

بود و نمود؛ تحلیل دیدگاه ملاصدرا درباره وحدت وجود

Being and Appearance: Analysis of Mulla Sadra's View on the Monotheism of Existence

Seyed Alireza Dana*

Mohsen Javadi**

سیدعلیرضا دانا*

محسن جوادی**

تاریخ دریافت: ۱۳۹۶/۱۲/۰۸

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۶/۱۲/۲۸

Abstract

The reality of being is the most important issue in the field of Islamic philosophy and mysticism, and the scholars of these two fields have presented different views on the unity or plurality of existence. Although the idea of the unity of existence must be understood as mysticism, it also entered into the realm of wisdom in terms of philosophy, and influenced the atmosphere of philosophical thought. Mulla Sadra is one of the great Scholars who made great efforts to prove the claims of the mystics. By rejecting the diversity of the manifestation of existence, he initially approached the principles of transcendent wisdom in the direction of justifying and explaining the unity of the existence. Furthermore, he adopted the theory of personal unity and defended it as his last idea. The main purpose of this study is to present the most important points in the concept of the reality of existence. The paper tries to scrutinize the issue of unity of existence in Mulla Sadra's thought.

Keywords: Monotheism of Existence, Plurality of degrees, Plurality of Manifestations, Uncertainty Unity, Individual Unity, Mulla Sadra.

چکیده

حقیقت وجود مهم‌ترین مسئله محوری در حوزه فلسفه و عرفان اسلامی به‌شمار می‌رود و اندیشمندان این دو حوزه، دیدگاه‌های متفاوتی درباره وحدت یا کثرت وجود ارائه نموده‌اند. گرچه خاستگاه وحدت وجود را باید عرفان دانست لکن به دلیل تناسب با موضوع فلسفه، این مسئله به قلمرو حکمت نیز وارد شده و بر فضای تفکر فلسفی تأثیر گذاشته است. صدرالمتهلین یکی از حکیمانی است که تلاش گسترده‌ای در جهت برهانی نمودن مدعای عارفان کرده است. او با رد کثرت تباینی وجود، ابتدا متناسب با اصول و مبانی حکمت متعالیه، در مسیر توجیه و تبیین وحدت تشکیکی وجود گام برداشته و در ادامه، از نظریه وحدت شخصی وجود دفاع و آن را به‌عنوان نظر نهایی خود برگزیده است. پژوهش حاضر، مهم‌ترین دیدگاه‌های مطرح در عرصه حقیقت وجود را ارائه و سپس سیر مسئله وحدت وجود در اندیشه ملاصدرا و نظر مختار او را بررسی و ارزیابی کرده است.

واژگان کلیدی: وحدت وجود، کثرت مراتب، کثرت مظاهر، وحدت تشکیکی، وحدت شخصی، ملاصدرا.

*. Ph.D. Student in Islamic Philosophy and Theology, University of Qom, Qom, Iran. alidana121@gmail.com

** Professor of Philosophy and Islamic Theology, Qom University, Qom, Iran. moh_javadi@yahoo.com

*. دانشجوی دکتری فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه قم، قم، ایران. (نویسنده مسئول). alidana121@gmail.com

** استاد فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه قم، قم، ایران. moh_javadi@yahoo.com

مقدمه

یکی از اصولی‌ترین مباحث حوزه عرفان که مورد توجه اهل حکمت و فلسفه نیز واقع شده، مسئله وحدت شخصی وجود است که همواره به‌عنوان محوری‌ترین مدعای عارفان مطرح بوده و در قامت یکی از ارکان تعالیم اهل طریقت ظاهر شده است، به‌گونه‌ای که گاه هدف اصلی عرفان را نیل به وحدت در نظام آفرینش دانسته‌اند.

فلسفه و عرفان، هر دو، از شناخت هستی بحث می‌کنند. موضوع فلسفه موجود بما هو موجود است و لذا گستره آن همه موجودات را شامل می‌شود، کما اینکه در هستی‌شناسی عرفانی، اعتقاد عارف بر این است که خداوند کل هستی را در بر گرفته و وجود سعی و احاطی او در کل هستی سریان دارد. نظریه وحدت وجود نیز یک نظریه فلسفی-عرفانی است و صلاحیت دارد در هر دو حوزه مورد بحث قرار گیرد، از این‌رو تمام تلاش حکیم عارف این است که عالم و نظام هستی را در ارتباط با خداوند و به‌عنوان مظهر او تبیین و تفسیر کند.

وحدت شخصی وجود حاصل دریافت‌های قلبی و اندیشه پرورش‌یافته عارف است که در زمره شهود و تجارب شخصی او قرار می‌گیرد. اما از آنجا که شهود قابل انتقال به غیر نیست، عارف در مقام تبیین و استدلال، ناگزیر است از براهین عقلی استفاده و به‌منظور تفهیم به دیگران، یافته‌های شهودی خود را در چارچوب گزاره‌های عقلی ارائه کند. بنابراین، مسئله وحدت وجود، از نظر فلسفی مورد تأمل و امعان نظر قرار می‌گیرد و می‌توان گفت که این مسئله، نتیجه تعامل عرفان با فلسفه است.

بر اساس تفاوت دیدگاه حکما و عرفا در باب حقیقت وجود، بعضی قائل به وحدت تشکیکی وجود شده و خداوند را عالی‌ترین مرتبه و هیولای اولی را پست‌ترین مرتبه وجود دانسته‌اند. در مقابل، گروهی دیگر حقیقت وجود را فقط شایسته ذات

اقدس پرودگار دانسته و کثرات موجود را مظاهر و شئون آن ذات یگانه تلقی کرده‌اند.

پوشیده نیست که درک محتوای این اندیشه، به‌غایت دشوار و قابل تأمل است تا جایی که عارف شهیر، ابن ترکه می‌گوید: «تبیین مسئله توحید به‌گونه‌ای که عرفا آن را اختیار نموده و محققین به آن اشاره کرده‌اند، از مسائل پیچیده‌ای است که افکار علمایی که اهل دقت و نظر هستند به آن نمی‌رسد و اذهان فضلالی که اهل بحث و مناظره هستند، آن را درک نمی‌کند» (ابن ترکه، ۱۳۶۰: ۴۸). یا به‌تعبیر ملاصدرا: «شمول حقیقت وجود نسبت به اشیاء موجود از قبیل معنی و مفهوم کلی نسبت به جزئیات نیست... بلکه شمول وجود، گونه‌ای از شمول است که به‌غیر از عرفای راسخ در علم کسی آن را درک نمی‌کند» (ملاصدرا، ۱۳۶۳: ۸).

