

ارزیابی دیدگاه ملا محمدسعید رودسری گیلانی درباره وحدت وجود

جواد قدیری حاجی آبادی* - حسین کلباسی اشتری**

چکیده

از زمره نوشته‌های ملا محمد سعید رودسری گیلانی - حکیم قرن یازدهم و دوازدهم قمری و متعلق به مکتب اصفهان - کتاب «رساله توحید» است که در آن، نظریه وحدت وجود را نقد و در خلال آن از ادله توحید و شبهات مربوط به آن و همچنین تعیین واجب‌الوجود بحث کرده است. او هم با عصر حکمای نامداری همچون صدرالمآلهین قرابت دارد و هم با جریان‌های منتقد مکتب صدرایی همچون مدرسه ملا رجعلی تبریزی و مانند او نزدیک است. این رساله که نگارندگان این مقاله آن را تصحیح و ترجمه کرده‌اند، گویا تنها اثر به‌جای مانده از این حکیم، متکلم و فقیه مکتب اصفهان است. در نگاه کلی، مصنف رساله، منشأ اشتباه صوفیه در قائل شدن به وحدت وجود را خلط میان دو معنای متفاوت مطلق وجود دانسته است و با ذکر اقوالی از حکما و متکلمان، آن را نقد و بررسی کرده است. او در ادامه، لوازم و تبعات اعتقاد به وحدت وجود را نیز ذکر و نحوه تعیین واجب‌الوجود و توضیحات لازم درباره حقیقت مطلق وجود را بررسی کرده است.

واژه‌های کلیدی

رودسری گیلانی، وحدت وجود، تعیین واجب‌الوجود، مطلق وجود

javadghadiri70@gmail.com

kalbasi@atu.ac.ir

* دانشجوی دکتری فلسفه تطبیقی دانشگاه شهید مطهری، تهران، ایران (مسئول مکاتبات)

** استاد گروه فلسفه دانشگاه علامه طباطبائی، تهران، ایران

تاریخ وصول: ۱۳۹۶/۱۱/۴ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۷/۶/۱۱

درآمد

دوران حیات ملا محمدسعید، فرزند عطاءالله، حد فاصل نیمه دوم قرن یازدهم و ابتدای قرن دوازدهم است. از زمان دقیق تولد و وفات این عالم بزرگ اطلاعات دقیقی در دست نیست. این عالم جلیل‌القدر امامی، در زمان خود، حکیمی زبردست و فقیهی فرزانه بوده است. او تربیت‌شده حوزه اصفهان و از زمره شاگردان برجسته علامه میرزا محمدباقر سبزواری (۱۰۹۰ق) است. علامه میرزا محمدباقر سبزواری صاحب کتاب *نخیره المعاد فی شرح الارشاد للعلامة الحلی* است؛ کسی که شاگردان و فضلاء با عظمتی همچون ملا محمد بن عبدالفتاح تنکابنی مشهور به فاضل سراب (۱۱۲۴ق) را رشد داده است. احتمالاً ملا محمدسعید رودسری از اساتید به نام آن روزگار مانند آقا حسین خوانساری، ملا محمدتقی مجلسی، ملا رجعی تبریزی و ملا علی شیروانی بهره‌ها برده است؛ زیرا فاضل سراب هم از لحاظ درسی و هم مباحثه‌ای در کارنامه خود، شاگردی این اساتید را ثبت کرده است (افندی، میرزا عبدالله اصفهانی و دیگران، ۱۴۳۱ق، ج ۳: ۳۱۷؛ آقابزرگ تهرانی، ۱۴۳۰ق، ج ۶: ۳۰۸). او به مکتبی تعلق دارد که به همت حکیمان و فقیهانی نام‌آور مانند میرداماد و شیخ بهایی بنیان شد؛ از جمله ویژگی‌های این مکتب، جامعیت بزرگان آن در رشته‌های گوناگون دانش‌های عقلی و نقلی است. در عین حال، این مکتب جریان‌های متعددی را درون خود رشد داده است؛ بنیانگذار این مکتب - میرداماد - حکمت یمانی را مطرح کرد، میرفندرسکی حکمت تطبیقی و شیخ بهایی حکمت ایمانی را عرضه کرد و در نهایت عناوینی همچون حکمت متعالیه صدرایی، حکمت تنزیه‌ی تبریزی و حکمت نومیثایی در چنین مکتبی معرفی شدند.

ملا محمدسعید در روزگار خود، فقیهی شاخص بود و از این حیث، نام او را در ضمن موسوعه طبقات فقها و از زمره فقهای مهم قرن دوازدهم ذکر کرده‌اند (سبحانی تبریزی، ۱۳۷۶ش، ج ۱۲: ۴۹۱)؛ اما تنها اثر به‌جای مانده و

یادشده از ملا محمدسعید گیلانی، اثر حکمی و کلامی به نام «رسالة توحید» است که تبصر او در مسائل حکمی و فلسفی و دقت او در مسائل کلامی را نشان می‌دهد. علامه شهیر، فاضل سراب که معاصر و همدرس ملا محمدسعید در حوزه درس علامه محقق سبزواری بوده است، رساله‌ای در پاسخ به او و به‌منظور بیان اشکالاتی بر استدلال‌های او - که همان حواشی بر «رسالة توحید» ملا محمدسعید رودسری است - نوشته است که اهمیت این رساله را نشان می‌دهد (امین، ۱۴۰۸ق، ج ۳: ۲۳۶؛ سبحانی تبریزی، ۱۳۷۶ش، ج ۱۲: ۲۹۱). هدف این نوشتار در ابتدا عرضه گزارشی از دیدگاه مصنف (ره) و سپس نقد و بررسی مبانی نویسنده است؛ به‌طوری‌که به بیان گزارش لطمه‌ای وارد نکند.

مصنف ابتدا در این رساله به سراغ مسئله‌ای می‌رود که موجب به اشتباه افتادن قائلین به وحدت وجود شده است و سپس لوازمی که چنین اعتقادی به همراه دارد را ذکر می‌کند. در ادامه، منشأ اشتباه آنها - که خلط بین دو معنای مطلق وجود است - را نقد و بررسی و همچنین براساس دیدگاه خود، لوازم مترتب بر وحدت وجود را ذکر می‌کند. او در ادامه بحث، سخن از ادله توحید و تعیین واجب‌الوجود به میان آورده است و به شبهات ناظر به اصل توحید، به‌خصوص شبهه ابن‌کمنه - که در آن دوران از غوامض مسائل و اهم شبهات شمرده می‌شد - بدون نیاز به ابتناء بر وحدت وجود پاسخ می‌دهد. در این مسیر، مصنف در بیشتر موارد براساس حکمت مشایی سیر و احتجاج کرده است که نقل عبارات متعددی از حکمای این مکتب، به‌خصوص ابن‌سینا، گواه بر این مدعاست. همچنین، برای تأیید برداشت خود در نقد وحدت وجود، عباراتی را از میر سید شریف جرجانی (۸۱۶ه.ق) و فاضل خفری (۹۵۷ه.ق) در موارد مختلف ذکر کرده و این عبارات را شرح و توضیح داده است. گفتنی است با وجود تأخر زمانی نسبت به ملاصدرا (۱۰۴۵ق) و مشرب وجودی و عرفانی او در این زمینه، رودسری به او و

وحدت وجود مدنظر خود، از عبارات دانشمندان پیش از ملاصدرا - مانند سید شریف جرجانی - استفاده می‌کند و همچنین، با توجه به عبارات او، وحدت وجود مورد اشکال او قرائت عرفانی آن است؛ بنابراین با توجه به موارد ذکرشده، ضرورتاً به این دیدگاه با تفصیل بیشتری توجه می‌شود.

