (هستی) که از نظر شدت و ضعف با هم اختلاف دارند»^۴ (طباطبایی، ۱۳۶۲: ۳۲۰)؛ به عنوان مثال، چون علم (مانند هر صفت وجودی) به عنوان کمال، چیزی جز وجود نیست و تابع خود وجود است (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۳/ ۴۰۲؛ همو، ۱۳۸۰: ۳/ ۴۳۵) و در موجودات پایین تر مانند انسان نیز تحقق دارد، باید همین کمال وجودی، در مراتب بالاتر، به خصوص خداوند نیز وجود داشته باشد، اما علم در انسان چون در مراتب پایین تر هستی قرار دارد، اضعف و اخس است، در حالی که در مراتب بالاتر، به طور شدید و در خداوند که بالاترین مرتبه هستی و وجود است، به نحو اشد و اشرف تحقق دارد. حتی در اثبات صفات واجب، به خصوص علم و قدرت باری تعالی نیز از این طریق استدلال شده است؛ چنانکه در این مورد گفته‌اند: «ذات حق تبارک و تعالی، حقیقت وجودی صرف بسیط واحد به وحدت حقه‌ای است که نقص و عدم در او راه ندارد؛ پس هیچ کمال وجودی در تفصیل خلقت ... نیست مگر او به نحو اعلی و اشرف بدون تمایز یکی بر دیگر...، آن را داراست. در نتیجه، او به (اشیاء و) موجودات ماسوایش، در مرتبه ذات خود علم دارد، آن هم علم تفصیلی در عین اجمالی و اجمالی در عین تفصیل»^۵ (طباطبایی، ۱۳۶۲: ۲۸۹).

از آنجا که در حکمت متعالیه حرکت (حرکت جوهری)، نحوه وجود و وصف وجود است (ملاصدرا، ۱۳۸۲: ۵۶۴) و کمال محسوب می‌شود (اگرچه وجود حرکت از امور ضعیف تلقی شود)؛ در آن صورت، چون در مراتب پایین تر و اخس هستی و وجود تحقق دارد، باید در مراتب بالاتر و اشرف نیز تحقق داشته باشد. حتی وقتی ملاصدرا به حرکت جوهری قائل است و همان‌طور که اشاره شد معتقد است که انسان با حرکت جوهری خود می‌تواند در گروه فرشتگان، شیاطین، سباع و بهائم

فوق در عنوان «معلول» است؛ زیرا «معلول» گرچه از هستی خاصی انتزاع می‌شود لیکن ناظر به نقص و جهت سلب آن است. مفاهیم عدمی و مفاهیم منافق نیز نظیر اعلام و مفاهیم ماهوی، بر همه مراتب هستی قابل تطبیق نیستند و تنها از مرتبه‌ای خاص انتزاع شده و بر آن صدق می‌نمایند. مفاهیمی که وصف وجودی بوده و علم نیستند و نظیر ماهیات بشرط لا نبوده و منافق نیز نمی‌باشند، هرگاه از مرتبه‌ای انتزاع شوند، به دلیل آنکه حقیقت هستی مشکک بوده و بسیط می‌باشد، یعنی مرتبه شدید آن از هستی و غیر آن ترکیب نشده و مرتبه ضعیف آن با غیر از هستی مخالط نیست، پس آن مفهوم که از متن هستی یک مرتبه انتزاع شده است بر دیگر مراتب مشککه به نحو تشکیک صدق خواهد کرد و تنها در صورتی مفهوم کمالی اخذ شده از یک مرتبه، از صدق تشکیکی بر دیگر مراتب بازمی‌ماند که یا به صورت علم نسبت به همان مرتبه در نظر گرفته شود؛ مانند مفهوم الله و خدا و یا اینکه محدود به همان مرتبه لحاظ شود. به همین دلیل کمالات وجودی چون به برهان با ویژگی و خصوصیتی ممتاز فقط برای یک مرتبه خاص اثبات گردند، به دلیل محدودیتی که برای آن در نظر گرفته می‌شود بر دیگر مراتب صادق نمی‌باشند» (همان: ۱۰۷-۱۰۶).

