

## توجیه عقلانی کثرت در فرض وحدت شخصی وجود

حسین عشاقی

### چکیده

با التزام به کثرت‌ناپذیری وجود، این پرسش رخ می‌نماید که کثرات را چگونه باید توجیه عقلی کرد تا گرفتار انکار واقعیت حقایق امکانی نشویم. در سخنان صاحب‌نظران، توجیهاتی در این باره به چشم می‌خورد و نگارنده نیز توجیه چهارمی ارائه کرده است. این توجیه از سویی به موجود قیاسی بودن ممکنات، و از سویی به واقعی بودن تعلق وجود به عدم در حقایق متناقض استناد دارد، و بر این اساس کثرت‌ناپذیری وجود به انکار واقعیت حقایق امکانی نمی‌انجامد.

### کلیدواژه‌ها

کثرت، وحدت وجود، تشکیک در وجود، بساطت وجود، ظهور، موجود نفسی، موجود قیاسی

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی

پرتال جامع علوم انسانی

## پیش گفتار

همهٔ انانی که به وحدت شخصی وجود اعتقاد دارند، به موجود بودن کثرات نیز به گونه‌ای اعتراف دارند و دربارهٔ واقعیات متکثر جهان هستی احکام نفس‌الامری قابل توجهی ذکر می‌کنند. در این مقام، پرسشی رخ می‌نماید و آن اینکه با پذیرفتن وحدت شخصی وجود، توجیه عقلی پذیرش کثرات چگونه خواهد بود، و سازگاری کثرات با یگانگی حقیقت وجود چگونه تبیین می‌شود؟ آیا با یگانگی وجود و نفی هر گونه کثرت از آن، باید همهٔ واقعیات جهان هستی را موهوم دانست و گرفتار نوعی پوچ‌گرایی شد، یا راهی برای پذیرش عقلانی کثرت واقعی و نه صرفاً اعتباری وجود دارد؟ پاسخ به این پرسش در عرفان نظری بسیار اهمیت دارد؛ زیرا با پاسخ درست به این پرسش است که راه عرفان از راه پوچ‌گرایی و نیز سوفسطایی‌گری جدا می‌گردد.

دربارهٔ پذیرش کثرت در حقیقت یگانهٔ وجود در سخنان کسانی که به نوعی وحدت شخصی وجود را باورد دارند، چند توجیه به چشم می‌خورد.

**توجیه اول**، بر اساس تشکیکی بودن حقیقت وجود است. این توجیه در کلمات عارفانی دیده می‌شود که آموزه‌های عرفانی را بیشتر در فضای حکمت متعالیه صدرایی آموخته، و تحت تأثیر افکار مشهور صدر المتألهین، به عرفان‌آموزی روی آورده‌اند. بر این اساس، وحدت شخصی مورد قبول اینان همان وحدت شخصی صدر المتألهین است که در جلد دوم *أسفار* بر آن دلیل اقامه کرده است (ر.ک: صدرالدین شیرازی، *الأسفار الاربعه*، ۲/۲۹۹؛ *تعلیقات شرح حکمة الاشراق*، ۳۰۷).

در این دیدگاه حقیقت وجود حقیقتی تشکیکی است و کثرات به دلیل ربطی بودن وجودشان، همه به یک حقیقت و یک واقعیت شخصی باز می‌گردند؛ اما با این حال، به سبب اختلاف مرتبهٔ وجودشان با هم متغایر و متفاوت‌اند. پس وجود، گرچه حقیقتی یک‌گونه و واقعیتی یگانه است، به حسب مرتبه، متعدد و متکثر است، ولی تعدد مراتب آن منافی وحدت ذات و یگانگی واقعیتش نیست، بلکه مؤکد وحدت آن است (ر.ک: امام خمینی، *تعلیقة علی مصباح الانس*، ۲۷۲). ازین رو، کثرات موجود در جهان هستی واقعاً حقایقی موجودند، نه موهوماتی پوچ و بی‌واقعیت؛ و در عین حال به سبب اینکه این کثرات مراتب و شئون یک واقعیت‌اند، اینکه فقط یک واقعیت موجود است نیز

درست است.

اشکالات توجیه اول: بر توجیه اول اشکالاتی وارد است که پذیرش آن را ناممکن می‌سازد:

اشکال اول: وجود، مساوق با وجوب ذاتی است. بر این اساس پذیرش هر گونه کثرت در حقیقت وجود به تعدد واجب‌الوجود بالذات می‌انجامد (ر.ک: ابن‌ترکه، تمهید القواعد، ۸۲).

