

تباین یا یگانگی وحدت تشکیکی و وحدت شخصی وجود در حکمت متعالیه

□ دکتر عباس جوارشکیان

اسنادیاز دانشکده بین‌المللی امام خمینی

وحدت حقیقت وجود؛ تشخیص وجودی؛

حیث تصویری تشکیکی؛ حیث تصدیقی تشکیکی.

از آنجا که در آثار و بیانات آخوند ملاصدرا هم از وحدت تشکیکی هستی سخن به میان آمده است و هم از وحدت شخصی وجود، از دیرباز، همواره مستمعین در فلسفه صدرائی خود را با این سؤال جدی روبرو دیده‌اند که باور و تلقی اصلی و نهائی صدرالمتألهین کدامیک از این دو الگو برای هستی است؟ آیا حقیقتاً او به وحدت تشکیکی هستی باور دارد یا به وحدت شخصی؟ و آیا اساساً این دو تلقی، دو نحوه تعبیر از حقیقت واحدی است و یا نه، با یکدیگر متفاوت و متباینند؟ در پاسخ به این سؤال غالباً با دو پاسخ از سوی اندیشمندان و صاحب‌نظران فلسفه صدرائی روبرو هستیم که هر یک از جهاتی محل تأمل و نظرند:

دیدگاه اول: یگانگی دو الگو

این دیدگاه بر این باور است که وحدت تشکیکی و وحدت شخصی وجود دو گونه تلقی و تعبیر از حقیقت واحدی است که بر یکدیگر منطبق و قابل جمعند. وحدت تشکیکی همان وحدت شخصی وجود است.

چکیده

بحث از وحدت تشکیکی هستی بموازات وحدت شخصی وجود در تبیین نظام هستی توسط ملاصدرا، همواره صاحب‌نظران فلسفه صدرایی را با این سؤال اساسی مواجه کرده که باور و تلقی نهایی صدرالمتألهین کدامیک از این دو الگو برای هستی است؟ و آیا اساساً دو تلقی از حقیقت واحدی هستند و یا اینکه این دو الگو با یکدیگر متباینند؟

نگارنده علاوه بر دو دیدگاه رایج تباین یا یگانگی وحدت تشکیکی و وحدت شخصی به ارائه و اثبات دیدگاه سومی می‌پردازد که با استمداد از مبانی و اصول حکمت متعالیه، تشکیک در هستی را مورد انکار قرار داده و وحدت شخصی وجود را تنها مدل قابل انتساب به فلسفه صدرایی و حکمت متعالیه می‌داند.

کلید واژه

وحدت تشکیکی؛ وحدت شخصی؛
حکمت متعالیه؛ اتصال وجودی مراتب؛

دیدگاه سوم: نقد تشکیک و اثبات وحدت شخصیه وجود بنا بر مبانی حکمت متعالیه

در این دیدگاه اولاً: برخلاف دیدگاه اول، وحدت تشکیکی وجود، متباین و غیرقابل انطباق بر وحدت شخصیه وجود است.

ثانیاً: برخلاف دیدگاه دوم، وحدت شخصیه وجود با همان مبانی صدرائی قابل اثبات عقلی و فلسفی است.

ثالثاً: برخلاف هر دو دیدگاه - که مبانی حکمت متعالیه را مقتضی تلقی تشکیکی و ذومرتبه از هستی می‌دانند - دیدگاه سوم بر این باور است که اساساً مبانی حکمت صدرائی با تلقی تشکیکی وجود سازگاری نداشته و تحلیل دقیق و عمیق این مبانی ما را جز به وحدت شخصیه وجود رهنمون نمی‌سازد. و بهمین دلیل نیز جناب ملاصدرا، در تحلیلهای عقلی خود رفته‌رفته از مدل تشکیکی وجود فاصله گرفته و به مدل عرفانی (مدل باطنی مبتنی بر وحدت شخصیه) نزدیک شده است تا آنجا که خود بصراحت بر لزوم باور به وحدت شخصیه وجود اذعان نموده و حتی تقسیم وجود به وجود مستقل و وجود رابط را نیز غیرقابل قبول اعلام داشته است.

باعتماد نگارنده - چنانکه تحلیلاً بیان خواهد شد - اساساً مبانی حکمت صدرایی تنها با مدلی که از جانب عرفا پیشنهاد شده است، یعنی مدل باطنی، توافق و سازگاری کامل دارد و لذا مدل باطنی را می‌توان به پشتوانه این مبانی - که خود این مبانی نیز عمدتاً مأخوذ از عرفان نظری و عرفاست - وارد عرصه اندیشه فلسفی کرد و در تفسیر و تحلیل فلسفی حقایق هستی، توانمندتر از هر مدل هستی‌شناختی دیگر، از آن مدد جست و باین ترتیب به جدائی مفروض میان فلسفه و عرفان نظری پایان داد.

قبل از پرداختن به تبیین این دیدگاه و نقد تشکیک، لازم بذکر است که چون بنا بر باور وحدت شخصیه وجود، تحلیل کثرات در عالم هستی در منظر عرفا، بر مبنای اصل ظهور و بطون داشتن حقیقت واحده هستی انجام می‌پذیرد، در مقاله حاضر از این مدل، به مدل

*** بنابر فرض بساطت و وحدت حقیقت وجود، نمی‌توان فرض کرد که در جایی حقیقت وجود متحقق باشد اما یکی از شئون یا کمالات و آثار آن نباشد؛ و اساساً از همینرو بوده است که حکمای صدرایی چاره‌ای جز توسل به مدل تشکیکی نداشته‌اند.**

آنچه عرفا تحت عنوان تشکیک در مظاهر از آن یاد کرده‌اند همان تشکیک در مراتب است که حکما می‌گویند. آنچه در بیان حکما مراتب و مدارج هستی گفته می‌شود در لسان عرفا به شئون و تعینات ذات تعبیر می‌شود. بنابراین وحدت تشکیکی همان تحلیل فلسفی و عقلی وحدت شخصی است که عرفا به آن باور دارند.

دیدگاه دوم: تباین دو الگو

در این منظر، وحدت شخصیه هستی غیر از وحدت تشکیکی است و این دو غیرقابل جمع با یکدیگرند. معتقدین این دیدگاه بر این باورند که مبانی صدرائی مقتضی وحدت تشکیکی وجود است و اگر ملاصدرا از وحدت شخصیه وجود یاد کرده است در فلسفه صدرائی امری عارفانه و شهودی است که علی‌الاصول با مبانی و اصول حکمی، قابل دفاع و اثبات نیست. از این منظر، آنچه حداکثر می‌توان گفت اینست که در میان همه الگوهای هستی‌شناختی، وحدت تشکیکی وجود نزدیکترین بیان به دیدگاه عرفاست لذا اگر بخواهیم بیانات عرفا را معقول و قابل دفاع عقلی کنیم باید به مدل تشکیکی وجود توسل جوئیم و الا راهی برای باور به مدل شخصی وجود جز از طریق ادراکات قلبی و شهودی نیست.

