

ملاصدرا؛ وحدت تشکیکی یا وحدت شخصی

(گذار ملاصدرا از وحدت تشکیکی به وحدت شخصی وجود)

Mulla Sadra; Graded Unity of Being or Individual Unity of Being (Mulla Sadra's transition from Graded Unity of Being to Individual Unity of Being)

Mahdi Monazah*
Sahar Kavandi**

مهدی منزّه*
سحر کاوندی**

تاریخ دریافت: ۱۳۹۴/۰۸/۰۹

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۵/۰۲/۱۴

Abstract

The point of this article is to explain the process of existence evolution from "graded unity of being" to "individual unity of being"; In this regard, the "graded unity of being" and its bases in "Transcendent Theosophy" as well as "individual unity of being" and its different statements have been primarily investigated, then it would be explained in the position of research and investigation; so that firstly Mulla Sadra presumed the distinction of these two kinds and secondly he represented departure from graded unity (the primary viewpoint) to individual unity (the final viewpoint) in his theosophy. Mulla Sadra initially denied the essential causality and multiplicity of the "essence" and then denied existential causality and multiplicity of "limited possible beings" in order to be able to explain the mechanism of such process; To prove such explanation he appeals to two kinds of argumentations upon representing a specific analysis of causality: a) Argumentation by cause b) Argumentation by effect. In another word, assigning the effects to the affairs and based on the infiniteness of the necessary being as well as being originating, he proved his desired idea; thus clarifying the mystical claim- individual unity of being- he became successful in approximating philosophy to mysticism and subsequently the transcendence of theosophy.

Keywords: Mulla Sadra, existence, graded unity of being, individual unity of being, Transcendent Theosophy.

چکیده

نوشتار حاضر در صدد است به تبیین فرآیند سیر و تحول وجود از وحدت تشکیکی به وحدت شخصی بپردازد. در این راستا، ابتدا به بررسی وحدت تشکیکی وجود و مبانی آن در حکمت متعالیه و همچنین وحدت شخصی وجود و تقریرهای مختلف آن پرداخته شده و سپس در مقام تحقیق و بررسی، روشن می‌شود که اولاً ملاصدرا به تفکیک آنها قائل بوده و ثانیاً در نظام حکمی خویش از وحدت تشکیکی (دیدگاه ابتدایی) به وحدت شخصی (دیدگاه نهایی) گذر کرده است. صدرا برای اثبات این فرآیند، ابتدا علیت و کثرت ماهوی را از ماهیت و سپس علیت و کثرت وجودی را از وجودهای محدود نفی می‌کند و آنگاه بنا بر تحلیل خاصی که از علیت ارائه می‌دهد، به دو برهان متوسل می‌شود: یکی از راه ترفیق علیت و دیگری از راه عدم تناهی واجب‌الوجود. به عبارت دیگر، وی با ارجاع معلول‌ها به شئون و بر اساس برهان از طریق معلول، مطلوب خود را اثبات کرده و از این طریق با مبرهن ساختن ادعای عارفان (وحدت شخصی وجود)، موفق به نزدیک نمودن فلسفه به عرفان و در نتیجه تعالی حکمت می‌گردد.

واژگان کلیدی: ملاصدرا، وجود، وحدت تشکیکی وجود، وحدت شخصی وجود، حکمت متعالیه.

* PhD student in Islamic Philosophy, Zanjan University.
Seddig12@yahoo.com

** Associate Professor, Department of Philosophy,
Zanjan University. drskavandi@znu.ac.ir

* دانشجوی دکتری فلسفه اسلامی دانشگاه زنجان (نویسنده
مستول). Seddig12@yahoo.com

** دانشیار گروه فلسفه دانشگاه زنجان. drskavandi@znu.ac.ir

مقدمه

در طول تاریخ تفکر بشری مسائل اساسی متعددی همواره ذهن انسان را به خود مشغول داشته که پاسخ به آنها نقش مهمی در حیات فکری انسان و شکل‌گیری جهان‌بینی وی ایفا کرده است؛ از جمله مفاهیمی همچون علت، معلول، وحدت، کثرت و... چشم‌ظاهرین انسان همیشه با کثرات و اختلافات مواجه بوده در حالی که انسان‌های باطن‌بین در پس این کثرات، وحدت و انسجامی دیده‌اند و از راه‌های متفاوتی مانند وحی، برهان، شهود و... بدان دست یافته‌اند.

بحث از وحدت یا کثرت در عالم وجود یکی از این مسائل بنیادین است. آرا و نظرات مختلف در این‌باره را می‌توان در چهار دسته تقسیم‌بندی کرد:

الف) دیدگاه مشائین: کثرت تباینی وجود و موجودات خارج امری حقیقی است و وحدت امری مجازی. از این دیدگاه به «وحدت مفهومی» نیز تعبیر می‌شود.

ب) دیدگاه محقق دوانی (ذوق تأله) از وحدت وجود و کثرت موجود سخن می‌گوید.

ج) دیدگاه حکمت متعالیه (نظر ابتدایی ملاصدرا) مبنی بر وحدت وجود در عین کثرت و کثرت وجود در عین وحدت، که از آن به «وحدت تشکیکی» تعبیر می‌شود.

د) دیدگاه عرفا (نظر نهایی ملاصدرا): «وحدت شخصی وجود».

به جز تقسیم‌بندی فوق احوال دیگری نیز در این‌باره مطرح شده که هر کدام در موضع خود مورد نقد و بررسی قرار گرفته‌اند؛ ما به منظور رعایت اختصار از ذکر آنها اجتناب می‌کنیم (رفیعی قزوینی، ۱۳۶۷: ۵۷-۵۱؛ آشتیانی، ۱۳۸۸: ۳۹۱؛ جوادی آملی، ۱۳۸۷: ۱/ ۳۷ و ۳۸). پژوهش حاضر بر آنست تا پس از تبیین وحدت تشکیکی و وحدت شخصی، چگونگی سیر اندیشه فلسفی و

حکمی ملاصدرا از وحدت تشکیکی به وحدت شخصی وجود را مورد بررسی قرار دهد.

۱. وحدت وجود در حکمت متعالیه

نظریه «وحدت وجود» با تقریر وحدت شخصی، از جمله مسائلی است که علی‌رغم آنکه ریشه عرفانی داشته و قبل از صدرا از سوی عرفا ارائه شده، در حکمت متعالیه نیز با رویکرد جدیدی مطرح گردید. برخی این نظریه را به ابن عربی نسبت داده‌اند، برخی دیگر مربوط به شارحان ابن عربی دانسته‌اند، عده‌ای واضع آن را حلاج می‌دانند و عده‌ای نیز معتقدند این نظریه از سوی شخص خاصی مطرح نشده بلکه در طول زمان شکل گرفته است. در هر حال، تفاسیر گوناگونی (هفت تفسیر) از وحدت وجود ارائه شده است (آشتیانی، ۱۳۷۸: ۴/ ۶۰۱-۵۳۵).

حکمت متعالیه با الگوی عمومی معقول‌سازی مشهودات عرفانی، به وحدت وجود نیز در نهایت صبغه عرفانی می‌بخشد. ملاصدرا وحدت وجود را ذیل مبحث «علت» مطرح کرده است. او در این بحث، ابتدا مانند سایر حکما وجود را به «علت و معلول» تقسیم می‌کند ولی در پایان با ارجاع علیت به تشآن، دیدگاه حکیم را تا افق عالی عرفان بالا برده و آن‌گاه از این پایگاه که مبتنی بر وحدت شخصی وجود است، تمام مباحث فلسفی را سامان می‌بخشد (جوادی آملی، ۱۳۸۷: ۳/ ۳۴۹-۳۵۰).^(۱)

۱-۱. وحدت تشکیکی وجود و مبانی آن

وحدت شخصی وجود مقدمات و پایه‌هایی دارد، مانند اصالت و تشکیک وجود. این اصول مقدمه و پایه‌ای هستند برای رسیدن به وحدت شخصی وجود نه پای‌بند؛ معنای پای‌بند بودن یک اندیشه آن است که اندیشمند تا آخرین لحظه بر مدار همان اندیشه باقی بماند اما پایه بودن بدین

ماهیات متکثر اعتباری، وجودات متباینی است که همگی در یک قدر جامع عرضی مشترکند، لذا عالم هستی را وجودات کثیر اصیل پر کرده است. در مقابل، عده‌ای دیگر بر آنند که هستی پر از وجوداتی است که هیچ تباینی با یکدیگر نداشته و اختلافشان به اتحادشان بازمی‌گردد و بالعکس. بر این اساس، می‌توان نتیجه گرفت که اصالت وجود با کثرت تباینی نیز سازگار بوده و اصیل بودن وجود، به‌تنهایی برای اثبات وحدت تشکیکی کافی نیست. از طرف دیگر، باید توجه داشت که صرف کثرت تشکیکی وجود نیز برای رسیدن به وحدت شخصی آن کفایت نمی‌کند بلکه با افزودن اصل علیت و تفسیر آن بر اساس اصالت وجود مبنی بر اینکه معلول، عین‌الربط به علت است. می‌توان از وحدت تشکیکی به وحدت شخصی رسید (سلیمانی امیری، ۱۳۸۳: ۱۵۱).

در حقیقت، بر اساس اصالت وجود، مراتب وجودات امکانی که همان حقایق ممکنات هستند، چیزی جز اشعه نور حقیقی و وجود واجبی نبوده و اموری غیر مستقل و از شئون ذات یگانه و تطورات حقیقت واحده‌اند (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۸/۴۹). به عبارت دیگر، بنا بر اصالت وجود، امکان عین وجود ممکن است و ممکن نیز عین فقر و وابستگی به واجب. بر این اساس، موجود ممکن عین‌الربط به واجب الوجود بالذات و شأنی از شئون آن است. پس وجود مستقل فقط یکی است و بقیه شئون آن بوده و از خود هیچ استقلالی ندارند. از همین‌روی وحدت تشکیکی وجود ملازم با وحدت شخصی وجود خواهد بود. بر همین اساس است که به نظر علامه طباطبایی همه عرفا قائل به اصالت وجود هستند (طباطبایی، ۱۹۸۱: ۳۷/۶).

ملاصدرا همچنین پیوندی بین اصالت وجود و اشتراک معنوی وجود - که قریب به اولیات است -

معناست که می‌توان از اندیشه ابتدایی به اندیشه دقیق‌تر سفر نمود (همو، ۱۳۷۲: ۷۶۶).