نظریه وحدت شخصی وجود به‌طور مشخص با ابن عربی (۶۳۸ق) و شاگردان او مانند قونوی (۶۷۳ق) و جندی (۶۹۰ق) به‌صورت منسجم، بیان و بر آن استدلال شده است. این نظریه مشابهت‌هایی با نظر حکمای مشاء مانند ابن‌سینا و ملاصدرا در حکمت صدرایی دارد؛ اما از اختلاف نیز خالی نیست. با این وصف، با توجه به بعضی عبارات صدرا، برخی نظر غایی حکمت متعالیه را نیز همان وحدت شخصی وجود می‌دانند. جان کلام این نظریه آن است که وقتی از حقیقت اصیل وجود سخن گفته می‌شود، از کثرت نمی‌توان سخن گفت و چنین نیست که کثرت، مانند تشکیک خاصی، در عرض وحدت از حقیقت برخوردار باشد (یزدان‌پناه، ۱۳۸۸ش: ۱۶۱).

در اینجا گفتنی است اگرچه عرفا در اینکه مصداق بالذات وجود، تنها خداست اتفاق نظر دارند، در نپذیرفتن کثرات، سخن واحدی ندارند؛ به‌طوری‌که برخی اساساً برای این کثرات، نفس‌الامری قائل نیستند و جهله صوفیه شناخته می‌شوند و برخی از آنها کثرات را دارای نفس‌الامر می‌دانند، کثرت مشهود در اعیان خارجی را هیچ و پوچ نمی‌دانند و مصداق بالعرض وجود را معدوم محض نمی‌انگارند؛ بلکه می‌گویند مفهوم وجود، بیش از یک مصداق حقیقی ندارد و آن ذات حق تعالی است و کثرات امکانی بالعرض و به حیثیت تقییدی شأنی وجود حق موجودند (ابن‌ترکه، پاورقی آقا محمدرضا قمشه‌ای، ۱۳۸۱ش: ۱۹۱). عرفا این نظریه را در قالب مثال‌هایی همچون نقطه و حروف، موج و دریا و آینه و ثانی چشم احوال بیان می‌کنند و بر آن‌اند که این نظریه با شهودات عرفانی آنها مطابق بوده است و با استفاده از برهان‌هایی

حکمت متعالیه التفاتی نداشته و هیچگاه سخنی از او به میان نیاورده است.

جایگاه وحدت وجود در مکاتب فلسفه اسلامی

نظریه وحدت وجود صرف‌نظر از خاستگاه آن، یکی از مهم‌ترین و بنیانی‌ترین مسائل عرفانی و فلسفی است که همواره دچار مدح و قدح بوده و فراز و فرودها و قرائت‌های مختلفی را به خود دیده است. بیشتر قرائت‌هایی که از این نظریه در فضای اسلامی وجود دارد، براساس سه دیدگاه حکمت مشایی، حکمت صدرایی و مکتب عرفانی است که به اجمال توضیح داده می‌شود.

دیدگاه مکتب مشایی، معروف به نظریه کثرات متباین، قائل به آن است که تمامی اعیان و وجودها اصیل و به تمام ذات تباین دارند. همچنین، همه وجودها در یک امر عام لازم - یعنی مفهوم وجود - شریک بوده‌اند و این مفهوم (مشترک و بسیط) به‌طور تشکیکی بر وجودهای مختلف صادق است (یزدان‌پناه، ۱۳۸۸ش: ۱۵۴-۱۵۶). دیدگاه حکمت متعالیه معروف به نظریه تشکیک خاصی یا وحدت سریانی - در مقابل وحدت سنخی و وحدت عددی - قائل به این است که هم کثرت و هم وحدت حقیقی‌اند؛ همچنین، کثرت به وحدت باز می‌گردد و وحدت در کثرت ساری است (یزدان‌پناه، ۱۳۸۸ش: ۱۶۰-۱۵۶). دیدگاه سوم، دیدگاه عرفانی، به وحدت وجود و کثرت نمود معروف است که بر مبنای آن، حقیقت بسیط و یگانه وجود به درجات و مراتب، در مجالی و مظاهر و کثرات اعیان ظاهر شده است و این کثرت، خللی به وحدت حقیقت وجود وارد نمی‌کند؛ زیرا کثرات به مجاز به وجود متصف می‌شوند (یزدان‌پناه، ۱۳۸۸ش: ۱۶۱).

به قدر متیقن، در «رساله توحید» ملا محمدسعید رودسری، دیدگاه مشائیان تقریر شده است؛ زیرا او در لابه‌لای سخنان خود، اصول حکمت مشایی را پذیرفته است و اساساً بر مبنای این حکمت مشی می‌کند، او سخنی از ملاصدرا به میان نیاورده است و در توضیح

مانند عدم تناهی، وجود رابط، تحلیل رابطه علیت و صرف الوجود بر آن استدلال می کنند (یزدان پناه، ۱۳۸۸ش: ۲۶۷-۲۵۱). خلاصه مطلب آنکه در دیدگاه عرفا با تقریرات متفاوت آن، وجود با وجوب مساوی و مساوی است؛ یعنی وجود، حقیقتی عینی، شخصی و واجب است که در دار هستی جز این حقیقت، دیاری نیست؛ چون به جز وجود، چیزی از واقعیت و تحقق بهره مند نیست (یثربی، ۱۳۹۱ش: ۲۹۳).

تبعات نظریه وحدت وجود از نظر مصنف (ره)

مصنف در بخشی از رساله به لوازمی اشاره کرده که بر نظریه وحدت وجود مترتب است و برای توضیح، مقدمه‌ای به این شرح ذکر می کند:

افراد قائل به وحدت وجود می گویند: همانا وجود واجب تعالی عین ذاتش است و وجود هنگامی که در مرتبه ذات متعالی از همه اعتبارات و شئون اعتبار شود، همان مرتبه وجوب وجود است و وجود به اعتبار این مرتبه، وجود مطلق است که خالی از همه ماهیات - که شئون و اعتبارات وجود هستند - است. پس در این مرتبه، چیزی از ماهیات ممکنه وجود نخواهد داشت و در ادامه برای وجود مطلق، تنزلاتی است: نخستین مرتبه تنزل، مرتبه عقل؛ سپس مرتبه نفس و پس از آن مرتبه طبائع، ماده، صورت و اجسام است؛ این تعیینات در مرتبه تنزل، عارض بر وجود می شوند، نه در مرتبه اطلاق که خالی از هر گونه قیود است.