توضیح اینکه وجود لابشرطی، بدون اینکه به هر حیثیت تقییدی یا تعلیلی‌ای مقید باشد از دو حال بیرون نیست؛ یا موجود است یا معدوم؛ زیرا هر شیء مفروض از دو طرف نقیض بیرون نیست. بنابراین وجود لابشرطی، یا موجود است یا معدوم. اگر موجود باشد، باید واجب‌الوجود بالذات باشد؛ زیرا در حالی که به هیچ حیثیت تقییدی یا تعلیلی مقید نیست موجود است؛ پس باید در موجودیتش به غیر وابسته نباشد و چنین چیزی واجب‌الوجود بالذات است.

نیز اگر معدوم باشد، باید ممتنع‌الوجود بالذات باشد؛ زیرا در حالی که به هیچ حیثیت تقییدی یا تعلیلی مقید نیست معدوم است؛ پس باید در معدومیتش به غیر وابسته نباشد، و چنین چیزی ممتنع‌الوجود بالذات است. اما از دو احتمال فوق، احتمال دوم نمی‌تواند درست باشد؛ زیرا لازم می‌آید که هیچ وجودی، از جمله وجود واجب‌الذات موجود نباشد، چون وقتی وجود لابشرطی معدوم و بلکه ممتنع بالذات باشد، باید هر فردی از وجود معدوم و بلکه ممتنع باشد. اما چنین لازمی آشکارا باطل است. پس احتمال اول درست است و وجود با وجوب ذاتی مساوق است.

با توجه به نکته فوق می‌گوییم مراتب متعدد و تنزل یافته حقیقت وجود یا از سنخ وجودند یا از سنخ وجود نیستند. اگر از سنخ وجودند، مشکل تعدد واجب‌الوجود لازم می‌آید؛ زیرا پیش‌تر ثابت شد که وجود، با وجوب ذاتی مساوق است. بر این اساس هر جا هر گونه وجودی تحقق داشته باشد، باید واجب‌الوجود بالذات باشد، و در اینجا فرض بر این است که مراتب تنزل یافته حقیقت وجود نیز وجودند. بنابراین هر یک از این مراتب متعدد، به سبب اینکه وجود است، یک واجب‌الوجود بالذات خواهد شد، و واجب‌الوجود به تعداد مراتب وجود، متعدد می‌گردد.

همچنین اگر مراتب تنزل یافته حقیقت وجود از سنخ وجود نباشند، تشکیک در حقیقت وجود منتفی می‌شود؛ زیرا مراتب یک حقیقت تشکیکی همه از یک سنخ‌اند؛ چون در حقیقت تشکیکی،

مابه الامتیاز به مابه الاشتراک بازمی‌گردد و عین آنست. ازین رو، همه مراتب از سنخ واحدند یک حقیقت دارند، ولی در این مقام فرض این است که مراتب تنزل یافته حقیقت وجود از سنخ وجود نیستند؛ پس تشکیک منتفی خواهد شد.

**اشکال دوم:** تشکیک در حقیقت وجود اساساً محال است؛ زیرا مرتبه واجب الوجودی باید از مراتب تنزل یافته وجود به دلیل تنزلی که در قیاس با مرتبه واجب الوجودی دارند سلب گردد؛ یعنی باید گفت مراتب تنزل یافته وجود، بر حسب مرتبه، همان مرتبه واجب الوجودی نیستند. از سویی به دلیل اینکه ارتفاع نقیضین محال است و در اینجا مرتبه واجب الوجودی بر دیگر مراتب صادق نیست، باید نقیض مرتبه واجب الوجودی بر این مراتب صدق کند (و گرنه ارتفاع نقیضین لازم می‌آید)، و روشن است نقیض مرتبه واجب الوجودی، حقیقتی عدمی و از سنخ عدم است؛ زیرا خود مرتبه واجب الوجودی از سنخ وجود است، و نقیضین نمی‌توانند از سنخ وجود باشند. پس باید نقیض مرتبه واجب الوجودی از سنخ اعدام باشد. بر این اساس همه مراتب تنزل یافته مفروض، به سبب اینکه مصداق حقیقی و بالذات این عدم‌اند، باید همه از سنخ عدم باشند. در این صورت دیگر تشکیک ناممکن خواهد شد؛ زیرا وقتی مراتب تنزل یافته همه از سنخ عدم بودند و مصداق حقیقی و بالذات این عدم گشتند، دیگر نمی‌توان آنها را از مراتب تشکیکی وجود دانست؛ زیرا چون آنها از سنخ وجود نیستند؛ لیکن چنان‌که گذشت مراتب یک حقیقت تشکیکی باید همه از یک سنخ باشند. ولی وجود و عدم از یک سنخ نیستند؛ پس اساساً تشکیک در حقیقت وجود باطل است و بنابراین نمی‌توان کثرات را بر اساس تشکیک در حقیقت وجود توجیه عقلی کرد.