علیرغم این دو دیدگاه، تلاش نگارنده در مقاله حاضر، معطوف ارائه و اثبات دیدگاه سومی است که با استمداد از مبانی و اصول حکمت متعالیه، تشکیک در هستی مورد انکار قرار گرفته و وحدت شخصیه وجود تنها مدل قابل انتساب به فلسفه صدرائی قلمداد می‌شود.

باطنی یاد شده است. در مدل باطنی، کثرت وجودی مورد انکار قرار گرفته و جای خود را به کثرت ظهوری و تعینی هستی می‌دهد و اگر در جایی سخن از تشکیک بمیان می‌آید تشکیک در مظاهر حقیقت هستی است نه تشکیک در اصل هستی که ملازم با وجود مراتب وجودی است. براین اساس در مدل باطنی هیچ تدرّج و ترتب وجودی و هیچ نوع تمایز وجودی و مرتبه‌ای وجود ندارد.

تنها تمایز، تمایزی است که در مراتب ظهور باطن و تمایز ظاهر و باطن هست که تمایز مرتبه‌ای نیست، زیرا بین ظاهر و باطن هیچ فاصله و بُعد وجودی قابل فرض نیست. ظاهر همان باطن است و باطن همان ظاهر. تنها تفاوت به تعین و عدم تعین و نوع تعین است. باطن، همان ظاهری است که تعین ندارد و ظاهر همان باطنی است که اطلاق ندارد و مظاهر، چیزی جز تعینات مختلف یعنی انحاء مختلف ظهور باطن نیستند.

بنابراین در مدل باطنی، ما با يك تشخص وجودی واحد روبرو هستیم يك حقیقت وحدانی الذات که همه کثرات، ظهورات و تعینات این حقیقت واحد محسوب می‌شوند.

از آنجا که بحث از مدل باطنی فراتر از موضوع مقاله حاضر است تسبیب و توضیح بیشتر این مدل هستی‌شناختی و توانمندیهای شگرف آن در تحلیل و توجیه کثرات وجودی را به مجال واسع دیگری وامی‌گذاریم.^۱ در اینجا اگر اشاراتی به مدل باطنی می‌شود صرفاً از حیث وحدت شخصیه وجود است که مبنای اصلی مدل باطنی است.

ایرادات مدل تشکیکی و ترجیح مدل باطنی

مدل تشکیکی هستی، از جهات مختلف در معرض نقد و تأمل است:

الف) از حیث معنی و مراد از شدت و ضعف (حیث‌تصروری)؛

ب) از حیث ملاک و مناط پیدایش شدت و ضعف (حیث تصدیقی)؛

ج) از حیث اتصالی بودن مراتب؛

د) از حیث وحدت حقیقت وجود مراتب؛

ه) از حیث ربط علی مراتب با یکدیگر؛

ز) از حیث مستجمع جمیع کمالات بودن حق تعالی (برترین مرتبه هستی).

الف) معنی شدت و ضعف

مطابق بیان حکمای صدرایی، آنچه موجب پیدایش کثرت مراتب و ذوات در حقیقت واحده هستی شده است اختلاف در شدت و ضعف هستی است. اولین سؤال آنستکه اساساً شدت و ضعف در هستی یعنی چه؟ وقتی می‌گوئیم هستی موجودی از موجود دیگر قویتر یا ضعیفتر است چه چیزی را مراد می‌کنیم؟

چند وجه قابل تصور در پاسخ به سؤال بالا آنستکه شدیدتر بودن هستی يك موجود نسبت به موجود دیگر یعنی:

۱. یکی نسبت به دیگری از مقدار بیشتری از هستی برخوردار است یا کمیت وجودی بیشتر دارد (تلقی کمی از تشکیک)؛

۲. یکی از دیگری وجودتر است، محقق‌تر است،... (تلقی تفضیلی و کیفی از تشکیک)؛

۳. وجود ضعیفتر با عدم هم‌آغوشی بیشتری دارد، و عدم بر وجود او بیشتر راه پیدا کرده است. (تلقی ترکیبی از تشکیک)؛

۴. وجود قویتر چیزهایی - کمالات خاصی - دارد که وجود ضعیفتر فاقد آنهاست. (تلقی فقدانی از تشکیک)؛

تأمل در پاسخ ۱: تلقی کمی از هستی باین‌نحو که گفته شود مراد از شدت و ضعف، برخورداری بیشتر و کمتر از هستی است بطور قطع پذیرفته نیست، چرا که اساساً کمی و بیشی، اموری مقولی هستند و مربوط به حوزه ماهیات، نه متن و حاق هستی اشیاء. حقیقت هستی نه امری قابل قسمت و شمارش‌پذیر است تا چون ماهیات جسمانی به کمی و بیشی متصف شود و نه اصولاً شدت و ضعف در

۱. ر.ک: فصل هفتم رساله دکتری نگارنده تحت عنوان «نقد و تحلیل نحوه فاعلیت خداوند در عالم طبیعت»، دانشگاه تربیت مدرس، زمستان ۱۳۷۹.

کمیات معنای مقبولی دارد.^۲ (عدد ۱۰ شدیدتر از عدد ۵ نیست بلکه بیشتر از آن است).

عدم) می‌شود.

اساساً تلقی تفضیلی ملازم فرض «جوهر- عرضی» است، چراکه تعبیر تفضیلی هیچگاه نسبت به دو امر جوهری بکار نمی‌رود بلکه همواره این تعبیر در مقایسه جواهر با یکدیگر از حیث اوصاف و اعراض آنها بکار می‌رود. و یا در خصوص اعراض نیز هیچگاه برای خود عرض تعبیر تفضیلی بکار نمی‌رود بلکه برای محل عرض از حیث برخورداری بیشتر یا کمتر از آن عرض، بکار می‌رود مثلاً ما هیچگاه درباره عرض سیاهی نمی‌گوییم سیاهی‌تر بلکه همواره تعبیر تفضیلی را برای محل آن بکار می‌بریم و می‌گوییم سیاهتر. بنابراین، بکارگیری این تعبیر برای هستی متضمن فرض محلی برای هستی است که بطلان آن واضح است.

ثانیاً: اگر مراد از وجودتر بودن از حیث حقیقت کلیه و ذات هستی است، روشن است که نه هستی دارای ماهیت و ذاتی است تا از آن حیث قائل به تشکیک شویم و نه اساساً تشکیک در ماهیت، امری معقول و قابل پذیرش است، بلکه هر نوع تشکیک در ماهیت باز به تشکیک در هستی برمی‌گردد که محل سؤال اصلی است. تأمل در پاسخ ۳: تبیینی که بیش از سایر پاسخها متعارف و در تلقی اصالت وجودی به ذهن متبادر می‌شود اینست که شدت و ضعف را به هم آغوشی بیشتر یا کمتر با عدم مربوط بدانیم. باین معنا که، هستی هر اندازه از مراتب عالی خود بسمت پایین تنزل می‌کند حدود عدمی بیشتری یافته و در نتیجه به عدم نزدیکتر و با آن هم آغوشی و امتزاج بیشتری پیدا می‌کند، از همین شدت و ضعف و بیشتر و کمتری حدود عدمی هستی است که به شدت و ضعف در هستی تعبیر می‌کنیم.