با توجه به اینکه حکیم متأله، ملاصدرا، در آثار خود به این مسئله پرداخته و آراء و اندیشه‌های فلسفی وی از این بحث متأثر شده است، تحقیق پیرامون آن یکی از مباحث مهم حوزه حکمت متعالیه قلمداد می‌شود و اسباب شناخت کامل‌تر مبانی فکری این حکیم عارف را فراهم می‌آورد. او در آثار متعددی به طرح نظریه وحدت وجود و کثرت تشکیکی آن پرداخته لکن بحث از کثرت در همه جا به یک نسق واحد نیست؛ گاه مراد او کثرت مراتب است و گاه کثرت مظاهر (برای نمونه: ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۱/ ۳۶ و ۶۴؛ ۲/ ۳۶-۳۷؛ ۳/ ۶۳-۶۵ و ۷۰-۶۹؛ ۶/ ۱۱۷). آیا بر اساس دیدگاه وی، وجود یک حقیقت تشکیکی است که تمام موجودات، اعم از واجب و ممکن، مراتب او هستند یا یک حقیقت بسیط بیشتر نیست و همه ماسوی الله مظاهر او شمرده می‌شوند؟ چرا او نظر واحدی ندارد و این تکثر دیدگاه برآمده از چیست؟ بنای نگارنده در این مقاله بر این است که آراء مطرح‌شده در باب وحدت و کثرت وجود را به‌اختصار ارائه و نظر نهایی ملاصدرا و نحوه

صورت پذیرفته است لذا باید از او به عنوان نخستین عارفی که مکتب خود را بر پایه وحدت وجود بنا نهاده یاد کرد (جهانگیری، ۱۳۷۵: ۲۶۲). بدون اغراق باید گفت آثاری که عرفا و فلاسفه مسلمان در این زمینه از خود به جا گذاشته‌اند، بیشتر شرح و بسط دیدگاه ابن عربی است؛ از این میان می‌توان به عرفای بزرگی همچون صدرالدین قونوی (م. ۶۷۳ ق)، مؤیدالدین جنیدی (م. ۶۹۰ ق)، عبدالرزاق کاشانی (م. ۷۳۵ ق)، داوود بن محمود قیصری (م. ۷۵۱ ق)، سید حیدر آملی (م. ۷۸۷ ق) و صائن‌الدین علی بن محمد ترکه (۸۳۰) اشاره کرد.

۲. تبیین معنای وحدت وجود

در این باره نظریات مختلفی ارائه شده است. به‌طور کلی چهار دیدگاه معروف را می‌توان در باب وحدت و کثرت وجود زیر بیان کرد: ۱. وحدت وجود و کثرت موجود، ۲. کثرت وجود و موجود، ۳. وحدت وجود و کثرت مراتب، ۴. وحدت وجود و کثرت مظاهر.

قبل از ورود به بحث، اشاره به این نکته ضروری است که وحدت و کثرت از مفاهیم عام ضروری هستند و هر موجودی ناگزیر از اتصاف به یکی از آنهاست. یکی از تقسیمات واحد، تقسیم به واحد حقیقی و غیر حقیقی است. واحد حقیقی لذاته و بدون وساطت در عروض، متصف به وحدت می‌شود، یعنی اسناد وحدت به آن، اسناد حقیقی است. واحد حقیقی خود نیز یا عبارت است از ذاتی که عین وحدت است یا متصف به آن. در صورت نخست، چنین ذاتی واحد صرف بوده و قابل تعدد و تکرار نیست که به وحدت حقه موسوم است (طباطبایی، ۱۴۱۵: ۱۴۰). طبق این تقسیم، وحدت حقیقی حقه، تنها یک فرد و مصداق دارد و آن ذات اقدس خداوند است که اتصاف به وجود حقیقتاً و بالذات سزاوار اوست.

تقریر ایشان را مورد بررسی و ارزیابی قرار دهد.

۱. پیشینه نظریه وحدت وجود

مطالعه سیر تاریخی مسئله وحدت وجود بیانگر آن است که در هند و یونان چند هزار سال قبل و در بعضی از مکاتب مثل نوافلاطونیان، مباحثی تحت این عنوان مطرح بوده اما به نظر بعضی از محققین، تفاوت فاحشی بین وحدت وجود در سایر مکاتب با آنچه مقبول و مطلوب عرفان اسلامی واقع شده، وجود دارد. از باب نمونه، طبق نظریه فلوطین، وحدت و شیئیت از شئون مخلوقات به‌شمار می‌رود درحالی‌که ذات واجب تعالی فوق وجود و شیئیت است و این با نظر عرفا و فلاسفه اسلامی هیچ سازگاری‌ای ندارد (مطهری، ۱۳۷۱: ۵/۳۲).

مبدأ پیدایش این نظریه مورد اختلاف اهل تحقیق است. بعضی نحوه‌ای از اعتقاد به وحدت وجود را به احمد غزالی (۴۵۲-۵۲۰ ق) برادر ابوحامد غزالی نسبت داده‌اند (پورجوادی، ۱۳۵۸: ۱۰۴) و بعضی دیگر^۱، حسین ابن منصور حلاج (۳۰۹-۲۴۴ ق) را پایه‌گذار این نظریه تلقی کرده‌اند (ابن عربی، ۱۳۷۰: ۲۵)، اما از نظر نیکلسون^۲ دیدگاه حلاج ناظر به حلول است نه به وحدت وجود. او با توجه به قرائن و شواهد موجود، ظهور این نظریه را در عصر ابن عربی و منتسب به او می‌داند (همان: ۲۶).

با توجه به نظرات مختلفی که درباره تفکر وحدت وجودی و نحوه پیدایش آن در حوزه عرفان اسلامی ارائه شده، نمی‌توان درباره چگونگی فضای حاکم بر اندیشه عارفان و حکمای مسلمان تا قبل از قرن هفتم هجری، به نتیجه قاطعی دست یافت. اما مشهور بین اندیشمندان این است که با ظهور عارف نامی، محی‌الدین ابن عربی^۳ در قرن هفتم (م. ۶۳۸ ق)، طرح ضابطه‌مند مسئله وحدت وجود و عرضه آن در یک چارچوب منسجم، اولین بار توسط او

۱-۲. وحدت وجود و کثرت موجود

این دیدگاه به مکتب ذوق تأله شهرت دارد و سکه آن به نام فاضل دوانی ضرب شده است. او وجود را واحد و تنها مصداق آن را واجب‌الوجود می‌داند. سایر موجودات، صرفاً به دلیل نسبتی که با وجود حقیقی دارند، موجود قلمداد می‌شوند. بر اساس این قول، وجود فقط در واجب‌تعالی اصالت دارد و اطلاق موجود بر واجب از قبیل اطلاق مشتق بر مبدأ اشتقاق است. در ماسوای او (ممکنات) ماهیت اصیل است و اطلاق موجود بر ممکنات، از قبیل اطلاق مشتق بر منسوب به مبدأ اشتقاق است. پس فرق است بین قضیه «خدا موجود است» با قضیه «خورشید یا ملک یا انسان موجود است»، زیرا معنی قضیه اول این است که خدا حقیقت هستی است درحالی‌که در سایر قضایا حمل «موجود» بر موضوع، به این معنی است که آن شیء منتسب به وجود است.

نزد این گروه موجود به معنی لابن و تامر است، یعنی نسبتی با وجود دارد. رابطه مشتق با مبدأ اشتقاق، رابطه ذات و صفت است، یعنی «ذات ثبت له المبدأ»، مانند عالم که به معنای ذات متصف به علم است، اما لابن و تامر به معنی ذات متصف به لبین و تمر نیست و در واقع دو ذاتند که به یکدیگر ضمیمه شده‌اند. آنها وجود را مختص ذات اقدس پروردگار و فقط نسبت به او معنادار می‌دانند و ماسوی الله را به سبب انتساب به او، شایسته اتصاف به موجودیت قلمداد می‌کنند.

باید گفت مشتق نزد این طایفه اعم است و شامل ذات المنسوب الی المبدأ نیز می‌شود، یعنی بین سایر ذوات و ذات خداوند صرفاً رابطه و نسبتی برقرار است که مصحح اطلاق لفظ (موجود) بر آنها می‌شود اما اطلاق بر خداوند از باب اطلاق مشتق بر نفس مبدأ اشتقاق است. بنابراین اگرچه وجود، شخص واحد است و یک مصداق بیشتر ندارد، اما موجود از یک مفهوم کلی حکایت می‌کند که مصادیق آن به پهنای تمام مخلوقات است.

