

حکمت متعالیه و مسئله وحدت وجود

دکتر سیدعلیرضا صدر حسینی
استادیار دانشگاه تهران

طرح مسئله

عارفان مسلمان با پیشش شهودی و کشف معنوی، تمام هستی را یک حقیقت واحد دیده و هر آنچه جز حقیقت یکتای واجب‌الوجود است را جلوه‌ها و نمودهای آن هستی یگانه می‌دانند. هر چند عارفان برای براهین عقلانی اعتباری قایل نبوده و راه کشف ذوقی و شهود معنوی را تنها راه کشف حقایق می‌دانند ولی در دوران متأخر - بویژه از زمان شیخ اکبر محی‌الدین عربی - دانش عارفان نظری به کار برهانی کردن معارف عرفانی برای اهل نظر و استدلال اهتمام کرده است.

در دید عارف، ذات واجب حقیقت صرف و وجود «لابشرط» است. ذات در این مرتبه هیچ تعینی ندارد و همه بدون هیچ تعینی در او قرار دارند. آنان این مقام را «غیب الغیوب» و «هویت مطلقه» نامیده‌اند.^۱ که برتر از هر تعین و خارج از حد ادراک است، هیچ وصفی برایش نمی‌توان آورد و برای هیچکس حتی انبیاء و اولیاء هم معلوم نخواهد بود. وحدت او در این مرتبه وحدتی حقه و مساوی با وجود است و در مقابلش کثرتی وجود ندارد. پس از مقام بیتعین ذات، مقام احدیت و مرتبه بشرط‌لایی نسبت به همه ماسوی قرار دارد که مرتبه استهلاک تمام اسماء و صفات و بطون محض است. این مرتبه در نظر عارف مادون ذات بوده و مرتبه‌ای است که وجود مطلق در این مرتبه تعین یافته و از مرتبه اطلاق پائین آمده است. پس از آن در مرتبه‌ای نازلتر مرتبه واحدیت قرار

چکیده

مسئله اثبات بساطت تام و وحدت حقیقی واجب از یکسو و ارائه تبیینی درباره ممکنات که با این وحدت سازگار باشد از مهمترین چالشهایی است که فلسفه اسلامی با آن مواجه است. عارفان با انحصار حقیقت وجود در ذات واجب با موفقیت از این معضل عبور کرده‌اند ولی پذیرش وجود مستقل و اصیل برای ممکنات از سوی حکما که بر اساس اصل علیت صورت گرفته با بساطت تام واجب ناسازگار است. تلاشهای حکمای مسلمان برای حل این معضل تا زمان صدرالمতألہین ناکام بوده است. وی با طرح اصل فلسفی «بسیط‌الحقیقة کل الاشیاء» این گره را گشود و با تبیینی نو از اصل علیت، وحدت شخصی وجود را اثبات نمود و راه دستیابی به وحدت شخصی وجود را بر روی فلسفه گشود. این مقاله به تبیین این گام سرنوشت‌ساز ملاصدرا پرداخته است.

کلیدواژگان

فلسفه؛	عرفان؛
صدرالمتألہین؛	وجود؛
واجب؛	ممکن؛
بساطت؛	وحدت؛
کثرت؛	تشکیک؛
بسیط‌الحقیقة؛	علیت؛
تشان.	

۱. ابن‌ترکه، ص ۱۲۲.

*** در نظر عارفان، بساطت تام و وحدت حقه واجب در عالیترین شکلش تحقق دارد. در دید حقیقین آنان هیچگونه شائبه کثرتی ذات حق تعالی را مکذّر نمی‌سازد: «کان ربي قبل القبيل بلاقبل و بعد البعد بلابعد.»**

تعالی»^۵ در شرح اشارات هم وجود بشرطلا را همان ذات واجب شمرده است.^۶ باین ترتیب فلسفه از اثبات بساطت تام واجب بگونه‌ای که در کنارش چیزی دیده نشود و قسیم موجودات دیگر نباشد ناتوان شده و وحدت حقه واجب را مخدوش ساخته است.

مشکل صرف الحقیقه

فلسفه با بینش عقلانی به حقیقت وجود و ذات واجب در دام دو مشکل گرفتار بوده است و فیلسوفان متأله برای حل این دو معضل به تلاشهای فکری دشواری دست زده‌اند که همیشه قرین موفقیت نبوده است.

مشکل نخست: ناتوانی فلسفه از اثبات وجود صرف برای واجب است؛ وجودی که در کنارش حقیقت صرف دیگری امکان‌پذیر نباشد. ناتوانی نظریات مختلف فلسفی در برابر این مشکل بچند گونه بوده است:

۱. در صورتی که باصالت ماهیت قائل شویم و وجود را مشترک لفظی بین موجودات بدانیم بگونه‌ای که هر موجودی حقیقتی کاملاً متفاوت و متباین با موجود دیگر باشد، امکان وجود دو موجود صرف منتفی نیست و می‌توان دو واجب صرف مختلف الحقیقه که دارای ماهیت مجهوله‌الکنه و متباینند داشت... در این صورت فلسفه از اثبات وحدت واجب ناتوان است. وضوح بطلان این نظریه مجالی برای طرح این نظریه و پاسخ گفتن به آن باقی نمی‌گذارد.