اما باید یادآور شد که قائل شدن به مفهوم منافق در برطرف کردن این نارسایی نظریه وحدت تشکیکی وجود کمکی نخواهد کرد؛ زیرا براساس اصالت وجود که یکی مبانی فلسفی بسیار مهم این نظریه است، حرکت، وصف وجود و امری وجودی است و غیر از وجود چیزی تحقق ندارد تا اینکه حرکت وصف آن باشد. لذا هنگامی که حرکت، وصف وجود شد، باید در تمام سلسله مراتب وجود تحقق داشته باشد. از طرف دیگر، حتی اگر هم کسی حرکت را نقصان بداند، نه کمال، در این صورت نیز چون حرکت، وصف

در وجوداتی دیگر غائب باشد. پس اگر تفاوتی هست تنها در مراتب شدت و ضعف حضور آن است» (جوادی آملی، ۱۳۸۶: ۴/۸۷).

برخی برای برطرف کردن این نارسایی نظریه وحدت تشکیکی وجود، مطلبی را یادآور شده‌اند که در رفع این نقص و نارسایی چندان کارساز نیست و آن اینکه گاهی انسان، یک چیزی را فکر می‌کند که امری وجودی (وصف و صفت وجودی) و کمال وجودی است، اما این گونه نیست بلکه امری عدمی، نقصان و مفهومی منافق است که امری سلبی در آن تعبیه شده است؛ مانند جاهل، ظالم و غیره. مطابق این مطلب، ممکن است گفته شود که حرکت نیز کمال وجودی نیست و به نظر می‌آید که حرکت کمال است در حالی که ذاتش نقصان و مفهومی منافق است و چون چنین است، بر همه مراتب هستی و وجود، قابل اطلاق نیست و تنها بر مرتبه خاصی از آن که انتزاع می‌شود، صدق می‌نماید: «مفاهیمی که در حکم علم از برای یک مرتبه هستند و یا مفاهیم ماهوی که دارای مرز خاص بوده و دیگر مراتب را نفی می‌کنند و در نتیجه در حکم علم هستند، جز بر مرتبه‌ای خاص دلالت نمی‌کنند؛ مانند مفهوم «الله» که علم است و یا مفهوم «انسان» که نسبت به غیر از انسان بشرط لا است. مفاهیم غیرماهوی به دو دسته تقسیم می‌شوند: برخی از آنها مفاهیم وجودی و بعضی عدمی هستند و مفاهیم وجودی نیز یا موافق و یا منافق هستند و مراد از مفهوم منافق آن است که ظاهر آن وجودی و حقیقت آن عدمی است؛ مانند «فقیر» در عبارت «زید فقیر است»، زیرا این قضیه در ظاهر، موجه و وجودی است و در معنا معدوله و عدمی است. ذهن عرفی بین دو قضیه «زید غنی است» و «عمر فقیر است»، امتیاز نمی‌بیند و لیکن منطبق با توجه به امتیاز یاد شده اولی را محصله و دومی را در ظاهر محصله دانسته و در حقیقت به معدوله ملحق می‌گرداند. نظیر مسئله

دلیلی برای عدول از ظواهر فراوان دینی که از تسبیح همگانی موجودات اخبار داده و از آگاهی زمین به رفتار بندگان و شهادت و گواهی آن در قیامت اطلاع می‌دهد و یا از شکایت و شفاعت زمان‌ها و مکان‌های مختلف و یا گفتگوی روزانه زمین با بندگان گزارش می‌دهد وجود ندارد و راهی نیز برای انکار مشاهدات اهل بصیرت باقی نمی‌ماند، چون بسیاری از صاحب‌بصران تسبیح موجودهای مادی را می‌شنیدند» (همان: ۸۸/۴).