ملاصدرا در اسفار به این قول اشاره کرده است: «جماعتی قائل شدند به اینکه وجود حقیقی، شخص واحد است و او ذات باری تعالی است و ماهیات، امور حقیقی هستند که موجودیت آنها عبارت است از ارتباط و انتسابشان به واجب‌الوجود. پس وجود نزد این‌ها واحد شخصی است اما موجود کلی است و افراد متعدد دارد که همان موجودات باشد؛ این مذهب را به ذوق متألهین نسبت داده‌اند» (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۷۳/۱).

۲-۲. کثرت وجود و موجود

این دیدگاه از آن به کثرت تباینی وجود نیز یاد می‌شود، منسوب به مکتب مشائیان است. صاحبان این رأی غالباً موجودات خارجی را حقایق متباینه به تمام ذات دانسته و برای هر کدام از آنها وجود خاص به خود قائل شده‌اند. بر اساس این دیدگاه، کثرت موجودات را نمی‌توان انکار کرد بلکه عالم تکثر و تعدد است. این کثرت از طریق مفهوم وجود که یک امر خارج از ذات و در عین حال، لازمه آنهاست با هم ارتباط دارند. بر این اساس، هیچ وجه مشترکی بین ذوات موجودات خارجی نیست و آنها با هم تباین کلی دارند و اشتراکشان تنها در مفهوم ذهنی وجود است که از وجود خارجی آنها انتزاع می‌شود.

آنها قائل به تشکیک مفهوم وجود هستند، به این معنی که صدق آن بر مصادیقش یکسان نبوده و تطبیق آن بر هر یک از افراد خود متفاوت است. بنابراین، حمل آن بر خداوند متعال بیشتر و شدیدتر از حمل آن بر ممکنات است. در این نحوه از تشکیک، اشتراک و افتراق صرفاً در مفهوم وجود است. به عبارت دیگر، مابه‌الامتیاز غیر از مابه‌الاشتراک است که از آن به «تشکیک عامی» یاد می‌شود.

با تتبع در آثار حکمای مشاء می‌توان گفت ظاهراً این نظریه مربوط به اشاعره است و متکلمین به آن قائل بوده‌اند اما به دلیل شباهتی که در بعضی از آثار مشائین با این نظریه وجود دارد، چنین برداشتی از

خاصی بر آن مبتنی شده، قول به اصالت وجود و اعتباریت ماهیت است که نقش عمده‌ای در هستی‌شناسی صدرایی ایفا می‌کند، چراکه با التزام به اعتباریت وجود، دیگر جایی برای طرح وحدت وجود باقی نمی‌ماند.

بر اساس دیدگاه منسوب به مشائین، مفهوم وجود یک مفهوم عام است که کثرات متباین به تمام‌الذات در آن مفهوم شریکند اما از منظر حکمت متعالیه، این مفهوم از عین واقعیت خارجی حکایت می‌کند، زیرا با توجه به حکایت‌گری یک مفهوم از موجودات خارجی، اگر آنچه در واقع یافت می‌شود در هویت خارجی و حقیقت خود اشتراک نداشته باشد، نمی‌توان مفهوم واحدی از آن انتزاع کرد. به تعبیر ملاصدرا، مفهوم وجود دارای افراد مختلف‌الحقیقه نیست و چنین نیست که اشتراک حقیقت وجود از باب اشتراک طبیعت کلی باشد بلکه وجود از حقیقتی واحد برخوردار است (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۱/ ۱۲۰).

صدق طبیعت کلی بر افراد خود به‌طور مساوی و تنها از حیث مفهوم بوده، تشکیک‌بردار نیست و حمل ماهیت بر هیچ‌یک از مصادیق آن اولیاتی ندارد، حال آنکه اشتراک وجود در اصل واقعیت خارجی است و همین امر مستلزم تقدم، شدت و اولویت بعضی نسبت به بعضی دیگر خواهد بود. پس به نظر صدرا، شمول و فراگیری وجود نسبت به اشیاء از باب انبساط و گستردگی بر ذات آنهاست و این امر با شمول کلی نسبت به جزئیات آن کاملاً متفاوت است (همو، ۱۴۱۷: ۱/ ۷).

این نظریه تفسیر متوسط صدرالمتألهین است که تحت عنوان تشکیک در مراتب وجود به آن پرداخته است. بنا بر این تقریر، حقیقت وجود یک امر واحد ذومراتب است و در رأس آن وجود واجب‌تعالی قرار دارد که اعلی و اقوای مراتب است و هیچ وجودی با آن قابل قیاس نخواهد بود، و در طرف دیگر، هیولای عالم عناصر قرار

کلمات آنان صورت گرفته است. گرچه احتمال اینکه بعضی از مشائین این نظریه را برگزیده باشند منتفی نیست، اما در آثار بزرگان این طایفه، همچون رئیس‌المشائین بوعلی سینا، به کثرت وجود تصریح نشده است (مطهری، ۱۳۷۱: ۹/ ۱۹۵).

یکی از مبانی این نظریه پذیرش اصالت وجود است. هرچند نخستین بار تمایز بین وجود و ماهیت توسط فارابی در فلسفه اسلامی مطرح شد (ایزوتسو، ۱۳۶۸: ۵۱)، لکن در زمان فارابی و بوعلی بحث اصالت وجود یا ماهیت به‌شکلی که در دوره‌های بعد بین فلاسفه محل نزاع واقع شده، مطرح نبوده است. از طرفی، مشائین رابطه علت و معلول را یک رابطه عینی خارجی می‌دانند و به وجود سنخیت بین علت و معلول اعتقاد دارند. چنین نظریه‌ای مستلزم پذیرش یک نحوه اشتراک عینی خارجی ولو به‌نحو اشتراک و وحدت سنخی در وجود است (یزدان‌پناه، ۱۳۸۸: ۱۵۶). بنابراین نسبت دادن قول به کثرت به حکمای مشاء قدری مشکل است.

۲-۳. وحدت وجود و کثرت مراتب

این دیدگاه به وحدت تشکیکی یا وحدت شخصی سریانی نیز معروف است. بسیاری از حکمای پس از ملاصدرا به وحدت تشکیکی وجود اعتقاد داشته و گاه از آن به وحدت سنخی تعبیر کرده‌اند. طبق این نظریه، کثرات موجود در عالم نه منتفی هستند و نه موهوم، بلکه حقیقتاً از هستی برخوردارند، ولی کثرت آنها به‌گونه‌ای است که با وحدت وجود منافاتی ندارد. یعنی واقعیاتی که در خارج تحقق دارند، در عین اینکه امتیازاتی دارند و به‌سبب آن از یکدیگر متمایز می‌شوند، از نوعی اشتراک هم برخوردارند. این اشتراک نه تنها در مفهوم بلکه در حقیقت عینی وجود است که از آن به تشکیک خاصی یاد می‌شود. تشکیک در مراتب به این معنی است که وحدت و کثرت، هر دو امور حقیقی هستند.

یکی از مهم‌ترین اصولی که نظریه تشکیک

دارد که اضعف مراتب وجود را به خود اختصاص داده است.