۲. براساس اصالت و اشتراک معنوی وجود و با اعتراف به این که وجود یک حقیقت واحد است می‌توان به اصل «صرف الحقیقه لایشی و لا یتکرر» که مورد قبول است^۷ اعتماد کرد و واجب‌الوجود را حقیقتی واحد دانست، چون صرف الحقیقه قابل تکرار نیست. پس خداوند که صرف‌الوجود است یکتا و قدیم و ابدی و باینجا خواهد بود.

ولی برهان صرف الحقیقه در معرض این اشکال قرار دارد که هر چند صرف‌الوجود هر چیزی قابل تعدد و تکرار

دارد. پس از آنکه ذات حق بر خود تجلی کرد و خواست در «مرائی» ظهور کند مرحله کثرت مفهومی صفات آغاز شده است. در این مرتبه هر یک از اوصاف وجود مطلق برای خود، ماهیت ممکن را پیدا کرده و آن ماهیت ممکن همان صفت را نشان می‌دهد. باین ترتیب صفات حق، مظاهر مختلف یافته و اسماء متکثر او بروز می‌یابند.^۲

از این توضیح این نکته روشن می‌شود که در نظر عارفان، بساطت تام و وحدت حقه واجب در عالیترین شکلش تحقق دارد. در دید حقیقین آنان هیچگونه شائبه کثرتی ذات حق تعالی را مکذّر نمی‌سازد: «کان ربي قبل القبيل بلاقبل و بعد البعد بلابعد.»^۳ در نظر آنان حقیقت مطلقه تنها وجود صرف است و بقیه موجودات که شئون و اطوار اویند در کنار او نیستند تا ذات، قسم و قسیم موجودات دیگر باشد. تفاوت فلسفه و عرفان از آنجاست که در عرفان، واجب تعالی حقیقت لا بشرط مقسمی است که صرف‌الوجود است و در همه مراتب ظهور و تجلی می‌کند. اما نگاه حکیم به مراتب وجود چنین نیست. واجب در حکمت، قسیمی در کنار کثرات است، و غیر از آن حقیقت مطلقه صرف‌الوجود می‌باشد. بنیاد فلسفه و برهان بر پذیرش کثرت‌های معلولی مستقل در کنار واجب استوار شده و همین باور، خلل در بنیان حکمت افکنده است. اولین مرتبه معرفت فیلسوف به ذات حق تعیین «بشرطلا»یی است؛ بینشی که ذات واجب را قسمی از اقسام وجود و قسیم ممکنات دانسته است.^۴ حکیم سبزواری در شرح منظومه چنین گفته است: «صرف‌الوجود و المراد به الوجود بشرط لا و هو الواجب

۲. فیضری، حواشی جلوه، ص ۲۸۷.

۳. کلینی، ج ۱، ص ۸۹.

۴. صدرالمتألهین، ج ۲، ص ۳۰۹، ص ۵.

۵. ج ۳، ص ۵۱۱. ۶. الطوسی، ج ۳، ص ۶۳.

۷. طباطبائی، ۲۷۸.

نیست ولی ممکن است دو واجب‌الوجود صرف‌الحقیقه باشند که دارای دو حقیقت جداگانه ولی در کنار هم هستند مثل صرف‌الوجود بیاض که در کنار صرف‌الوجود سواد قرار دارد.

۳. نظریه تشکیک وجود که گامی بلندتر در فلسفه اسلامی به شمار می‌رود نیز با همین مشکل یعنی ناتوانی از اثبات واجب بعنوان حقیقت صرف مواجه است. مشکل این است که در نظریه تشکیک وجود به دو قسم واجب و ممکن تقسیم می‌شود. قضیه «الوجود اما واجب و اما ممکن» از تقسیمات اولی وجود است. بر اساس این تقسیم، واجب قسیم ممکن و قسمی از اقسام وجود است. نتیجه این تقسیم صرف ندانستن حقیقت واجب است. زیرا صرف بودن یک حقیقت به این معنی است که آن حقیقت قسیم ندارد و از آن حقیقت فرد دیگری امکان وجود ندارد. پس مشاهده کردیم که تا کنون تمام نظریه‌های فلسفی در برابر مشکل وحدت واجب ناتوان بودند.