ممکن است بگویند درست است که نقیض مرتبه واجب الوجودی از سنخ عدم است، اما عدم یک شیء می‌تواند با وجود شیئی دیگر متحد المصداق باشد؛ چنان‌که عدم سفیدی می‌تواند با وجود سیاهی متحد المصداق باشد. بنابراین از عدم بودن نقیض مرتبه واجب الوجودی نمی‌توان نتیجه گرفت که دیگر مراتب از سنخ عدم‌اند.

پاسخ این است که نقیض مرتبه واجب الوجودی هیچ بهره‌ای از وجود ندارد، بلکه عدم صرف و نیستی ناب است؛ زیرا اگر نقیض مرتبه واجب الوجودی بهره‌ای از وجود داشته باشد باید این

نحوه وجود، معلول واجب باشد چون همه موجودات در وجودشان به وجود واجب استناد دارند. بنابراین اگر نقیض مرتبه واجب الوجودی نحوه‌ای وجود داشته باشد باید معلول واجب باشد، حال آنکه نقیض شیء نمی‌تواند معلول آن باشد؛ زیرا نقیضین اجتماع وجودی ندارند. اما معلول و علت باید اجتماع وجودی داشته باشند، و بر این اساس نقیض مرتبه واجب الوجودی عدم صرف و نیستی ناب است، و عدم صرف نمی‌تواند با یک وجود متحدالمصداق باشد. بنابراین هر چه مصداق این عدم صرف باشد باید فاقد شیئیت وجودی و بی‌بهره از هستی باشد، و چنین چیزی نمی‌تواند از سنخ وجود باشد.

به بیان دیگر، چون مرتبه واجب الوجودی واجب الوجود بالذات است، نقیض این مرتبه، محال ذاتی و ممتنع بالذات خواهد بود (زیرا اگر نقیضش امکان تحقق داشته باشد دیگر خودش ضرورت وجود نخواهد داشت، و این، خلف در وجوب ذاتی واجب الوجود بالذات است) و چون بنابر بیان فوق همه مراتب تنزل یافته مصداق نقیض مرتبه واجب الوجودند، همه این مراتب مصداق ممتنع الوجود بالذات اند، و ممتنع الوجود بالذات اصلاً وجود ندارد تا مرتبه‌ای از حقیقت وجود باشد. پس تشکیک منتفی است و توجیه مزبور پذیرفته نیست؛ زیرا محال را نمی‌توان از مراتب وجود دانست.

توجیه دوم بر اساس قانون بسیط الحقیقه کل الأشياء است. این قانون می‌گوید حقیقت بسیط وجود به عین ذاتش و با همان مرتبه ذاتش باید واجد همه اشیا باشد، وگرنه این حقیقت در مرتبه ذاتش اگر چیزی را نداشته باشد لازم می‌آید بسیط نباشد، بلکه از دو حیثیت وجدان و فقدان بود و نبود که نمی‌توانند متحدالمصداق باشند. مرکب شود؛ حال آنکه فرض بر بساطت آن بود، و این خلف فرض است. بر این اساس، چون خداوند همان حقیقت وجود است که کاملاً بسیط و بی‌جزء است، همه حقایق به عین وجود حق و به عین مرتبه وجودی او واقعاً موجودند. پس بر اساس این بیان هم گرچه فقط یک واقعیت موجود است، این واقعیت واجد همه کثرات است و با وجود یگانه خود وجود واقعی همه حقایق نیز هست (ر.ک: امام خمینی، تعلیقات علی مصباح الانس، ۲۹۵؛ و نیز

تفاوت دو توجیه مزبور در این است که در توجیه اول کثرات با اختلاف مرتبه وجودی موجودند ولی در توجیه دوم بدون این اختلاف؛ زیرا همه آنها به عین مرتبه وجودی واجب الوجود بالذات موجودند. به بیان دیگر، در توجیه نخست، حقایق متکثر از مرتبه وجودی ذاتی به مراتب وجود امکانی تنزل می‌یابند، اما در توجیه دوم هیچ یک از این حقایق از مرتبه وجودی ذاتی به مرتبه‌ای نازل‌تر تنزل نمی‌کنند بلکه همه آنها نظیر صفات ذاتی حق خواهند بود که با خود ذات حق متحد المصداق و متحد المرتبه‌اند. شعر عطار نیز گویا به همین دیدگاه اشاره دارد:

جمله یک ذات است اما متصف      جمله یک معنا و صورت مختلف<sup>۱</sup>

اشکالات توجیه دوم: بر توجیه دوم نیز اشکالاتی وارد است که پذیرش آن را ناممکن می‌سازد:

**اشکال اول:** «حقیقت لابشرطی وجود» به دلیل مبرا بودن از هر گونه تقید و تعین و محدودیتی پذیرای هیچ حکمی نیست و هیچ محمولی را قبول نمی‌کند؛ زیرا هر نوع حکمی بیان‌کننده حیثیت خاص و حالت مخصوصی است که از دیگر حالات متمایز است. بنابراین هر حکمی ملازم با نوعی تقید و محدودیت ذاتی است که از آن جدایی نمی‌پذیرد. از این روی، اگر بخواهد «حقیقت وجود» مصداق بالذات و مطابق حقیقی هر گونه حکمی باشد از اطلاق ذاتی خارج، و گرفتار نوعی تعین و تقید می‌شود، که این خلاف فرض اطلاق و لابشرطی آن است. بنابراین «حقیقت وجود» هیچ حکم و اسم و رسمی ندارد؛ حال آنکه بر اساس توجیه دوم، همه حیثیات وجودی، احکام حقیقت وجوداند و به منزله حالات آن بر آن حمل می‌شوند، و این مستلزم تناقض است؛ زیرا در این صورت، آن، هم باید فاقد حکم باشد و هم واجد حکم. اگر گفته شود محمولات «حقیقت وجود» خود حقایقی لابشرط و بلا تعین‌اند بنابراین حمل آنها بر «حقیقت وجود» مستلزم تعین و خروج «حقیقت وجود» از اطلاق نیست.

پاسخ این است که اطلاق هر یک از این محمولات موجب رفع محدودیت و زوال تقید ذاتی آنها نیست؛ زیرا اگر مثلاً انسان از قیود ماورای ذاتش، مانند سفیدی و سیاهی، رها بود، این بدان معنا

نیست که او مقید به ناطق بودن هم نیست؛ زیرا ناطق بودن از ذاتیات انفکاک ناپذیر اوست. بنابراین گرچه به بال بشرط بودن او، وی از ناحیه قیود عرضی و بیرونی رهاست، اما از ناحیه اوصاف و لوازم ذاتش حقیقتی محدود و متعین است، و از این روی، بر هر چیزی قابلیت صدق ندارد؛ و هر چیزی مصداق بالذات این حقیقت نیست؛ پس این حقیقت گرفتار تعین است؛ هر چند از قیود عرضی رها باشد. بر این اساس، صدق این حقیقت مقید و متعین بر «حقیقت وجود»، مستلزم نقید «حقیقت وجود» است.

**اشکال دوم:** چنان که گذشت، این مقام از هر گونه اسم و وصفی منزّه است. از این روی، «حقیقت وجود» همان گونه که مرکب نیست، بسیط الحقیقه نیز نیست، و بر این اساس، این حقیقت تخصصاً مشمول قاعده «بسیط الحقیقه کل الاشياء» نیست تا حکم کل الاشياء را داشته باشد. بنابراین نمی توان تحقق کثرات را بر اساس این قاعده توجیه کرد.

**توجیه سوم، بر اساس تعلق کثرت به وجود اضافی:** بزرگانی همچون عبد الرزاق کاشانی (ر.ک: کاشانی، شرح فصوص الحکم، ۱۴۴، ۱۳۸) و قیصری (ر.ک: قیصری، شرح فصوص الحکم، ۶۹۸) و ابن فناری (ر.ک: مصباح الانس، ۳۰۰)، از «وجود اضافی» در برابر وجود حقیقی سخن گفته و درباره آن به نکاتی پرداخته اند.

وجود حقیقی همان وجود مطلق، و مقابل عدم است، و وجود اضافی نیز همان وجود مطلق و مقابل عدم است که به حقیقت متعینی اضافه شده و انتساب یافته است (ر.ک: کاشانی، شرح فصوص الحکم، ۱۴۴، ۲۷۳).

بر اساس این توجیه، وجود حقیقی هیچ تعددی ندارد، و آنچه متعدد و متکثر است همان وجود اضافی است (ر.ک: مصباح الانس، ۳۰۰؛ و شرح فصوص الحکم، ۱۳۸). بدین ترتیب روشن است که یگانگی وجود حقیقی، با چندگانگی وجود اضافی منافات ندارد؛ زیرا در دومی اضافه و انتساب به غیر ماخوذ است ولی در اولی چنین نیست؛ پس آنکه متعدد است همانی نیست که تعدد ندارد.