پس افزون بر اینکه کثرت در خارج تحقق دارد، وحدت نیز از حقیقت بهره‌مند است و همه این کثرات به وحدت بازمی‌گردند و اختلاف آنها به شدت و ضعف، کمال و نقص و... است. روشن است که چنین وحدتی وحدت عددی نیست بلکه وحدت حقه سریانی است که منافاتی با کثرت ندارد بلکه هر چه کثرت بیشتر باشد، از وسعت دایره شمول آن حکایت دارد. این بدان معناست که هیچ عرصه‌ای باقی نمی‌ماند مگر اینکه حقیقت وجود در آنجا ساری و جاری باشد. حکیم سبزواری در بیان چگونگی انتزاع وحدت از مراتب مختلفه وجود می‌نویسد: «کثرتی که از باب شدت و ضعف و تقدم و تأخر و... در اصل وجود تحقق دارد، نه تنها منافاتی با وحدت حقه ندارد بلکه مؤکد آن است زیرا چنین کثرتی در واقع از اشملیت و اوسعیت وجود پرده برمی‌دارد» (سبزواری، ۱۹۸۱: ۶/۲۱).

حکما برای دستیابی به تصور بهتری از تشکیک خاصی از مثال نور استفاده کرده‌اند. نور از یک منبع آغاز می‌شود و شعاع وسیعی را روشن می‌کند؛ این نور از شدیدترین مرتبه گرفته، یعنی مبدأ، تا ضعیف‌ترین مرتبه و جایی که به تاریکی می‌گراید، یک طیف وسیع از نور است که همه مراتب آن در اصل نوریت شریکند و در عین حال، هر مرتبه‌ای حاوی درجه خاصی از نور است که با مراتب قبل و بعد از خود تفاوت دارد.

۲-۴. وحدت وجود و کثرت مظاهر

این دیدگاه که از آن به‌عنوان وحدت اطلاقی عرفانی یا تشکیک خاص‌الخاصی نیز یاد می‌شود، از متون و آثار عرفای مسلمان گرفته شده و به‌مراتب عمیق‌تر از وحدت تشکیکی وجود است. از این‌رو ملاصدرا با عبور از تشکیک خاصی وجود، به قله صعب‌الوصول وحدت شخصی

صعود کرده و اختیار این نظریه را سبب اکمال فلسفه و تتمیم حکمت دانسته است (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۲/۲۹۲). او پس از طرح کلام عرفا تصریح می‌کند که اگر در مواضع مختلف از مراتب متکثره وجود سخن به‌میان آورده و به تبیین آن پرداخته است، به دلیل رعایت حال متعلمین و مراتب بحث و تعلیم است و گرنه آنچه وی در صدد اثبات آن بوده این است که وجود ذاتاً و حقیقتاً از وحدت شخصی برخوردار است، نظری که با دیدگاه اولیای الهی نیز مطابقت دارد (همان: ۱/۷۱).

بعضی از حکمای معاصر اظهارات گذشته صدرالمتألهین را نظر میانی او ارزیابی کرده و تلاش او برای اثبات وحدت شخصی وجود را خروج از مرز فلسفه و ورود به وادی عرفان نظری دانسته‌اند (جوادی آملی، ۱۳۸۰: ۱/۴۱۲-۴۱۱).

۳. تحلیل نسبت وحدت وجود با نظریات

پیش‌گفته

پیش‌تر گفتیم که اعتقاد به اصالت وجود یکی از مبانی قول به وحدت وجود به‌شمار می‌رود و فیلسوفانی همچون شیخ اشراق که قائل به اصالت ماهیتند، هیچ راهی برای قول به وحدت حقیقی وجود ندارند، زیرا از نظر آنها تمام موجودات از سنخ ماهیت هستند و ماهیات هم ذاتاً با هم تباین دارند، پس این طایفه‌گریزی از پذیرش کثرت واقعی ندارند. علامه دوانی و همفکرانش نیز که قول به تفصیل بین اصالت وجود در واجب و اصالت ماهیت در ممکنات را اختیار کرده‌اند، هرچند قائل به نوعی وحدت در وجودند اما چنین وحدتی منافاتی با وجود کثرات ندارد و آنها ممکنات را حقیقتاً و بدون اینکه مرتبه‌ای از وجود بدانند، موجود تلقی می‌کنند.

اما التزام به اصالت وجود، تنها شرط پذیرش وحدت شخصی وجود نیست، زیرا بسیارند فلاسفه اصالت وجودی که یا قائل به تباین موجودات هستند یا تشکیک در وجود. در صورت

خلاف این ملتزم نشده و بارها تصریح می‌کند که موجودات علیرغم کثرت و تمایزشان، از ظهورات نور حق تعالی و شئون ذات او هستند (همان: ۱/ ۴۷، ۴۹، ۶۵، ۷۱، ۱۱۷ و ۳۸۰؛ ۲/ ۳۰۰).

۴. وحدت وجود عرفانی

از دیدگاه ابن عربی تمام ماسوی الله مظاهر و مجالی حقد و در پرتو وجود او مراتب مختلف موجودات ظهور یافته‌اند. او پس از بیان اینکه اختلاف موجود در عالم آسیبی به وحدت وارد نمی‌کند، باور خود را در قالب تسبیح پروردگار چنین اظهار می‌دارد: «سُبْحَانَ مَنْ أَظْهَرَ الْأَشْيَاءَ وَ هُوَ عَيْنُهَا؛ پاک و منزه است کسی که اشیاء را پدیدار ساخت درحالی که خودش عین آنهاست» (ابن عربی، ۱۹۰۰: ۲/ ۴۵۹). بدون تردید مراد او از عینیت، عینیت در ذات نیست که منجر به کفر گردد، بلکه مراد عینیت در ظهور است. برای اثبات این مدعا می‌توان مقصود حقیقی او را از این عبارت به دست آورد: «فَهُوَ عَيْنُ كُلِّ شَيْءٍ فِي الظُّهُورِ، مَا هُوَ عَيْنُ الْأَشْيَاءِ فِي ذَوَاتِهَا سُبْحَانَهُ وَ تَعَالَى، بَلْ هُوَ هُوَ وَ الْأَشْيَاءُ الْأَشْيَاءُ؛ او عین تمام اشیاء است در ظهور نه در ذات آنها، خداوند منزه و متعالی است؛ او اوست و اشیاء اشیائند» (همان: ۱/ ۴۸۴).

برای ایضاح این نظریه از تمثیل‌هایی استفاده شده که مناسب‌ترین و ظریف‌ترین آنها تمثیل به آینه است. آینه در عین اینکه خود سهمی از واقع ندارد، حاکی از واقع است، برخلاف نور که تمام درجات آن حظی از وجود دارد و متناسب با کثرت مراتب است. وقتی فرد در مقابل آینه‌های متعدد قرار می‌گیرد، که ممکن است بعضی محدب باشند و بعضی مقعر، تصاویر گوناگونی از او نمایان می‌شود، اما آنچه حقیقت دارد یک شیء بیشتر نیست و تكثر تصاویر به اصل سرایت نمی‌کند و به وحدت او خللی نمی‌رساند. لذا عرفاً رابطه موجودات با حق تعالی را از باب رابطه عکس به عکس و ظل به ذی‌ظل می‌دانند.

نخست، موجودات غیر از صدق مفهوم وجود، هیچ ملاکی برای وحدت ندارند و در خارج متکثرند. اما در صورت دوم، آنچه در خارج تحقق دارد مراتب متکثره‌ای است که تماماً مراتب یک وجودند، بنابراین منافاتی با وحدت ندارد، لکن در خارج، وجود واحد محقق نیست بلکه این کثراتند که حقیقتاً موجودند.