یا اینکه این مقسم، فی نفسه دارای واقعیت نیست بلکه مانند کلی طبیعی از سنخ مفاهیم و ماهیات است، یعنی همانطور که الوجود در قضیه: «الوجود مشترک معنوی» اشاره به یک واقعیت خارجی نبوده و صرفاً بعنوان یک مفهوم از افرادش انتزاع و بر آنان حمل می‌شود همینطور در تقسیمات اولی وجود به واجب و ممکن و یا واحد و کثیر هم مقسم یک مفهوم بیش نیست. بنابراین، اطلاق این مقسم شبیه اطلاق کلی طبیعی در مفاهیم است. در صورت پذیرش این احتمال، مشکل صرف‌الحقیقه حل نخواهد شد زیرا در این صورت هم ما حقیقتی بعنوان صرف‌الوجود نداریم، هر چند «الوجود» - که در این قضیه امری مطلق و شامل است و همه اقسام وجود را تحت پوشش خود دارد - ولی - این عنوان یک مفهوم اعتباری بیش نیست و حظی از حقیقت و عینیت ندارد. وجود مطلق هنگامی می‌تواند بعنوان صرف‌الحقیقه مطرح شود که امری حقیقی بوده و اطلاقش سعی و عینی باشد. احتمال دوم اینست که وجود، نه فقط در این قضیه یک

*** برهان صرف‌الحقیقه در معرض این اشکال قرار دارد که هر چند صرف‌الوجود هر چیزی قابل تعدد و تکرار نیست ولی ممکن است دو واجب‌الوجود صرف‌الحقیقه باشند که دارای دو حقیقت جداگانه ولی در کنار هم هستند مثل صرف‌الوجود بیاض که در کنار صرف‌الوجود سواد قرار دارد.**

راه حل فلسفه

برای حل این معضل براساس نظریه تشکیک راه زیر ارائه شده است: هر چند براساس نظریه تشکیک واجب و ممکن قسیم یکدیگرند و نمی‌توانند صرف‌الحقیقه باشند ولی باید توجه داشت که این هر دو، قسمی از یک مقسمند که آن مقسم صرف‌الحقیقه و وجود مطلق است. توضیح بیشتر اینکه درباره «الوجود» که در قضیه: «الوجود اما واجب و اما ممکن» مقسم قرار گرفته دو احتمال زیر وجود دارد:

مفهوم نیست بلکه در تمام تقسیمات اولی وجود مقسم «مطلق الوجود» بعنوان یک حقیقت است و بنحو اطلاق سعی دارای مراتب حقیقی بوده و به ممکن و واجب تقسیم می‌شود. بر اساس این احتمال، مشکل صرف‌الوجود قابل حل است زیرا وجود یک حقیقت مطلقه صرف ثابت شده است. حاصل اینکه بنابر تشکیک، علاوه بر وجود واجب و وجود ممکن یک حقیقت و وجود مطلق باطلاق سعی و صرف‌الوجود داریم که مقابل ندارد و بساطت درباره او صادق است و

این وجود مطلق، همان مقسم در قضیه: «الوجود اما واجب و اما ممکن» است که بمصداق «مع کل شیء لا بمقارنه و غیر کل شیء لا بمزایله»^۸ در هر مرتبه با آن مرتبه متحد است یعنی در مرتبه عالی با واجب و در مراتب نازل با ممکنات متحد است و در عین صرافت و بساطت است. ولی این احتمال هم مانند احتمال قبل نمی‌تواند مشکل صرف بودن واجب را در نظریه تشکیک حل کند. زیرا روشن است که این حقیقت مقسمی صرف، حقیقتی غیر از واجب است و واجب قسمی از اقسام اوست نه خود او. و با صرف‌الوجود بودن مقسم، واجب که قسم دیگر نمی‌تواند صرف باشد، چون اولاً، مستلزم تعدد صرف‌الوجود است و برهان «صرف‌الحقیقه لایثنی و لا یتکرر» آن را ابطال کرده است و ثانیاً، اگر واجب صرف باشد لازمه‌اش اینست که ممکنات که قسم اویند داخل حقیقت صرف او قرار گیرند و این خُلف است.

*** بنابر تشکیک، علاوه بر وجود واجب و وجود ممکن یک حقیقت و وجود مطلق باطلاق سعی و صرف‌الوجود داریم که مقابل ندارد و بساطت درباره او صادق است و این وجود مطلق، همان مقسم در قضیه: «الوجود اما واجب و اما ممکن» است که بمصداق «مع کل شیء لا بمقارنه و غیر کل شیء لا بمزایله» در هر مرتبه با آن مرتبه متحد است.**

پس براساس اصل تشکیک هم اثبات صرف‌الحقیقه بودن واجب‌الوجود ممکن نیست و فلسفه از اثبات واجب‌الوجود صرف و دارای بساطت و وحدت حقیقی که در کنارش حقیقت دیگری نباشد ناتوان است.

مشکل ترکیب

علاوه بر مشکل فوق، فلسفه و نظریات پیش‌رفته‌ای مانند اصل تشکیک، برای اثبات حقیقت صرف واجب با

مشکل اساسی دیگری هم مواجه است و آن باز بودن راه ورود ترکیب در واجب و برچیده شدن بساط بساطت حقیقی واجب و در نتیجه نیازمندی واجب به غیر می‌باشد، زیرا در این نظریه مراتب مادون، پس از کسب وجود از علت، درست همانند واجب از حقیقت وجود بهره‌مند شده و با حضور خود در کنار واجب، بساط «غیریت» را در حریم واجب گسترده‌اند. براین اساس، بر خلاف نظر عارف که اتصاف ممکنات به وجود را از باب وصف به حال متعلق موصوف و بصورت مجاز می‌داند، براساس تشکیک این اتصاف از باب وصف به حال موصوف و اتصافی حقیقی است. نتیجه این بینش ترکیب واجب از وجدان مراتب فوق و فقدان موجودات مادون است. این ترکیب بدلیل اینکه ترکیب از ایجاب و سلب وجود و عدم است شر التراکیب شمرده شده است.^۹