از طرف دیگر، اگر حرکت، وصف وجود نباشد، مگر غیر از وجود در متن واقع، چیزی تحقق دارد تا اینکه حرکت را وصف آن دانست. مطابق اصالت وجود، چیزی غیر از وجود در متن واقع تحقق ندارد؛ پس باید حرکت، وصف وجود باشد. در نتیجه، وقتی پذیرفتیم که حرکت، وصف وجود است، این تبیین و تفسیر که ممکن است چیزی وجود داشته باشد که در ظاهر کمال و امری وجودی است اما در حقیقت امری عدمی باشد (مفهوم منافق)، قابل قبول نخواهد بود. علاوه بر اینها، در نظریه وحدت تشکیکی وجود، بحث در مورد خود وجود و هستی است، نه وجود مادی یا وجود مجرد تا اینکه قائل شد که حرکت فقط در موجودات مادی واقع می‌شود نه در سایر مراتب وجود؛ همان‌طور که در تبیین و حل مسائل، این نظریه فقط از خود وجود مایه می‌گیرد نه وجود مادی یا وجود مجرد؛ به‌عنوان مثال، در مسئله ربط حادث به قدیم یا در تبیین مسئله صدور کثیر از واحد، این‌گونه تبیین می‌نماید که آنچه خداوند به-عنوان واحد ایجاد می‌کند و به‌وجود می‌آورد، خود وجود است نه حرکت؛ یعنی می‌گوید وقتی خداوند دست به خلق و آفرینش می‌زند، قدیم نمی‌آفریند یا حرکت نمی‌آفریند، بلکه وجود می‌آفریند که ذاتی آنها حرکت و ... است: «ما جعل الله المسمیة مسمیة بل اوجدها».

بنابراین، همان‌طور که علم به‌عنوان کمال،

وجود است، باز این نقصان، وصف وجود خواهد شد که باید در تمام سلسله تحقق داشته باشد که این بدتر خواهد بود؛ زیرا در این صورت باید در خداوند، قائل به نقص شویم که هیچ کس این را نمی‌تواند بپذیرد. به هر حال، این نقص و نارسایی نظریه وحدت تشکیکی وجود است که با اینکه حرکت، وصف وجود و کمال وجودی است (نه نقص)، نتوانسته آن را در مراتب بالاتر وجود تبیین نماید، در حالی که اگر حرکت، وصف وجود و کمال وجودی باشد، در آن صورت نمی‌توان آن را تنها به مراتب پایین‌تر وجود اختصاص داد و به‌گونه‌ای آن را تبیین نمود که گویا نقص است و باید در مراتب پایین‌تر وجود تحقق داشته باشد، به‌طوری که اگر در مراتب بالاتر وجود تحقق داشته باشد، ایجاد اشکال نماید. البته، این تبیین را فقط در مورد حرکت (هرچند وصف وجود است) ارائه می‌کند، در حالی که در مورد سایر صفات وجودی مانند علم، قدرت و ... این مقایسه را انجام نمی‌دهد؛ مثلاً در مورد علم این‌گونه نمی‌گوید که چون علم، وصف وجود و امری مجرد و غیرمادی است، فقط باید در مراتب بالاتر وجود تحقق داشته باشد و یا آن را تنها مختص به یک مرتبه بداند، بلکه آن را در تمام سلسله وجود جاری می‌داند: «چون هستی اصیل، بسیط و مشکک است، هر حقیقتی که برای آن ثابت شود، مرتبه‌اعلای هستی، آن حقیقت را بالذات واجد بوده و دیگر مراتب به‌عنوان آیات و نشانه‌های او آن کمال را بالعرض واجد خواهند بود. علم نیز چون یک کمال حقیقی است و به همین دلیل برای ذات واجب که منزله از ماهیت است نیز اثبات می‌گردد - به شرحی که در برهان فوق گذشت - برای تمامی مراتب وجود به تشکیک اثبات می‌شود و بدینسان شعور و آگاهی برای همه موجودات و از جمله موجودات مادی اثبات می‌گردد. اگر برهان عقلی، وجود آگاهی و سریان آن را در جمیع وجودات اثبات می‌کند، هیچ

برخی مراتب وجود باشد و برای مراتب دیگر نه! یا اینکه در برخی مراتب، کمال محسوب شود و در برخی مراتب دیگر وجود، نقصان تلقی گردد!