بیاور نگارنده با اینکه به این بیان و پاسخ بیش از پاسخهای قبلی توسل جسته‌اند، اما این سخن بیبایه‌تر از هر سخن دیگری است که در خصوص شدت و ضعف در هستی بیان شده است، زیرا:

*** در مدل تشکیکی - اتصالی هستی، هر مرتبه مقوم مرتبه وجودی مادون خود و مقوم به مرتبه وجودی مافوق خویش است الا مرتبه ذات حق تعالی که برترین مرتبه هستی است و مرتبه‌ای فراتر از هستی او نیست، از اینرو ذات حق تقوم بخش به هستی جمیع مراتب مادون خویش است.**

تأمل در پاسخ ۲: بنابر تلقی تفضیلی از تشکیک اگر گفته شود مراد از شدت و ضعف، وجودتر یا محققتر است، اولاً، تحقق داشتن و موجود بودن نمی‌تواند تفضیلی باشد زیرا ملازم فرض مراتبی میان وجود و عدم است که قطعاً امری باطل است. در اوصاف تفضیلی، نسبت دادن وصف تفضیلی به یکی از طرفین تفضیل، بمعنی سلب همان صفت بنحو تفضیلی از طرف دیگر است. وقتی می‌گوییم فلان فرد وجود نسبت به فرد دیگر آن، وجودتر یا موجودتر است دقیقاً بمعنای آنستکه بگوییم فرد دوم نسبت به فرد اول وجودتر (یا موجودتر) نیست. و چون بطریق معدولة الماحمول این قضیه را بیان کنیم باید بگوییم: فرد دوم نسبت به فرد اول لاوجودتر (یا لا موجودتر) است، یعنی عدمتر یا معدومتر است.

گویی در میانه دار هستی و نیستی، مراتب یا اشیاء و واقعیهایی تحقق دارند که بنفسه نه وجودند و نه عدم (بنسبت نزدیکی بیشتر به وجود، موجودترند و بنسبت نزدیکی بیشتر به عدم، معدومتر). بدیهی است که فرض واقعیهایی میانی، بدلیل تناقض وجود و عدم، اساساً امری نامعقول است بویژه که وجود همچون کیفی تلقی شده است که عارض بر این امور میانی (میان وجود و

۲. الأسفار الأربعة، طبع ثانی، بیروت، دار الإحياء التراث العربی، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۴۳۷.

اولاً عدم، بطلان محض است و اگر مصداقیتی برای آن فرض می‌شود بتبع وجود و بنحو مجازی است. پس شدت و ضعف مفروض در عدم و یا زیاد و کم شدن حدود عدمی اشیاء نیز بتبع شدت و ضعف در خود هستی است، ازاینرو برای توجیه شدت و ضعف در هستی نمی‌توان به شدت و ضعف در عدم متوسل شد.

ثانیاً اگر عدم را بطلان محض دانستیم پس اساساً عدمی در عالم تحقق ندارد و بتعبیری بدرستی می‌توان گفت عدم، عدم است هم بحمل اولی و هم بحمل شایع. هر چه هست هستی است و دار تحقق، دار هستی و وجود است نه دار وجود بعلاوه عدم. وعائی برتر از هستی نیست که عدم و وجود در چنان وعائی با یکدیگر هم‌مرز شده باشند تا بتوان از امتزاج یا هم‌آغوشی هستی و نیستی سخن گفت. ضعیف شدن هستی و حدود عدمی یافتن موجودات وقتی قابل تصور است که بتوان برای عدم يك نحوه تحقیقی فراگیر فرض کنیم بگونه‌ایکه دورتادور هستی (مراتب مادون حق تعالی) را فرا گرفته و آنرا در دل خود محدود ساخته باشد و یا اینکه چنین توهم کنیم که در سویی، دار هستی است و در سوی دیگر دار نیستی، هر اندازه که از کانون هستی بسوی وادی عدم رویم بر مراتب عدمیت افزوده می‌شود و از مراتب موجودیت کاسته می‌گردد و در نتیجه موجوداتی که میان این دو وادی - وادی هستی محض و وادی نیستی محض - واقعند همگی بنحو تدرج و تشکیکی از وجود و عدم برخوردار می‌باشند و لذا بتوان از هم‌آغوشی نیستی و هستی سخن گفت!

روشن است که چنین تلقی، مبنا و اساسی جز وهم ندارد. فرض هستی در میانه نیستی جز يك تلقی خیالی و وهمی بیش نیست که از ادراکات حسی و تجربی ما در عالم محسوسات نشئت گرفته و بیاری قوه وهم به ساحت هستی تعمیم داده شده است، باین ترتیب که وقتی موجودی را مشاهده می‌کنیم که اطراف او خالی است و یا اینکه در خلاء واقع شده است با تطبیق وهمی «وجود» با شیء مذکور و «عدم» به خلاء یا فضای خالی اطراف او،

همین معنا را نیز درباره وجود و عدم صادق می‌دانیم و بعد چنین گمان می‌کنیم که وعائی بنام نیستی - که خلاء هستی است - داریم که ملاً هستی، مقداری از آن را پر کرده است. مشابه همین معنا در خصوص صدور و فیض و خلق در اذهان ماست، گویی ذیل هستی حق تعالی داری بنام دار عدم موجود است که خداوند در چنین داری دست به خلق و یا افاضه هستی می‌زند، درحالیکه اساساً - چنانکه بیان شد - عدم، عدم است و ازاینرو «تحقق» تنها و تنها به هستی تعلق دارد چرا که هستی عین تحقق است (اصالت وجود). در چنین وعائی که جز هستی چیزی دیگری قابل فرض نیست چگونه می‌توان تصویری از هم‌آغوشی هستی و نیستی داشت و قائل به حدود عدمی برای اشیاء شد؟!

*** ملاصدرا در پایان مباحث علیت با صراحت، تقسیم وجود را به استقلالی و تعلقی موجه نمی‌داند بلکه هستی را منحصر در وجود استقلالی حق تعالی معرفی می‌کند.**

روشن است که نه تنها تضعف در هستی در دار وجود معنای محصلی ندارد که اساساً حد عدمی داشتن نیز کاملاً تعبیری بیوجه و غیر قابل تصور است. اگر حدی هست همان حدود وجودی اشیاء در نسبت با یکدیگر است؛ یعنی این موجودات عالم هستی هستند که با وجود و هستی خود بیکدیگر حد زده‌اند نه اینکه چیزی بنام نیستی به هستی حد زده باشد. البته فرض حد زدن وجودات اشیاء بیکدیگر با توجه به مبنای وحدت حقیقت وجود، در صورتی پذیرفته است که حدود وجودی اشیاء را - بطریقه عرفا - تعینات هستی مطلق تلقی کنیم که تنها با مدل باطنی قابل بیان و تفسیر است نه با مدل تشکیکی.