این پاسخ - که این ترکیب ترکیبی واقعی نبوده و مشکلساز نیست زیرا واجب همه کمالات مراتب مادون را داراست و آنچه را فاقد است بُعد عدمی و نقصانی است که این مراتب دارند و در حقیقت فقدان این مراتب برای واجب سلب السلب و نداشتن نقصهای آنهاست، چون هر چه آنها دارند واجب همان و بالاتر از آن را دارد - کافی نیست زیرا بر اساس تشکیک، پس از آن که مراتب مادون وجود خود را از واجب گرفتند حقیقتاً دارای وجودهایی مستقل و دارای کمال شده‌اند و استقلالشان از واجب باین معناست که در ورای واجب، وجودهایی دارای کمال و مستقل وجود دارد که غیر از واجبند و واجب فاقد آنهاست.

توضیح بیشتر اینکه قانون علیت که در فلسفه بدون هیچ استثنایی پذیرفته است معلول را وجودی مستقل به شمار می‌آورد. استقلال معلول باین معناست که هر چند وجود معلول نشأت‌گرفته از علت است ولی پس از صدور از علت دارای ماهیت و هویت مستقلی شده و در کنار علت دارای کمالات وجودی (که علت به او داده) می‌باشد. این سخن بمعنای پذیرش موجودهای متکثر در کنار واجب‌الوجود است و نتیجه غیرقابل قبول آن نفی

۸. نهج البلاغه، ۳۹.

۹. سزواری، تعلیقاتشواهد، ص ۴۶۷.

بساطت واجب و اعتراف به ترکیب واجب از دو حیثیت وجدان و فقدان می‌باشد.^{۱۰}

قاعده بسیط‌الحقیقه

ناتوانی نظریه‌های فلسفی را از تبیین و اثبات حقیقت صرف و وحدت حقیقی‌اش و دستیابی به توحید حقیقی روشن ساختیم. موفقیت بزرگ برای حل این معضل نصیب صدرالمتألهین پایه‌گذار حکمت متعالیه شد. وی با بهره‌مندی از ذوق تآله و فرود آوردن حکمت بر آستان عرفان توانست قوسی از این مشعل برگیرد و با پی‌افکندن قاعده «بسیط‌الحقیقه کل‌الاشیاء» و ارائه تفسیری نواز اصل علیت راه فلسفه را بسوی اثبات بساطت حقیقی و تام واجب و وحدت شخصی وجود بگشاید.

باید مهمترین گام حکمت متعالیه را در مسئله هستی‌شناسی، ابداع اصل بسیط‌الحقیقه دانست که فتح الفتوح صدرالمتألهین و گشایش راه حکمت به سوی وحدت حقیقی و شخصی وجود است. نتیجه نهایی که وی از اصل بسیط‌الحقیقه کل‌الاشیاء می‌گیرد همان مدعای عارف یعنی وحدت شخصی وجود است. وی بر اساس این قاعده واجب را تمام حقیقت وجود می‌داند و خارج از حقیقت واجب وجودی را نمی‌پذیرد. ولی این راه را برای فلسفه بسیار دشوار می‌داند و اظهار می‌دارد که دستیابی به حقیقت قصوای عرفان با بحثهای نظری ممکن نیست: «اما وحدت مطلق وجود و سریان واجب و حقیقت حق در همه ذوات و حقایق و ظهورش در همه مظاهر و تجلیش در همه مجالی را بدون مراجعه به روش علمی و عملی اهل معرفت و کشف و کنار گذاردن روش بحث نظری نمی‌توان دریافت.»^{۱۱} ولی تصریح می‌کند که مدعای عرفان هیچگونه تضادی با مبانی نظری حکمت آن گونه که وی تبیین نموده ندارد.

وی در اینباره می‌گوید: «باید دانست که اثبات مراتب کثیر برای وجود و آنچه در روال بحث برهانی و تعلیم حصولی درباره تعدد موجودات و تکثر آنها بر اساس نظریه تشکیک مطرح کرده‌ایم با آنچه از گذشته در پی اثبات آن بوده‌ایم - که همانا اثبات وحدت وجود و موجود است - ذاتاً و حقیقتاً (یعنی مذهب اولیاء و عرفای عظام اهل کشف و یقین)، منافات ندارد.»^{۱۲}

وی در تبیین این قاعده می‌گوید: «واجب‌الوجود تمام اشیاء و همه موجودات است و همه امور به او باز می‌گردد زیرا برهان بر این اصل قائم است که بسیط‌الحقیقه کل‌الاشیاء است. پس او همه وجود است همانطور که همه او وجود است. و درک این مطلب (جز برای کسانی که به علم و حکمت لدنی رسیده‌اند) بسی دشوار است.»^{۱۳}