ملاصدرا پس از اثبات اصالت وجود و اعتباریت ماهیت و با تکیه بر اصل اشتراک معنوی، تشکیک در ماهیت را رد کرده و تشکیک در وجود را اثبات می‌کند و بر مبنای آن وحدتی برای عالم و حقیقت وجود اثبات می‌کند که در آن، حقیقت وجود (نه مفهوم آن) در عین حالی که دارای سنخی واحد است، درجات و مراتب مختلف دارد. این نظریه که «وحدت تشکیکی وجود» نام گرفته، از پیامدهای اصالت وجود به‌شمار می‌رود و وحدت در عین کثرت و کثرت در عین وحدت را ثابت می‌کند که در آن مابه‌الاختلاف عین مابه‌الاشتراک (وجود) است و بالعکس (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۱/۲۶۰). ملاصدرا در مواضعی از سفر تلاش می‌کند مشکک بودن حقیقت وجود را به‌نحوی به شیخ‌الرئیس نسبت دهد (همان: ۲/۱۸۹-۱۸۸)، هر چند می‌توان گفت به‌دلیل سابقه داشتن بحث «تشکیک» در آثار شیخ اشراق (سهروردی، ۱۳۸۰: ۲/۱۲۰) ملاصدرا از وی تأثیر پذیرفته است.

ملاصدرا برای تبیین وحدت تشکیکی، از دو اصل بنیادین «اصالت وجود» و «تشکیک وجود» بهره می‌گیرد که نقشی محوری و کلیدی در نظام حکمت متعالیه داشته و اهمیت بسیاری در سرنوشت فلسفه دارند، به‌نحوی که فلسفه بر حول محور این دو اصل می‌چرخد (مطهری، ۱۳۸۳: ۶/۲۰۸). بر همین اساس، برای تبیین چگونگی گذار از وحدت تشکیکی به وحدت شخصی لازم است ابتدا به نقش این دو اصل در دیدگاه وحدت تشکیکی وجود پرداخته و سپس در مراحل بعدی به اثبات وحدت شخصی بپردازیم.

۱-۱-۱. اصالت وجود

فلاسفه مسلمان معتقد به اصالت وجود^(۲) دو دسته‌اند: گروهی بر این باورند که خاستگاه

ماهیت راه دارد (حسن‌زاده آملی، ۱۳۸۰: ۲/۱۰۶)، نظر نهایی ملاصدرا به شهادت ادله، نفی تشکیک در ماهیت و اثبات آن در وجود است.

تبیین اصل تشکیک وجود، به‌عنوان یکی از متفرعات اصالت وجود، بدین صورت است: اگر کسی سوفسطایی نباشد، این به‌منزله پذیرش واقعیاتی از طرف آن شخص است. از سوی دیگر، موجودات واقعی تفاوت‌های واقعی نیز دارند و از آن جایی که بنا بر اصالت وجود تنها چیزی که واقعیت دارد، وجود است، پس اختلاف آنها نیز به وجود برمی‌گردد و مابه‌الاشتراک موجودات عین مابه‌الاختلاف آنها خواهد بود (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۱/۶۴-۶۵؛ طباطبایی، ۱۳۸۳: ۳/۵۱۸-۵۱۳؛ ابراهیمی دینانی، ۱۳۸۶: ۳۱۴-۲۸۸).

به عبارت دیگر، بنا بر اصالت وجود - که رکن رکن تشکیک است - و به استناد اصل تشکیک وجود، چیزی جز وجود در خارج یافت نمی‌شود و هر چه در عالم خارج است، حتی ماهیات گوناگون، مشمول حکم تشکیکند و فقط از طریق تشکیک وجود، تمایز و تکرر می‌یابند (عبودیت، ۱۳۸۵: ۱/۱۵۹-۱۶۰). از این‌رو، به نظر ملاصدرا شمول وجود نسبت به اشیا از باب سریان و انبساط بوده و وجود در عین تشخیص ذاتی‌اش، دارای مراتب مختلف است (ملاصدرا، ۱۳۸۸: ۷). به عبارت دیگر، هم وجودات و هم موجودات هر دو کثیرند ولی نه از نوع کثرت محض بلکه از سنخ کثرت سازگار با وحدت و وحدت سازگار با کثرت. پس، حقیقت وجود واحدی است عین کثیر و کثیری است عین واحد (مصباح یزدی، ۱۳۸۵: ۱۸۱).

بنابراین، با توجه به آنچه گذشت، در یک جمع‌بندی می‌توان تشکیک را در سه سطح مطرح کرد؛ تشکیک عامی (در مفهوم وجود)، تشکیک خاصی (در مراتب وجود) و تشکیک اخصی (در مظاهر وجود) که اولی در منطق، دومی در حکمت

برقرار کرده (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۱/۳۵) و معتقد است چون مفهوم وجود، واحد است، منشأ انتزاع آن (حقیقت و مصداق وجود) نیز باید واحد باشد و گرنه لازم می‌آید مفهوم وجود از حقایق متباین بالذات انتزاع شود که امری محال است. از نظر قائلین به اشتراک معنوی وجود، مفهوم وجود قدر مشترک بین همه موجودات است و در تمام گزاره‌های وجودی از حیث محمولی در معنایی واحد^(۳) به کار می‌رود.

۱-۱-۲. اصل تشکیک وجود

مسئله تشکیک پیش از آنکه در فلسفه طرح شود، در علم منطق (طباطبایی، ۱۹۸۱: ۱/۴۲۷) و ذیل بحث «صدق مفاهیم»، با عنوان «تشکیک منطقی یا مفهومی» بحث شده است. این بحث از ابتکارات متفکران اسلامی به‌شمار می‌رود (حلی، ۱۴۳۰: ۸۴-۸۶؛ سهروردی، ۱۳۸۰: ۳/۸ و ۲/۷۶، ۱۲۱) که در مواجهه با افکار متکلمان پدید آمده و در اندیشه فیلسوفان یونان سابقه‌ای از آن به چشم نمی‌خورد (مطهری، ۱۳۸۳: ۳/۵۲۳).

چنانکه گذشت، شاید بتوان گفت شیخ‌الرئیس اولین کسی است که درباره تشکیک وجود به مطالعه پرداخته (ابن‌سینا، ۱۳۸۷: ۱۰۶ و ۱۶۷) و بعد از او شیخ اشراق، واقعیات (ماهیات) خارجی را از آن حیث که مصداق یک مفهوم ذاتی یا عرضی‌اند، مشکک و متفاضل دانسته است. اما ملاصدرا واقعیات (وجودات) را بماهی‌هی مشکک می‌داند (ملاصدرا، ۱۳۸۹: ۳۰۷).

شیخ اشراق قول به «عدم تشکیک در ماهیت» را نقد و بررسی کرده، به ادله طرفداران آن پاسخ گفته و قول به تشکیک در ماهیت را تثبیت نموده است (شهرزوری، ۱۳۸۰: ۲۳۸-۲۳۲). ملاصدرا ضمن نقل این ادله، آنها را تام ندانسته است (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۱/۴۲۸-۴۴۶). برخلاف گمان برخی که معتقدند حق آن است که تشکیک در

در مرحله بعد و در آخر مباحث علت /سفار، جایگاه و منزلت بحث را ارتقا داده و در مقام یک حکیم عارف، وحدت شخصی وجود را اثبات می‌کند. ثالثاً، به دلیل رعایت سلسله مراحل آموزشی و جنبه تعلیمی آن -که خود صدرا نیز به آن تصریح می‌کند (همان: ۶/ ۲۴)- ابتدا وحدت وجود را در سطح وحدت تشکیکی طرح می‌کند؛ چنانکه علامه طباطبایی نیز در دو جا بر این مسئله تأکید کرده‌اند.^(۴)

در مقابل دسته اول، عده‌ای نیز برآنند که ملاصدرا قائل به وحدت شخصی وجود است. این گروه به دو دسته تقسیم می‌شوند. برخی از ایشان معتقدند ملاصدرا از همان ابتدا در صدد طرح وحدت شخصی وجود بوده و مراد از قول به ربط بودن معلول، همان قول به وحدت شخصی وجود است (عبودیت، ۱۳۸۵: ۱/ ۲۳۶). گروه دوم بر این باورند که وحدت شخصی دیدگاه نهایی ملاصدرا بوده و وی با طرح وحدت تشکیکی وجود در اوایل /سفار، دیدگاه ابتدایی خویش را در این باره طرح کرده تا از این طریق زمینه لازم برای تحویل بردن وحدت تشکیکی به وحدت شخصی فراهم گردد (طباطبایی، ۱۴۳۲: ۱۱۷ و ۱۹۰، پاورقی؛ همو، ۱۹۸۱: ۶/ ۲۴؛ حسن‌زاده آملی، ۱۳۸۰: ۲/ ۲۹۵-۲۹۴؛ جوادی آملی، ۱۳۷۵: ۱/ ۳۵۲، ۳۶۶-۳۶۳؛ همان: ۹/ ۴۶۰-۴۵۴؛ همو، ۱۳۶۸: ۱۰۲ و ۴۲۴).

به باور نگارندگان، قول صائب دیدگاه اخیر است و نوشتار حاضر در بخش‌های بعدی در صدد تبیین این دیدگاه و چگونگی گذار از وحدت تشکیکی به وحدت شخصی برآمده است. بر اساس این قول، ملاصدرا به دیدگاه نهایی خود که همان وحدت شخصی وجود است، در بخش تتمه بحث علت و معلول /سفار (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۲/ ۲۸۷-۲۸۶) اشاره کرده است.^(۵) حاج ملاحادی سبزواری نیز به‌عنوان یکی از بزرگ‌ترین شارحین

و سومی در عرفان بحث می‌شود. آنچه محل بحث است، تشکیک خاصی و اخصی است، از این‌رو عرفا وقتی می‌خواهند به وحدت شخصی پردازند، ابتدا این دو نوع تشکیک را از یکدیگر تفکیک کرده و سپس تشکیک خاصی را مورد نقد قرار می‌دهند، چراکه در عرفان و بر اساس وحدت شخصی وجود، مجاللی برای تشکیک خاصی وجود که مبنا و پایه حکمت متعالیه است، نیست (جوادی آملی، ۱۳۸۷: ۱/ ۴۳-۴۲).

۲-۱. وحدت شخصی وجود از نظر ملاصدرا

برخی شارحان نظر نهایی ملاصدرا در باب وحدت وجود را وحدت تشکیکی می‌دانند، زیرا اولاً، وی در کتاب /سفار (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۱/ ۷۵-۶۵، ۸۳-۸۰، ۱۲۳-۱۲۰ و ۱۳۸-۱۲۹) وقتی در صدد بیان نظر خویش در باب وحدت وجود است، دیدگاه عرفا را در این مورد نقد می‌کند. ثانیاً، وحدت شخصی وجود بر اساس مبانی حکمت متعالیه قابل تبیین فلسفی نیست (مطهری، ۱۳۸۳: ۳/ ۶۰-۵۹ و ۶۳؛ همان: ۱/ ۲۱۱ و ۲۲۵-۲۲۲؛ مصباح یزدی، ۱۳۷۶: ۱۵۲-۱۴۰؛ همو، ۱۳۷۸: ۱/ ۳۸۴؛ حائری یزدی، ۱۳۸۵: ۴۹-۵۰ و ۱۳۰).