تأمل در پاسخ ۴: از جمله پاسنهای شایان توجه آنستکه مراد از شدت و ضعف را دارایی و فقدان کمالات

وجودی بدانیم. تبیین مرحوم علامه طباطبائی در اینباره چنین است:

و چون اختلاف بنحو تقدم و تأخر و شدت و ضعف فرض شده، لهذا مرتبه عالییه باید مشتمل شود بر مرتبه دانییه و زیاده، لکن زیاده غیر خارجه من الذات، زیرا مرتبه دانییه فاقد کمالی است که با مرتبه عالییه است علی النحو المذكور. پس از مرتبه دانییه معنای وجود انتزاع می شود و حقیقت مشترکه و ایضاً عدم مرتبه عالییه از حد ذاتش؛ این است مراد از اینکه مرتبه دانییه، وجودی است مخلوط با عدم. و الا عدم که نقیض وجود است، راهی به حریم نقیض خود ندارد. و این است مراد از حد وجودی من حیث اَنّه وجودی.^۳

در این بیان اگرچه حدود عدمی، امری نسبی و ناشی از قیاس مراتب بیکدیگر دانسته شده است اما پذیرش چنین سخنی منافی با اصل وحدت و بساطت حقیقت هستی است، زیرا فرض بسیط و یگانه دانستن حقیقت وجود، ملازم با آنست که هر موجودی - ولو در نازلترین مرتبه هستی - از آن حیث که موجود است، حقیقت هستی را بدون ذره‌ای کم و کاست، در وجود خود داشته باشد و لذا تحقق حقیقت هستی در هر جا، تحقق جمیع کمالات و شئون هستی در آنجاست.

كما أنّ الوجود حقيقة واحدة سارية في جميع الموجودات على التفاوت والتشكيك بالكمال والنقص، فكذا صفاته الحقيقية التي هي العلم والقدرة والإرادة والحياة سارية في الكل سريان الوجود على وجه يعلمه الراسخون. فجميع الموجودات حتى الجمادات حيّة عالمة ناطقة بالتسبيح، شاهدة لوجود ربّها، عارفة بخالقها و مبدعها، كما مر تحقيقه في أوائل السفر الأوّل.^۴

پس بنا بر فرض بساطت و وحدت حقیقت وجود، نمی توان فرض کرد که در جایی حقیقت وجود متحقق باشد اما یکی از شئون یا کمالات و آثار آن نباشد؛ و اساساً از همینرو بوده است که حکمای صدرایی چاره‌ای جز

توسل به مدل تشکیکی نداشته‌اند. در مدل تشکیکی مابه‌الاختلاف عین مابه‌الاشترک است، یعنی آنچه که از حقیقت وجود و کمالات ذاتی آن در مرتبه مافوق هست همان نیز در مرتبه مادون وجود دارد. پس تمایز دو طبقه در آن نیست که در یکی کمالی و اثری و شأنی از هستی هست که در دیگری نیست، لذا باز سؤال اصلی پا برجاست که اگر شدت و ضعف، وجدان یا فقدان کمال و شأنی از هستی نیست پس تحلیل وجودی آن چیست؟ ضعف و قوت در کمالات هستی به چه معناست؟ در ساحت حقیقت واحده و بسیط هستی چنین امری چگونه قابل تصور است؟

ب) ملاک و مناط شدت و ضعف

بفرض اینکه شدت و ضعف در هستی معنای محصلی هم داشته باشد و امری امکانپذیر تلقی شود، سؤال مهم دیگر اینست که چرا در متن حقیقت واحده هستی، شدت و ضعف پیدا شده است؟

چرا حقیقت هستی که يك حقیقت یگانه و صرف و خالص است، در جایی ضعیفتر و در جایی قویتر شده است؟ اگر هستی دارای يك حقیقت واحده است پس يك اقتضای واحد باید داشته باشد نه چند اقتضا، لذا يك مرتبه باید داشته باشد نه چند مرتبه. بعبارت دیگر وقتی، عامل و فاعلی بیرون از هستی نمی توان تصور کرد، بلکه فاعل و قابل یکی است و فاعل و قابل (هستی) نیز دارای چند حیثیت نیست بلکه حقیقت واحده بسیط و خالصی است، پس پیدایش شدت و ضعف در آن، هیچ مبنا و ملاک وجودی نخواهد داشت و تشکیک توجیه‌پذیر نیست.

ممکن است گفته شود که هر حقیقتی بالاخره اثر و فعلی دارد و چون اثر و فعل او نمی تواند از حیث رتبه وجودی در ردیف هستی خود او باشد پس در مرتبه نازلتری از وجودش واقع می شود و چون همین اثر و فعل، خود واقعیت و موجودیتی را در عالم تشکیل می دهد باز خود دارای اثری وجودی بوده که آن اثر در رتبه نازلتری از

۳. سید محمدحسین حسینی تهرانی، توحید علمی و عینی، چاپ دوم، مشهد، انتشارات علامه طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ص ۱۶۵؛ نه‌ایه الحکمة (با تعلیقات آقای مصباح یزدی)، ج ۱، ص ۵۶.
۴. اسفار، ج ۶، ص ۱۱۷؛ اسفار، ج ۹، ص ۲۵۷ تا ص ۲۵۸.

ج) ربط علی میان مراتب

در مدل تشکیکی - اتصالی هستی، هر مرتبه مقوم مرتبه وجودی مادون خود و مقوم به مرتبه وجودی مافوق خویش است الا مرتبه ذات حق تعالی که برترین مرتبه هستی است و مرتبه‌ای فراتر از هستی او نیست، از اینرو ذات حق تقوم بخش به هستی جمیع مراتب مادون خویش است. او علت حقیقی عالم، و جمیع مراتب، معلول ذات اویند. اگر بر مبنای تلقی ربطی از هویت معلول، بخواهیم رابطه میان علت و معلول را تحلیل کنیم باعتقاد نگارنده باز تمایز به مرتبه و ترتب وجودی میان علت و معلول از میان خواهد رفت و ما از مدل تشکیکی به مدل باطنی انتقال می‌یابیم.

وقتی هویت معلول عین الربط به علت است و طرف دیگری نیز در مقابل علت نیست تا برای معلول تحقیقی میانی و واسطه‌ای فرض شود، قابل تصور نیست که هستی این ربط، منحاز و متمایز از هستی علت خودش باشد؛ وقتی يك طرف داریم پس اساساً ربط هم نداریم و اگر قائل به ربط شویم باید بگوییم ربط همان طرف با خودش است و ربط خود با خود، چیزی فراتر از خود نیست زیرا در متن هستی خود، این ربط تحقق می‌یابد پس در واقع همان طرف است نه طرف + ربط.

اساساً فرض وابستگی و تقوم وجودی چیزی به چیزی ملازم با یگانگی در تشخیص است، زیرا وابستگی وجودی یعنی عین الفقر بودن. عین الفقر بودن یعنی هیچگونه دارایی منحاز و متمایز از علت برای معلول قائل نباشیم زیرا چنین نیست که علت چیزی به معلول داده است و او آنچه دارد، وامدار علت خود و وابسته به اوست، بلکه اساساً معلول هیچ ندارد نه اینکه هر چه دارد از علت است، نه، او اساساً عین احتیاج و ناداری است لذا هر چه دارد همان علت است، ذاتی در کار نیست تا دارای حتی فقر تلقی شود. عین الفقر یعنی فقر محض پس هر چه دارد همان علت است نه از علت.