آنها ادعا کرده اند ماهیت ممکن، انتزاعی و اعتباری است و با قطع نظر از وجود، برای ماهیت هیچ تحقیقی نیست و البته تحققش در خارج در مرتبه تنزل، تنها به اعتبار وجودی است که عین ذات واجب است؛ پس در مراتب تنزل، ماهیات ممکن انتزاع و اعتبار می شوند؛ در نتیجه، ممکنات، مظاهر و ظهورات واجب تعالی اند و پروردگار در آن مظاهر و ظهورات، تجلی و ظهور می یابد؛ به این معنا در اشعار زیادی اشاره شده است.

او پس از این مقدمه، به اصل اشکال اشاره کرده است و می گوید: باطل بودن نسبت تنزل به وجود پروردگار تعالی - با اینکه او از آنچه بالقوه است، منزله است و بالاتر و متعالی تر از آن است که تغیر و انتقال از حالی به حالی دیگر در او رخ دهد - در نهایت آشکاری و وضوح است. مصنف در ادامه توضیح می دهد: در پاسخ به اینکه اگر گفته شود قصد ما مرتبه‌ای از وجود - شأنی از شئون مرتبه مطلق که عاری از تمامی شئون و قیود است - است (یعنی تنزل و تغیر را به مرتبه‌ای از وجود نسبت دهیم، نه به وجود پروردگار)، پس برای واجب تعالی عروض قوه و تغیر لازم نخواهد آمد، می گوئیم این وجودی که همراه قیود و شئون است یا در خارج عین ذات دارای تشخیص برای پروردگار است که در این صورت قدیم بودن شئون و اعتبارات لازم خواهد آمد. به عبارت دیگر، در عالم خارج برای وجود شیء، غیر از بودن شیء به حالتی که موجود بودن شیء در خارج صدق کند، معنایی نیست؛ پس هنگامی که وجود همه ممکنات عین ذات واجب تعالی باشد، متصف شدن همه ممکنات به وجود در مرتبه ذات پروردگار تعالی لازم خواهد آمد؛ از این رو، لازم می آید همه حوادث، قدیم بلکه واجب باشند یا به نحوی از انحاء تغایر، مغایر با ذات دارای تشخیص پروردگار باشند؛ چنانچه مغایر بود، این امر مغایر یا اعتباری محض است یا با قطع نظر از اعتبار، تحقق دارد؛ اگر اعتباری محض باشد، اشکالاتی که بر قائلین به اعتباری بودن وجود وارد است لازم خواهد آمد و اگر با قطع نظر از اعتبار، موجود باشد، تعدد در وجودات را به دنبال دارد و این خلاف ادعای شماس است که گفتید وجود و موجود واحدند و تعدد در شئون و اعتبارات است.

نخستین ارزیابی دیدگاه مصنف:

پاسخ نقضی: الف. صفات الهی به عنوان حقایقی موجود، مورد پذیرش متکلمان و علمای امامیه است. آنها در مصداق و وجود به عینیت ذات با صفات و در مفهوم به تغایر معتقدند که قول مختار حکما نیز شمرده می شود

روی می‌آورند و به تجلی علمی و عینی حق تعالی قائل اند. تجلی اول که همان فیض اقدس است، تعیین یافتن اعیان ثابت را موجب می‌شود و در تجلی ثانی این اعیان ثابت در عالم تحقق می‌یابد (قیصری، ۱۳۷۵: ۲۵-۱۳)؛ از این رو، تجلی با حرکت و تغیر در ذات الهی ارتباطی ندارد و به آنچه بالقوه است، نیازمند نخواهد بود و در نگاه ابن عربی، ذات حق تعالی تنها جای تنزیه است.

منشأ خطای قائلین به وحدت وجود

ملا محمدسعید برای نشان‌دادن منشأ اشتباه قائلین به وحدت وجود، ابتدا اشتباه اصلی آنها را تبیین کرده است و سپس به سراغ منشأ این اشتباه می‌رود. او اعتقاد قائلین به وحدت وجود را اینگونه شرح می‌دهد: آنها برآنند که وجود ممکنات یا اعتباری بوده است و در خارج موجود نیست یا در خارج موجود بوده است و در این صورت اعتباری بودن ممکن نیست؛ زیرا مثلاً لازم می‌آید مادامی که اعتبارکننده‌ای وجود زید را اعتبار نکند، او موجود نباشد و این مطلب باطل است؛ زیرا ما به نحو بدیهی می‌دانیم زید موجود است؛ اگرچه اعتبارکننده‌ای وجود او را اعتبار نکرده باشد. زمانی که چنین فرضی باطل شد، لازم می‌آید وجود ممکنات موجود باشد و زمانی که وجود موجود شد، وجود موجود یا عین موجود است یا زائد بر موجود است و ممکن نیست زائد بر موجود باشد؛ زیرا در صورت زائدبودن وجود بر موجود، نقل کلام می‌شود به وجود وجود زائد بر موجود؛ پس در این صورت نیز وجودش زائد خواهد بود. در نتیجه در وجودات زائدی که همگی در وجود یافتن غیرمتناهی هستند، تسلسل لازم می‌آید و این نحو از تسلسل به اتفاق نظر همه عقلا باطل است. به دلیل اینکه قائلین به وحدت وجود این فرض را باطل نمودند، می‌گویند وجود ممکنات موجودند و وجودشان عین ذاتشان است و زمانی که وجود وجود ممکنات عین ذاتشان باشد، لازم می‌آید ضرورتاً واجب‌الوجود باشند؛ به علت اینکه سلب و نفی

(سبزواری، ۱۳۸۳: ج ۱: ۱۲۵-۱۲۶). حال با توجه به اظهارات مصنف گفته می‌شود: اگر صفات در خارج عین ذات دارای تشخیص برای پروردگار است، در این صورت، قدیم و واجب بودن صفات لازم خواهد آمد و این به معنای کثرت قدما و واجب‌الوجود است یا به نحوی از انحاء تغایر، مغایر با ذات دارای تشخیص پروردگار است؛ چنانچه مغایر بود، این امر مغایر، اعتباری محض است یا با قطع نظر از اعتبار تحقق دارد. چنانچه اعتباری محض باشد، همان اشکالاتی که بر قائلین به اعتباری بودن وجود وارد است لازم خواهد آمد و اگر با قطع نظر از اعتبار، موجود باشد، به معنای نفی عینیت است؛ زیرا در این صورت، ذات و صفات مغایر از یکدیگر موجودند. ضمن آنکه در صورت عینیت ذات با صفات، انتزاع مفاهیم و صفات مختلف از ذات واجب‌الوجود بسیط چگونه امکان دارد؟ ب. اگر ممکنات، موجوداتی مستقل در نظر گرفته شوند، به طوری که هستی، صفات و کمالات آنها موجود به وجود مستقلی غیر از وجود واجب تعالی دانسته شود، در وجود حق تعالی محدودیت ایجاد می‌شود؛ درحالی که محدودیت‌نداشتن واجب‌الوجود در تمامی جهات را حکما و متکلمان پذیرفته‌اند (حسن‌زاده آملی، ۱۳۸۱: ج ۲: ۱۳۳). ج. اگر تجلی به تغیر و حالی به حالی شدن ذات حق تعالی نیازمند می‌شود یا آنچه بالقوه است را به دنبال خواهد داشت، چگونه اراده و تحقق افعال الهی، چنین تبعاتی را به دنبال ندارند؟