درباره این قول که انتساب دیدگاه وحدت شخصی به ملاصدرا را نمی‌پذیرد باید گفت، اولاً، بنا بر تصریح خود ملاصدرا، اثبات مراتب برای وجود با وحدت وجود عرفانی (وحدت وجود و موجود) که در /سفار در صدد بیان آن است، منافاتی ندارد (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۱/ ۷۱). ثانیاً، ملاصدرا در ابتدای /سفار با توجه به آنکه در صدد طرح و اثبات وحدت تشکیکی وجود در چارچوب فلسفی است و فعلاً نمی‌خواهد از آن فراتر رود، به نقد دیدگاه عرفا می‌پردازد چراکه دغدغه اصلی او در این مقام، وحدت وجود است و برای اثبات آن از اصطلاحات فلسفی همچون علت، معلول و... بهره می‌گیرد (همان: ۸۰). البته

حکمت متعالیه، در تعلیقۀ خود بر اسفار، نظر موافق خود را با این قول اظهار داشته است.^(۶) با توجه به دیدگاه مورد نظر، نظریۀ وحدت شخصی وجود از مبانی حکمت متعالیه نبوده بلکه غایت آن به شمار می‌رود. طرفداران این نظریه مدعی‌اند پذیرش آن با مبانی و اساس حکمت متعالیه هیچ منافاتی ندارد، زیرا با قبول این نظریه، جهان ممکن از بود به نمود و از حقیقت به اعتباری بودن تحول می‌یابد و این تحول نوعی ترقی است، زیرا خلع هستی فقیرانه از معلول، همراه با اعطای کریمانه و ارتقای آن به مقام جلوه و تشأن علت است (جوادی آملی، ۱۳۷۲: ۷۶۹). پس، اعتباری بودن جهان امکان و کثرات جز در مقایسه با خدا نیست و این اعتباری بودن چیزی از ممکن نمی‌کاهد، زیرا تمام احکام و لوازمی که فلسفه یا علوم برای موجودات این جهان ثابت می‌کنند مورد پذیرش عرفان نیز هست ولی همه آن احکام و نیز حاکمان آنها اموری اعتباری بوده و در آئینه هستی‌نما می‌تابند که اصل حکم، حق است، لکن صاحب اصلی آن خداست، نه غیر او (همان: ۱۵-۱۶).

از طرف دیگر، اساس عرفان وحدت شخصی وجود است و عارف وجود را واحد شخصی می‌داند که با وجوب ذاتی ازلی همراه بوده و ماسوی‌الله همه شئون، ظهورات و تطورات اویند؛ اسناد وجود به ماسوی‌الله، اعتباری و به‌نحو مجاز عقلی (اسناد به غیر ما هو له) است (آملی، ۱۳۸۶: ۶۶۸). از این‌رو عارف وجود ممکن را اعتباری و ماهیتش را مجاز اندر مجاز می‌داند (طباطبایی، ۱۴۳۲: ۷۸).

ابن عربی مسئله وحدت شخصی وجود را دیدگاهی صرفاً عرفانی و حتی گاه به‌عنوان «طور وراء طور عقل» مطرح کرده است (ابن عربی، بی‌تا: ۱/ ۲۸۹؛ ۲/ ۱۱۴، ۳۷۹ و ۶۰۵؛ ۴/ ۲۷۹). اولین

کسی که به‌لحاظ تاریخی بعد از وی، اصطلاح «وحدت وجود» را به‌کار برد، صدرالدین قونوی، شاگرد اوست (قونوی، ۲۰۱۰: ۲۱). برخی از شارحان مهم مکتب ابن عربی در قرن‌های هشتم و نهم، مانند قیصری، سید حیدر آملی، فناری، ابوحامد اصفهانی، ابن ترکه و...، تلاش کردند ادله‌ای در اثبات عقلی و فلسفی این نظریه ارائه کنند که البته این ادله مورد مناقشات فراوانی نیز واقع شد. ملاصدرا و پیروانش نشان دادند که تمامی دلایلی که پیروان ابن عربی در زمینه استدلالی کردن وحدت شخصی اقامه کرده‌اند، همگی نوعی مصادره به مطلوب بوده (سوزنجی، ۱۳۸۴: ۶۸) و ادله عقلی عرفا در باب اثبات وحدت شخصی وجود، به‌لحاظ منطقی دچار نوعی ضعف است. به‌عنوان مثال، در این استدلال‌ها ضرورت ذاتی با ضرورت ازلی، حمل اولی با حمل شایع، اطلاق مفهومی با اطلاق سعی و مفهوم با مصداق یگانه انگاشته شده یا خلطی در آنها رخ داده است (جوادی آملی، ۱۳۷۲: ۲۷۰-۲۶۱).

بر این اساس، باید گفت ملاصدرا در میان قائلین به وحدت شخصی وجود، اولین کسی است که اقدام به تبیین فلسفی مسئله وحدت شخصی وجود کرده است (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۱/ ۷۱؛ همو، ۱۳۸۸: ۱/ ۳۷۶-۳۷۲). وی با این کار به بطلان برخی از تصورات واهی که تفاوتی جوهری با نظریۀ وحدت شخصی عرفانی دارند حکم داده است؛ اموری همچون حلول و اتحاد واجب و ممکنات با یکدیگر (همو، ۱۹۸۱: ۶/ ۱۰۸؛ همو، ۱۳۸۱: ۱۴؛ همو، ۱۴۱۷: ۱/ ۴۰)، توهمی و پوچ انگاشتن ممکنات (همو، ۱۹۸۱: ۲/ ۳۱۸-۳۱۹)، عدم تحقق واجب‌الوجود بدون مجالی و مظاهر (همان: ۳۴۶-۳۴۵) و...، زیرا در نظریۀ وحدت شخصی وجود، وحدت خداوند با عالم در مقام فعل (فیض منبسط حق) است^(۷) نه در

الا اگر مراد از آن، ذات هویت حق و غیب الغیوب باشد، امری دست‌نیافتنی بوده و در هیچ ادراکی -حصولی یا حضوری- نمی‌گنجد.^(۹)

بنابراین، دربارهٔ اشتراک بحث «وحدت و کثرت» در عرفان و حکمت می‌توان گفت: عرفان اصل مسئله را به صورت اصالت وحدت و اصالت کثرت مطرح می‌کند و در مرحلهٔ بعدی رهنمود کاملی دربارهٔ اصالت وحدت و اعتباری بودن کثرت ارائه می‌دهد، زیرا آنچه حکیم قائل به تشکیک وجود باید بعد از مرگ و هنگام برچیده شدن نظام کیهانی و... ببیند، عارف قائل به وحدت شخصی وجود و تشکیک مظاهر آن هم‌اکنون مشاهده می‌کند (جوادی آملی، ۱۳۸۷: ۱/ ۴۱).

صدرالمتألهین (۱۹۸۱: ۲/ ۲۳۶-۲۳۵) دیدگاه خویش دربارهٔ توجیه کثرت در وحدت شخصی وجود را چنین بیان می‌کند: معلول نسبت به علت خود عین ربط و فقر بوده و نیاز و فقر در متن وجود معلول راه دارد، به گونه‌ای که نمی‌توان دو صفت برای معلول تصور کرد، یکی امکان بالذات و دیگری وجوب بالغیر، بلکه آنچه برای معلول می‌ماند همان وجوب بالغیر است که عین‌الربط است. در نتیجه، معلول فاقد ذات خواهد بود و چون ذاتی ندارد متصف به امکان نیز نخواهد بود. از سوی دیگر، علت حقیقی هیچ‌گونه ربط و نیازی ندارد بلکه مستقل محض است.

با تأمل بیشتر در ربط بودن معلول روشن می‌شود که اسناد وجود به معلولی که فقر محض و ربط صرف است، تنها به نحو مجاز قابل قبول است، زیرا اگر چیزی ربط بودن در ذات آن نهفته باشد، فاقد هرگونه ذاتی خواهد بود. بدین ترتیب، برای معلول هیچ ذاتی باقی نمی‌ماند مگر آنکه ذات مستقلی را که همان واجب است، نشان دهد. از اینجا دانسته می‌شود که نسبت هستی و کمالات آن به معلول‌هایی که در آغاز امر موجودهایی

مقام ذات، چراکه ذات حق مشهود و قابل حصول برای هیچ احدی، حتی فرشتگان و انبیا نیست.

۲. توجیه کثرات

در عرفان و حکمت عرفانی، پس از اثبات وحدت شخصی وجود، مسئلهٔ توجیه کثرت مرز بین عرفان و سوفسطایی‌گری را روشن می‌کند. در حکمت متعالیه در باب مسئلهٔ کثرت دو دیدگاه عمده وجود دارد: الف) کثرات موجود بالعرض هستند. ب) کثرات موجود بالذات هستند. پذیرش قول اول مستلزم این ادعاست که مشی ملاصدرا در حکمت متعالیه برهانی کردن مسائل عرفانی بوده است. در این صورت، با پذیرفتن رأی عارف در باب وحدت شخصی وجود و در عین حال، پایبندی به مبانی حکمت متعالیه، میان آن دو جمع و تلائم برقرار می‌شود. لازمهٔ پذیرفتن دیدگاه دوم نیز آن است که مرز بین فلسفه و عرفان جدا باشد و مدعی شویم ملاصدرا در بحث وحدت وجود در صدد اصلاح و تهذیب قول عرفا بوده است (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۶/ ۲۸۴). به نظر نگارندگان قول اول صحیح بوده و با گذار صدرا از وحدت تشکیکی به وحدت شخصی مناسبت بیشتری دارد. در این صورت، باید وجود کثرات توجیه شود.