پس تا اینجا روشن شد که هیچ‌یک از نظام‌های فلسفی گذشته با وحدت شخصی وجود هم‌خوانی ندارند. آنچه نقش مهمی در تکمیل نظریه نهایی ملاصدرا ایفا و زمینه التزام او به وحدت شخصی را فراهم می‌کند، نحوه نگرش او به رابطه علت و معلول است. در نظام فکری او معلول، عین ربط و وابستگی به علت خویش است. به تعبیر او، جمیع وجودات امکانی شئون وجود واجب هستند و نمی‌توان آنها را ذوات منفصل و حقایق مستقل از علت لحاظ کرد؛ ممکنات ذاتاً عین فقر و تعلق به علتند. پس حقیقت واحد است و غیر او هرچه هست شئون، اطوار و تجلیات ذات او هستند (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۱/ ۴۷).

او علیت را به تشان و تجلی تفسیر نموده، معلول را شأنی از شئون علت می‌داند. بر این اساس، معلول هیچ حکمی بالاستقلال ندارد بلکه با لحاظ اینکه مرتبه نازل‌تر علت است، موضوع حکم واقع می‌شود و این حکم اعم است از حکم به اصل وجود معلول یا حکم به وصفی از اوصاف یا فعلی از افعال او.

در نتیجه اگر قول به وحدت وجود با التزام به موجودیت مستقلة معلولات قرین باشد، بی‌تردید منجر به ایدۀ باطل همه‌خدایی خواهد شد، اما اگر کسی معلولات را مظاهر وجود علت و تجلیات واجب‌الوجود بالذات بداند و برای ممکنات وجود حقیقی و استقلالی قائل نباشد، دیدگاه او با هیچ‌یک از مراتب توحید منافات ندارد. تتبع در آثار صدرالمتألهین نشان می‌دهد که او به امری

این همه عکس می و نقش نگارین که نمود
یک فروغ رخ ساقی است که در جام افتاد
(حافظ، ۱۳۷۵: غزل ۱۱۱)

در دیدگاه عرفانی، اصل وجود اعیان خارجی
نفی نمی شود بلکه کثرت از (بود) به (نمود) تنزل
می یابد و این یعنی کثرت در مظاهر و شئون
حضرت باری، نه کثرت در وجود. شارح فصوص
الحکم ضمن پذیرش کثرات، آنها را غیرمخل به
وحدت ذات تلقی می کند و از دریچه نگاه او،
وجود حقیقت واحدی است که هیچ تکثری در آن
راه ندارد. هرچند این ظهورات از یکدیگر
متمایزند اما مرجع این امتیاز، امری زائد بر ذات
نیست بلکه عین ذات است (قیصری، ۱۳۷۵: ۱۶).

بدون تردید مقصود عرفا و حکما از وحدت
وجود نه این است که خداوند مجموع هستی
است و نه اینکه خداوند با موجودات اتحاد دارد،
زیرا در فرض اول، مجموع صرفاً یک وحدت
اعتباری دارد و نمی تواند وجود و وحدت حقیقی
داشته باشد و در صورت دوم، اتحاد - به این
معنی که دو شیء بدون اینکه تغییر ماهیت دهند
به شیء دیگری تبدیل شوند- محال است.
بنابراین، مقصودشان انحصار هستی در ذات
خداوند و مظهریت ماسوای اوست.

تفاوت نظریه تشکیک خاصی با دیدگاه عرفا
در این است که در مشرب اول، مراتب نازله
وجود نیز از هستی سهمی دارند و همان طور که
حقیقت عینی وجود از وحدت حقیقی بهره مند
است، نمی توان کثرت حقیقی مراتب وجود را نیز
انکار کرد. بر این مبنا واجب تعالی سرسلسله
حقایق متکثره مترتبه است. اما از منظر اصحاب
عرفان، وجود به عنوان یک حقیقت عینی، مختص
ذات باری تعالی بوده و اسناد وجود به غیر او اسناد
مجازی است؛ ذات حق از این مراتب خارج و
فوق آنهاست. سید حیدر آملی که در ادغام و
انطباق مکتب ابن عربی با معارف شیعی نقش قابل
توجهی داشته، عالم و تمام مخلوقات را اموری

اعتباری و مجازی تلقی کرده و جز خداوند تعالی،
اسماء، صفات و سایر ویژگی های او، هیچ
وجودی را ذاتاً و حقیقتاً موجود نمی داند (آملی،
۱۳۶۸: ۶۶۸).

عرفا مصداق حقیقی وجود را مقید و محدود
به هیچ قید و حدی نمی دانند لذا حقیقت هستی
یعنی: یک وجود مطلق نامتناهی. صدرالدین
قونوی وحدت حق تعالی را وحدت حقیقی
شمرده به گونه ای که در مقابل آن، هیچ کثرتی قابل
تصور نیست. او نه تنها تحقق چنین وحدتی که
حتی تصور آن را وابسته به تصور ضد آن نمی داند
(قونوی، ۱۳۷۴: ۱۹)، یعنی برای تصور چنین
وحدتی نیاز به تصور کثرتی که ضد او و در مقابل
او قرار گیرد، نیست، زیرا اصولاً این وحدت در
مقابل کثرت قرار نمی گیرد.

۵. پیوند وحدت وجود و قاعده بسیط الحقیقه

ملاصدرا برای تبیین بهتر نظریه وحدت وجود،
قاعده ای را اثبات کرده و در موارد عدیده ای از آن
استمداد جسته که یکی از یادگارهای او در فلسفه
محسوب می شود؛ قاعده «بسیط الحقیقه کل الاشياء
لیس بشيء منها»^۴. مدلول این قاعده این است که
بسیط حقیقی از هر نوع تعین و فقدان مبراست و
واجد همه حقایق هستی و کمالات است، یعنی
نمی توان در جهان هستی کمالی فرض کرد که
واجب تعالی فاقد آن باشد. خدای سبحان همه
حقایق وجودی را به نحو اعلی و اشرف داراست،
از این رو در عین اینکه همه اشیاست، نمی توان
چیزی را به حمل اولی یا حمل شایع بر او حمل
کرد بلکه همه حقایق هستی، رقیقه و فیض او
هستند که از او صادر شده اند و حملشان بر او از
باب حمل رقیقت بر حقیقت است (جوادی آملی،
۱۳۸۳: ۲۱۹).

علامه طباطبایی این برهان را چنین تقریر کرده
است: «هر هویتی که بتوان چیزی را از آن سلب
کرد، متحصّل و متحقّق از ایجاب و سلب است و

نشئت می‌گیرند و او هستی‌بخش تمام حقایق و اشیاء است... «وَ هُوَ الْأَوَّلُ وَ الْآخِرُ وَ الظَّاهِرُ وَ الْبَاطِنُ» (ملاصدرا، ۱۳۶۳: ۵۳).

این حقیقت را در کلام معصومین (ع) نیز می‌توان یافت، از جمله این فرمایش امیرالمؤمنین (ع): «هُوَ فِي الْأَشْيَاءِ عَلَى غَيْرِ مُمَارَاجَةٍ وَ خَارِجٌ مِنْهَا عَلَى غَيْرِ مُبَايَنَةٍ...؛ خداوند در تمام موجودات حضور دارد لکن نه به نحو خلط و ترکیب، و از آنها خارج است اما نه به نحو تباین و جدایی که حاکی از کثرت باشد» (ابن بابویه، ۱۳۹۸: ۳۰۶).