پاسخ حلی: عرفا به هیچ نحو قائل به تنزل یا تغیر وجود حق تعالی نیستند. عرفا معتقدند وجود بما هو هو و وجود مطلق، حق تعالی است. این وجود، بسیط است و جزء ندارد. تشکیک هم مربوط به ظهور وجود است و ذات وجود مراتب ندارد. تقسیم به وجوب و ممتنع و ممکن به اعتبار ماهیت است و وجود عین وجوب است. در این رابطه، تفاوت عرفان با فلسفه در این است که فلاسفه از قاعده «الواحد لا یصدر منه الا الواحد» استفاده می‌کنند، اما عرفا این قاعده را قبول ندارند؛ بلکه به تجلی

پذیرفته است، پاسخ این گروه در رد وحدت وجود را کافی و صحیح ندانسته است و اعتباری بودن وجود را نقد می‌کند:

او می‌گوید متأخرینی که قائلند وجود ممکنات اعتباری است، به این شبهه جواب داده‌اند؛ بدین صورت که ما نمی‌گوییم وجود، اعتباری صرف است؛ به طوری که برای آن اصلاً منشأ انتزاعی نباشد؛ بلکه اعتباری بوده و در نفس الامر دارای منشأ انتزاع است. پس همانا عقل در خارج ممکنات را درک می‌کند؛ به طوری که از آنها وجود را انتزاع می‌کند. پس از این سخن ما - که وجود اعتباری است - لازم نمی‌آید - مادامی که اعتبارکننده‌ای وجود آن را اعتبار نکرده باشد - زید موجود نباشد؛ زیرا موجود بودن آن به اعتبار اعتبارکننده به تحقق وجودش نیست؛ بلکه به دلیل اینکه منشأ انتزاع عقل است، به اعتبار اوست.

سپس می‌گوید حال که این مطلب بیان شد، وجود در خارج موجود است یا اعتباری است. پس اگر در خارج موجود باشد لازم می‌آید وجود در خارج موجود باشد و اعتباری نباشد؛ زیرا اتصاف ممکن به موجودیت به اعتبار آن حیثیتی است که آن حیثیت در خارج موجود است. ما از موجود چیزی را قصد می‌کنیم که اتصاف به موجودیت در نفس الامر به اعتبار آن چیز باشد؛ اگر آن حیثیت هم اعتباری باشد، نقل کلام به منشأ انتزاع آن خواهد شد که یا تسلسل رخ خواهد داد که محال است یا به حیثیتی منتهی می‌شود که در خارج موجود است؛ در این صورت لازم می‌آید وجود در خارج موجود باشد؛ درحالی که فرض، اعتباری بودن آن بود و در اینجا خلاف فرض لازم خواهد آمد.

صاحب «رسالة توحید» در ادامه نقد اعتباریت وجود را تقویت کرده است و بیان می‌کند برخی از این اشکال جواب داده‌اند؛ بدین صورت که ما ملتزم هستیم آن حیثیت، انتزاعی است و برای آن منشأ انتزاعی است که آن هم انتزاعی است و ملتزم به تسلسل می‌شویم؛ درحالی که می‌گوییم تسلسل در امور انتزاعی جایز است.

چیزی از خودش ممتنع و محال است و وقتی وجود ممکنات واجب‌الوجود بودند، لازمه آن این است که همه ممکنات به یک وجود موجود باشند که آن وجود واحد بنا بر برهان توحید، عین واجب‌الوجودی خواهد بود که واحد است.

در ادامه مباحث، تقریر مصنف از منشأ اشتباه قائلین به نظریه وحدت وجود چنین است: قائلین به وحدت وجود، بین معنایی از وجود مطلق - که امری مشترک بین واجب و ممکن است - و معنایی دیگر از آن - که خالی از هرگونه قیود و شئون و ماهیت است - اشتباه کرده‌اند. پس صفات وجود مطلق که بین واجب و ممکن مشترک است را به این نحو اثبات کرده‌اند که وجود مطلق، در ضمن فرد واجب که منزله از تمامی قیود و شئون و اعتبارات است، در عالی‌ترین مراتب کمال است؛ سپس در ضمن افراد ممکن با توجه به ترتیبی که ذکر شد - یعنی مراتب عقل، نفس و طبایع - برای موجود مطلق خالی از همه قیود و شئون تنزل رخ می‌دهد و آن اشتباه به دلیل استعمال لفظ موجود مطلق در دو معنی رخ داده است.

مصنف با اظهار تعجب اضافه می‌کند برخی از اینان، مذهب وحدت وجود را به شیخ‌الرئیس ابن‌سینا (۴۲۸ق) نیز نسبت داده‌اند و بعضی عبارات شیخ در *شفا* را - با وجود اینکه اگر دقت شود، ظاهر بلکه صریح در نفی مذهب وحدت وجود است - به‌منظور تأیید مذهب خود آورده‌اند! سپس با آوردن عباراتی از ابن‌سینا که برای تأیید مذهب وحدت وجود نقل شده است، این عبارات را توضیح داده‌اند و برپایه مبانی و اندیشه خویش، دامن شیخ‌الرئیس را از آلوده‌شدن به وحدت وجود حفظ می‌کند.

نقد نظریه وحدت وجود

در ابتدا گفتنی است نقد این حکیم براساس تقریر مدنظر خود از وحدت وجود است که با تقریر صوفیه و عرفا قرابت دارد و نسبت به تقریرهای دیگر ساکت است. حکیم رودسری به دلیل اینکه اعتقاد به اعتباریت وجود را

نسبت این صفت وجود با آن ذات معین همانند نسبت ذاتیات با ذات است. در نتیجه، همان‌طور که شیء در اتصاف به ذاتیات به علتی نیاز ندارد - زیرا واسطه‌شدن جعل و ایجاد میان شیء و خودش محال است - واسطه‌شدن علت بین واجب تعالی و وجودش نیز محال خواهد بود.

در بحث اینکه وجود وجود ممکن عین وجودش است، چنین نتیجه گرفته نمی‌شود که ممکنات برای اتصاف به وجود نیازمند به علت نباشند؛ زیرا وجود وجود اگرچه عین آن وجود است، اما آن وجود با خودش و بدون علت بیرونی دارای وجود نشده است؛ بلکه وجود، صفتی است که برای غیر خود - یعنی ماهیت - به دست آمده است و ماهیت ممکن که با این وجود، موجود می‌شود غیر از خود این وجود است؛ یعنی وجود واسطه در عروض موجود بودن بر ماهیت است، نه خود ماهیت، ماهیت با وجود موجود است و ماهیت ممکن مانند حرارت برای آتش است. پس آتش موصوف به حرارت است و خود حرارت نیست. پس به آتش، حار و سوزاننده گفته می‌شود؛ درحالی که به خود حرارت، حار و سوزاننده گفته نمی‌شود و همچنین وجود ممکن صفتی است که برای ماهیت ممکن حاصل است. پس گفته می‌شود ماهیت ممکن با وجود، موجود است؛ درحالی که در اینجا گفته نمی‌شود وجود به واسطه خودش و لافسه موجود است؛ بلکه موجودیت وجود همان ماهیتی است که با وجود موجود شده است.