فرض «از علت» يك نحوه دارایی عاریه‌ای و تبعی را اثبات می‌کند و ملازم فرض ذاتیتی برای معلول است ذاتی که نیازمند به علت است، درحالیکه اساساً معلول بدلیل عین الفقر بودن فاقد هر نوع غنی و در نتیجه فاقد هر نوع ذاتیتی (و لو ذات نیازمند) است. پس ذات معلول

خود او خواهد بود و بهمین ترتیب مراتب هستی یکی پس از دیگری پیدا می‌شوند و اثر حقیقت واحده هستی بنحو تشکیکی ضعیف و ضعیفتر می‌شود.

این توجیه حداقل با دو اشکال اساسی روبروست. اولاً برای حقیقت هستی درون و برونی قائل شده‌ایم گویی هستی در وعائی فراتر از حقیقت خود واقع شده است و اثر و فعل او در چنان وعائی، بیرون از ذات و حقیقت خود او تحقق یافته است و لذا اثر آن در مرتبه وجودی نازلتر از خود او قرار می‌گیرد. درحالیکه چنانکه قبلاً بیان شد، وعائی بیرون از حقیقت هستی نیست عالم و دار تحقق همان حقیقت هستی است همه چیز در متن حقیقت هستی تحقق دارد. بیان دیگر هر وعائی و هر عالمی و هر جایی که فرض کنیم از آنجهت که نحوه‌ای از تحقق را به آن نسبت می‌دهیم، آنجا و آن وعاء، جایگاه هستی است و وعاء، وعاء وجود است. بیان دیگر هیچ جای خالی در عرض وجود، قابل فرض نیست عالم، ملاء محض و ملك طلق هستی است. حقیقت هستی مرزی ندارد تا بتوان برای آن بیرونی فرض کرد و از اینروست که ذات مقدس حق تعالی همان حقیقت هستی است. فرض وعائی بیرون از ذات حق تعالی ملازم با فرض حد برای ذات حق است و منافی لایتناهی بودن وجود خداوند.

بنابراین برون و خارجی برای حقیقت هستی نیست پس همه چیز در متن حقیقت هستی رقم می‌خورد نه در بیرون از ذات یا عارض بر آن (و لذا تنها مدل قابل قبول برای حقیقت هستی مدل باطنی است).

ثانیاً آثار و افعال هر موجودی متحد با هستی او و در متن وجود او تحقق دارند نه در بیرون از ذات او، چرا که آثار و افعال هر شیء همان فعلیت هستی اوست و روشن است که فعلیت هستی، از خود هستی متمایز و جدا نیست بلکه مساوق با هم و عین یکدیگرند؛ لذا فرض برتری وجودی هستی شیء بر اثر و فعل آن، بمعنای فرض برتری وجودی خود شیء بر خود آنست!

بنابراین عدم تمایز و غیریت وجودی ذات شیء و اثر آن، در خصوص نحوه ارتباط وجودی میان علت و معلول نیز باید همین تلقی را داشت و لذا حقیقت و هویت وجودی معلول را عین همان حقیقت و هویت وجودی علت او دانست. (تبیین این معنا در بند بعد می‌آید).

همان علت است و لذا هستیش همان هستی علت. همانطور که معلولات نفس ما (مانند اراده و علم و...) نسبتشان با متن هستی ما اینگونه است؛ معلولات ما حقیقتی منحاز و متمایز از نفس ما ندارند حقیقت وجودی آنها متحقق در متن هستی نفس ماست و بنابراین به وجود واحدی تحقق دارند همچنانکه حکمای صدرایی نیز خود به اتحاد عاقل و معقول و یگانگی هویت وجودی علم و عالم باور دارند درعین آنکه معلومات و معقولات را معلولات نفس می‌دانند. اگر معلولات نفس ما در مرتبه نازلتری از هستی نفس ما واقع شده بودند هرگز منتهی به استکمال جوهر نفسانی انسان نمی‌شدند درحالیکه حکمای صدرایی بر این باورند که انسان از طریق همین معلومات و کسب معقولات به کمال نفسانی نائل می‌شود و این جز به وحدت هویت و حقیقت علم و نفس میسر نیست.

در مباحث علت و معلول اسفار نیز با اینکه در آغاز، بنای ملاصدرا بر تمایز وجودی علت و معلول از یکدیگر است اما نهایتاً بر این باور استقرار می‌یابد که علت و معلول دو هویت منحاز از یکدیگر و ثنوی الوجود نیستند بلکه حقیقت و هویت واحدی دارند که یکی اصل و حقیقت ذات است و دیگری شأن و طور و حیثیتی از همان اصل و حقیقت. و از اینجا به وحدت شخصیه هستی تصریح می‌دارد که در کل عالم هستی نیز جز یک ذات واحد و حقیقت یگانه تحقق ندارد و سایر موجودات چیزی جز شئون ذات و جهات و حیثیات متعدد همان حقیقت واحد نیستند، شئونی که هیچ نوع تباین و انفصال وجودی از ذات قیوم حق تعالی ندارند:

فإذا كان هذا هكذا يتبين و يتحقق أن هذا المسمى «المعلول» ليست لحقيقته هوية مباينة لحقيقة علتة المفيضة إياه، حتى يكون للعقل أن يشير إلى هوية ذات المعلول مع قطع النظر عن هوية موجودها، فيكون هويتان مستقلتان في التعقل: إحداهما مفيضاً والأخرى مفاضاً: إذ لو كان كذلك، لزم أن يكون للمعلول ذات سوى معنى كونه معلولاً، لكونه متعقلاً من غير تعقل علتة وإضافته إليها والمعلول بما هو معلول لا يعقل إلا مضافاً إلى العلة، فانفسخ ما أضناه من الضابط في كون الشيء علة و معلولاً هذا خلف.

فاذن المعلول بالذات لاحقيقة له بهذا الاعتبار سوى كونه مضافاً ولاحقاً، ولا معنى له غير كونه أثراً و تابعاً، من دون ذات تكون معروضة لهذه المعاني؛ كما أن العلة المفيضة على الإطلاق إنما كونها أصلاً و مبدأ و مسموداً إليه و ملحوقاً به و متبوعاً هو عين ذاته ... قد انكشف أن كل ما يقع اسم الوجود عليه و لو بنحو من الأنحاء فليس إلا شأناً من شئون الواحد القيوم، و نعتاً من نعوت ذاته، و لمعة من لمعات صفاته. فما وضعناه أولاً أن في الوجود علة و معلولاً بحسب النظر الجليل قد آل آخر الأمر بحسب السلوك العرفاني إلى كون العلة منهما أمراً حقيقياً و المعلوم جهة من جهاته؛ و رجعت عليه المسمى بـ «العلة» و تأثيره للمعلول إلى تطوره بطور و تحيثة بحیثیه، لا انفصال شيء مابين عنه.^۵

روشن است وقتی هویت معلول را در متن و بطن حقیقت علت دانستیم و تمایز وجودی میان آنها قائل نشدیم، هرگز نمی‌توانیم این حقیقت واحد را با مدل تشکیکی و ذو مراتب هستی تبیین و تصویر نماییم بلکه مدل هستی، مبدل به مدلی یک مرتبه‌ای و باطنی خواهد شد که جمیع موجودات دیگر - بغیر ذات حق تعالی - تعینات و ظهورات و شئون آن حقیقت واحد بدون تراخی و تأخر وجودی از ذات علت خود محسوب می‌شوند.