*** بر اساس تشکیک، پس از آن که مراتب مادون وجود خود را از واجب گرفتند حقیقتاً دارای وجودهایی مستقل و دارای کمال شده‌اند و استقلالشان از واجب باین معناست که در و رای واجب، وجودهایی دارای کمال و مستقل وجود دارد که غیر از واجبند و واجب فاقد آنهاست.**

وی در جای دیگر چنین توضیح داده است: «واجب‌الوجود بسیط‌الحقیقه است در نهایت بساطت، و هر بسیط کاملی همه اشیاء است و هیچ چیز از او خارج نیست. برهان اجمالی این مدعا آن است که اگر چیزی از هویت و حقیقت بسیط خارج باشد ذات بسیط مصداق سلب این شیء خواهد بود و نتیجه این سلب، مرکب بودن بسیط کامل است از حقیقت شیئی و نفی حقیقت شیئی و چنین ترکیبی با بساطت در تناقض است.»^{۱۴}

خلاصه اصل بسیط‌الحقیقه کل‌الاشیاء آن است که موجودی که از بساطت کامل برخوردار است باین علت که عاری و منزله از هرگونه ترکیب است ناگزیر جایی برای

۱۰. جوادی، ۷۴۲.

۱۱. صدرالمتألهین، مبدأ و معاد، ص ۳۰۶.

۱۲. صدرالمتألهین، اسفار، ج ۱، ص ۷۱.

۱۳. صدرالمتألهین، اسفار، ج ۶، ص ۱۱۰.

۱۴. صدرالمتألهین، اسفار، ج ۲، ص ۳۶۸ و ۳۶۹.

*** باید دانست که اثبات مراتب
کثیر برای وجود و آنچه در
روال بحث برهانی و تعلیم
حصولی درباره تعدد موجودات
و تکرر آنها بر اساس نظریه
تشکیک مطرح کرده‌ایم با آنچه
از گذشته در پی اثبات آن
بوده‌ایم - که همانا اثبات
وحدت وجود و موجود است -
ذاتا و حقیقتاً (یعنی مذهب
اولیاء و عرفای عظام اهل
کشف و یقین)، منافات ندارد.**

جامع همه موجودات است و وجود او مساوی با نفی
امکان سلب هر چیزی از اوست و اگر سلبی به او نسبت
داده شود فقط سلب السلب و سلب نقص و عدم
می‌باشد.^{۱۵}

وی در تعریف وجود صرف می‌گوید: «و جوب بحت
و تمام‌الصرف آن است که در آن هیچ امکان و نقص و
حالت منتظره‌ای نیست و هیچ شوب عدمی هم در او راه
ندارد؛ کثرت و امکانی هم در او نیست. پس در این
صورت هیچ شیئی را نمی‌توان از او سلب کرد مگر امور
عدمی را؛ پس او تمام هر شیء و کمال هر نقص است.»^{۱۶}
در مشاعر نیز درباره حقیقت واجب می‌گوید: «واجب
محض حقیقت وجود است، حقیقتی که هیچ حد و نهایی
او را محدود نمی‌کند و گرنه محض وجود نخواهد بود. و
او غایت هر چیز و تمام هر حقیقتی است و بسیط از همه
جوانب است. دو واجب را نمی‌توان در وجود فرض کرد
زیرا در اینصورت هر یک کمالی دارد که دیگری فاقد
آنست و وجودی را داراست که دیگری عادم آن است و
باین ترتیب واجد شیء و فاقد شیء و دارای دو جهت
وجوبی - بلحاظ وجدان - و امکانی - بلحاظ فقدان - است
پس دیگر واجب‌الوجود نخواهد بود. نتیجه اینکه واجب
باید در نهایت فعلیت و کمال تحصیل باشد و جامع جمیع
نشئات وجودی و اطوار کونی و شئون کمالی باشد.»^{۱۷}

وی برای اثبات تمامیت وجود واجب، علاوه بر
قاعدۀ بسیط‌الحقیقة کل الاشیاء، چنین استدلال می‌کند:
«واجب، حقیقت وجود است و نقص و فقر در حقیقت
وجود راه ندارد و گرنه اصلاً نباید واجبی تحقق می‌داشت
(چون معنی واجب یعنی وجود بینیا از غیر و نقص
بمعنی نیازمندی به غیر است) و چون وجود واجب ثابت
است بطلان این احتمال هم ثابت می‌شود. پس او حقیقتی
عاری از هر نقص و تام و کامل و در قوت و شدت
نامتناهی است و قصور و ضعف و نقص موجودات ناشی
از معلولیت است.»^{۱۸} وی از راه عکس نقیض نیز ثابت
می‌کند که واجب کل الاشیاء است: «دانسته‌ایم که هر

حضور هیچ چیز دیگر در کنار خود باقی نمی‌گذارد و
وجودی نامحدود خواهد بود زیرا حضور موجودی دیگر
بمعنای فقدان حقیقت آن شیء در این بسیط کامل و
مرکب بودن بسیط از وجود خود و عدم آن شیء است و
این خُلف است. باین دلیل تصور صرف‌الوجود دیگر در
کنار او حتی با حقیقت متفاوت امکان‌پذیر نمی‌باشد.