پس همانا وجود در ممکنات به منزله اعراض است؛ بدین صورت که در اینجا وجود وجود، همان وجود رابطی برای ماهیت است. پس عدم وجود ممکن، امکان دارد؛ یعنی حصول وجود برای ماهیت سلب شود؛ بنابراین از اینکه وجود ممکن عین وجود است، واجب بودن وجود برای ماهیت لازم نمی‌آید تا پس از آن گفته شود همه ممکنات وجودشان عین واجب تعالی است. مصنف به منظور نقد نظریه وحدت وجود،

مصنف در پاسخ، معنای صحیح جواز تسلسل در امور اعتباری را چنین شرح می‌دهد: جواز تسلسل در امور اعتباری بدین معنی است که برای عقل جایز است چیزی را از چیز دیگری و چیز دیگری را از آن چیز دیگر انتزاع کند و به همین ترتیب ادامه دهد. مراتب انتزاع به حدی نمی‌رسد که برای عقل ممکن نباشد چیز دیگری را انتزاع کند، نه اینکه تحقق اعتبارات غیرمتناهی و متسلسل و بالفعل در نفس الامر ممکن باشد و چنین معنایی قصد شده باشد؛ زیرا اتصاف ممکن به موجودیت به اعتبار امری است که آن امر، حیثیتی سابق بر آن ممکن است و تحققش نیز به اعتبار حیثیت سابق بر آن است و به همین ترتیب، تا اینکه تحقق اعتبارات غیرمتناهی لازم می‌آید و این محال است.

پس از آنکه حکیم رودسری، طریق اعتباری بودن وجود را کنار گذاشت - در زمان مصنف، اعتباری بودن وجود و اصالت ماهیت موجه بوده است و حکمای همچون میرداماد، ملا رجبعلی تبریزی و قاضی سعید قمی در زمان او چنین اعتقادی داشته‌اند؛ باوجود این، بدون به میان آوردن سخنی از ملاصدرا به عنوان اصلی‌ترین پایه‌گذار اصالت وجود، از آن دفاع کرده است - او طریق خود را بر مبنای اعتباریت ماهیت و اصالت وجود برای نقد نظریه وحدت وجود بیان می‌کند.

مصنف پس از پذیرفته شدن اینکه ممکنات موجود هستند، درحالی که وجود وجود، عین ذاتشان است، در دفع این شبهه - با توجه به تفاوت واسطه در ثبوت و واسطه در عروض و اینکه از نداشتن واسطه در عروض نمی‌توان عدم واسطه در ثبوت را نتیجه گرفت و تنها خداوند است که هیچ واسطه‌ای در وجودش نیست - می‌گوید: از اینکه وجود وجود ممکن عین وجود آنست، لازم نمی‌آید آن موجود، واجب‌الوجود باشد؛ زیرا واجب‌الوجود تعالی وجودش عین ذاتش است و برای او غیر از وجود محض، ماهیتی نیست؛ به گونه‌ای که وجود برای آن ذات، صفتی حاصل و لازم است؛ به طوری که

چنین موجودی بشرط سلب نیست؛ بلکه موجود لا بشرط ایجابی است (ابن سینا، ۱۳۸۸ش: ۲۶۱-۲۶۲).

حکیم رودسری در توضیح این عبارت می‌گوید: شاید معتقدان به وحدت وجود از کلام شیخ چنین فهمیده‌اند که واجب تعالی عین وجود مشترک بین واجب و ممکن است و گرنه در این عبارت شیخ، تأییدی برای مذهب آنها یافت نمی‌شود و پنهان نیست که اواخر عبارت شیخ، در نفی آنچه قائلین به وحدت وجود فهمیده‌اند، صراحت دارد؛ آنجا که می‌گوید «معنای گفتار من که واجب‌الوجود - با این شرط که دارای سایر زوائد نباشد - صرف وجود است این نیست که او وجودی مطلق و مشترک فیه است، اگر موجودی با این صفت وجود داشته باشد». قطعاً این عبارت صراحتی در نفی آنچه توهم شده است، دارد. در ادامه نیز عباراتی از شیخ در *طبیعیات شفا* را در اوایل فصلی با عنوان «در پیگیری گفتار برمایندس و مالیسوس در مورد امر مبادی وجود است» (ابن سینا، ۱۴۰۴ق: ۲۶) نقل کرده است و بیان می‌کند شیخ در بطلان این مذهب کمال مبالغه را کرده است؛ البته حق با اوست. عبارت دیگری که از شیخ نقل می‌کند در *الهیات شفا* در مقاله دهم است؛ فصلی که به‌طور کوتاه دربارهٔ مبدأ و معاد سخن گفته است:

زمانی که وجود از مبدأ آغاز شود، همواره مرتبهٔ هر وجودی پایین‌تر از وجود قبلی است و از نظر درجات تنزل می‌یابند؛ به همین دلیل، ملائکهٔ روحانی و مجرد، مرتبهٔ نخست دارند که عقول نامیده می‌شوند. بعد مراتب ملائکهٔ روحانی است که نفوس نامیده می‌شوند و اینها ملائکهٔ عملة هستند؛ سپس مراتب اجرام آسمانی است که هر یک نسبت به دیگری جایگاه شریف‌تری دارد تا برسد به آخرین اجرام آسمانی. بعد از آنها وجود ماده آغاز می‌شود که قابلیت داشتن صورت‌ها را به نحو کون و فساد دارد. ... و برترین موجودات این عالم، انسان و بعد از انسان، حیوانات و سپس گیاه است. برترین مردم کسی است که نفسش به کمال رسیده و عقل او بالفعل شده باشد و

استشادهایی را ذکر کرده است که به اقوال حکمای سلف برای تأیید این نظریه آورده‌اند و سپس بررسی و نقد کرده است. او می‌گوید: شیخ و حکمایی غیر از شیخ که نزد بسیاری از صاحبان‌نظر در علوم عقلیه پذیرفته شده هستند، عباراتی ایراد کرده‌اند که منشأ اعتقاد این طائفه، یعنی معتقدان به وحدت وجود شده است. قطعاً حکما این عبارات را بیان کرده‌اند و در این عبارات با آن طائفه موافق هستند؛ اما حکما معنای دیگری غیر از مذهب آنها را اراده کرده‌اند و من بعضی از این عباراتی را نقل می‌کنم که به ظاهر موافق مذهب قائلین به وحدت وجود است و به حاصل کلام آنچه از آن عبارات اراده کرده‌اند و اینکه مطابق با مذهب قائلین به وحدت وجود نیست، اشاره می‌کنم. او در ابتدا به سراغ اقوال شیخ‌الرئیس رفته است و قسمتی از عبارت او در الهیات *شفا* را نقل می‌کند. یکی از عبارات نقل شده بدین شرح است:

هر چیزی که ماهیتی غیر از آنیت دارد، معلول است؛ زیرا دانستی که آنیت و وجود نمی‌تواند نسبت به ماهیتی غیر از آنیت، آن مقامی را داشته باشد که امر مقوم نسبت به امر متقوم دارد؛ بنابراین، وجود باید از لوازم ماهیت باشد و در این صورت بیرون از این نیست که یا به دلیل خود ماهیت از لوازم آن شده است یا به سبب دیگری از لوازم ماهیت شده است. مقصودمان از لزوم تبعیت وجودی است؛ موجود از چیزی جز موجود تبعیت نمی‌کند؛ بنابراین، اگر وجود تابع ماهیت و لازمهٔ خود ماهیت باشد، پس وجود در وجود خود از وجودی تبعیت کرده است. هر چیزی که در وجود خود تابع وجودی باشد، متبوع او باید قبل از او وجود بالذات داشته باشد؛ بنابراین، ماهیت قبل از وجود یافتن خود، وجود بالذات خواهد داشت؛ این خلاف فرض است ... پس واجب‌الوجود، ماهیت ندارد و موجودات دارای ماهیت، وجود خود را از او می‌گیرند ... و مقصودم از این حرف که واجب‌الوجود مجرد وجود است با این شرط که سایر زواید را نداشته باشد، این نیست که او وجودی مطلق و مشترک فیه - اگر موجودی با این صفت وجود داشته باشد - است؛ زیرا

حکیم رودسری در ادامه اشاره می‌کند آنچه بیش از همه ممکن است موجب واقع‌شدن آنها در این فهم نادرست باشد، عبارات حکما در مبحث علم واجب‌الوجود است و بعضی از این عبارات را فاضل خفری (۹۵۷ق) در حاشیه کتاب تجرید از فارابی نقل کرده است؛ آنجا که گفته است «و او کل است، در عین اینکه وحدت دارد» (خفری، ۱۳۸۲ش: ۱۲۳؛ فارابی، ۱۴۰۵ق، فص ۱۱: ۵۹) و مثل این عبارت در کتاب شفا نیز آمده است؛ آنجا که شیخ‌الرئیس در آخر این فصل گفته است، او مبدأ همه چیز است؛ درحالی‌که شیئی از اشیاء، بعد از اشیاء نیست (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ق: ۳۵۴). او توضیح می‌دهد مراد حکما از مثل این عبارات، همان چیزی نیست که صوفیه گفته‌اند؛ بلکه مراد اینست که نسبت ذات خداوند - که عین وجودش است - به حقایق موجودات، نسبتی شدیدتر از نسبت صورت‌های انتزاع‌شده از آن حقایق است که در نفوس انسانی به دست آمده و منشأ کشف آن حقایق نزد نفوس انسانی است. پس قطعاً فیضان صورت‌ها بر نفوس انسانی در حقیقت از ذات واجب‌الوجود است و همچنین، فیضان اصل حقایق موجود در خارج که از آنها صورت‌های علمی موجود در نفوس انتزاع می‌شود نیز از ذات پروردگار است.

ذات واجب تعالی با وجود بساطت و وحدت و عدم تکثر، مانند صورت علمیه‌ای برای همه حقایق موجودات است؛ پس واجب‌الوجود تعالی به اعتبار ذات خود، عالم به همه حقایق موجودات است - چه حقایق کلیه و چه حقایق جزئیه - بدون احتیاج‌داشتن به انتزاع صورتی از حقایق، این ذات اوست که جایگاه همه صورت‌های عقلیه‌ای است که منشأ کشف حقایق نزد نفوس است. این مطلب که حصول خود اشیاء در عقل عین حقایق اشیاء است، بنا بر مذهب صاحبان تحقیق است؛ این در حالیست که صورت‌های عقلی متکثرند؛ اما ذات پروردگار از جمیع جهات واحد است. پس مانند این است که همه این صور نزد ذات جمع باشند؛ اما نه به این معنا که حقیقتاً عین

اخلاقی داشته باشد که فضایل عملی است. برترین اینها کسی است که استعداد مرتبه نبوت را داشته باشد؛ او کسی است که در قوای نفسانی‌اش سه خصلت ذکرشده را داشته باشد و آن خصایص این است که کلام پروردگار بلندمرتبه را بشنود و ملائکه او را ببیند. گاهی ملائکه به صورت‌هایی درمی‌آیند که پیامبر آنها را می‌بیند. اینکه چگونه بر کسی وحی می‌شود و ملائکه بر او به صورت شیخ ظاهر می‌شوند را بیان کرده‌ایم. بیان کردیم در گوش پیامبر از ناحیه خداوند و ملائکه صدایی ایجاد می‌شود. پس آن صدا را می‌شنود، بدون اینکه کلام انسان یا حیوان زمینی باشد و این همان چیزی است که بر او وحی شده است؛ همان‌طور که نخستین موجود عالم خلقت از ابتدا تا درجه عناصر، عقل، سپس نفس و پس از آن جرم است؛ پس در اینجا هم وجود از اجرام، سپس نفوس و پس از آن، عقول آغاز می‌شود (ابن‌سینا، ۱۳۸۸ش: ۳۳۸-۳۳۹). توضیح مصنف این است که مضامین سخن شیخ مخفی نیست؛ معنای این کلام چنین نیست که وجود واحد شخصی از رتبه بالاتری به رتبه پایین‌تری تنزل می‌یابد و سپس باز می‌گردد و به آن درجه بالاتر ترقی می‌کند؛ چنان‌که صوفیه چنین کلامی می‌گویند؛ بلکه مراد و مقصود اینست که طبیعت وجودی که مشترک بین واجب و ممکن است، حدوث وجود را از وجود اول آغاز کرده که همان واجب‌الوجود تعالی است و به وجود ملائکه روحانی، سپس اجرام آسمانی و پس از آن به ماده تنزل و سپس ترقی و بازگشت می‌کند. همان‌طور که در عبارات شفا نیز بیان این مطلب گذشت، عبارات بر اینکه وجود پایین غیر از وجود بالا بوده است و طبیعت وجود، انحصار در شخصی واحد ندارد - همان‌طور که مذهب صوفیه انحصار طبیعت وجود در شخص واحد را مدعی است - تصریح دارد؛ بنابراین، شاید معتقدان به وحدت وجود از این عبارات حکما که نادرست تفسیر کرده‌اند به چنین مطلبی قائل شده‌اند که به زعم مصنف (ره) بطالانش ظاهر است.

هریک از آنها باشد. پس مقصود حکما این معناست، نه آنچه صوفیه گفته‌اند.