**اشکال توجیه سوم:** اگر اضافه و انتساب وجود به حقایق متعین موجب موجود شدن واقعی آن حقایق است، ادعای کثرت ناپذیری وجود مخدوش می شود، و اگر موجب موجود شدن واقعی آن

حقایق نیست، تبیینی برای واقعی بودن آن حقایق ارائه نشده است، و بر این اساس، عرفان در معرض نوعی پوچ گرایی قرار می‌گیرد.

**توجیه چهارم: بر اساس تعلق کثرت به ظهور وجود: حقیقت وجود، خود از هر گونه کثرتی منزّه است، اما ظهورات این حقیقت یگانه، متعدد و متکثرند؛ پس وحدت و کثرت، هر دو واقعی، اما ناظر به دو حقیقت‌اند، و بنابراین بین آن دو تنافی‌ای در کار نیست.** قونوی در این باره می‌گوید: «و ما يقال من أن الحقيقة المطلقة مختلف بكونها في شيء اقوى او اقدم او اولی فكل ذلك عند المحقق راجع إلى الظهور بحسب استعدادات قوابلها فالحقيقة واحدة في الكل و التفاوت واقع بين ظهوراتها بحسب المقتضى تعیین تلك الحقيقة» (مصباح الانس، به نقل از قونوی: الرسالة الهادية، ۱۶۷).

به عقیده نگارنده، این دیدگاه رامی توان با بیان نکات ذیل تبیین عقلانی کرد:

#### ۱. تعریف ظهور:

نور حسی به تنهایی دیده نمی‌شود مگر اینکه در قالب روزنه‌ای یا جسم قابلی درآید. بدین ترتیب، در قالب آن روزنه یا تعین، جسم، قابل مشاهده می‌گردد. «حقیقت وجود» نیز این گونه است؛ زیرا چنان‌که گذشت این حقیقت به دلیل مبرا بودن از هرگونه تقید و تعین و محدودیتی، پذیرای هیچ حکمی نیست و هیچ اسم و رسمی ندارد، و بر این اساس، در مرتبه اطلاق ذاتی‌اش از هرگونه پیدایی و ظهوری خالی است. حقیقت وجود در این مقام، مشهود هیچ شاهدی و مرئی هیچ بیننده‌ای نیست؛ زیرا ظهور او برای هر بیننده‌ای و مشهود بودن او برای هر شاهدی، خود حکمی برای او خواهد بود، که فرض بر این است که او در این مقام هیچ حکمی ندارد. از این روی، برای ظهور و پیدایی «حقیقت وجود»، لازم است ابتدا او در قالب یک شیء محدود تعین یابد، و با تعین یک حقیقت متعین از اطلاق و لابلشروط بودن خارج گردد تا بتواند در قالب تعین آن به تجلیگاه ظهور درآید. این حقایق متعین را که «حقیقت وجود» در قالب آنها به ظهور می‌رسد مظاهر وجود می‌گویند، و بر این اساس، ظهور عبارت است از تحقق وجود برای حقیقتی متعین و در قالب تعین او (ر.ک: ابن ترکه، تمهید القواعد، ۱۲۵).



## ۲. موجود نفسی و قیاسی:

موجود نفس الامری دو گونه است: موجود نفسی و موجود قیاسی. موجود نفسی آن است که به خود موجود است نه نسبت به چیزی دیگر و در قیاس با او؛ یعنی موجود بودن آن در گرو قیاس و انتساب آن به چیز دیگری نیست؛ مثل وجود خدا که موجود بودنش بالذات است نه وابسته به قیاس و اضافه‌اش به چیز دیگر. اما موجود قیاسی موجودی است که نسبت به حقیقت دیگر و در قیاس با او موجود است، نه بر حسب ذات خود؛ مثلاً هر یک از دو شیء متضایف نسبت به دیگری و در قیاس با آن موجود است، نه بدون انتساب به دیگری. محض نمونه "بالا" در قیاس با "پایین" موجود است؛ زیرا بالایی که پایین نداشته باشد خود نیز بالا نیست، و "پایین" در قیاس با "بالا" موجود است؛ زیرا پایینی که بالا نداشته باشد خود نیز پایین نیست.

در اینجا باید توجه داشت چیزی که به وجود قیاسی موجود است، بر حسب وجود نفسی می‌تواند موجود باشد یا نباشد. در مورد اول می‌توان وجود خدا را مثال زد که نسبت به معلولش و در قیاس با آن موجود است ولی در عین حال خود به خود و بدون نیاز به قیاس با معلولش و اضافه به آن، به وجود نفسی نیز موجود است.