۵-۴. ناتوانی در تبیین تقسیم وجود به ثابت و سیال

ملاصدرا در آغاز و قبل از پذیرش اصالت وجود، بر بنیاد دستگاه فلسفی غیر اصالت وجودی، به تبیین مسائل فلسفی پرداخت و بعدها با تغییر دستگاه فلسفی خود به اصالت وجود و تشکیک در آن (یعنی پذیرش نظریه وحدت تشکیکی وجود)، هرچند بر آن بوده که بر بنیاد دستگاه فلسفی جدیدش، به تبیین مسائل پردازد، اما عملاً از آثار وی پیداست که در برخی موارد، چون ذهن او وارث میراث تفکر غیر اصالت وجودی بوده، در تبیین برخی مباحث، به زبان قوم سخن گفته و با آنان مباحثات کرده است.

یکی از این مباحث، بحث تقسیم وجود به ثابت و سیال است. تقسیم وجود به ثابت و سیال نه از منظر اصالت وجود بلکه میراث تفکر غیر اصالت وجودی یا اصالت وجودی غیرصدرايي است؛ زیرا براساس اصالت وجودی که ملاصدرا بدان قائل است، اصلاً برای ماهیت تحقیقی قائل نیست و هرگونه منشأ اثر، منشأ انتزاع را برای آن نفی می‌کند. در نتیجه، مطابق دستگاه فلسفی او، هرچه تحقق دارد، همگی و به تمام، وجود است که در نهایت، حتی تشکیک در آن را نیز جایز ندانسته و برخلاف نظریه وحدت تشکیکی وجود، به نظریه‌ای قائل شده که بر بنیاد آن، متن واقع را یک وجود اصیل حقیقی و ظهورات آن، تشکیل داده که به هیچ عنوان تشکیک در آن راه ندارد (همو، ۱۳۸۶: ۵/ ۵۶۵؛ همو، ۱۳۸۷: ۱/ ۳۲۳)؛ همان‌طور که حتی از مباحثی که وی در باب تقسیم وجود به واجب و ممکن یا تقسیم وجود به علت و معلول و ... مطرح می‌کند که بیشتر بر ثنویت علت و معلول یا ثنویت واجب و ممکن دلالت دارد، بوی تفکر غیر اصالت وجودی و لااقل بوی اصالت وجودی

وصف وجود است و با اینکه امری مجرد و غیرمادی است، تنها به دلیل وصف وجود بودن، علاوه بر تحقق آن در مراتب بالاتر وجود، در مراتب پایین‌تر هستی نیز که حتی قلمرو و مرتبه وجودات مادی است، تحقق دارد؛ همین‌طور باید حرکت نیز که کمال وجودی و وصف وجود است در تمام سلسله و مراتب هستی و وجود تحقق داشته باشد. پس، همان‌گونه که علم با وجود مجرد و غیرمادی بودنش، در مراتب پایین‌تر هستی (هستی‌های مادی)، به عنوان وجود، ایجاد اشکال نمی‌کند، بودن حرکت نیز نباید در مراتب بالاتر هستی و وجود اشکالی ایجاد نماید و مورد اشکال واقع شود. در نتیجه حرکت همانند علم و هر صفت و کمال وجودی دیگر، باید در تمام مراتب و سلسله وجود و هستی تحقق داشته باشد.

علاوه بر این، برهان حرکت، به خصوص برهان حرکت جوهری، امری عام بوده که باید در تمامی مراتب وجود تحقق داشته باشد و نمی‌توان آن را تنها در بخش یا مرتبه‌ای از وجود جاری دانست و دیگر مراتب وجود را عاری از آن تلقی نمود. چه بسا حرکت در تمامی مراتب وجود تحقق داشته باشد، اما در مرتبه‌ای ثبوت بیشتر آشکار باشد و در مرتبه دیگر، حرکت. پس، به هر حال، این نارسایی نظریه وحدت تشکیکی وجود است که با پذیرش اصالت وجود و تشکیک در آن و تبیین متن واقع به صورت وجودهای اصیل و حقیقی دارای مراتب و نیز قبول دو قاعده کلی فلسفی امکان اشرف و امکان اخس، ارجاع صفات کمالی به وجود و استدلال از صفات کمالی معلولی مانند علم، قدرت، حیات، اختیار و ... انسان بر اوصاف کمالی علم، قدرت، حیات، اختیار و ... علت‌العلل (یعنی ذات حق تبارک و تعالی)، حرکت را به عنوان وصف وجودی کمالی، تنها صفت کمالی بخشی از موجودات دانسته است؛ چراکه چگونه می‌توان بر بنیاد اصول و مبانی آن نظریه، حرکت، وصف کمالی برای