در دنبالهٔ مباحث، عباراتی از سید شریف نقل می‌شود که به منظور نقد وحدت وجود از آن استفاده شده است و سپس عباراتی از او آورده و نقد شده که موجب تأیید وحدت وجود است. مصنف بیان می‌کند سید شریف (۸۱۶ق) در حاشیهٔ خود بر شرح قدیم فاضل اصفهانی (۷۶۶ق) بر تجرید - که تاکنون به صورت نسخه خطی است - می‌نویسد: کلام فاضل اصفهانی که گفته است «پس لازم می‌آید ماهیات نیز متحد باشند» و حال آنکه چنین نیست و گفتهٔ او به اینکه در واقع فقط ذات واحدی موجود است که هیچ ترکیبی در او راه ندارد؛ بلکه برای او صفات متعددی وجود دارد که عین ذات اوست و آن حقیقت وجودی است که ذاتاً به دور از عدم و نشانه‌ای از امکان است و به صورت اعتباری تقیداتی برایش فرض می‌شود که برای همین قیود اعتباری، موجوداتی جدا از هم ظهور می‌یابند؛ به همین دلیل، تعدد حقیقی توهم می‌شود؛ بنابراین، مادامی که برهان عقلی بر بطلان این مطلب اقامه نشود، آنچه او ذکر کرده است مبنی بر عدم اتحاد ماهیات، تمام نیست و اشتراک وجود نیز تمام نیست؛ بلکه وجود هیچ ممکنی ثابت نیست.

در پاسخ - پاسخ سید شریف به فاضل اصفهانی - می‌گوییم: این مطلب خارج شدن از محدودهٔ عقل است، همانا بدهت عقل به تعدد موجودات به صورت تعدد حقیقی شهادت می‌دهد و به درستی موجودات، حقایق و ماهیات حقیقتاً جدای از هم هستند و تنها به صورت اعتبار نیست و کسانی که چنین گفتاری را پیش گرفته‌اند، ادعا می‌کنند سند گفتارشان، مکاشفات و مشاهداتشان است و رسیدن به این مطالب با کمک و راهنمایی عقل میسور نیست؛ بلکه عقل در اینجا عزل شده و از کارایی افتاده است؛ مانند حس که از درک معقولات ناتوان است؛ اما کسانی که مقید به پیروی از عقل و شؤونات عقل هستند و قائلند آنچه عقل موافق آن شهادت دهد، پذیرفتنی است

و آنچه عقل برخلاف آن گواهی دهد، پذیرفته نمی‌شود و اینکه مطالبی مافوق عقل موجود نیست. پس معتقدند آن مکاشفات و مشاهدات با فرض صحیح بودنشان به آنچه موافق با عقل است، برمی‌گردند. پس این افراد با گواهی بدهتی که نزدشان است، از اقامهٔ برهان بر باطل بودن امثال این مطالب بی‌نیاز هستند و جایز شمردن چنین مطالبی را نزاع و جدال می‌شمارند. - پایان کلام سید شریف - پنهان نیست که این کلام به نوعی نارضایتی به وحدت وجود را می‌فهماند؛ البته شاید نظرش بعد از نوشتن این مبحث تغییر کرده است.

اما عبارتی که مصنف از شریف جرجانی در تأیید و استدلال بر این مذهب نقل می‌کند، چنین است: حاصل استدلال سید شریف این است که هر مفهومی مغایر با وجود باشد ممکن است، پس لازم است واجب‌الوجود عین وجود باشد و همچنین، تعیین واجب مطلق که خالی از هرگونه تقیدی است، عین ذات واجب تعالی و جزئی حقیقی باشد. پس وجود مطلق، منحصر در فرد واحدی است که عروضش بر اشیاء و موجود شدن اشیاء ممکن نیست، مگر با ضمیمه شدن وجود مطلق به اشیاء. با توجه به اینکه محال است این ضمیمه شدن به اعتبار عروض وجود بر اشیاء باشد، لازم می‌آید ضمیمه شدن به اعتبار ارتباط و ایجاد نسبت اشیاء با حقیقت وجود باشد.

حکیم رودسری در پاسخ از این استدلال می‌گوید: ما قول سید شریف را نقل می‌کنیم که گفته است «لازم می‌آید واجب‌الوجود، وجود مطلق خالی از همهٔ تعینات باشد» و می‌گوییم اگر مقصود او از وجود مطلق لا بشرط از تعینات است، به طوری که در ضمن وجود حاصل شده با تعینات موجود شود، نتیجه آن است که از مقدمات سید شریف، عینیت وجود با واجب تعالی لازم نمی‌آید؛ بلکه لازم می‌آید واجب تعالی فردی از افراد وجود باشد؛ زیرا تعیین واجب تعالی به واسطهٔ ذات خود اوست، پس ذات او تعینی از تعینات است و هر چیز متعینی ممکن نیست در چیزی موجود شود که آن تعین را ندارد. اگر مقصود او از

وجودات با ماهیت افاضه می‌شود، پس واجب‌الوجود، مجرد وجود - به شرط نداشتن جنبه‌های عدمی و سایر اوصاف - است. پس همه اشیائی که ماهیت دارند و از این رو ممکن هستند، به واسطه وجود، موجود می‌شوند. معنای کلام من که واجب‌الوجود مجرد وجود است با این شرط که سایر زواید را نداشته باشد، این نیست که او وجودی مطلق و مشترک است؛ اگر چنین موجودی تحقق داشته باشد! زیرا چنین موجودی، موجود به شرط سلب نیست؛ بلکه موجود لا بشرط ایجاب است؛ یعنی در اولی واجب‌الوجود با شرط عدم زیادت ترکیب موجود است و این دیگری بدون شرط زیادتی موجود است؛ از این رو آنچه کلی باشد، بر هر چیزی حمل می‌شود و حال آنکه واجب‌الوجود بر هر چیزی که زیادت دارد، حمل نمی‌شود و هر چیزی غیر از واجب‌الوجود باشد، زیادت دارد (ابن سینا، ۱۴۰۴ق: ۳۴۴-۳۴۳).

سپس ملا محمدسعید رودسری به عبارات سید شریف اشاره کرده است و یک‌به‌یک بررسی می‌کند: اما آنچه از سید شریف نقل شده است که وجود پروردگار تعالی بر پیکره موجودات بسط دارد، با وجود آنکه بساطت داشته است و تجزیه‌پذیر نیست؛ چنانچه از این مطلب اراده کرده است که از وجود واجب تعالی - که به ذات خود تعیین دارد و جزئی حقیقی بوده و بساطت محض است - بر پیکره موجودات، وجود افاضه می‌کند و بر موجودات بسط می‌یابد. در این صورت، با قول اول او - که وجود منحصر در فرد واحد است و موجود شدن ممکنات به اعتبار نسبت یافتن با وجود است - مخالفت خواهد داشت. اگر از انبساط نحوه‌ای از تغییر حالتی به حال دیگر را اراده کرده است، پس با این کلام جایزدانستن انبساط برخداوند، جهل محض و اشتباهی آشکار است.