۷. نظریه وحدت شهود

با این وصف، تفاوت اصلی نظر فلسفه و عرفان در وحدت شخصی وجود است؛ هستی‌شناسی فلسفی بر کثرت حقیقی وجود بنا شده درحالی‌که مبنای اهل عرفان وحدت شخصی وجود است و بر این اساس، تشکیک خاصی که متناسب با کثرت حقیقی وجود است، از نظر ایشان قابل التزام نیست. عارف وحدت وجودی بر این باور است که جز خدا چیزی وجود ندارد؛ یعنی با اینکه کثرات را می‌بیند، سهمی از وجود برای آنها قائل نیست بلکه آنها را نمود و پدیدار یک وجود حقیقی می‌داند. اما گاهی عارف سالک به جایگاهی می‌رسد که جز خدا نمی‌بیند و ندیدن با اعتقاد به نبودن متفاوت است. عاشق جز معشوق چیزی نمی‌بیند و به هر جا می‌نگرد او را می‌بیند. سعدی به همین مقام اشاره دارد: «رسد آدمی به جایی که به جز خدا نبیند». این نوع نگاه غیر از وحدت پیش‌گفته است و از آن به وحدت شهود تعبیر می‌شود.

وحدت وجود در واقع یک مسئله هستی‌شناسانه و مربوط به عالم واقع است و کثرات به‌عنوان شئون وجود دیده می‌شوند و انکار نمی‌شود، درحالی‌که وحدت شهود یک دیدگاه معرفت‌شناسانه است و عارف وحدت شهودی در پرتو نیل به مرحله فناء فی الله، همه چیز حتی

این مستلزم ترکیب از ایجاب و سلب (یعنی ثبوت ذات برای خودش و سلب غیر ذات از ذات) خواهد بود. بر این اساس، هر ذاتی که چیزی از آن سلب شود، مرکب است و عکس نقیضش این است که هر ذاتی که بسیط باشد، چیزی از آن سلب نمی‌شود. نتیجه این مقدمات این است که بسیط الحقیقه، کل اشیاء است» (طباطبایی، ۱۹۸۱: ۱۱۰/۶).

البته نباید گمان شود که اشیاء با همان حدود و قیود و ماهیات بر بسیط الحقیقه حمل می‌شود، زیرا در این صورت لازم می‌آید که بسیط الحقیقه مرکب از اشیاء باشد و این خلف است چراکه فرض ما بساطت حقیقت وجود است. پس قید «و لیس بشیء منها» اشاره دارد به اینکه تمام اشیاء با اسقاط حدود ماهوی خود، در بسیط الحقیقه حضور دارند (حسینی طهرانی، ۱۴۳۶: ۲۶۱).

۶. وحدت وجود در قرآن و روایات

عرفا در این باره به آیات متعددی تمسک جسته‌اند، از جمله: «فَإِنَّمَا تُؤَلُّوْا فَنَمَّ وَجْهَ اللَّهِ؛ به هر کجا رو کنید، آنجا روی خداست» (بقره/۱۱۵). یعنی تمام مخلوقات تجلیات و نمودهای حضرت حق تعالی هستند و اگر اصلی در کار نباشد، مظهر و نمود هیچ سهمی از وجود نخواهد داشت. شاید یکی از مناسب‌ترین آیات برای استناد وحدت وجود، این آیه شریفه باشد: «هُوَ الْأَوَّلُ وَ الْآخِرُ وَ الظَّاهِرُ وَ الْبَاطِنُ وَ هُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ» (حدید/۳). اگر او موصوف به اولیت و آخریت است، پس تمام مواطن وجود را اشغال نموده و جایی برای غیر خود باقی نگذاشته است. لذا به هر چه بنگریم، از حضور وی خالی نیست و این همان مدعای عرفاست که تمام ماسوی الله را مظاهر و مجالی اسماء و صفات حضرت حق می‌دانند.

ملاصدرا نیز به این آیه مبارکه اشاره و به آن استناد نموده است: هر وجودی غیر از واحد حق، پرتوی از تشعشعات ذات او و وجهی از وجوه اوست؛ جمیع موجودات از یک اصل و ریشه

سنگی پرتاب می‌شود، گرچه خود سنگ واقعاً و حقیقتاً متصف به حرکت می‌شود اما حرکت از ناحیه ذات او نیست بلکه نیروی وارده بر آن، علت این اتصاف است.

صورت دیگر آن است که اگر چه موضوع وصفی را می‌پذیرد اما در واقع این وصف مربوط به موضوع نیست بلکه واسطه‌ای در بین است و اوست که حقیقتاً متصف به این وصف می‌شود، و به دلیل ارتباطی که بین موضوع و واسطه برقرار است، موضوع ثانیاً و بالعرض این وصف را قبول می‌کند. برای روشن شدن این حیثیت معمولاً از مثال کشتی و راکب آن استفاده شده، با این توضیح که وقتی کشتی در حال حرکت است، اگر شخصی در گوشه‌ای از آن بدون حرکت نشسته باشد، باز هم می‌توان او را متحرک به حساب آورد. گرچه آنچه اولاً و بالذات در حال حرکت است خود کشتی است اما از باب اتحاد بین ظرف و مظروف، حرکت مجازاً به فرد نشسته نیز نسبت داده می‌شود. در اینجا می‌گوییم کشتی واسطه در عروض حرکت بر جالس آن است و گزاره «جالس السفینه متحرک» در واقع چنین است که «جالس السفینه بواسطة حرکتها متحرک».

حکیم سبزواری حمل وجود بر ماهیت را از باب ارتباط جنس و فصل دانسته (سبزواری، ۱۹۸۱: ۳۸ / ۱)، به این معنی که جنس بدون فصل هیچ‌گونه تحصلی ندارد و به وسیله فصل است که تحقق پیدا می‌کند. به همین ترتیب، ماهیت نیز بدون وجود به هیچ‌وجه از هستی بهره‌مند نیست. این را حیثیت تقییدیه گویند، یعنی اگر کشتی را از میان برداریم فرد نشسته، فی‌نفسه متحرک نیست، بنابراین کشتی حیثیت تقییدی اتصاف فرد نشسته به حرکت است.

از آنچه گذشت روشن شد که حیثیت تقییدی همان وساطت در عروض، و حیثیت تعلیلی همان وساطت در ثبوت است که در کلمات محققین به آن اشاره شده است. اتصاف وجود به موجودیت

خودش را فراموش می‌کند و تنها حق را می‌بیند. بعضی بر این عقیده‌اند که آنچه در قرون گذشته قبل از محی‌الدین در عرفان مطرح بوده، همین وحدت شهود است و جهان‌بینی عرفانی بر اساس وحدت وجود سابقه نداشته است (مطهری، ۱۳۷۳: ۱۹۰ / ۹).

۸. آیا اعتقاد به وحدت شخصی وجود عقیده‌ای متناقض است؟

اشکال عمده‌ای که بر نظریه وحدت وجود وارد شده، متناقض بودن آن است. این نظریه چنین تقریر می‌شود که تنها یک وجود عینی مطلق، حقیقت دارد و جز او موجودی بالحقیقه تحصیل ندارد و در عین حال، همه مخلوقات شئون و مظاهر حضرت حقند. سؤال اینجاست که اگر چیزی جز او حقیقت ندارد، پس موجودی در کار نیست که بخواهد مظهر او باشد. از سوی دیگر، اگر وجود کثرات را در عالم بپذیریم دیگر نمی‌توان ملتزم شد که فقط یک وجود از حقیقت برخوردار است. بنابراین، نظریه وحدت شخصی وجود یک نظریه خودمتناقض است و به هیچ‌وجه قابل تبیین منطقی نخواهد بود.