وجود، سیال خواهد بود که در این صورت نمی‌توان وجود را به ثابت و سیال تقسیم کرد. از طرف دیگر، با پذیرش وصف سیلان در تمامی مراتب وجود، این از نارسایی نظریه وحدت تشکیکی وجود خواهد بود که از تبیین وصف و صفت ثبات نیز در مراتب وجود ناتوان است.

بحث و نتیجه‌گیری

در نوشتار حاضر نشان داده شد که نظریه وحدت تشکیکی وجود با نارسایی‌های چالش‌برانگیز روبروست. گویا این نارسایی‌ها بر بنیاد این نظریه به راحتی برطرف شدنی نیستند؛ زیرا به دلیل اصالت وجود و راه داشتن تشکیک در وجود، به عنوان دو اصل مهم این نظریه و قائل شدن به مراتب متعدد و متکثر وجود، در متن واقع وجودهای متعدد و متکثری تحقق خواهند داشت که باید تنها در طول هم باشند تا بتوان تفاوت و تفاضل میان آنها را تبیین کرد که در این صورت، تشکیک عرضی بی‌معنا و بی‌اثر بوده و «افراد»، جای «انواع» را گرفته و هر فرد، «نوع» خواهد بود. از طرف دیگر، اگر در کنار اصالت وجود، تشکیک طولی در وجود راه داشته باشد، گرچه با وجودهای متعدد اصیل و حقیقی روبرو خواهیم بود، بلکه با قرار دادن ذات حق تبارک و تعالی در رأس سلسله موجودات، به گونه‌ای ذات حق تعالی را محدود و متناهی نموده و مطلقیت خداوند را با چالش روبرو خواهیم ساخت.

علاوه بر اینها، در مورد حرکت، بالآخره باید تکلیف روشن شود که حرکت، کمال است یا نه؟ وصف وجودی است یا خیر؟ تا آنجا که از این نظریه فهمید می‌شود، حرکت هم کمال است و هم وصف وجود؛ زیرا بر بنیاد اصالت وجود صدرایی، غیر از وجود، چیزی تحقق ندارد تا اینکه حرکت، وصف آن تلقی شود و نیز حرکت، به خصوص، حرکت جوهری، امری اشتدادی و تکاملی است و چون چنین است، یک وصف کمالی و کمال محسوب می‌شود. لذا از آنجا که حرکت، وصف

غیرصدرایی استشمام می‌شود؛ در این خصوص گفته شده است: «مسئله علیت و معلولیت در نخستین گام با تقسیم موجود و وجود به علت و 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، غیرواجب تقسیم وجود به علت و معلول به صورت تقسیم وجود به رابط و مستقل درمی‌آید» (همو، ۱۳۸۶: ۹/۵۰۰).