د) حقیقت واحد هستی

همچنانکه در بحث ملاک شدت و ضعف، باور به وحدت و بساطت حقیقت هستی را منافی آن دانستیم که این حقیقت واحد در جایی شدیدتر و در جایی ضعیف‌تر شود، بر همان مبنا می‌توان استدلال کرد که اوصاف ذاتی هستی، از آنجا که از نفس هستی انتزاع شده و مساوق با وجودند باید در هر جا که ذات هستی متحقق است این اوصاف نیز بیکسان متحقق باشند.

مثلاً وصف وجوب که اساساً مساوق هستی و منتزع از ذات آنست باید در همه جا - هر جا که بهره‌ای از هستی هست - بنحو بالذات به آن هستی انتساب یابد^۶ و لذا

۵. اسفار، ج ۲، ص ۳۰۰ و ۳۰۱؛ شبیه به همین مضامین و عبارات در الشواهد الربوبیه، ص ۵۰ و ۵۱.
۶. مرحوم علامه طباطبائی بر همین اساس، تقریر ویژه‌ای از برهان

نمی‌توان موجودی را از آنجهت که هست، واجب بالغیر دانست چرا که هستی عین ضرورت و وجوب است. اگر وجوب آنرا بالغیر دانستیم باید وجود آنرا نیز بالغیر بدانیم و وجود بالغیر معنای محصلی جز همان وجود غیر ندارد. (بنابر آنچه در بند پیشین در خصوص نسبت معلول با علت باستناد سخنان ملاصدرا بیان شد.)

ازاینروست که خود ملاصدرا در پایان مباحث علیت با صراحت، تقسیم وجود را به استقلالی و تعلقی موجه نمی‌داند بلکه هستی را منحصر در وجود استقلالی حق تعالی معرفی می‌کند:

هاهنا نقول لیس سوی الواحد الحق وجود لا استقلالی ولا تعلقی بل وجوداتها لیس إلا تطورات الحق بأطواره و تشؤناته بشؤونه الذاتیه.^۷

و بر همین اساس نتیجه‌گیری می‌کند که چون معلول از ذاتی مستقل برخوردار نیست تا بحسب چنان ذاتی او را ممکن بدانیم پس اساساً وجوب بالغیری در هستی تحقق ندارد و آنچه بنام امکان ممکنات از آن یاد می‌کنیم به اعتبار ذهنی و عقلی ماهیت باز می‌گردد:

وأما من حیث سنخ الوجود الصرف والوحدة الحقیقیة فلا وجوب بالغیر حتی یتصف الموصوف به بالإمكان بحسب الذات إذ کل ما هو واجب بالغیر فهو ممکن بالذات و قد أحاطه الإمكان الناشئ من امتیاز تعین من تعینات الوجود عن نفس حقیقته. وبالجملة منشأ عروض الإمكان هو نحو من أنحاء الملاحظة العلمیة باعتبار جهة هذه الملاحظة التفصیلیة.^۸

بیان دیگر وقتی گفته می‌شود معلول، تقوم وجودی به علت خود دارد، باین معنا نیست که دو موجود داریم که یکی بدیگری تقوم بخشیده است، چرا که اساساً تقوم وجودی داشتن، شأن خود هستی است، هستی بنفس ذاتش، متقوم و متحقق و بر خود ایستاده است (و از همین جهت نیز به او هستی گفته می‌شود)؛ پس اگر معلول را دارای وجودی متمایز از وجود علتش بدانیم باید به نفس ذات خودش تقوم وجودی داشته باشد و حال آنکه فرض شده است که او معلول و متقوم به غیر خودش است. پس اساساً از موجودیتی منحاز از هستی علت خود برخوردار نیست.

اساساً قابل تصور نیست که حقیقت واحده هستی که در جمیع موجودات عالم متحقق است در جایی تقوم بالذات داشته باشد و در جایی فاقد تقوم بالذات باشد، چرا که - چنانکه اشاره رفت - فرض هستی فاقد تقوم بالذات، در حکم فرض هستی فاقد هستی است!

و بر همین اساس است که باید گفت هستی از آن جهت که هست، هست نمی‌شود (ایجاد به وجود تعلق نمی‌گیرد)، همچنانکه هستی از آن جهت که هستی است نیست نمی‌شود؛ بنابراین همچنانکه عرفای بالذات باور دارند، در دار هستی نه ایجاد است و نه اعدام، آنچه هست ظهور و خفای حقیقت واحده هستی است.

إیجاده للأشیاء، اختفاؤه فیها مع إظهاره إیأها وإعدامه لها فی القیامة الکبری، ظهوره بوحده و تهره إیأها بإزالة تعیناتها وسماتها وجعلها متلاشیة كما قال: ﴿لمن الملك الیوم لله الواحد القهار﴾ و ﴿کل شیء هالك إلا وجهه﴾. وفی الصغری، تحوله من عالم الشهادة إلى عالم الغیب، أو من صورة إلى صورة فی عالم واحد.^۹

والممكن لا ینعدم بل یختفی ویدخل فی الباطن الذي ظهر منه.^{۱۰}

کاملاً روشن است که چنین تلقی‌ای از هستی جز با مدل باطنی و مسئله ظهور و بطون قابل تبیین نیست. در اینجا براساس اینکه ویژگی وجوب ذاتی، از اوصاف ذاتی حقیقت وجود در همه جاست، استدلالی در اثبات وحدت شخصیة وجود - و بتبع، انکار تکثر تشکیکی - ارائه می‌شود:

بنابراینکه وجوب بالذات وصف هستی است اگر در عالم، موجوداتی غیر از ذات مقدس حق تعالی باشند باید آنها را واجب بالذات دانست. لکن از آنجا که واجب بالذات واجب من جمیع الجهات است و آنچه که بنام

صدیقین دارند (اسفار، ج ۶، ص ۱۵ و ۱۶؛ اصول فلسفه، ج ۵، ص ۷۶ تا ۸۶) و همچنین از اثبات وجوب بالذات و وحدت حقه حقیقت وجود (رسائل توحیدیة، رسالة توحید، فصل دوم).

۷. اسفار، ج ۲، ص ۳۰۵. ۸. همان، ج ۲، ص ۳۱۲.

۹. فیصری، شرح فصوص الحکم، تصحیح و تعلیق استاد سید جلال‌الدین آشتیانی، چاپ اول، انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۵، ص ۱۷.

۱۰. همان، ص ۲۰.