دربارهٔ طرح بحث کثرت در عرفان نیز باید گفت موضوع عرفان نظری، وجود مطلق است اما نه وجود لابشرط قسمی که همان کلی طبیعی است، بلکه وجود لابشرط مقسمی که همان حقیقت وجود است (آشتیانی، ۱۳۷۰: ۱۱۴). بنابراین، ذات به اعتبار تعینی از تعینات یا ظهوری از ظهورات مد نظر است، یعنی همان مقامی که در برخی از آیات و روایات به آن اشاره شده است^(۸) و مراد از «ظهور»، متعین شدن مطلق به تعینی خاص است (ابن‌ترکه، ۱۳۸۷: ۳۰۶-۳۰۴). به عبارت دیگر، موضوع عرفان واجب‌الوجود بالذات است که همان خداست (فناری، ۱۳۷۴: ۱۶۵) و

عین واحد است. به بیان دیگر، وحدت امری حقیقی است نه یک مفهوم عارض بر واحد، چنانکه فلاسفه بدان قائلند (سبزواری، ۱۳۳۰: ۶۴/۲؛ قونوی، ۲۰۱۰: ۱۷۷). کثرت نیز در عرفان مورد قبول نیست؛ نه کثرت عرضی و نه کثرت طولی. عرفا تجلی را واحد دانسته و به تکرر آن قائل نیستند. عارف گذشته از اینکه تعبیر به «علیت» نکرده و از آن پرهیز می‌کند، حتی معتقد به تجلی اول، دوم، سوم و... و لو به صورت طولی، هم نیست؛ عارف نمی‌گوید از ذات حق جلوه اول صادر شد، از جلوه اول جلوه دوم و... عارف به یک جلوه قائل است به نام «وجود منبسط» (نفس رحمانی). از نظر عارف، کثراتی که فیلسوف بدانها قائل است همه از لوازم آن وجود است. در حقیقت، عارف به واسطه همین وجود منبسط که نخستین صادر و اولین فیض حق تعالی است، کثرات را توجیه کرده و به وحدت بازمی‌گرداند (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۲/۳۴۸ و ۳۵۱؛ همو، ۱۳۸۳: ۳/۲۴۱).

از این رو برای نفس رحمانی می‌توان دو حیثیت قائل شد؛ یکی حیثیت ارتباط و عینیت با حق که توجیه کننده وحدت است و دیگری حیثیت غیریت با ذات حق که مصحح کثرت مظاهر و مجالی است. بنابراین، کثرات در عالم هیچ منافاتی با وحدت شخصی وجود ندارند، زیرا منشأ همه آنها فیضان وجود منبسط است نه ذات حق تعالی (آشتیانی، ۱۳۷۵: ۲۷؛ ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۲/۳۱۹-۳۱۴ و ۳۳۰-۳۲۲). از همین روی، در عرفان موجود در فیض منبسط به وحدت در عین کثرت و کثرت در عین وحدت ارجاع داده می‌شود. نکته دیگر آنکه نباید «نمود» را واسطه «بود» و «نبود» در نظر گرفت، بلکه آنچه مطرح است در یک طرف، نبود (عدم) و در طرف دیگر بود (وجود) و نمود بود است، زیرا نمود و ظهور جز به عنوان صفت و شأنی از بود، معنایی نخواهد داشت؛ شأنی که تنها همراه با بود، شهود می‌شود یا از آن انتزاع می‌گردد

امکانی خوانده می‌شوند، نسبتی حقیقی نیست بلکه مجازی است و با نفی اسناد حقیقی وجود به معلول، بساط هرگونه کثرت حقیقی، اعم از کثرت تباینی و کثرت تشکیکی وجودها، برچیده شده و وحدت شخصی وجود که مدعای اهل عرفان است، ثابت می‌شود (جوادی آملی، ۱۳۷۲: ۷۷۰-۷۶۷). بدین ترتیب، ملاصدرا حکمت را به عرفان نزدیک کرده و بین دیدگاه حکیم و عارف پیوند برقرار می‌کند.

در یک جمع‌بندی می‌توان نتیجه گرفت که عارف وحدت وجودی و حکیم عارف در اینکه کثرات را پندار نمی‌دانند با هم توافق دارند و اختلاف آنها در توجیه و تفسیر کثرت است. فیلسوف و حکیم هم چنانکه وحدت را واقعی و حقیقی می‌داند، برای کثرت نیز سهمی از واقعیت به معنای مجازی - قائل است چراکه کثرت در عالم، بالعرض و شأنی از واحد حقیقی است، لیکن عارف وحدت وجودی به دلیل اینکه قائل به وحدت شخصی وجود است، وحدت را واقعی، یعنی «بود» می‌داند و کثرت را ظهور، یعنی «نمود» آن به حساب می‌آورد (آملی، ۱۳۸۶: ۶۵۹).^(۱۰) البته این به معنای موهوم پنداشتن اشیا و موجودات کثیر نیست، زیرا حتی ابن عربی نیز به وجود کثرات در عالم معترف است (ابن عربی، بی تا: ۴/۲۳۵).^(۱۱) بنابراین، در نگاه عرفانی رابطه وحدت و کثرت از قبیل رابطه عکس با صاحب عکس یا ظل و ذی ظل تلقی شده و کثرت (بالذات) هیچ سهمی از واقعیت به معنای تحقق مستقل و حقیقی - ندارد بلکه سهم کثرت از واقعیت همان است که اصل خود را نشان می‌دهد، چنانکه سهم عکس (ظل) از واقعیت آن است که صاحب عکس (ذی ظل) را نشان دهد.

وحدت در دیدگاه عارف وحدت وجودی صفتی نیست که عارض بر واحد گردد بلکه وحدت

(رحیمیان، ۱۳۷۶: ۱۱۹).

بر این اساس، در باب حقیقی یا مجازی بودن وحدت و کثرت در عرفان باید گفت: در عرفان هرگز اصل کثرت نفی نشده و نمی‌شود بلکه کثرت از «بود» به «نمود» تنزل و تحول پیدا کرده و ترقیق می‌شود، چنانکه «بود» از کثرت به وحدت ترقی می‌یابد. اما حجاب کثرات نمی‌گذارد اهل نظر، پخته را از گداخته، فهمنده را از یابنده و صاحب نظر را از صاحب بصر جدا کند. عارف هرگز کثرت را سراب یا دومین نقش احوال و دوبین نمی‌داند (جوادی آملی، ۱۳۸۷: ۱/ ۵۹۶۰).

در عرفان، جهان نسبت به واجب تعالی نه وجود رابطی دارد، مانند عرض، و نه وجود رابط دارد، مانند حرف، بلکه بر اساس وحدت شخصی وجود تنها مصداقی که برای مفهوم وجود است، همانا واجب است که مستقل بوده و هرگز مصداق دیگری برای او نیست، خواه نفسی، خواه رابطی و خواه رابط، زیرا تشکیک به ظهور در مظاهر وجود بازمی‌گردد، نه به خود وجود (همان: ۷۳). بنابراین، اگر در عبارات عرفا سخنی از «مراتب» به میان آید باید آن را به تجلی و ظهور تفسیر کرد، چراکه از عرفا کسی قائل به تشکیک مراتبی، به این معنا که هر مرتبه و معلول حقیقی بوده و وجود مستقل و منحازی داشته باشد، نبوده و بر امتناع وقوع تشکیک در اصل حقیقت وجود حکم داده‌اند (ابن‌ترکه، ۱۳۸۷: ۷۱ و ۸۳-۸۱).

به عبارت دیگر، می‌توان گفت بازگشت دو قول کثرت در مراتب و کثرت در مظاهر به جواز و امتناع تشکیک در حقیقت وجود است. از این رو به نظر می‌رسد سخن شهید مطهری در شرح مبسوط منظومه مبنی بر اینکه حقیقت وجود از نظر عرفا واحد است ولی وحدتی در عین کثرت و کثرتی در عین وحدت، یعنی احدی است صاحب مراتب (مطهری، ۱۳۸۳: ۱/ ۲۲۴) باید تأویل شود. همچنین

است سخن حکیم غروی کمپانی در مکاتبات وی با سید احمد کربلایی که بیانگر حقیقی بودن وحدت و کثرت در قول حکما و عرفا به نحو وحدت در کثرت و کثرت در وحدت است، زیرا از آنجا که وحدت وجود بما هو وجود، از سنخ وحدت عددی نیست، بنابراین با کثرت منافاتی ندارد (طباطبایی، ۱۴۳۲: ۹۳-۹۲). دیدگاه علامه طباطبایی ذیل عبارت فوق از مرحوم کمپانی این است که از عرفا کسی به وحدت و کثرت حقیقی قائل نبوده و حقیقی بودن وحدت و اعتباری بودن کثرت از اصول مسلم عرفاست (همان: ۲۰۱).

۳. تبیین گذار ملاصدرا از وحدت تشکیکی به وحدت شخصی

ملاصدرا بر اساس روش‌شناسی خویش در حکمت متعالیه، از مکاتب فلسفی و کلامی سابق همچون مشاء، اشراق و کلام، برای رسیدن به قله عرفان بهره برده است که برخی به همانندی و عدم تنافی بین وحدت تشکیکی و وحدت شخصی^(۱۲) (مطهری، ۱۳۸۳: ۹/ ۱۹۱ و ۴۷۴) و دقیق‌تر بودن یکی نسبت به دیگری رأی داده‌اند^(۱۳) (طباطبایی، بی‌تا: ۵۵). عده‌ای دیگر نیز چنانکه قبلاً ذکر شد، به گذار ملاصدرا از وحدت تشکیکی به وحدت شخصی وجود که مدعای عرفان است، معتقد شده‌اند (جوادی آملی، ۱۳۷۵: ۱/ ۳۵۲ و ۳۶۳-۳۶۶؛ ۹/ ۴۶۰-۴۵۴؛ حسن‌زاده آملی، ۱۳۸۰: ۲/ ۲۹۵-۲۹۴). دسته‌آخر، برخلاف برخی که وحدت شخصی را به رئالیسم خام و وحدت فلسفی را به رئالیسم پخته پیچیده و انتقادی تشبیه کرده‌اند (حائری یزدی، ۱۳۸۵: ۱۹۱)، معتقدند باید یکی (وحدت تشکیکی) را پخته و دیگری (وحدت شخصی) را گداخته و به صورت شعله درآمده دانست. از این روی، وحدت شخصی وجود محصول ریاضت‌های مجاهدان نستوه صحنه جهاد اکبر است که نه تنها پخته‌اند بلکه سوخته و گداخته‌اند.

جای جای اسفار این مطلب را رد کرده است (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۱/۲۶، ۲/۳۰۱).