بنابراین، با عنایت به دو اصل مهم فلسفی نظریه وحدت تشکیکی وجود (یعنی اصالت وجود و تشکیک در وجود) و نیز با دقت در دو قاعده فلسفی کلی امکان اخس و امکان اشرف، وصف کمالی و وجودی دانستن حرکت و درنهایت، به دلیل عام بودن برهان حرکت جوهری لازم است که مانند تمامی صفات کمالی وجودی، سیلان نیز در تمامی مراتب و بخش‌های وجود تحقق داشته باشد که در این صورت، تمامی مراتب وجود سیال خواهند بود و تقسیم وجود به ثابت و سیال چندان درست و معقول به نظر نمی‌رسد و حتی با اصول و مبانی نظریه وحدت تشکیکی وجود نیز سازگار نخواهد بود؛ زیرا چگونه امکان دارد که در نظریه‌ای وجود اصیل باشد و در آن تشکیک نیز راه داشته باشد، اما بخشی از آن متصف به وصف سیال بودن بشود درحالی که بخش دیگر آن ثابت بوده و صفت سیال بودن را نداشته باشد. در نتیجه، یا باید به اصالت وجود و تشکیک در آن قائل نبود و با پذیرش تفکر غیر اصالت وجودی بتوان در باب تقسیم وجود به ثابت و سیال سخن گفت و یا اینکه اصالت وجود و تشکیک در آن را پذیرفت که در این صورت، با سخن گفتن از وجود و مراتب آن، باید تمامی مراتب وجود را به وصف وجودی سیلان متصف دانست و دم از ثبات و ثابت بودن برخی مراتب وجود فروبست. پس، بر طبق نظریه وحدت تشکیکی وجود، تمامی مراتب

اصیل و حقیقی‌اند، مطلقیت ذات حق تبارک و تعالی نیز با چالش روبرو نخواهد شد؛ زیرا هرچه هست همان وجود اصیل حقیقی است و غیر او بی تحقق ندارد و بدین ترتیب، از آنجا که تنها وجود اصیل حقیقی در سلسله ظهورات قرار ندارد و خارج از سلسله ظهورات است، در عرض آنها نیز قرار نمی‌گیرد. در نتیجه، با پذیرش نظریه وحدت شخصی وجود، می‌توان دستگاه فکری و فلسفی نوین را طراحی کرد که نارسایی‌های نظریه وحدت تشکیکی وجود را نداشته باشد. شاید به‌خاطر همین نارسایی‌ها بوده که ملاصدرا از نظریه وحدت تشکیکی دست برداشته و به نظریه وحدت شخصی وجود روی آورده است؛ گرچه نتوانسته آن را کامل نماید.

بی‌نوشت‌ها

۱. «أن حقيقة الوجود ليست ماهية كلية وإن كانت متفقتة السنخ والأصل في جميع المراتب المتعينة لابتعین زائد علی نفسها و جوهرها بل الامتياز بينها بنفس ما يقع به الاشتراك فيها لا غیر... الوجود قد مرت الإشارة إلى أنه مما يتفاوت شدة و ضعفا و کمالا و نقصا و كلما كان الوجود أقوى و أكمل كانت الآثار المرتبة علیه أكثر إذ الوجود بذاته مبدأ للأثر».
۲. «فإن العلم و القدرة لرجوع حقیقتهما إلى حقیقة الوجود یصیر أحدهما عین الآخر و هما مختلفان و علی هذا القیاس سائر الحقائق المسماة بالشئون الوجودية- و معلوم أن هذا الاختلاف غیر راجع إلى الاختلاف التشکیکی بالضابط الذي ذكره ره- لعدم تحقق معنی التفاضل بین العلم و القدرة مثلا و لا هو راجع إلى الاختلاف بتمام الماهية أو بعضها أو الخارج منها لعدم كون العلم و القدرة مثلا من سنخ الماهیات».
۳. «الوجود المأخوذ بشرط لا شيء و هو المرتبة الأحادية عند العرفاء و تمام حقیقة الواجب عند الفلاسفة».
۴. «أن کَلَّ کمال وجودی هو أخص من کمال آخر وجودی، فالأشرف منهما موجود قبل الأخص، و الأشدّ منهما قبل الأضعف، کالمرتبتين من الوجود المختلفتين شدة و ضعفاً».

کمالی وجودی است، باید در تمام سلسله و مراتب وجود تحقق داشته باشد؛ اگرچه، در برخی مراتب وجود، شدت آن، هویدا و در مراتب دیگر ثبوت آن آشکار باشد. در نتیجه، هنگامی که تمام مراتب وجود به حرکت متصف شوند، در آن صورت، تقسیم آن به ثابت و سیال بی‌معناست.