موجودات می‌شناسیم چنین ویژگی - وجود من جمیع الجهات - ندارند پس آنها واجب بالذات نیستند. با انتفای تالی مقدم نیز منتفی می‌شود لذا می‌توان گفت اساساً موجودی در عالم جز ذات حق تعالی تحقق ندارد، آنچه به ادراک ما درمی‌آید شئونات و تعینات و حیثیات و ظهورات آن ذات یگانه‌اند که محدودیت و نقص آنها نسبی است (نسبت به هم) و در هر صورت منافی با وجود و وجود حق تعالی نیست. (باید توجه داشت اگر هم فرض نقص و محدودیت می‌شود در تعینات است نه در صفات و شئونات ذاتی حق که بعین ذات موجودند لذا واجب بالذاتند.)

یگانگی کل واقعیت دو شیء دانست یعنی تمام هستی یکی را با تمام هستی دیگری متحد دانست. در غیر این صورت باید هستی را چون اجسام دارای اجزاء و ابعاض منحاز از یکدیگر بدانیم و بگوئیم جزئی از هستی این با جزئی از هستی آن، متحد شده است نه تمام هویت و واقعیت آنها. در این صورت:

اولاً در همان اجزائی که با یکدیگر اتصال وجودی یافته‌اند باید حکم به عینیت و یگانگی آن اجزاء با هم کنیم.

ثانیاً یا اجزاء در هر یک از طرفین، با یکدیگر متصلند یا متصل. اگر اجزاء هر یک از طرفین را متصل با هم

* در تحلیل عقلی، اصولاً مدل تشکیکی

هستی، مدلی فاقد هر گونه گسستگی و انفصال وجودی است و هستی هر مرتبه به هستی مراتب مادون و مافوق خود متصل است و در نتیجه، مجموع مراتب، در عین تمایز و بُعد وجودی از یکدیگر، یک حقیقت پیوسته و متصل و واحد را تشکیل می‌دهند و از این حیث جملگی دارای هویت واحده‌ای می‌باشند.

ه) اتصال وجودی مراتب

در تحلیل عقلی، اصولاً مدل تشکیکی هستی، مدلی فاقد هر گونه گسستگی و انفصال وجودی است و هستی هر مرتبه به هستی مراتب مادون و مافوق خود متصل است و در نتیجه، مجموع مراتب، در عین تمایز و بُعد وجودی از یکدیگر، یک حقیقت پیوسته و متصل و واحد را تشکیل می‌دهند و از این حیث جملگی دارای هویت واحده‌ای می‌باشند.

از طرفی اتصال در هستی ملازم با وحدت و عینیت وجودی است و نمی‌توان دو موجود را از حیث هستی متصل بیکدیگر دانست و در عین حال میان هستی آنها قائل به تمایز شد، چرا که اتصال همان اتحاد و یگانگی است (والا انفصال است نه اتصال) و چون هستی هر موجودی و هر مرتبه‌ای، واقعیتی وحدانی و غیر مرکب از اجزاء دارد، پس باید اتصال در هستی را همان اتحاد و

بدانیم باز بنابه تلازم اتصال و وحدت باید جمیع اجزاء هر یک را متحد الوجود و الهویه تلقی کنیم، یعنی همه اجزاء هر طرف را، یک هستی واحد و یگانه بدانیم و چون یکی از آن اجزاء را با یکی از اجزاء طرف دیگر متصل و متحد فرض کرده‌ایم پس باید به این حکم اذعان نماییم که جمیع اجزاء و ابعاض هر یک از طرفین با جمیع اجزاء و ابعاض طرف دیگر اتحاد و یگانگی در شخصیت دارند. و اگر هر جزء یکی را متصل از اجزاء دیگرش بدانیم وحدت شخصیه هر موجود از بین رفته و یک موجود مبدل به چندین موجود - به تعداد اجزاء متصل الوجود - می‌شود. در این صورت دو موجود متصل همان دو جزئی هستند که از دو طرف با یکدیگر اتصال و اتحاد وجودی یافته‌اند لذا باز به حکم اول باید اذعان نمود که اتصال وجودی عین یگانگی در هویت و تشخیص وجودی است. بنابراین متصل دانستن مراتب هستی ملازم آنست که آنها را در متن

هستی یکدیگر و کاملاً متحد و یگانه و خالی از هرگونه تمایز و بُعد وجودی بدانیم، در اینصورت همه مراتب به یک مرتبه مبدل خواهند شد و باز از این حیث، تنها مدل قابل قبول، مدل باطنی خواهد بود.

بر این اساس در خصوص ربط وجودی علت و معلول نیز می‌توان گفت چون اتصال و ارتباط معلول با علت از يك سوی هستی او یا در اجزاء و ابعاضی از وجود او نیست بلکه تقوم وجودی و عین الربط بودن معلول مقتضی آنست که معلول در همه شئون هستی و ابعاض و ابعاد و کرانه‌های وجودی‌اش مرتبط به علت و متکی و مقوم به هستی او باشد (چرا که نسبت علت به همه ابعاد و اجزاء هستی معلول یکسان است، پس اگر معلول را متصل و مرتبط به علت می‌دانیم این اتصال و ربط وجودی در همه ابعاد و شئون هستی اوست)، بنابراین باید معلول را با همه وجود و هویتش فانی و متصل به هستی علت بدانیم و چون اتصال وجودی، چیزی جز اتحاد و یگانگی در تشخیص نیست بنابراین، چیزی از معلول، بیرون از هستی علت نمی‌ماند بلکه همه شئون وجودی‌اش عین وجود علت خواهد شد؛ در نتیجه سلسله علی وجود که در مدل تشکیکی، مراتبی متمایز و متباعد از یکدیگر فرض می‌شوند مبدل به يك موجود واحد می‌شود که همان علت العلل هستی و علت حقیقی کل عالم است و باز مدل هستی، مدل باطنی خواهد شد.

(و) مستجمع جمیع کمالات بودن حق تعالی^{۱۱}

فرض مراتب وجودی دیگری غیر از ذات حق تعالی، بنابر اصالت وجود ملازم آنست که هستی و کمالات وجودی دیگری - غیر از هستی و کمالات وجودی ذات حق - را در عالم محقق بدانیم، کمالاتی که بعینه در ذات مقدس حق نیست و این مسلماً باطل است و مقبول هیچیک از حکما نیست.

توضیح مطلب اینکه چون تشخیص هر چیزی به اصل هستی آنست و لذا هستی ثنویت‌پذیر نیست اگر به موجودات دیگری غیر از وجود حق تعالی قایل باشیم لازمه اصل اصالت وجود، آنست که بگوئیم هستی و کمالات وجودی این موجودات، بعینه در ذات مقدس حق نیست، زیرا عینیت مساوی با تشخیص است و تمایز در تشخیص، منافی با عینیت است. پس چاره‌ای جز این

نداریم که یا هستی حق تعالی را خالی از چنان کمالات وجودی بدانیم که البته هم با وجوب وجود حق تعالی منافی است و هم با قاعده «بسیط الحقیقه کل الاشیاء»، و یا اینکه اساساً هیچ کمال وجودی را بیرون از ذات حق محقق ندانیم و در نتیجه به هیچ موجودی در دار هستی جز حقیقت ذات حق قائل نباشیم؛ بعبارتی تنها به يك تشخیص وجودی واحد قائل شویم و تمایزات را به تمایز باطن و ظاهر و تمایزات ظهورات مختلف بدانیم (مدل باطنی).