در مبدأ (وحدت تشکیکی) و منتهای (وحدت شخصی) این فرآیند دو تفاوت عمده به چشم می‌خورد که سیر این فرآیند نیز بر مبنای این دو امر صورت گرفته است. اولاً، در سلسله تشکیکی هم وجودات امکانی و هم واجب الوجود، هر دو، مصداق بالذات وجود هستند؛ برخلاف اندیشه وحدت شخصی که تنها مصداق حقیقی وجود را ذات واجب و ماسوی را مصداق بالعرض می‌داند (طباطبایی، بی تا: ۵۷-۵۸)، چراکه تمام وجودهای امکانی از حیث هویت ربطی خود، ذاتی ندارند تا حکم «وجود» اولاً و بالذات به آنها نسبت داده شود. ثانیاً، موجودات ممکن و واجب‌تعالی در نظام تشکیکی علت و معلول، دارای دو موطن متمایز از همدند، برخلاف وحدت شخصی که بر اساس آن علت به تشأن ارتقا پیدا کرده و تشأن و ذی‌شأن یکی بوده و در حقیقت تشأن با وجود ذی‌شأن موجود می‌شود. بنابراین، لازمه وجود ربطی، علت با تحلیل تشکیک خاصی نیست بلکه تشأن با تحلیل وحدت وجود عرفانی است (یزدان‌پناه، ۱۳۸۹: ۲۶۷-۲۵۳).

در این مقاله برای رسیدن به وحدت شخصی وجود و اثبات آن، از دو طریق ترقیق علت و عدم تناهی واجب‌الوجود بهره خواهیم گرفت.

۱-۳. مراحل فرآیند

ملاصدرا در سیر از وحدت تشکیکی وجود به وحدت شخصی (و از علت وجودی به تجلی و ظهور) لاجرم باید دو مسئله را طی این مسیر مبرهن کند؛ اول نفی کثرت ماهوی و تأثیر و علت از ناحیه ماهیت و دوم، تبیین مسئله کثرت وجودی و نفی علت و تأثیر از ناحیه وجودات محدود (رحیمیان، ۱۳۷۶: ۷۷). او بر این باور است که مسئله علت و معلول به دلیل پیچیدگی فراوانش، برای اغلب مردم و حتی علما یک

کسی که خود را مجذوب نظر صدرالمتألهین می‌داند شایسته است ژرفای رأی وی را در تحول از تشکیک وجود به وحدت شخصی از نظر دور ندارد. از نظر ملاصدرا، در فرآیند تحول از وحدت تشکیکی به وحدت شخصی، کثرات بالذات از موجودیت خلع شده، وجودی مجازی پیدا می‌کنند و به شئون و تطورات عرفانی تحویل برده شده و تبدیل به کثرات بالعرض می‌شوند. به تعبیر ملاصدرا، فلسفه با نیل به بلندای وحدت شخصی وجود، اکمال و اتمام یافته است (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۲/۲۹۲). او در وحدت شخصی وجود در صدد است با معرفی معلول به عنوان شأنی از شئون علت، «علیت فلسفی» را به «تجلی عرفانی» نزدیک کند و با این کار وفاداری خود را هم به «نظام سلسله مراتب» مشائی و هم «تجلی عرفانی» بیان می‌دارد؛ با این تفاوت که کثرات وجودی را در طول همدیگر می‌داند، برخلاف مشائیین که به دلیل قول به تباین موجودات، رابطه را عرضی دانسته‌اند. عدول ملاصدرا از روش عقلانی (در بحث سلسله مراتب هستی و بحث اشتراک معنوی) به روش شهودی و اشراقی (در مباحث پایانی علت و معلول کتاب اسفار) به خوبی نمایان است. سید احمد کربلایی در نامه چهارم خود به غروی کمپانی در این باره می‌نویسد: «مرحوم آخوند ملاصدرا در اول اگرچه توحید خواص را تعقل نفرموده ولی در بحث علت و معلول که در ضیق خناق افتاده، اعتراف به مطلب قوم فی الحقیقه نموده که علت نیست مگر تنزل علت به مرتبه نازل و الان حَصَّصَ الحق را به زبان آورده، اگرچه مطالب کتابش با آن غالباً سازش ندارد و گویا سرش این است که برهان او را به اعتراف داشته نه بصیرت شهودی. والله العالم.» (طباطبایی، ۱۴۳۲: ۱۱۷-۱۱۶)

این در حالی است که خود ملاصدرا در

معنای «وجودی» ای که در نظام تشکیکی پی‌ریزی شده بود، نفی و به معنای «تشان و ظهور» در وحدت شخصی تحویل برده است. از این طریق، کثرات به تجلی و ظهورات توجیه‌پذیر شده‌اند.^(۱۴)

تحول بحث علیت به تشان برای اولین بار در رساله الزّوراء علامه دوانی مطرح شده است. او در این رساله در صدد تبیین فلسفی نظریه ظهور و تجلی برآمده و از تعریف و حد حقیقی علیت با تکیه بر انحصار جعل در وجود، به این نتیجه می‌رسد که معلول ذاتی مستقل ندارد بلکه شأنی از شئون علت است، زیرا اگر معلول، به‌عنوان ذاتی مستقل در نظر گرفته شود، معدوم بلکه ممتنع‌بالغیر خواهد شد (دوانی، ۱۳۸۱: ۲۰۹).^(۱۵) از نظر ملاصدرا نیز وجود مجعول به جعل بسیط، هیچ هویتی در ذات خود ندارد مگر از طریق جاعل خود، از این‌رو وجود مجعول نمی‌تواند هویت مستقل از جاعل خود داشته باشد. بنابراین، مجعول اولاً متقوم به وجود جاعل خود است ولی نه به‌نحو مداخله جاعل در مجعول، و ثانیاً وجود مجعول غیر از جاعل است ولی نه به‌نحو مزایلت و مبیانت، بلکه عین تعلق و ارتباط و از شئون جاعل است (ملاصدرا، ۱۴۱۷: ۱ / ۴۹-۵۱).

ملاصدرا ضمن اعتباری محض دانستن معلول، به وجهی پیدایش و نیز زوال معلول را نوعی ظهور علت می‌داند. در حقیقت، وی با اثبات ظهوری و اعتباری بودن معلول‌ها، به وحدت شخصی وجود گذر کرده است. او برای رسیدن به این امر از «اضافه اشراقیه»^(۱۶) مدد می‌گیرد. در این نوع از اضافه، اصل وجود علت به تمام هویت در معلول متجلی بوده و معلول امری غیر از نفس تجلی و تشان علت نیست و این همان معنای اضافه علت در مقام خلق و ایجاد است که طرف اضافه خود را به‌وجود می‌آورد. این فیض صادر از حق از حیث اضافه به حق، ایجاد و اشراق و از جهت انتسابش به معنای معلول، مفاض، وجوب،

معضل است، زیرا معالیل چیزی جز حجاب‌هایی بر علل نیستند؛ از این‌رو برخی از این بحث، اثبات سبب کرده و برخی نیز نفی سبب را نتیجه می‌گیرند. به همین سبب گفته‌اند مردم در مسئله علیت یا حیرت‌زده‌اند یا جاهل، درحالی‌که موحد حقیقی توحیدش با رؤیت این اسباب و علل منافاتی ندارد (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۲ / ۳۵۵).

۳-۱-۱. نفی علیت و کثرت از ماهیت

این مرحله به‌عنوان تمهیدی برای مرحله بعد که بزنگاه اصلی حکمت متعالیه است، شمرده می‌شود. در این بخش، ملاصدرا بر اساس اصالت وجود، کثرت ماهوی و علیت و جعل در عرصه ماهیات را نفی می‌کند، زیرا امر اعتباری و مجازی که تابع امری اصیل و حقیقی است، در بسیاری از اوصاف و خصوصیات خود، مانند تأثیر، علیت و تعدد، به‌سبب اتحاد آن‌دو با یکدیگر، تابع امر اصیل است. بنابراین، در مسئله علیت به‌دنبال امری هستیم که علت بالذات بوده و علیت برای آن وصفی ذاتی و غیر منفک باشد. از سوی دیگر، روشن است که ماهیت - که بنا بر اصالت وجود، نمود وجود و حکایت‌گر آن است - نمی‌تواند دارای علیت ذاتی باشد، پس هم جاعل بالذات و هم مجعول بالذات از آن امر اصیل (وجود) خواهد بود.

۳-۱-۲. نفی علیت و کثرت از وجودهای محدود

ملاصدرا در بخش علت و معلول کتاب اسفار (۱۹۸۱: ۲ / ۲۸۷ و ۲۹۱) به بحث تحویل علیت وجودی به تجلی و ظهور پرداخته و با الهام از مکتب عرفانی ابن‌عربی و استدلالی کردن آن، نهایتاً با عرفا هم‌رای شده و حکمت متعالیه را به «وحدت شخصی وجود» که منحصر در ذات حق تعالی است، ترقی داده است؛ به این معنا که سایر موجودات به‌دلیل اینکه «نمود» هستند نه «بود» و «نبود»، بهره‌ای از واقعیت و هستی به‌معنای موجود مستقل و حقیقی - ندارند. از این‌رو، علیت را نیز از

وجود و ظهور نامیده می‌شود. پس حقیقت معلول عین اضافه به علت، فیض عین افاضه و مضاف عین اضافه می‌باشد.

در اینجا مراد از عینیت حق (علت) با اشیا، عینیت ذات بسیط ما لا اسم له با اشیا نیست، زیرا آن ذات، تعیین و حد ندارد در حالی که اشیا همگی محدود و متعین هستند، بلکه مقصود از عینیت، عینیت علت با معلول، خالق با فعل و ظاهر با ظهور است؛ بدین معنا که اگر رفع حدود و تعینات فرض شود، دیگر غیر از وجود بخت، بسیط و مجرد، چیز دیگری در میان نمی‌ماند و نمی‌تواند بماند.

وحدت وجود به معنی تعلق و ربط حقیقی نه اعتباری، توهمی و خیالی- همه موجودات با خالقشان است. در این صورت دیگر فرض زنگار استقلال در موجودات بی‌معنا خواهد بود و همه نه تنها با خدا مربوطند بلکه ربط صرفند و خالق متعال که حقیقت وجود و أصل الجود و الوجود است، با تمام اشیا معیت دارد (طهرانی، ۱۴۲۰: ۳۷۳-۳۷۲).

از آنجا که حقیقت معلول عین اضافه به علت است، نه ذات مضاف به علت، پس معلول جلوه‌ای از جلوات علت، شأنی از شئون آن و اسمی از اسمای آن خواهد بود. ملاصدرا در این باره معتقد است با عنایت الهی و از طریق برهان توانسته است وحدت وجود و موجود را اثبات کند که معنای آن عبارت است از انحصار وجود حقیقی در وجود واجب‌تعالی، به گونه‌ای که هر چه از کثرات در عالم دیده می‌شود، مجازی بوده و از ظهورات ذات و تجلیات صفات آن واجب‌الوجود خواهد بود (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۲/۲۹۲).