برای پاسخ به این اشکال ابتدا باید کیفیت حمل محمول بر موضوع مورد بررسی قرار گیرد. با تتبع در آثار فلسفی مشاهده می‌شود که برای نحوه حمل، سه نوع حیثیت مطرح شده است: در جریان اتصاف موضوع به یک وصفی، گاهی موضوع اصالتاً و حقیقتاً محمول را می‌پذیرد و چنین است که می‌گوییم «وجود الحجر موجود» که وجود سنگ واقعاً متصف به موجودیت می‌شود اما علت این اتصاف، خود وجود نیست بلکه سنگ وجود خود را از ناحیه علت دریافت نموده و خودش ذاتاً موجود نشده، پس علت اتصاف آن به موجودیت، علت موجدۀ آن است. اینجا گفته می‌شود که علت موجدۀ، حیثیت تعلیلی اتصاف موضوع به محمول است. یا وقتی

نفس تحقق ندارند و هر فعلی که از آنها صادر می‌شود، حقیقتاً منتسب به نفس است. به قول حکیم سبزواری «النفس فی وحدته کل القوی و فعلها فی فعله قد انطوی». نفس در عین وحدت خود که ظل وحدت حقّه واجب‌تعالی است، تمام قوای خود است و این مطلب در دو مقام قابل تصور است: مقام کثرت در وحدت و مقام وحدت در کثرت یا به عبارت دیگر، مقام شهود مفصل در مجمل و مقام شهود مجمل در مفصل. افعال قوای نفسانی در واقع همان فعل نفس است. پس در حقیقت، این نفس است که توهم می‌کند، تخیل می‌کند، حساس، محرک و متحرک است. نفس، اصل محفوظ در تمام قوا است به گونه‌ای که جز در پرتو وجود نفس، هیچ قوامی برای قوا نیست» (سبزواری، ۱۴۲۲: ۵/ ۱۸۲-۱۸۱).

کلام حکیم سبزواری گویای این حقیقت است که نفس قبل از هر فعلی و در مقام اطلاق، جامع همهٔ مراتب است، یعنی مراتب عقلی، حسی و خیالی به طور مجمل در نفس جمعند که به عنوان مقام شهود مفصل در مجمل و کثرت در وحدت از آن یاد نموده است.

افزون بر آن، هنگام تنزل، یعنی هنگام ادراک یا صدور هر گونه فعلی، نفس در مرتبهٔ خاصی حضور می‌یابد و هر یک از قوا به عنوان یکی از مظاهر و شئون آن عمل می‌کنند. در واقع نفس است که در مرتبهٔ حاسه، حس می‌کند، در مرتبهٔ متخیله، تخیل و هکذا. ملاهادی سبزواری به عنوان مقام شهود مجمل در مفصل و وحدت در کثرت، به این مطلب اشاره کرده است.

ملاصدرا نیز در تبیین رابطهٔ نفس و قوای آن تعبیری این‌چنینی دارد: «چون نفس انسانی جوهری قدسی و از سنخ عالم ملکوت است، وحدتی جمعی دارد که پرتوی از وحدت الهی است... این قوا با وجود کثرت و تنوع افعالشان، همه به وجود واحدی در نفس موجودند...

بالاصاله و به نحو حیثیت تعلیلی است، یعنی وجود برای اتصاف به موجودی، نیازی به واسطه ندارد، هرچند اصل وجودش را از ناحیهٔ علت دریافت نموده و علت مفیض، واسطه در ثبوت وجود بر آن است. اما در حمل وجود بر ماهیت، وجود نمی‌تواند حیثیت تعلیله باشد، زیرا این بدان معنی است که وجود، واسطه در ثبوت ماهیت بوده و ماهیت از اصالت برخوردار باشد^۵، درحالی که در حکمت متعالیه اعتباری بودن ماهیت به اثبات رسیده است.

آنچه در باب وساطت وجود برای ماهیت گذشت به بیانی روشن در کلام صدرالمحققین آمده است: وجود است که بالذات موجود است و سایر اشیاء ذاتاً موجود نیستند بلکه به واسطهٔ وجوداتی که بر آنها عارض می‌شود از وجود برخوردارند و این وجود است که حقیقتاً موجود است، همان‌طور که اضافهٔ حقیقی، خود مضاف است نه جوهر و کم و کیف و... که بر آن عارض می‌شوند (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۱/ ۳۹).

در بحث اصالت وجود اعتباری بودن ماهیت به این معناست که موجودیت اولاً و بالذات به خود وجود منتسب است و ثانیاً و بالعرض به ماهیت. پس اگر گفته می‌شود ماهیت موجود است، وجود را باید حیثیت تقییدیه و واسطهٔ عروض آن بر ماهیت دانست، همان‌طور که در مثال حرکت کشتی و جالس آن، یا تحصیل جنس و فصل بیان شد.

بر این اساس، باید به اشکال فوق چنین پاسخ داد: به اعتقاد عرفا وجود بالذات و حقیقی فقط منتسب به واجب‌تعالی است و سایر موجودات مصادیق حقیقی وجود نیستند بلکه رابطهٔ بین ممکنات و واجب، رابطهٔ ظل و ذی‌ظل است. از آنجا که واجب یک موجود بی‌حد، نامتناهی، مطلق و بسیط است، دیگر جایی برای غیر او باقی نمی‌ماند.

می‌توان رابطهٔ واجب و ممکنات را به مثابه رابطهٔ نفس و قوای آن قلمداد کرد. هیچ‌یک از قوا بدون

وحدت شخصی وجود، با صعود از نردبان علمی علیت، به سمت تشان سیر نموده و پس از تبیین و دفاع، آن را نظر نهایی خود اعلام نموده است. از این منظر هیچ انفصالی بین علت و معلول محقق نیست چراکه علت افزون بر اینکه در مقام ذات، تمام کمالات مظاهر خود را داراست، در مرتبه وجود معلولات و مجالی نیز حضور دارد.

وقتی هویت معلول از این زاویه مورد مذاقه قرار می‌گیرد، این حقیقت به دست می‌آید که دیگر در تحلیل آن نمی‌توان گفت «شیء ثبت له الربط» بلکه «هو عین الربط»، یعنی معلول بدون لحاظ علت، هیچ هویتی و موجودیتی ندارد. به عبارت دیگر، چنین نیست که خداوند ماهیت معلول را مد نظر قرار داده و سپس آن را ایجاد نماید، کما اینکه جماعتی قائلند به اینکه جعل الهی به ماهیات ثابت تعلق می‌گیرد؛ ماهیاتی که قبل از وجود، عدم محض نبوده، بلکه از یک نحوه ثبوت و تقرر عینی برخوردار بوده است. اما قول به واسطه بین وجود و عدم، به دلیل محال بودن ارتفاع نقیضین، باطل است (طباطبایی، ۱۴۱۵: ۱۶). در حقیقت، معلول قبل از ایجاد هیچ نحوه وجود و تقرر ندارد و با افاضه مفیض، موجود می‌شود و این ربط و وابستگی، عین ذات اوست، نه وجودی که دارای وابستگی باشد. پس همه ممکنات به حیثیت تقییدی علت‌العلل موجودند و لباس وجود، ثانیاً و بالعرض بر قامت آنان پوشانده شده است.

بحث و نتیجه‌گیری

سیر طرح مسئله وحدت وجود در آثار صدرالمتألهین به این نحو است که ابتدا نظر منسوب به مشائین را نقل و مورد نقد قرار می‌دهد، سپس با تکیه بر اصالت وجود، به اصلاح و ارتقاء این نظریه پرداخته و نظریه میانی حکمت متعالیه را پرورش می‌دهد. در ادامه با مخاطب مماشات نموده و دست او را گرفته، به تدریج بالا می‌آورد تا زمینه پذیرش نظر نهایی خود که ارجاع

خلاصه آنکه نفس انسانی از مقام تجردش به مقام طبیعت و مقام حاسه و محسوس تنزل می‌کند و در این هنگام رتبه وجودیش همان رتبه و درجه طبایع و حواس می‌گردد. پس به‌هنگام لمس، عین عضو لامسه می‌شود و هنگام بوییدن، عین شامه و...» (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۸/ ۱۳۵-۱۳۴).