بنابراین، تا زمانی که تشکیک در وجود راه داشته باشد، این نارسایی‌ها، همچنان پا برجاست. مگر با تغییر دستگاه فلسفی از وحدت تشکیکی وجود به دستگاه فلسفی که تشکیک وجود در آن راه ندارد؛ به طوری که اگر به نظریه‌ای (نظریه وحدت شخصی وجود) قائل شویم که بر بنیاد اصول و مبانی آن، تشکیک در وجود راه ندارد، در آن صورت، بحث «انواع» و «حرکت» به ظهورات وجود منتقل خواهد شد؛ زیرا بر بنیاد نظریه وحدت شخصی وجود، تنها یک وجود اصیل حقیقی، تحقق دارد که در آن، تشکیک راه نداشته و دارای تشأن و ظهورات است. در نتیجه، هر تشأن و ظهور، یک نوع خواهد بود و با اتصاف این ظهورات به وصف حرکت به‌عنوان یک وصف کمالی، وجود اصیل حقیقی واحد، متحرک نخواهد شد؛ چراکه ظهورات و تشأن‌های وجود حقیقی، اولاً، تنها ظهورند و به‌عبارتی، تشأن و ظهوراتی هستند که وجود دارند، نه این‌که خود وجود باشند. ثانیاً، برخلاف مراتب وجود در نظریه وحدت تشکیکی وجود که وجودشان اصیل و حقیقی است، تشأن و ظهورات وجود، وجودشان اعتباری، غیراصیل و غیرحقیقی است، درحالی که تنها وجود متحقق واحد، وجودش، اصیل و حقیقی است و چون وجود اصیل حقیقی واحد تحقق دارد، آنها نیز به اعتباری تحقق پیدا کرده‌اند (ملاصدرا، ۱۳۶۰: ۳۷؛ همو، ۱۳۷۸: ۲۵-۲۳؛ همو، ۱۳۴۰: ۱۳۱؛ طباطبایی، بی‌تا: ۵/ ۹۶-۸۹؛ همان: ۸۳ و ۹۴، پاورقی مطهری، همو، ۱۳۸۸: ۲۴ و ۲۳).

و بالأخره، در پرتو نظریه وحدت شخصی وجود، چون تنها یک وجود اصیل حقیقی تحقق دارد و ماسوی او تشأن و ظهورات آن وجود

۵. «آن ذاته المتعالیه حقیقه الوجود الصّرف البسیط الواحد بالوحده الحقه الذی لا یداخله نقص و لاعدم، فلا کمال وجودیاً فی تفصیل الخلقه بنظامها الوجودی الآ و هی واجدة له بنحو أعلى و أشرف غیر متمیز بعضها من بعض... فهو معلوم له تعالی فی مرتبه ذاته المتعالیه علماً تفصیلاً فی عین الاجمال و اجمالاً فی عین التفصیل».

منابع

قرآن مجید.

ابراهیمی دینانی، غلامحسین (۱۳۷۲). قواعد کلی فلسفه در فلسفه اسلامی. تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.

_____ (۱۳۶۷). شعاع اندیشه و شهود در فلسفه سهروردی. تهران: حکمت.

ابن سینا (۱۳۷۶). الهیات شفا. تحقیق حسن حسن زاده آملی. قم: دفتر تبلیغات اسلامی.

جوادی آملی، عبدالله (۱۳۷۲). شرح حکمت متعالیه. جزء ششم. قم: الزهراء.

_____ (۱۳۸۶). ریحی مختوم. تحقیق حمید پارسانیا. قم: اسراء.

_____ (۱۳۸۷). عین نضاح (تحریر تمهید القواعد). تحقیق حمید پارسانیا. قم: اسراء.

_____ (۱۳۸۹). تسنیم. تحقیق حسین شفیعی و محمد فراهانی. قم: اسراء.

حسینی طهرانی، محمدحسین (۱۴۱۷ق). مهر تابان (یادنامه و مصاحبات تلمیذ و علامه عالم ربانی سید محمدحسین طباطبایی تبریزی). مشهد: انتشارات علامه طباطبایی.

حسینی، احمد؛ اکبریان، رضا (۱۳۸۸). «مقایسه آموزه «جوهر» در دو کتاب مقولات و متافیزیک ارسطو». معرفت فلسفی. ش ۳ (دوره ۶). ۱۷۱-۱۵۳.