۲-۳. براهین اثبات وحدت شخصی وجود

عرفای مسلمان بعد از ابن عربی، در صدد برهانی

کردن مسائل و مبانی عرفان اسلامی برآمدند که از آن جمله‌اند ابو حامد ترکه (صاحب قواعد التوحید) و نوه‌اش صائن‌الدین (صاحب تمهید القواعد و شارح قواعد التوحید). در این میان، برجستگی ملاصدرا در میرهن ساختن مسائل عرفانی با تکیه بر مبانی حکمی و فلسفی خویش، به ویژه در مسئله وحدت وجود، از همه بیشتر و پررنگ‌تر است. او با ذکر دو برهان، وحدت شخصی وجود را اثبات کرده و از وحدت تشکیکی به وحدت شخصی گذر کرده است (همان‌جا). با طی این دو مرحله، فرآیند سیر وجود از وحدت تشکیکی به وحدت شخصی تبیین می‌شود. او در راستای رسیدن به چنین غایتی، از معلول بهره برده و با تحلیل رابطه علیت، به وحدت وجود عرفانی رسیده و آن را برهانی و مستدل کرده است.

۳-۲-۱. برهان از راه ترقیق علیت

ملاصدرا در دو کتاب اسفار الاربعة (همان: ۲۹۹-۳۰۱) و الشواهد الربوبیه (همو، ۱۴۱۷: ۴۹-۵۰)، با تحلیل دقیقی که از هویت معلول ارائه می‌دهد، از وحدت تشکیکی وجود به وحدت شخصی پل می‌زند (جوادی آملی، ۱۳۷۲: ۷۸۱-۷۶۳). بر طبق این دیدگاه، شالوده نظام فلسفی متداول مبتنی بر علیت، به هم ریخته و به نظام تشان و تطور ترقی می‌یابد. بر این اساس، نسبت معلول به علت عین‌الربط و تعلقی بوده و معلول عین ذات علت است، نه ذاتی علت. از این رو هیچ‌گونه استقلالی ندارد، به این معنا که معلول «عین‌الربط» است نه «شیء له الربط». در حقیقت، به دلیل اینکه معلول فقر محض است، اسناد وجود به آن و متصف شدنش بدین صفت، صحیح نیست و باید از مقام «معلول» به مقام «شان علت» ارتقا پیدا کند.

پس، با توجه به اینکه معلول حقیقی است که اولاً تمام وجودش فقر و نیاز است و ثانیاً با علت مرتبط است، می‌توان گفت معلول صرفاً ربط به

مستلزم انکار اصل علیت است، یا در تحققش مستقل بوده است که در این حالت نیز معلول و ممکن الوجود نخواهد بود.

ثالثاً (با توجه به اینکه معلول عین معلولیت است) تحقق و اتصاف معلول به حیث تقییدی علت است و به دلیل ویژگی انبساط و اطلاق علت، حیثیت تقییدی از نوع شأنی و معلول شأن و اثر علت خواهد بود و چون شأن به نفس وجود ذی شأن موجود می شود و موطن وجودی آن دو جدا از هم نیست، شأن از ذی شأن انفصالی نداشته و مبادیتی در میان نخواهد بود.^(۱۷)

علت بالذات عین علیت است، یعنی حقیقت علت بالذات، علت بودن و حقیقت معلول بالذات، فقر و عین الربط بودن آن است؛ از این طریق، به مفهوم امکان فقری و وجود رابط انتقال می یابیم. بنا بر تعریف امکان فقری، ممکن ذاتاً ربط محض است، یعنی از خود هیچ ذاتی نداشته و ذاتش همان ارتباط با موجود مستقل بالذات (واجب تعالی) است، پس هیچ موجودی دارای ذات مستقل نخواهد بود و از آنجا که همه موجودات و ممکنات ریشه در ذات بسیط الحقیقه دارند، فقط اوست که حقیقت داشته و مابقی موجودات عین ربط و از شئون او خواهند بود.^(۱۸) به عبارت دیگر، از آنجا که همه معلولها در قیاس با علت العلل وجود فی علته بوده و چیزی بیش از اضافه و روابط نیستند، بنابراین از سنخ وجود نبوده بلکه در اثر وابستگی به وجود حقیقی محض، آنها نیز مصداق بالعرض موجود می شوند. از این رو در نظام هستی جز یک وجود حقیقی نیست (وحدت شخصیه) و بقیه از شئون او و تطورات آن هستند. در اثر جانشینی شأن به جای علیت، رابطه تقدم و تأخر بین علت و معلول نیز تغییر پیدا کرده و «تقدم به حق» جانشین «تقدم به علت» می شود. مراد از تقدم بالحق تقدم وجود

علت بوده و «وجود ربطی» (وجود فی غیره) است (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۲/۲۹۹؛ طباطبایی، ۱۴۲۴: ۲۰۳). در حقیقت، وجود ربطی از سنخ وجود نبوده و هیچ نفسیتی ندارد و برای اینکه «وجود» بر آن اطلاق شود، نیازمند غیر است و برای تحقق باید حیثیت تقییدی غیر در آن لحاظ شود، یعنی علت، واسطه در نسبت دادن وصف وجود به معلول است؛ برخلاف «وجود فی نفسه» که گرچه ممکن است برای تحقق محتاج به علت باشد، در اتصاف به وجود، نیازمند غیر نیست، چراکه بالذات از سنخ وجود است. بنابراین، وجود رابط هیچ ذاتی نداشته بلکه فقط از طریق عنایت جاعل، بالعرض موجود می شود، زیرا وجودش فی غیره است. از این رو حقیقتاً نمی توان «وجود» را برای وجود رابط - چه در مقام اتصاف و چه در مقام تحقق - به کار برد، بلکه واژه «وجود» در مقسم اقسام وجود، صرفاً اشتراک لفظی بین وجود مستقل و وجود غیرمستقل (رابط) خواهد بود (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۱/۷۹، ۳۲۸ و ۳۳۰).

برهان از راه ترقیق علیت را می توان بدین صورت بیان کرد:

اولاً «علیت، عین ذات علت است»؛ اگر علیت وصف زائد بر ذات باشد، ذات علت برای علت شدن و ایجاد ممکن نیازمند امر دیگری خواهد شد، در نتیجه علت بودن برای علت بالذات و ضروری نبوده و بالامکان خواهد بود و این خلاف فرض است.

ثانیاً «معلولیت، عین ذات معلول است». اگر چنین نباشد، فقر عارض بر آن شده و معلول در مرحله ذات بی نیاز خواهد بود و این با معلولیت - که سراسر احتیاج است - منافات دارد. به عبارت دیگر، اگر معلولیت عین ذات معلول نبوده بلکه وصف زائد بر آن باشد، خود ذات حقیقتاً معلول نبوده بلکه یا به صورت اتفاقی محقق شده که

تناهی حق تعالی» نام گرفته و برخی آن را «اثبات وحدت شخصی وجود از راه بررسی علت» نیز نامیده‌اند (همو، ۱۳۷۲: ۷۸۵-۷۸۲؛ همو، ۱۳۷۵: ۹/۴۵۶، ۵۳۹ و ۵۸۴-۵۸۸).

ابتدا لازم است توضیحی درباره‌ی واژه «عدم تناهی» و اینکه چه معنایی از آن بر خدا قابل اطلاق است، ارائه شود. عدم تناهی بر دو قسم است: یکی بالقوه و دیگری بالفعل. «عدم تناهی بالقوه» آن است که چیزی هم‌اکنون و به‌صورت بالفعل، متناهی است اما می‌تواند تا بی‌نهایت پیش رود و از این‌رو بالقوه نامتناهی شمرده می‌شود، مانند اعدادی که بشر تاکنون توانسته احصا کند که اعدادی محدود و متناهی‌اند ولی هر چه شمارش ادامه یابد حد یقینی ندارد. «عدم تناهی بالفعل» نیز آن است که در تحقق بالفعل خود نامتناهی بوده و حد و مرزی ندارد. بدیهی است که عدم تناهی درباره‌ی خداوند از نوع دوم است، زیرا فعلیت درباره‌ی خدا نامحدود بوده و از سنخ اطلاق مقسمی است. بنابراین، ویژگی «نامتناهی بودن» خداوند از اطلاق مقسمی ذات واجب برمی‌آید.

اصل این ویژگی را کلام و فلسفه، با هر سه رویکرد مشائی، اشراقی و حکمت متعالیه پذیرفته‌اند^(۱۹) (طباطبایی، ۱۴۲۴: ۶۶ و ۷۰؛ ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۱/۹۶ و ۱۲۲). بنابراین هم متکلم و هم حکیم، در اصل این صفت اتفاق نظر دارند، چراکه نهایت داشتن خداوند بدان معناست که خدا واجد برخی کمالات و فاقد برخی دیگر باشد در حالی که این مردود است. ولی ویژگی مذکور لازمه‌ی آشکار دیگری دارد که از آن غفلت شده و آن اینکه بر اساس «عدم تناهی بالفعل» خدا، آنچه کل هستی را فراگرفته و پر کرده است، ذات واجب تعالی بوده و تنها مصداق حقیقی و بالذات وجود، اوست. بنابراین جایی برای غیر باقی نمی‌ماند (استیس، ۱۳۸۴: ۲۵۰) و این همان تحلیل نهایی ملاصدرا از وجود است که از آن به

علت موجه بر معلول است که مقتضای تشآن است (ملاصدرا، ۱۳۷۸: ۳۷) و مراد از تقدم بالعله، تقدم ذاتی علت بر معلول (طباطبایی، ۱۴۲۴: ۲۲۶) که مقتضای علیت و وجود علت و معلول است. با استناد به نظریه‌ی وحدت شخصی و وجود رابط معلول، مراد از «وجود علت تامه» وجود مستقل واجب بالذات، یعنی حضرت حق در مقام ذات است و مراد از «وجود معلول» همان وجود حضرت حق در مقام تجلی؛ به عبارت دیگر، یک وجود است که از یک حیث به ذات آن و از حیث دیگر به تجلی و ظهور آن نظر می‌شود. بنابراین با جایگزینی دو مورد مذکور، حکم به تقدم علت تامه بر معلول و تأخر معلول از آن، بر اساس نظریه‌ی تشآن بدین صورت می‌شود: «وجود حق در مقام ذات مقدم است بر وجود حق در مقام تجلی و بالعکس». ملاصدرا از این نحو تقدم با عنوان «تقدم بالعلیه» یاد می‌کند (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۲/۱۳۹؛ همو، ۱۴۱۷: ۲/۴۹۴). او درباره‌ی تقدم و تأخر در مقام ذات و شئون می‌نویسد: «بأن الحق باعتبار تجلیه فی أسمائه و تنزله فی مراتب شئونه التي هی أنحاء وجودات الأشیاء یتقدم و یتأخر بذاته لا بشیء آخر» (۱۴۱۷، ۱/۶۱).