در مورد دوم نیز می‌توان تناقض را مثال زد که نسبت به حقیقت دور و در قیاس با آن موجود است؛ زیرا تناقض لازمه حقیقت دور است، و روشن است که لازم نسبت به ملزومش حتماً موجود است؛ اما با این حال چون تناقض یک حقیقت ممتنع بالذات است، بر حسب وجود نفسی موجود نیست. بنابراین آنچه به وجود قیاسی موجود است گاهی به وجود نفسی نیز موجود است و گاه نیست. به بیان دیگر موجود بودن قیاسی با معدوم بودن نفسی منافات ندارد و یک شیء که واقعاً به وجود نفسی موجود نیست می‌تواند در عین حال در قیاس با چیزی، به وجود قیاسی واقعاً موجود باشد؛ مانند تناقض در قیاس با دور.

## ۳. تعین وجود در موجودات قیاسی:

در هر موجود قیاسی به سبب اینکه وجود به حقیقت خاصی تعلق می‌گیرد تعین و محدودیت پدید می‌آید. از این روی، بنابر بیانی که گذشت، شرط ظهور حقیقت وجود در موجودات قیاسی

فراهم است. بنابراین موجود بودن آن در قالب تعین این حقایق همان چیزی است که از آن با تعبیر ظهور یاد می‌کنند.

۴. عدمی بودن همه حقایق متعین:

هر حقیقت متعینی به سبب تعین و محدودیتی که بر حسب ذات دارد حقیقتاً نمی‌تواند مصداق «حقیقت وجود»، که از هر گونه تعین و محدودیتی رهاست، باشد (وگرنه «حقیقت وجود» گرفتار تعین خواهد شد، و حال آنکه فرض بر عدم تعین آن است).<sup>۱</sup> به بیان دیگر، تقید و عدم تقید نقیض یکدیگرند و جمع آنها در شیء واحد ناممکن است. از این روی، عدم تقید حقیقت وجود و تقید ذاتی حقایق متعین مانع آن است که حقیقت وجود و هر یک از حقایق متعین مصداق یگانه داشته باشند. بنابراین مصداق حقایق متعین نمی‌توانند عیناً همان مصداق حقیقت وجود باشند، و چون ارتفاع نقیضین ممتنع است، باید هر حقیقت متعینی مصداق نقیض «حقیقت وجود» باشد (وگرنه ارتفاع نقیضین لازم می‌آید)، و نقیض «حقیقت وجود» نیز عدم است، و از این روی، هر حقیقت متعینی به این دلیل که مصداق حقیقی «حقیقت وجود» نیست ناچار مصداق بالذات و مطابق حقیقی عدم است. محض نمونه، حقیقت انسان به سبب تعین و محدودیتی که دارد مصداق بالذات و مطابق حقیقی «حقیقت وجود» نیست (وگرنه «حقیقت وجود» گرفتار تعین انسانی خواهد شد حال آنکه فرض بر عدم تعین آن است) پس به ناچار مصداق بالذات و مطابق حقیقی عدم است (وگرنه ارتفاع نقیضین لازم می‌آید). سایر حقایق متعین نیز همین گونه‌اند. بنابراین هیچ حقیقت متعینی به وجود نفسی موجود نیست، و فقط این ذات خداست که به سبب نداشتن هیچ تعینی، به وجود نفسی موجود است.

۵. موجود قیاسی بودن هر لازم نسبت به ملزومش:

لازمه هر شیء، در قیاس با آن شیء باید به وجود قیاسی موجود باشد (حتی اگر موجود بودن این لازم به وجود نفسی، ممتنع باشد)؛ زیرا تحقق ملزوم بدون لازم، مستلزم خلف در لازم بودن لازم و

۱. ابن فناری در این باره می‌گوید: «الحق سبحانه من حيث حقیقته فی حجاب عزه أعنی هویته الغیبیة الاطلاقية اللاتعینية لانسبة بینه و بین غیره لأن کل نسبة تقتضی تعیناً و المفروض فیہ عدم تعین اصلاً» (مصباح الانس، ۲۵۲).

ملزوم بودن ملزوم است. پس هر لازم در قیاس با ملزومش موجود قیاسی است، حتی اگر به وجود نفسی، ممتنع باشد. برای نمونه، تقدم شیء بر خودش بر حسب وجود نفسی ممتنع الوقوع است، اما با این حال، حقیقت دور، مستلزم وقوع تقدم شیء بر خودش است، و وقوع تقدم شیء بر خودش برای حقیقت دور ضروری الوجود و حتمی الوقوع است. پس این معدوم نفسی در قیاس با حقیقت دور به وجود قیاسی موجود است و بنابراین وجود در قیاس با حقیقت دور در قالب تعیین این حقیقت معدوم ظهور یافته است.