ربانی گلپایگانی، علی (۱۳۷۴). ایضاح الحکمة. قم: اشراق.

طباطبایی محمد حسین (۱۹۸۱م). تعلیقه بر الحکمة المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه. بیروت: دار احیاء التراث العربی.

_____ (۱۴۱۰ق). توحید علمی و عینی در مکاتیب حکمی و عرفانی میان سید احمد کربلایی و شیخ محمدحسین

اصفهانى (کمپانى). به ضمیمه محاکمات و تزییلات علامه طباطبایى و حسین طهرانى. تهران: حکمت.

_____ (بى تا). اصول فلسفه و روش رئالیسم. شرکت افست سهامی عام.

_____ (۱۳۶۲). نهاية الحکمة. قم: مؤسسه نشر اسلامی.

کاپلستون. فردریک (۱۳۶۸). تاریخ فلسفه (یونان و روم). ترجمه سید جلال الدین مجتبوی. تهران: سروش.

مصباح یزدی. محمدتقی (۱۳۶۳). تعلیقه بر نهاية الحکمة. تهران: الزهراء.

مطهری مرتضی (۱۳۶۶). شرح مبسوط منظومه. تهران: حکمت.

_____ (۱۳۷۳). شرح منظومه. تهران: صدرا.

_____ (۱۳۸۹). عدل الهی. تهران: صدرا.

_____ (بى تا). حرکت و زمان در فلسفه اسلامی. تهران: حکمت.

ملاصدرا (۱۹۸۱م). الحکمة المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه. بیروت: دار احیاء التراث العربی.

_____ (۱۳۴۰). رساله سه اصل. به انضمام منتخب مثنوی و رباعیات او. تصحیح سید حسین نصر، تهران: دانشکده علوم معقول و منقول.

_____ (۱۴۲۰ق). مجموعه رسائل فلسفی صدرا المتألهین. تهران: حکمت.

_____ (۱۳۶۰). اسرار الآیات. تحقیق محمد خواجهوی. تهران: انجمن حکمت و فلسفه ایران.

_____ (۱۳۶۱). ایقاظ النائین. مقدمه و تصحیح محسن مؤیدی. تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.

_____ (۱۳۶۳). المشاعر. ترجمه بدیع الملک میرزا عمادالدوله. به اهتمام هانری کرین. تهران: طهوری.

_____ (۱۳۷۸). المظاهر الالهیه فی الاسرار العلوم الکمالیه. تحقیق سید محمد خامنه‌ای. تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.

_____ (۱۳۸۰). اسفار الاربعه. تصحیح و تحقیق مقصود محمدی؛ باشراف سید محمد خامنه‌ای. تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.

_____ (۱۳۸۲). تعلیقه بر الهیات الشفاء. تصحیح و تحقیق نجفقلی حبیبی. تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.

_____ (۱۳۸۷). عین نضاح (تحریر تمهید القواعد). تحقیق حمید پارسانیا. قم: اسراء.

_____ (۱۳۸۹). تسنیم. تحقیق حسین شفیعی و محمد فراهانی. قم: اسراء.

حسینی طهرانی، محمدحسین (۱۴۱۷ق). مهر تابان (یادنامه و مصاحبات تلمیذ و علامه عالم ربانی سید محمدحسین طباطبایی تبریزی). مشهد: انتشارات علامه طباطبایی.

حسینی، احمد؛ اکبریان، رضا (۱۳۸۸). «مقایسه آموزه «جوهر» در دو کتاب مقولات و متافیزیک ارسطو». معرفت فلسفی. ش ۳ (دوره ۶). ۱۷۱-۱۵۳.

ربانی گلپایگانی، علی (۱۳۷۴). ایضاح الحکمة. قم: اشراق.

طباطبایی محمد حسین (۱۹۸۱م). تعلیقه بر الحکمة المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه. بیروت: دار احیاء التراث العربی.

_____ (۱۴۱۰ق). توحید علمی و عینی در مکاتیب حکمی و عرفانی میان سید احمد کربلایی و شیخ محمدحسین