۲-۲-۳. برهان از راه عدم تناهی واجب‌الوجود

بعد از آنکه معلول حقیقتاً عین‌الربط به علت دانسته شد، نه چیزی که دارای ربط است، باید علت حقیقی نیز ذاتاً عین علیت باشد؛ در این صورت علت عین مبدئیت شده و دیگر نیازی به غیر نخواهد بود، زیرا خود ذات، موجودی ازلی است و ثبوت وصف علیت برای آن به‌نحو ضرورت ازلی به این معناست که علیت آن متوقف بر هیچ امر و مشروط به هیچ شرطی نخواهد بود و همه‌ی این شرایط، شأنی از شئون علت حقیقی را به نمایش خواهند گذاشت (جوادی آملی، ۱۳۸۷: ۳/۳۷۱). این برهان «عدم

«وحدت شخصی» تعبیر می‌شود.

طول یا در عرض واجب‌تعالی موجود باشد. به عبارت دیگر، علت به دلیل بسیط الحقیقه بودن ذاتش، وجود لابشرط مقسمی دارد و از این رو هیچ خلأیی باقی نمی‌گذارد تا جولانگاه غیر باشد. پس در عالم بیش از یک وجود واحد بسیط نامتناهی (واجب‌تعالی) امکان تحقق ندارد و غیر، همه جلوه‌ای از اوست (امینی‌نژاد، ۱۳۹۰: ۲۱۷-۲۰۳؛ سوزنچی، ۱۳۸۹: ۲۴۰-۲۳۸).

بحث و نتیجه‌گیری

حاصل کلام اینکه با وجود اختلاف‌های متعدد بین پیروان و شارحان حکمت متعالیه، اولاً، ملاصدرا بین وحدت تشکیکی و وحدت شخصی تفکیک قائل شده و این سخن که وحدت شخصی قرائتی از وحدت تشکیکی است یا اینکه ملاصدرا از اول قائل به وحدت شخصی بوده، از آثار وی بر نمی‌آید. ثانیاً، بر اساس مبانی، روش‌شناسی و غایت حکمت متعالیه و به‌شهادت آثار ملاصدرا، او ابتدا به وحدت تشکیکی قائل بوده که جنبه تعلیمی داشته ولی در مرحله نهایی و پس از فراهم نمودن مقدمات لازم و برای تعالی بخشیدن حکمت، از دیدگاه تشکیکی به وحدت شخصی گذر کرده و آن را مبرهن ساخته است. ثالثاً، حکمت صدرایی در صدد رساندن فلسفه و حکمت به قلّه عرفان است، به همین خاطر صدرالمتألهین از یک‌سو مبانی کلامی، مشائی و اشراقی را برای نیل به این مطلوب به خدمت می‌گیرد و از سوی دیگر در فلسفه خویش با تحلیلی که از کثرات در عالم و علیت ارائه می‌دهد، موفق به آشتی دادن استدلال و شهود در قلّه عرفان و شکل‌گیری «حکمت عرفانی» می‌گردد.

پی‌نوشت‌ها

۱. در ارتباط با همین بحث، علامه طباطبایی به نقل از استاد خویش، غروی کمپانی، می‌گوید: عرفا را حالاتی است؛ گاهی وحدت‌بینند و گاهی کثرت‌بین، زمانی

توجه به یک نکته ضروری به نظر می‌رسد و آن اینکه بی‌نهایت دانستن خدا بدین معنا نیست که منجر به نفی کثرات و باطل و پوچ دانستن آنها شود، بلکه بر اساس عدم تناهی بالفعل خداوند، ماسوی‌الله از سنخ موجودات حقیقی نخواهند بود و نمی‌توانند مصداق بالذات موجود باشند؛ بنابراین، کثرات در دل اطلاق مقسمی واجب تعالی به حیث تقییدی تحقق داشته و مصداق بالعرض موجود می‌شوند.^(۲۰) پس حق تعالی از حیث شدت وجودی بی‌نهایت بوده و بلکه عین وجود است و غیر خدا، به دلیل حیثیت تعلقی و تشائی، به‌نحو حیث تقییدی وجود حق موجودند (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۳۰۵/۲). به عبارت دیگر، در وحدت شخصی وجود تمام کثرات در عین مغایرت و کثرت نفس‌الامری، مصداق ذاتی وجود نیستند چراکه به دلیل بساطت و عدم تناهی واجب‌تعالی، جایی برای غیر باقی نمی‌ماند؛ این همان وحدت شخصی وجود است.

چنانکه گذشت، نکته قابل توجه این است که در این دیدگاه کثرات هیچ و پوچ نیستند بلکه اطوار حق بوده و حق با لحاظ حیثیت تقییدی شأنی، متشأن در کثرات است و این کثرات به سبب وجود حق، بالعرض و المجاز و به‌نحو شأنی، موجودیت و تحقق پیدا می‌کنند. در متون عرفانی از کثرات به «احوال، لواحق، اعراض، خیال و...» تعبیر شده است که همه آنها به معنای طور و شأن هستند (ابن‌ترکه، ۱۳۸۷: ۲۵۵؛ قیصری، ۱۳۷۵: ۱۵۵).

بنابراین، مقدمات برهان فوق بدین شکل خواهد بود: مقدمه اول) واجب الوجود دارای وجود نامتناهی است. مقدمه دوم) وجود لایتناهی جایی برای سایر وجودات باقی نمی‌گذارد. نتیجه) پس هیچ وجود مستقل یا عین‌الربطی نمی‌تواند در

وجود آن غیر الواجب المعبود فإنما هو من ظهورات ذاته و تجلیات صفاته التي هي في الحقيقة عين ذاته كما صرح به لسان بعض العرفاء بقوله فالمقول عليه سوى الله أو غيره أو المسمى بالعالم هو بالنسبة إليه تعالى كالظلل للشخص» (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۲/ ۲۹۲).

۶. تعلیقه‌ای که حاجی سبزواری در بخش تتمه علت و معلول آورده چنین است: «هذه الخاتمة أجل ما في هذه المرحلة بل في هذه المراحل و بمعرفتها يتصل الخاتمة بالفاتحة و يبلغ كمال الكتاب حد النصاب فإن توفية حق الجمع بين البرهان و بين الذوق و الوجدان - الذي هو يتعلم البرهان اللدیان إذا كان بتقوى الله تعالى إذا اقتران و بين العقل و النقل حتى هذه الأسفار - شكر الله تعالى مساعي من أجاده، س ره» (همان: ۲۸۶).

۷. در مقام فعل، در عین حال که ظهور شیء غیر از مظهر است، فیض و فعل او عین الربط به اوست. از این رو برای فیض منبسط می‌توان دو حیثیت قائل شد؛ یکی حیثیت ارتباط و عینیت با حق که توجیه کننده وحدت است و دیگری حیثیت غیریت با ذات حق که مصحح کثرت مظاهر و مجالی است.

۸. مثلاً «هو الأول و الآخر و الظاهر و الباطن»، «داخل فی الاشياء لا بالممازجة و خارج عن الاشياء لا بالمزایلة» و...

۹. مثلاً «يحذركم الله نفسه»، «تكلّموا فی خلق الله و لا تكلموا فی الله» و...

۱۰. می‌توان گفت در نهایت امر بین عرفا و ملاصدرا در اعتقاد به وحدت شخصی وجود تفاوتی نیست، اما آنچه مهم است طریق رسیدن به این امر و درک، تبیین و توجیه این مسئله است که تفاوت عمده‌ای بین روش ملاصدرا و عرفا وجود دارد.

۱۱. ملاصدرا برخلاف برخی شارحین ابن عربی، مدعای عرفا مبنی بر وحدت وجود را بر اساس مبانی حکمی و فلسفی خویش، مستدل و تبیین فلسفی نموده و به نوعی غایت فلسفه خویش را بر این مسئله و درک وجودی آن قرار داده است.

۱۲. ظاهراً علامه طباطبایی به ضعف این دیدگاه در توحید علمی و عینی (۴۳۲: ۱: ۲۹۰) حکم داده، آنجا که می‌گوید «أقول و علی هذا المبنى و إن كانت الموجودات الممكنة ساقطة عن الاستقلال و التحقق فی قبال الواجب تعالى و تقدس من کل وجه؛ لكن مع ذلك یثبت علیه وجود ما للممكن قبال الواجب. کیف و أساسه التشکیک و ثبوت المراتب. و إنّما قصر الوجود علی الواجب باعتبار استهلاك

وحدت در کثرت بین و گاهی نیز کثرت در وحدت بین (طباطبایی، ۴۳۲: ۱۳۰-۱۲۹).

۲. مراد، اصالت وجود صدرایی است که با اصالت وجود عرفانی تفاوت دارد. اولی مبتنی بر مسئله «تشکیک وجود» است و دومی بر اساس «وحدت شخصی وجود» تبیین می‌شود.

۳. برخی از منکرین وحدت فلسفی وجود، چه در عالم اسلام و چه در غرب، که قائل به اشتراک لفظی وجود هستند، دلیل احتراز خود از قول مذکور را اجتناب از وحدت بین واجب و ماسوی بیان می‌کنند. اما آنها گرفتار خلط بین مفهوم و مصداق شده‌اند، چراکه اشتراک معنوی ناظر به مفهوم وجود است و وحدت وجود مربوط به حقیقت عینی و مصداق خارجی آن (ملکی تبریزی، ۱۳۸۵: ۱۹۷-۱۸۲).

۴. علامه طباطبایی ذیل عبارت ملاصدرا «و لاتعدد بتصور فی لاتناهیة» می‌نویسد: «المراد بلا تناهیة عدم محدودیة بحد إذ حد الشيء غیره و کل غیر مفروض لحقیقة الوجود باطل الذات فالوجود الحق لا حد فهو مطلق غیر متناه کل ما فرض ثانیاً له عاد أولاً لعدم حد یوجب التمیز و هذا اللاتناهیة بحسب الدقة سلب تحصیلی لكنه رحمة الله يستعمله إيجاباً عدولياً و هو نظر متوسط بنی علیه أبحاثه تسهیلاً للتعلیم كما صرح به فی مباحث العلة و المعلول فافهم ذلك». در جای دیگر در رساله التوحید (فصل دوم) می‌فرماید: «و هو الذی شرحه الاعاظم من فلاسفة الإسلام مثل المعلم الثانی أبی نصر، و رئیس العقلاء الشیخ أبی علی، و بنی علیه صدر المتألهین فی کتبه، و إن ذکر فی أواخر مرحلة العلة و المعلول من کتاب «الأسفار» أنّ هناك طوراً آخر من التوحید وراء هذا الطور؛ لكنّه مع ذلك بنی تعلیمه علی هذا النحو تسهیلاً، و أسس أنّ الوجود حقیقة واحدة مشککة ذات مراتب مختلفة فی الشدة و الضعف». ناگفته نماند که این شاهد دوم، از کتاب توحید علمی و عینی (ص ۲۹۰) نقل شده چراکه در مقاله ملحقه به رساله التوحید در کتاب الرسائل التوحیدیة، بخشی از آن حذف شده است.