توضیح بیشتر اینکه علاوه بر ترکیب حقیقی و ترکیب
صناعی و ترکیب ماهیت و وجود گونه چهارمی از ترکیب
وجود دارد که آن را در درون هر موجودی که واجد مرتبه
خود و فاقد مرتبه بالاتر و وجودی دیگر باشد می‌توان
دید. بدیهی است بساطت با اینگونه ترکیب ناسازگار است
و ممکن نیست یک امر بسیط مرکب از دو حیثیت
متفاوت و متناقض باشد. بر این اساس همانگونه که
وجود دو واجب‌الوجود متباین بالذات در کنار هم ممکن
نیست وجود یک واجب در کنار یک ممکن هم امکان‌پذیر
نمی‌باشد زیرا در این صورت واجب باید واجد وجود
خود و فاقد وجود دیگری - خواه واجب و خواه ممکن -
باشد و این امر بمعنی ترکیب واجب از دو حیثیت وجدان
و فقدان و ترکیب از وجود و عدم است و بسیط‌الحقیقة
چنین ترکیبی را نمی‌پذیرد. نتیجه اینکه بسیط حقیقی،

۱۵. جوادی، ۷۵۷.

۱۶. صدرالمتألهین، اسفار، ج ۲، ص ۳۷۱ و ۳۷۲.

۱۷. صدرالمتألهین، المشاعر، ص ۴۷ و ۴۸.

۱۸. همان، ۴۹.

موجودی که بتوان از او امری وجودی را سلب کرد مرکب از وجود و عدم بوده و بسیط‌الحقیقه نیست، عکس نقیض این قضیه اینست که هر موجودی که بسیط باشد کل‌الاشیاء است و نمی‌توان از او هیچ امری وجودی را سلب کرد.^{۱۹}

بازنگری در اصل علیّت

اما هنوز در مسئله تقسیمات اولی وجود، که تقسیم وجود به واجب و ممکن از آن جمله است، مشکل باقی است زیرا قاعده بسیط‌الحقیقه در مقابل این تقسیم اولی فلسفه قرار گرفته است. تشکیک حقیقت وجود همه مراتب وجود را از همان حقیقت یکتای وجود بهره‌مند دانسته و همه افرادش اعم از واجب و ممکن را بطور همسان به آرایه وجود آراسته است. این نگاه در تعارض با قاعده بسیط‌الحقیقه قرار دارد. حکمت متعالیه با التزام به این هر دو اصل یعنی تشکیک وجود و بساطت حقیقی آن، در چنین تعارضی گرفتار آمده است.

صدرالمতألهین در اینجا هم با ابتکاری گرانقدر مانع را از پیش پای فلسفه برداشت و رابطه واجب و ممکن را بگونه‌ای سازگار با بساطت حقیقت وجود تبیین کرد و باین ترتیب آخرین گام را به سوی همگامی عقل و شهود و همراهی فلسفه با عرفان برداشت. ارائه تحلیلی نو از مسئله علیّت و تبدیل رابطه علت و معلول به رابطه شأن و ذوالشأن ابتکار بزرگ صدرالمتألهین است.^{۲۰}

وی در اسفار می‌گوید: «محصل سخن این است که در نزد اهل حقیقت و پیروان حکمت متعالیه الهیه ثابت است که همه موجودات از عقل و نفس و صور نوعیه همه مراتب، شعاع آن نور حقیقی و تجلیات وجود قیوم الهی‌اند. برهانی که این اصل بنیادین را ثابت کند از جمله بخشهای حکمت است که پروردگارم با عنایت ازلی خویش به من عنایت کرد و من توانستم با آن به تکمیل فلسفه و اتمام حکمت پردازم. این اصل بسی دقیق و غامض بوده و راه نیل به آن دشوار و از دسترس بغایت دور است. خداوند با فضل و رحمتش مرا بر بطلان ازلی ماهیات امکانی واقف نمود و انحصار وجود در حقیقت واحد شخصی را برایم روشن نمود آنگونه که در دار هستی جز او دیاری نیست و هر چه جز او در هستی است فقط ظهور آن ذات و جلوه‌های صفات اویند، صفاتی که در

حقیقت عین ذات اویند و آنچه‌آن که در لسان عارفان آمده نسبت به ذات حق مانند ظنند برای ذی‌ظن.^{۲۱} وی امکان فقری را جایگزین امکان ماهوی مشائین نمود و نیاز معلول به علت را به درون ذات و حقیقت معلول برد و به این ترتیب از وجود معلول جز ربط و وابستگی به علت چیزی باقی نگذارد. در تحلیل وی معلول عین ربط و وابستگی به علت است و جز این، حقیقتی ندارد. بجای این پندار واهی که معلول با کسب حقیقت از علت به استقلال می‌رسد باید به این حقیقت رسید که علت با افاضه معلول فقط چهره‌ای دیگر از حقیقت وجود خویش را نشان داده و شأنی از شئون خویش را اظهار کرده است.