این فرض که گفته شود همان کمالات وجودی محقق در اشیاء بنحو حقیقه و رقیقه در ذات حق هم هست دردی را دوا نمی‌کند زیرا بالاخره یا برای رقیقه قایل به واقعیت و موجودیتی هستیم یا نه، آن را صرف اعتبار عقلی یا خیال و وهم می‌دانیم. اگر رقیقه دارای وجودی است، کمالات وجودی این موجود - و لو نسبت به ذات حق این کمالات بسیار ناچیز و ضعیف و کم‌رنگ باشد - بعینه در ذات حق تعالی نیست، زیرا فرض بعینه ملازم وحدت در تشخیص است و ما فرض کردیم که چنین وحدتی نیست. پس باید بمانند یا مثل آن در حق تعالی قائل شویم که این قول نیز، هم ملازم فرض فقدان و نقص در ذات حق است - زیرا باز عین آن کمال در ذات حق نیست - و هم ملازم با فرض ماهیت کلیه برای هستی است (چون مثلثیت تنها درجاییکه ماهیت مشترکی وجود دارد مطرح است)، و هم منافی با قاعده «بسیط الحقیقه کل الاشیاء» و در نتیجه منافی علم ذات حق تعالی به مخلوقات است.

بیان دیگر اگر مطابق رأی حکما، همه حقیقت معلول را نزد علت بدانیم بنابر اصالت وجود، باید تشخیص وجودی معلول را نیز همان تشخیص وجودی علتش بدانیم لذا تمایز و بُعد وجودی میان هستی معلول و علت از میان خواهد رفت درحالیکه در تلقی حکما از مسئله فیض و صدور، این تمایز در وجود و تشخیص معلول از علت هست.

اگر فیض را حقیقتی وجودی تلقی کنیم، با این سؤال روبرو هستیم که این حقیقت وجودی یا از عدم بتوسط علت پیدا شده است (خلق از عدم که مطابق مذاق متکلمین است) و یا اینکه از علت، خارج یا صادر شده

۱۱. هر مرتبه جمیع کمالات مادون خویش را در خود دارد.

*** اگر مطابق رأی حکما، همه حقیقت معلول را نزد علت بدانیم بنا بر اصالت وجود، باید تشخیص وجودی معلول را نیز همان تشخیص وجودی علتش بدانیم لذا تمایز و بُعد وجودی میان هستی معلول و علت از میان خواهد رفت درحالیکه در تلقی حکما از مسئله فیض و صدور، این تمایز در وجود و تشخیص معلول از علت هست.**

است. شق نخست مقبول حکما نیست زیرا هستی از آن جهت که هست هرگز از عدم پیدا نمی شود بلکه هستی از هستی نشئت می گیرد. اما در شق دوم اگر بگوئیم فیض (یا معلول) از علت، صادر شده است یا باید علت را پس از صدور فاقد آن کمال بدانیم و یا واجد آن. روشن است که فرض فقدان نیز از نظر حکما جایز نیست پس باید قایل به وجدان باشیم. اما واجد بودن عین آنچه که از حق صادر شده است ملازم با ثنویت در هستی است که بنا بر نظر حکمای صدرایی محال است، پس باید آنچه را که صادر شده است، عین آنچه در حق است ندانیم که این صورت نیز ملازم با فرض فقدان در ذات حق است. حتی اگر آنچه را که در حق است، کاملتر و قویتر و شدیدتر از آنچه که در معلولات و مخلوقات است بدانیم (حقیقه و رقیقه) - چنانکه بیان شد - باز تمایز در عینیت و تشخیص، مقتضی فقدان عین کمالات معلول در علت است. لذا برای حفظ و التزام به مبانی عقلی حکمت متعالیه، چاره‌ای جز توسل به مدل باطنی نخواهیم داشت، همچنانکه خود ملاصدرا نیز مرتبه کمال و تتمیم فلسفه را باور به همین مدل برای هستی دانسته است و در نهایت امر، همه موجودات عالم را اظلال و ظهورات ذات مقدس حق دانسته و موجود و وجود را منحصر در یک حقیقت واحد شخصیه معرفی نموده و در واقع به همان باور عرفا اذعان داشته که «لیس فی الدار غیره دیار».

وی پس از آنکه وجودات را اضواء و اظلال وجود حقیقی دانسته است، چنین بیان می‌دارد:

برهان هذا الأصل من جملة ما آتاهه ربی من الحكمة

بحسب العناية الأزلیة وجعله تسطي من العلم بفيض فضله وجوده، فحاولت به إكمال الفلسفة وتتميم الحكمة وحيث إن هذا الأصل دقيق غامض صعب المسلك عسير النيل، و تحقيق بالغ رفيع السمك بعيد الغور ذهلت عنه جمهور الحكماء وزلت بالذهول عنه أقدام كثير من المحصلين فضلاً عن الأتباع والمقلدين لهم والسائرين معهم؛ فكما وفقني الله تعالى بفضله ورحمته للاطلاع على الهلاك السرمدی والبطلان الأزلي للماهيات الإمكانية والأعيان الجوازية، فكذلك هداني ربي بالبرهان النير العرشي إلى صراط مستقيم من كون الموجود و الوجود منحصراً في حقيقة واحدة شخصية لا شريك له في الوجودية الحقيقية ولا ثاني له في العين وليس في دار الوجود غيره ديار. و كل ما يترأى في عالم الوجود أنه غير الواجب المعبود، فإنما هو من ظهورات ذاته وتجليات صفاته التي هي في الحقيقة عين ذاته، كما صرح به لسان بعض العرفاء...^{۱۲}

سپس با ظل دانستن عالم برای وجود حقیقی حق تعالی و استناد به آیه شریفه ﴿ألم تر إلى ربك كيف مد الظل ولو شاء لجعله ساكناً﴾ (فرقان - ۴۵) این بیان را دارد:

فإن الظلال لا يكون لها عين مع عدم النور؛ ثم قبضناه إلينا قبضاً يسيراً وإنما قبضه إليه لأنه ظله فمنه ظهر وإليه يرجع الأمر كله. فكل ما ندرکه فهو وجود الحق في أعيان الممكنات، فمن حيث هوية الحق هو وجوده ومن حيث اختلاف المعاني والأحوال المفهومة منها المنتزعة عنها بحسب العقل الفكري والقوة الحسية فهو أعيان الممكنات الباطلة الذوات؛ فكما لا يزول عنه باختلاف الصور والمعاني اسم الظل، كذلك لا يزول عنه اسم العالم و ماسوی الحق. وإذا كان الأمر على ما ذكرته لك فالعالم متوهم ما له وجود حقيقي. فهذا حكاية ما ذهب إليه العرفاء الإلهيون والأولياء المحققون.^{۱۳}

* * *