۵. ملاصدرا از وحدت شخصی وجود تعبیر به اصل آورده (... و برهان هذ الاصل... و حیث ان هذا الاصل...) که با برهان تیر عرشی آن را اثبات کرده است؛ «فكذلك هداني ربي بالبرهان النیر العرشي إلى صراط مستقیم من كون الموجود و الوجود منحصرأ في حقیقة واحدة شخصیة لا شریک له في الموجودية الحقیقیة و لا ثاني له في العین و ليس في دار الوجود غیره ديار و كلما یتراء في عالم

- الممكن و اختفائه؛ لا ینحو انمحائه و فناءه».
۱۳. مانند علامه طباطبایی که ظاهراً به وحدت تشکیکی متمایل است (بی تا: ۵۷-۵۸؛ ۱۴۲۴: ۲۷-۲۳؛ ۱۹۸۱: ۱/ ۲۵۹ و ۴۱۹) ولی از برخی آثار وی برمی آید که به وحدت شخصی به عنوان نظر دقیق تر قائل بوده است (۱۹۸۱: ۶/ ۲۴ و ۲۶۴؛ ۱۴۳۲: ۱۷۸-۱۶۹).
۱۴. سالکان طریق از حیث شهود و رؤیت به سه دسته تقسیم می شوند: اهل کثرت و فرق، اهل وحدت و جمع، کاملین و جمع الجمع. در دسته اول، رؤیت مظاهر و مجالی مانع از شهود ظاهر می شود. دسته دوم نیز رؤیت حق تعالی حاجب از رؤیت خلق می شود (الهی بک عرفتک). اما در دسته سوم که اکمل عرفا هستند، نه شهود حق مانع از رؤیت خلق شده و نه رؤیت کثرات و خلق حاجب از مشاهده حق می شود؛ یعنی وحدت را در آئینه کثرت می بینند و کثرت را در آئینه وحدت (یا من دل علی ذاته بذاته).
۱۵. به عبارت دیگر، معلول به دو اعتبار، متصف به دو حکم متضاد خواهد شد، مانند عرض که به اعتبار «بما فی الجوهر» اگر لحاظ شود، موجود و اگر «بما هو موجود مستقل» لحاظ شود، معدوم خواهد بود.
۱۶. این نوع اضافه مقوم به یک طرف بوده و در آن، اضافه و مضاف از مضاف الیه ناشی می شود؛ در مقابل اضافه «مقولی» که مقوم به طرفین است.
۱۷. «أن کل علة بذاتها و حقیقتها و کل معلول معلول بذاته و حقیقته، فإذا کان هذا هكذا یتبین و یتحقق أن هذا المسمى بالمعلول لیست لحقیقته هویة مبیانة لحقیقة علة المفیضة إیاه ... و تحقق أن لجميع الموجودات أصلاً واحداً أو سنخاً فاردا هو الحقیقة و الباقي شئونه و هو الذات و غیره و أسماؤه و نعوته و هو الأصل و ما سواه أطواره و شئونه و هو الموجود...» (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۲/ ۳۰۱-۲۹۹).
۱۸. از آنجا که ممکنات ظهور حقند نه ذات حق، شبهه اتحاد و حلول نیز پیش نخواهد آمد.
۱۹. این ویژگی در فلسفه تحت عناوینی همچون «واجب الوجود واجب من جمیع جهاته» و «واجب الوجود انیته ماهیته» اثبات شده است.
۲۰. در غرب نیز چنین مسئله ای بین دکارت و اسپینوزا مطرح شده است (رک: اسپینوزا، ۱۳۷۶: ۲۶).

منابع

قرآن کریم.

- آشتیانی، سید جلال الدین (۱۳۷۰). شرح مقدمه فیصری بر فصوص الحکم. تهران: امیر کبیر.
- _____ (۱۳۷۵). شرح مقدمه فیصری بر فصوص الحکم. تهران: علمی و فرهنگی.
- _____ (۱۳۷۸). منتخباتی از آثار حکماء الهی. قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
- آشتیانی، میرزا مهدی (۱۳۸۸). اساس التوحید. تهران: هرمس.
- آملی، سید حیدر (۱۳۸۶). جامع الاسرار و منبع الانوار، به انضمام رساله نقد النقود فی معرفة الوجود. تصحیح هنری کرین و عثمان اسماعیل یحیی. تهران: علمی و فرهنگی.
- ابن ترکه، صائن الدین (۱۳۸۷). تمهید القواعد. تحقیق سید جلال الدین آشتیانی. قم: بوستان کتاب.
- ابراهیمی دینانی، غلامحسین (۱۳۸۶). شعاع اندیشه و شهود در فلسفه سهروردی. تهران: حکمت.
- ابن سینا (۱۳۸۷). الإلهیات من کتاب الشفاء. تحقیق حسن حسن زاده آملی. قم: بوستان کتاب.
- ابن عربی، محی الدین (بی تا). الفتوحات المکیة. بیروت: دار الصادر.
- امینی نژاد، علی (۱۳۹۰). حکمت عرفانی. قم: مؤسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی.
- اسپینوزا، باروخ (۱۳۷۶). اخلاق. ترجمه محسن جهانگیری. تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- استیس، والتر ترنس (۱۳۸۴). عرفان و فلسفه. ترجمه بهاء الدین خرمشاهی. تهران: سروش.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۶۸). شرح حکمت متعالیه (بخش یکم از جلد ششم). قم: الزهرا.
- _____ (۱۳۷۲). تحریر تمهید القواعد. تهران: الزهرا.
- _____ (۱۳۷۵). رحیق مختوم. قم: اسراء.
- _____ (۱۳۸۷). تحریر تمهید القواعد. قم: اسراء.
- حائری یزدی، مهدی (۱۳۸۵). هرم هستی. تهران: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.
- حسن زاده آملی، حسن (۱۳۸۰). تعلیقه علی شرح المنظومه للسزواری. تقدیم مسعود طالبی. تهران: نشر ناب.
- حلی، حسن بن یوسف (۱۴۳۰ق). کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد. تصحیح و مقدمه حسن حسن زاده آملی. قم: نشر اسلامی.
- دوانی، جلال الدین محمد (۱۳۸۱). رساله الزوراء. در سبع رسائل. تحقیق تویسرکانی. تهران: میراث مکتوب.

- رحیمیان، سعید (۱۳۷۶). ظهور و تجلی در عرفان نظری. قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
- رفیعی قزوینی، ابوالحسن (۱۳۶۷). مجموعه مقالات و رسائل فلسفی. تهران: الزهرا.
- سبزواری، ملاحادی (۱۴۳۰ق). شرح المنظومه، مع حواشی الشیخ محمد التقی الآملی. قم: ذوی القربی.
- سلیمانی امیری، عسکری (۱۳۸۳). «اصالت وجود سازگار با کثرت تشکیکی». معرفت فلسفی. شماره دوم.
- سوزنجی، حسین (۱۳۸۴). «امکان وحدت شخصی وجود در حکمت متعالیه». نامه حکمت. شماره ششم.
- _____ (۱۳۸۹). وحدت وجود در حکمت متعالیه. تهران: دانشگاه امام صادق.
- سهروردی، شهاب‌الدین (۱۳۸۰). مجموعه مصنفات شیخ اشراق. با مقدمه سید حسین نصر. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- شهرزوری، شمس‌الدین محمد (۱۳۸۰). شرح حکمة الاشراق. تصحیح حسین ضیائی تربتی. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- طباطبایی، محمدحسین (۱۳۸۳). اصول فلسفه و روش رئالیسم. تهران: صدرا.
- _____ (۱۴۲۴ق). نه‌ایة‌الحکمة. قم: نشر اسلامی.
- _____ (۱۴۳۲ق). توحید علمی و عینی. مشهد: انتشارات علامه طباطبایی.
- _____ (۱۹۸۱م). «تعلیقه بر الأسفار الاربعه» در ملاصدرا، الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الاربعه. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- _____ (بی تا). مهر تابان. بی جا: باقرالعلوم (ع).
- طهرانی، محمدحسین (۱۴۲۰ق). روح مجرد. مشهد: انتشارات علامه طباطبایی.
- عبودیت، عبدالرسول (۱۳۸۵). درآمدی بر نظام حکمت صدرایی. قم: سمت.
- فناری، علی بن حمزه (۱۳۷۴). مصباح الأنس. تهران: مولی.
- قونوی، صدرالدین (۲۰۱۰م). مفتاح غیب الجمع و الوجود و شرحه مصباح الأنس بین المعقول و المشهود.
- بیروت: دار الکتب العلمیه.
- قیصری، محمد داود (۱۳۷۵). شرح فصوص الحکم. تصحیح سید جلال‌الدین آشتیانی. تهران: علمی و فرهنگی.
- مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۷۶). نه‌ایة‌الحکمة و تعلیقات. به کوشش علی اوجبی. تهران: الزهرا.
- _____ (۱۳۷۸). آموزش فلسفه ج ۱. نشر بین الملل.
- _____ (۱۳۸۵). شرح نه‌ایة‌الحکمة. تنظیم عبدالرسول عبودیت. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- مطهری، مرتضی (۱۳۸۳). مجموعه آثار. تهران: صدرا.
- ملاصدرا (۱۳۷۸). رساله فی الحدوث. تصحیح و تحقیق سید حسین موسویان. تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- _____ (۱۳۸۱). کسر اصنام الجاهلیة. تصحیح محسن جهانگیری. تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- _____ (۱۳۸۳). شرح اصول الکافی. تحقیق و تصحیح محمد خواجهوی. تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- _____ (۱۳۸۸). تعلیقه علی شرح حکمة الاشراق لقطب‌الدین الشیرازی. تهران: حکمت.
- _____ (۱۳۸۹). مجموعه رسائل فلسفی، ج ۱؛ رساله فی التشخیص. تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- _____ (۱۴۱۷ق). الشواهد الربوبیه. بیروت: مؤسسه التاريخ العربی.
- _____ (۱۹۸۱م). الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الاربعه. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- ملکی تبریزی، میرزا جواد آقا (۱۳۸۵). رساله لقاءالله (راه سلوک عارفان). تصحیح رضا رجب‌زاده. تهران: رسالت قلم.
- یزدان‌پناه، یدالله (۱۳۸۹). مبانی و اصول عرفان نظری. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.