*** خلاصه اصل بسیط‌الحقیقه کل
الاشیاء آن است که موجودی که
از بساطت کامل برخوردار است
باین علت که عاری و منزله از
هرگونه ترکیب است ناگزیر جایی
برای حضور هیچ چیز دیگر در
کنار خود باقی نمی‌گذارد و
وجودی نامحدود خواهد بود
زیرا حضور موجودی دیگر
بمعنای فقدان حقیقت آن شیء
در این بسیط کامل و مرکب بودن
بسیط از وجود خود و عدم آن
شیء است و این خلف است.**

معلول یعنی چیزی که هستی و حقیقتش از علت است. پس او چیزی جز ربط و وابستگی به علت نیست. حقیقت ذات معلول جز حقیقت وجود وابسته او نیست و عدم استقلال و ربطیت در ذات اوست. ممکن است قائلین باصالت ماهیت، بدلیل اینکه ماهیت را نسبت به وجود و عدم، لاقتضا می‌دانند گمان کنند که در مرحله ذات و

۱۹. همان، ص ۵۱. ۲۰. جوادنی، ۶۷.

۲۱. صدرالمتألهین، اسفار، ج ۲، ص ۲۹۱ و ۲۹۲.

*** معلول حقیقی آن است که معلولیت و اثر بودن و افاضه علت بودن تجوهر و حقیقت وجود اوست نه آنکه حقیقتش شیء باشد جدا از معلولیت او. پس معلولیت حتی در تحلیل عقلی از ذات معلول انفکاک پذیر نیست و نمی توان ایندو را در اعتبار هم از یکدیگر جدا کرد مگر با مجازگویی!**

ذاتشان چیزی نبینیم برایمان آشکار می شود که هر علتی علت است بذاتها و هر معلولی معلول است بذاته.»
 وی در این مرحله به این نتیجه و گام نهایی می رسد که برای معلول اساساً هویتی جدای از علت وجود ندارد. وی چنین ادامه می دهد: «معنی این سخن که معلول جز معلولیت حقیقی ندارد اینست که برای معلول جدای از علت حقیقی نیست و جز علت برایش هویتی وجود ندارد. زیرا اگر هویتی را بعنوان معلول ببینیم که از علت جدا شده باین معنی است که برای او جز معلولیت حیثیتی دیگر دیده ایم در حالیکه پیش از این روشن شد که معلول جز معلولیت هویتی ندارد. پس معلول جز هویت علت هویتی ندارد چون جز هویت معلولیت که همان هویت انتساب و ارتباط با علت است هویتی ندارد.»

این همان انحصار وجود در واجب و وحدت وجودی است که عارف می گوید. وی این سخن آخر را چنین بازگو کرده است: «حال که ثابت شد سلسله وجودات به ذات بسیط الحقیقه خالی از هر شوب کثرت و نقصان و امکانی می رسد، ذاتی که بذاته فیاض است و علت و منشأ عالم خلق و امر است محقق می شود که حقیقت و اصل همه موجودات یکی است و باقی همه شئون و اسماء و صفات اویند. او اصل است و بقیه شأن و ظهورات اویند، و روشن شد که وجود واحد است و یکتا و دومی برای او نیست و هر آنچه اسم وجود به او گفته می شود جز شأنی از شئون آن یگانه قیوم و وصفی از اوصاف و پرتوی از فروغ جمالش نیست. و خلاصه اینکه اگر تاکنون سخن از وجود علت و معلول گفته ایم اکنون برایمان معلوم شد که نظری دقیق نبوده و تحلیل درست همان تبیین عرفانی است که می گوید فقط علت است که حقیقت دارد و معلول بُعدی از ابعاد وجود او و حیثیتی از حیثیاتش است بدون آنکه لحاظ این بُعد و حیثیت در او بمعنی جدایی و انفصال معلول از ذات علت باشد.»^{۲۲}

سخن وی در کتاب مشاعر که آنرا همراه با توضیحی آورده ایم این موضوع را روشنتر می سازد: «چون دانستی که ۱. ماهیت اصالت و حقیقت ندارد ۲. مجعولی که از جاعل نشأت گرفته نفس وجود است و جاعلیت و

ماهیت معلول چنین وابستگی به علت وجود ندارد و تنها صفتی عارضی است که به وجود معلول مرتبط بوده و خارج از ذات ماهیت است؛ ولی بنابر اصالت وجود - از آنجا که ماهیت اصالتی ندارد و وجود معلول جز ربط و تشأن و معنایی حرفی بیش نیست - معلول، عین وابستگی و معلولیت و عین افاضه از علت است و جز این چیز دیگری نیست و علت هم عین فیض رسانی و فیاضیت است و جز آن نیست. صدرالمتألهین چنین توضیح می دهد: «موجد و علت حقیقی آن است که فاعلیت در سنخ حقیقت و تجوهر اوست و او بحسب ذات خود فیاض و فاعل صرف است نه آنکه شیء باشد که وصف فاعلیت بخود گرفته است. همین سخن را درباره معلول هم باید گفت: معلول حقیقی آن است که معلولیت و اثر بودن و افاضه علت بودن تجوهر و حقیقت وجود اوست نه آنکه حقیقتش شیء باشد جدا از معلولیت او. پس معلولیت حتی در تحلیل عقلی از ذات معلول انفکاک پذیر نیست و نمی توان ایندو را در اعتبار هم از یکدیگر جدا کرد مگر با مجازگویی! بر این اساس همانگونه که علت، امری بسیط است و مرکب از ذات علت و علیت او نیست معلول هم از این حیث بسیط است و ذات معلول از معلولیت او جدا نیست. اگر علت و معلول را از همه آنچه جز ذات آنهاست جدا کنیم و جز

۲۲. اسفار، ج ۲، ص ۳۰۰ و ۲۹۹.