بر اساس آنچه در بحث از حیثیات مطرح شد، اگر چه هر یک از قوا برای دریافت مفاهیم خاصی به فعالیت می‌پردازند، اما بدون لحاظ نفس، هیچ فعلی محقق نمی‌شود. بنابراین، نقش اساسی نفس به عنوان حیثیت تقییدی و وساطت در عروض فعالیت به قوا، به‌هیچ‌وجه قابل تردید نیست.

حال، با توجه به تحلیلی که از رابطه نفس و بدن ارائه شد، روشن می‌شود که تمام کثرات امکانی گرچه در نگاه تشکیک خاصی، حکم موجودیت بر آنها بار می‌شود و وجود باری تعالی حیثیت تقییدی اسناد وجود به آنهاست، اما بر اساس دیدگاه عرفانی، حقیقتی جز ظل و شأن برای ذی‌شأن نیستند و همه عین ربط و فقر به درگاه حضرت حق (جل جلاله) هستند. از این منظر، تمام ماسوی الله به حیثیت تقییدی وجود حق تعالی موجودند و حکم موجودیت بالذات بر آنان حمل نمی‌شود، بلکه ذاتاً معدوم و بالعرض و المجاز محکوم به وجودند.

۹. وحدت وجود و قاعده علیت

بسیاری از فلاسفه اسلامی به تشکیک در وجود و سلسله مراتب آن اعتقاد دارند و از سوی دیگر به اصل علیت نیز ملتزمند. از این رو قائلند به اینکه کثرت هم مانند وحدت از حقیقت بهره‌مند است اما از آنجا که قبول علیت مستلزم تمایز و انفصال بین علت و معلول و در نتیجه پذیرش کثرت و تعدد در عالم است، ملاصدرا برای برون‌رفت از این اشکال، با تحلیل و تعمیق علیت و ارجاع آن به تشان، نظریه وحدت شخصی عرفا را به صورت استدلالی اثبات نموده است. او در گرایش به

منابع

- آملی، سید حیدر (۱۳۶۸). نقد النقود فی معرفة الوجود. تهران: وزارت فرهنگ و آموزش عالی.
- ابن بابویه، محمد بن علی (۱۳۹۸). التوحید. قم: مؤسسه نشر اسلامی.
- ابن ترکه، صائبن‌الدین علی (۱۳۶۰). تمهید القواعد. تهران: وزارت فرهنگ و آموزش عالی.
- ابن عربی، محی‌الدین (۱۳۷۰). فصوص الحکم. تهران: الزهرا.
- _____ (۱۹۰۰م). الفتوحات المکیة. بیروت: دار صادر.
- ایزوتسو، توشی هیکو (۱۳۶۸). بنیاد حکمت سبزواری. ترجمه سیدجلال‌الدین مجتبی. تهران: دانشگاه تهران.
- پورجوادی، نصرالله (۱۳۵۸). سلطان طریقت. تهران: آگاه.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۰). تحریر تمهید القواعد. قم: اسراء.
- _____ (۱۳۸۳). توحید در قرآن. قم: اسراء.
- جهانگیری، محسن (۱۳۷۵). محی‌الدین ابن عربی چهرة برجسته عرفان اسلامی. تهران: دانشگاه تهران.
- حافظ، شمس‌الدین محمد (۱۳۷۵). دیوان شعر. تهران: انجمن خوشنویسان ایران.
- حسینی طهرانی، سیدمحمدحسین (۱۴۳۶ق). توحید علمی و عینی. مشهد: علامه طباطبایی.
- سبزواری، ملاحادی (۱۴۲۲ق). شرح المنظومة. ج ۵. تهران: ناب.
- _____ (۱۹۸۱م) «تعلیقه بر اسفار». در ملاصدرا، الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- طباطبایی، سیدمحمدحسین (۱۴۱۵ق). نهاية الحکمة. قم: مؤسسه نشر اسلامی.
- _____ (۱۹۸۱م) «تعلیقه بر اسفار». در ملاصدرا، الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- قیصری، داوود بن محمود (۱۳۷۵). شرح فصوص الحکم. به کوشش سید جلال‌الدین آشتیانی. تهران: علمی و فرهنگی.
- قونوی، صدرالدین (۱۳۷۴). مفتاح الغیب. تهران: مولی.
- مطهری، مرتضی (۱۳۷۱). مجموعه آثار. تهران: صدرا.

علیت به تشآن است را در او فراهم نماید. بر این اساس، وحدت وجود یک وحدت سبعی و اطلاقی است که بیش از یک مصداق حقیقی برای آن قابل تصور نیست و آن، ذات ازلی و ابدی واجب‌تعالی است. در این دیدگاه، وجودات امکانی محکوم به عدم نیستند لکن از وجود اعتباری برخوردارند و شأنیت و مظهریت اسماء و صفات حضرت حق (جل جلاله)، بهره‌ای از هستی است که به آنان اختصاص یافته است.

پی‌نوشت‌ها

۱. ابوعلاء عفیفی در خطبة فصوص الحکم این نظر را از آلفرد ون کرم (Alfred von Kremer) نقل کرده است.
۲. رنالد الین نیکلسن (Reynold Alleyne Nicholson) خاورشناس و اسلام‌شناس انگلیسی است که بسیاری از آثار عرفانی فارسی و اسلامی را ترجمه و شرح کرده است. مشهورترین آنها تصحیح وی از مثنوی مولوی است.
۳. او که به شیخ اکبر هم معروف است، معاصر شخصیت‌های عرفانی بزرگی همچون ابن فارض (م. ۶۳۲) و شهاب‌الدین سهروردی صاحب عوارف المعارف (۶۳۲-۵۳۹) بوده است. مهم‌ترین آثار عرفانی ابن عربی به نیمه دوم عمر وی مربوط می‌شود که در سده هفتم هجری واقع است (یزدان‌پناه، ۱۳۸۸: ۳۴).
۴. به نظر استاد مطهری این قاعده تا حدودی ریشه در کلمات عرفا و دیگران دارد و بعضی آن را جزو تعلیمات نوافلاطونیان شمرده‌اند اما با دقت عقلی تفاوت این دو قول روشن می‌شود و اگر در آثار عرفا چنین مطلبی یافت شود، به این صورت که با برهان فلسفی تحقیق شده باشد، از مختصات ملاصدرا است، از این رو خود او می‌گوید: احدی را سراغ ندارم که این مطلب را درک کرده باشد و این از مختصات من است (مطهری، ۱۳۷۱: ۱۱/ ۶۱۰).
۵. روشن است که این تبیین متناسب با نظریه تشکیک خاصی وجود است و با نظریه وحدت وجود سازگاری ندارد.

- ملاصدرا، محمد بن ابراهیم (۱۳۶۳). المشاعر. تهران: طهوری.
- _____ (۱۴۱۷ق). الشواهد الربوبية في المناهج السلوكية. بيروت: مؤسسه التاريخ العربي.
- _____ (۱۹۸۱م). الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة. بيروت: دار احیاء التراث العربي.
- یزدان پناه، سیدیدالله (۱۳۸۸). مبانی و اصول عرفان نظری. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.