**بیان توجیه چهارم:** با توجه به نکات پیش گفته، غیر از ذات حق - که همان «حقیقت وجود» است - هیچ حقیقتی مصداق وجود نفسی نیست؛ زیرا همه آنها نوعی تعیین و محدودیت دارند، و بنابراین بر اساس نکته چهارم، آنها همه مصداق بالذات عدم اند. اما بر اساس نکته دوم، موجود نبودن آنها به وجود نفسی با موجود بودن آنها به وجود قیاسی ناسازگار نیست. بدین سبب، و به دلیل اینکه بین این حقایق متعین رابطه لزوم برقرار است، یعنی برخی لازمه برخی دیگرند، هر یک از این حقایق لازم در قیاس با ملزوم خود به وجود قیاسی موجود می شوند. پس با آنکه در کنار ذات خداوند هیچ حقیقتی به وجود نفسی موجود نیست، این حقایق متعین نسبت به ملزوم خود به وجود قیاسی موجودند، و چون موجود بودن آنها در قالب یک تعیین خاص و در چهره یک هویت محدود است، بر اساس نکته اول، وجود که تا پیش از تعلق به این حقایق متعین، هیچ گونه ظهوری نداشت اینک با تعلق به آن حقایق متعین پا به عرصه ظهور می نهد و در قالب آن حقیقت متعین ظاهر می شود.

برای توضیح بیشتر، می توان به این آیه اشاره کرد: **لَوْ كَانَ فِيهَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا** (انبیا، ۲۲). بر اساس مفاد این آیه، فساد زمین و آسمان در قیاس با تعدد آلهه واقعاً موجود است، اما چنین نیست که در کنار وجود خدا یکی از موجودات عالم، فساد و تباهی زمین و آسمان باشد. پس فساد زمین و آسمان به وجود نفسی موجود نیست، ولی به وجود نسبی و قیاسی موجود است. بر مبنای توجیه چهارم، آنچه با عنوان موجودات امکانی شناخته می شود در حد همین وجود قیاسی فساد زمین و آسمان وجود دارد و نه بیشتر، و بنابراین هم «عدم کثرت وجود» درست است و هم «کثرت ظهور

وجود». عدم کثرت وجود درست است بنا بر ادله وحدت شخصی وجود؛ و کثرت ظهور وجود درست است به دلیل اینکه هر یک از این حقایق متعین لازمه حقیقتی دیگر است؛ و روشن است لازم نسبت به ملزومش و در قیاس با آن واقعاً موجود است؛ گرچه بر حسب وجود نفسی واقعاً موجود نباشد. پس این حقایق در عین حال که واقعاً به وجود نفسی موجود نیستند و وجود دومی در کنار وجود حق تشکیل نمی‌شود، واقعاً به وجود قیاسی موجودند، و چنان‌که توضیح داده شد موجود بودن قیاسی با معدومیت نفسی منافات ندارد، و یک شیء که واقعاً به وجود نفسی موجود نیست در عین حال واقعاً می‌تواند به وجود قیاسی موجود باشد. چنان‌که با اینکه واقعاً محال است تناقض به وجود نفسی موجود باشد اما در عین حال نسبت به حقیقت دور واقعاً موجود است، از سویی چون این حقایق متعین، از یکدیگر متمایزند، با تعلق وجود به آنها، وجود در قالب تعین آنها و در چهره محدود آنها مجال ظهور می‌یابد و ظاهر می‌گردد. پس آیا مثلاً حقیقت انسان یکی از موجودات است؟ پاسخ این است که نه، و چنین نیست که در گستره هستی بتوانیم بگوییم هم خدا موجود است و هم انسان؛ اما می‌توان گفت حقیقت وجود واقعاً در قالب تعین حقیقت انسانی به ظهور رسیده است؛ زیرا انسان در قیاس با حقایقی دیگر مثل علتش، موجودی قیاسی است. پس وجود به حقیقت انسانی تعلق گرفته و در قالب ذات او تعین یافته و به تعین او متعین گشته، و بدین ترتیب، شرط ظهور و پیدایی برای حقیقت وجود در قالب تعین حقیقت انسانی فراهم آمده و در چهره او واقعاً به ظهور و تجلی رسیده است.

#### طرح یک اشکال و پاسخ آن:

اگر «ظهور وجود در قالب یک تعین» که با موجودیت یک حقیقت متعین به وجود قیاسی پدید می‌آید، واقعاً نحوه‌ای از وجود است، وحدت شخصی وجود باطل خواهد بود و دیگر نمی‌توان از کثرت ناپذیری وجود دم زد. همچنین اگر این ظهور واقعاً نوعی وجود نیست، باید پذیرفت عرفاً منکر واقعیات عوالم امکانی بوده، گرفتار نوعی بوج گزایی شده‌اند.