مجموعیت بین وجودات حقیقی و عینی است نه بین ماهیات ذهنی ۳. مجموع بنفسه و بذاته مجموع است و مجموعیتش ناشی از صفت زائد بر ذات او نیست همانگونه که جاعلیت جاعل هم در ذات اوست. با این سه مقدمه نتیجه می‌گیریم که آنچه از آن با عنوان مجموع یاد می‌کنیم هویت و حقیقتی جدا و مباین با علت موجودش نیست و حتی برای عقل هم در یک درک و لحاظ صحیح امکانپذیر نیست که بصورتی مستقل الهویه به آن اشاره کند. معنای این سخن اینست که اساساً در ادراک عقلی هم ما دو هویت و حقیقت مستقل بنام علت و معلول نداریم که یکی مفیض و دیگری دریافت‌کننده فیض باشد. بلی، تصور ماهیت معلول جدای از ماهیت علت ممکن است ولی این ماهیت اصلاً جایگاهی در هستی ندارد تا این لحاظ و تصور به مجموع اعتباری و هویتی و استقلالی بدهد»^{۲۳}.

• حال که ثابت شد سلسله وجودات به ذات بسیط الحقیقه خالی از هر شوب کثرت و نقصان و امکانی می‌رسد، ذاتی که بذاته فیاض است و علت و منشأ عالم خلق و امر است محقق می‌شود که حقیقت و اصل همه موجودات یکی است و باقی همه شئون و اسماء و صفات اویند.

راهی که صدرالمآلهین پیمود دقیقاً به سوی غایت قصوای «وحدت شخصی وجود» است که مراد عرفان را همیشه برتر از فلسفه می‌داشت و طورش را ورای طور عقل می‌شمرد. وی این فاصله را برداشت و توانست فلسفه را از مسیری متفاوت به پای عرفان برساند. راه عرفان راه شهود و رؤیت است و راه فلسفه راه برهان و غیبت. باز کردن راه عقل بسوی مقصد عرفان که بزرگانی هم چون شیخ اشراق و ابن‌ترکه و قیصری و فناری برای تحقق تلاش کردند جز با دست او میسر نشد. وی این آخرین سخن را چنین ابراز داشته است: «پس هر وجودی سوای واحد حق تعالی پرتوی از فروغ ذات و وجهی از

وجوه اوست. فقط او حقیقت است و باقی تجلیات اویند؛ او نور است و باقی شعاع اویند؛ او اصل است و باقی ظهور اویند؛ او اول و آخر و ظاهر و باطن است، و هم چنانکه در ادعیه مأثوره آمده یا من لیس هو الا هو! یا هو یا من لا هو الا هو»^{۲۴ و ۲۵}.

منابع

- ابن‌ترکه، تمهید القواعد، تهران، انجمن حکمت و فلسفه، ۱۳۶۰، چاپ دوم.
- جوادی آملی، تحریر تمهید القواعد، تهران، انتشارات الزهراء، ۱۳۷۲، چاپ اول.
- رضی، نهج البلاغه، قم، دار الهجرة.
- سبزواری، شرح منظومه، تهران، نشر ناب، ۱۴۲۲.
- صدرالدین شیرازی، الاسفار الاربعة، ج ۲، قم، انتشارات مصطفوی، بی‌تا.
- صدرالدین شیرازی، الاسفار الاربعة، ج ۶، قم، انتشارات مصطفوی، ۱۳۸۶.
- صدرالدین شیرازی، المشاعر، اصفهان، انتشارات مهدوی، بی‌تا.
- طباطبائی، نهاية الحکمة، بیروت، اعلمی.
- طبرسی، مکارم الاخلاق، قم، انتشارات رضی، ۱۴۱۲ق.
- الطوسی، شرح اشارات، ج ۳، قم، دفتر نشر کتاب، ۱۴۰۳ق، چاپ دوم.
- قیصری، شرح فصوص، حواشی جلوه، تهران، شکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۵، چاپ اول.
- کلینی، ابو جعفر محمد بن یعقوب، الکافی، تهران، دارالکتب الاسلامیه، چاپ چهارم، ۱۴۰۷ هـ. ق.
- محمد صدرالدین شیرازی، مبدأ و معاد، تهران، انجمن حکمت و فلسفه، ۱۳۵۴.
- محمد، صدرالدین شیرازی، شواهد الربوبیه، تعلیقات سبزواری، تهران، نشر دانشگاهی، ۱۳۶۰، چاپ دوم.

* * *

۲۳. همان، ص ۵۲ و ۵۳.

۲۴. طبرسی، مکارم الاخلاق، ص ۳۴۶.

۲۵. همان، ص ۵۳.