پاسخ این است که «ظهور وجود در قالب یک تعین» همان «وجود تعین یافته» است، و «وجود تعین یافته» امری متناقض و ترکیبی پارادوکسیکال است؛ زیرا چنان‌که گذشت، حقایق متعین به دلیل اینکه همه مصداق نقیض وجودند، معدوم‌اند؛ و موجود بودن معدوم، چیزی جز

تناقض نیست. از این روی، «ظهور وجود» یا «وجود تعین یافته» یک حقیقت متناقض و پارادوکسیکال است. بنابراین به دلیل همین تناقض، از دو احتمال یاد شده، احتمال نخست را می‌پذیریم، و می‌گوییم «ظهور وجود» یا «وجود تعین یافته» نحوه‌ای از وجود نیست. اما با این حال نمی‌توان عرفا را منکر واقعیات عوالم امکانی دانست؛ زیرا در یک حقیقت واقعاً متناقض، هم وجود واقعی است و هم عدم، و هم باید واقعاً این وجود واقعی به آن عدم واقعی تعلق گرفته باشد؛ زیرا اگر یکی از این سه چیز، واقعی نباشد، واقعاً تناقضی تحقق نخواهد داشت. بنابراین چون «ظهور وجود» یا «وجود تعین یافته» امری متناقض است، و امر متناقض موجود نیست، موجود دومی جز وجود خدا در پهنه هستی تحقق ندارد، و بر این اساس، تعددناپذیری وجود محفوظ است. اما به دلیل اینکه در یک ذات متناقض، وجود و عدم هر دو واقعاً تحقق دارند و وجود واقعاً به آن عدم تعلق گرفته (وگرنه تناقض پیش گفته واقعی نخواهد بود) باید گفت در وجود قیاسی اشیا، وجود واقعی به عدم واقعی تعلق واقعی دارد و بدین ترتیب واقعاً در قالب آن حقایق عدمی تعین یافته و در چهره آنها ظاهر گشته است. بر این اساس در توجیه چهارم، هم تعددناپذیری وجود محفوظ می‌ماند و هم با واقعی بودن ظهور (که با تعلق واقعی وجود به حقایق عدمی و تعین واقعی آن به هویت آنها حاصل می‌شود) در دام پوچ‌گرایی گرفتار نمی‌شویم.

#### اشکالی دیگر و پاسخ آن:

در این توجیه پذیرفتیم که هم «حقیقت وجود» تحقق دارد و هم ظهور وجود یا «وجود تعین یافته». بر این اساس ما دو متحقق داریم، و این باز خود پذیرش کثرت در وجود است. پاسخ این است که چون «ظهور وجود» یا «وجود تعین یافته» یک ذات متناقض و پارادوکسیکال است، و ذات متناقض، معدوم. بنابراین تحقق «وجود تعین یافته» به معنای تحقق امری عدمی است، و در اینجا گرچه تحقق یک امر عدمی خود واقعی نفس الامر است این بدان معنا نیست که موجود دومی در کنار ذات خدا به وجود آید، و این نظیر آن است که بر اساس مبانی فلسفی گفته می‌شود عدم معلول در رتبه علت متحقق است (زیرا وجود معلول در رتبه وجود علت نیست، پس باید عدم معلول در آن رتبه متحقق باشد وگرنه ارتفاع نقیضین لازم می‌آید)؛ اما این بدان معنا نیست که این متحقق یکی از موجودات عالم باشد، گرچه یک واقعیت نفس الامر است.

منابع

۱. ابن ترکه، صائن الدین، تمهید القواعد، تهران، انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۶۰ ش.
۲. امام خمینی، روح الله، تعلیقات علی شرح فصوص الحکم و مصباح الانس، پاسدار اسلام، ۱۴۰۶ ق.
۳. صدرالدین شیرازی، محمد، الاسفار الاربعه، المكتبة المصطفوی، [بی تا].
۴. \_\_\_\_\_، تعلیقات بر شرح حکمة الاشراق، بیدار، [بی تا].
۵. فناری، محمد بن حمزه، مصباح الانس، مولی، ۱۳۷۴ ش.
۶. قیصری، محمد داوود، شرح فصوص الحکم، انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۵ ش.
۷. کاشانی، عبدالرزاق، شرح فصوص الحکم، بیدار، ۱۳۷۰ ش.



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی  
پرتال جامع علوم انسانی