همچنین، اگر از ایجاد نسبت و انتساب، معنای متبادر از آن، که نسبت بین دو چیز است را قصد کرده است، پس ایجاد نسبت امر اعتباری بوده و متأخر از تحقق داشتن

وجود مطلق این است که لازم باشد واجب‌الوجود، وجود مطلق و خالی از همه تعینات امکانی باشد؛ به طوری که این مطلق و خالی بودن، قیدی از قیود و تعینی از تعینات واجب باشد. پس به درستی تعین به خودی خود نیز تعینی از تعینات است. پس در این صورت کلام او که گفته است، لازم می‌آید واجب‌الوجود، وجود مطلق خالی از همه تعینات باشد، حرفی پذیرفته شده است؛ اما کلام او که وجود مطلق، منحصر در یک فرد است و امکان ندارد بر اشیاء عارض شود، تمام نیست؛ زیرا وجود مطلق به معنی وجود لا بشرط، عین ذات واجب‌الوجود نیست؛ بلکه ذات واجب‌الوجود فردی از افراد وجود مطلق است و وجودات ممکن نیز که تعینات امکانی دارند، افراد دیگری برای وجود مطلق هستند و از آنجا که امکان دارد وجودات بر تعینات امکانی عارض شوند، پس عروض این مطلق نیز در ضمن تعینات امکانی برای ممکنات امکان دارد.

آشکار شد شبهه قائلین به وحدت وجود، از اشتباه یک معنای وجود مطلق با معنای دیگر آن به دست آمده است. پس سید شریف که در کلام خود گفته است، لازم می‌آید وجود مطلق که خالی از تقیدات است، عین ذات واجب تعالی باشد، وجود مطلق را به معنای آن وجودی، استعمال کرده است که با این اطلاق و عاری بودن از همه تعیناتی متعین است که غیر از ذات هستند؛ زیرا در غیر این صورت، این مقدمه همان‌طور که در گذشته بیان کردم قطعاً صحیح نبود و وجود مطلق را در قول خود که گفته است، وجود مطلق منحصر در فرد واحد است و عروض وجود مطلق بر اشیاء ممکن نیست و موجود شدن اشیاء تنها با ارتباط و ضمیمه شدن وجود مطلق به آنها امکان دارد، به معنای لا بشرط از همه تعینات، حتی تعینی استعمال می‌کند که عین ذات است.

مصنف به منظور تأیید برداشت خود، عبارت ابن سینا را در کتاب *شفا* ذکر می‌کند که می‌گوید: نتیجه آنکه واجب‌الوجود، ماهیت ندارد و وجود از واجب‌الوجود بر

واجب الوجود دلالت می‌کند؛ همان‌طور که شیخ‌الرئیس در *شفا* بر وحدت واجب‌الوجود به آن استدلال کرده است (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ق: ۳۴۴-۳۴۳).

نحوه تعیین واجب‌الوجود

نگارنده رساله توحید در ادامه، بحث تعیین واجب‌الوجود را به میان کشیده است و می‌گوید: همین که واجب‌الوجود وجود محضی است که ذاتاً وجود برای آن ثابت است، واجب‌الوجود به ثبوت رسیده است، نه اینکه با حقیقتی غیر از ذات خود ثابت شده باشد. واجب است که آن وجود ذاتاً متعین باشد؛ به‌طوری‌که به امری غیر از ذات خود - که او را از غیر خودش جدا کرده است و تمییز می‌دهد - نیاز نداشته باشد؛ زیرا تعیینی که مغایر با ذات است یا ثبوتش برای ذات مستند به ذات است و به آن تکیه دارد که این محال است؛ زیرا ذات تا زمانی که خود ذاتاً متعین نباشد، چگونه سبب تعیین می‌شود؟ و بداهت به محال بودن چنین مطلبی حکم می‌کند. اگر ثبوتش مستند به غیر ذات است، در این صورت لازم می‌آید واجب‌الوجود متعین، معلول غیر باشد که این مطلب نیز خلاف فرض است زیرا واجب‌الوجود معلول و محتاج غیر نیست؛ پس ضرورت دارد وجود واجب منحصر در یک شخص باشد. اینکه برای واجب دو تعیین باشد نیز احتمال نمی‌رود؛ زیرا اگر برای واجب دو تعیین باشد، ممکن نیست هر دو تعیین عین ذات واجب باشند؛ زیرا این دو تعیین عین یکدیگر نیستند؛ به این علت که اگر عین یکدیگر باشند دو تا نخواهند بود - و دوئیت و اثینیت فرع وجود تمایز است و بدون وجه افتراق و تمایز، دوئیت معنا ندارد - بلکه واحدند. نتیجه اینکه واجب‌الوجود واحد است و حال آنکه دو تعیین فرض کرده بودید. وقتی ممکن نشد هر دو تعیین عین ذات واجب باشند، پس یا یکی از آن دو عین ذات او و دیگری مغایر با ذات اوست یا هر دو تعیین با ذات او مغایرت دارند. به درستی دانستی که تعیینی که با ذات واجب مغایر است، ممکن نیست تعیین داشته باشد؛

دو طرف نسبت است و تحقق داشتن یعنی وجود داشتن. پس چگونه واجب، عین وجود است. چگونه وجود امور موجود در خارج اعتباری است؛ درحالی‌که ما به وضوح می‌دانیم زید و عمرو در خارج موجودند؛ اگرچه هیچکس وجود این دو را اعتبار نکرده باشد. اگر از ایجاد نسبت امر دارای تحقق و موجود در خارج، بدون اعتبار اعتبارکنندگان را اراده کرده است، پس بدون شک چنین امری که بدون اعتبار اعتبارکننده‌ای موجود است، عین ذات واجب‌الوجود است؛ زیرا این امر مصداق سخن ما و موجب صحت کلام ماست، که زید موجود است و عمرو موجود است و ذات واجب تعالی از ازل موجود است؛ درحالی‌که برای قول ما که زید موجود است، در ازل مصداق و حقیقتی نیست. پس تنها نظر باقی مانده این است که وجود موجودات درحالی‌که بدون اعتبار اعتبارکننده‌ای موجودند، امری زائد بر حقیقت واجب‌الوجود باشند.

توضیح استدلال اینکه ابتدا انتساب، امری موجود در خارج است. دوم، این انتساب پیش از وجود موجودات موجود است؛ زیرا علت موجود شدن موجودات همین انتساب است. سوم، خود انتساب باید عین واجب‌الوجود باشد؛ زیرا در غیر این صورت خود این انتساب برای موجود شدن به علت نیازمند است و علتش انتساب دیگری خواهد بود که در نهایت موجب تسلسل محال می‌شود. از آنجا که ذات واجب ازلی است، اما موجودات دیگر ازلی نیستند، وجود موجودات زائد بر حقیقت واجب‌الوجود هستند، نه عین آن؛ زیرا در غیر این صورت باید موجودات دیگر نیز وجود ازلی داشته باشند.

حکیم رودسری در پایان می‌گوید گفته فائیلین به وحدت وجود - که وجود در وجود واجب تعالی منحصر است و وجود سایر اشیاء با انتساب به وجود است - از اعتبار ساقط می‌شود. به‌طورکلی برای این گفته، معنای قابل اعتنا و استدلال پذیر یافت نمی‌شود. بله! آنچه به آن بر وحدت وجود استدلال کرده‌اند، بر وحدت

می‌کند و با توجه به آن، نظریه وحدت وجود را زیر سؤال می‌برد؛ از این رو گفتنی است در نگاه عرفا، مطلق به دو معناست؛ یکی مطلق که مقابل مقید است و دیگری مطلق که ورای اطلاق و تقیید است و به آن مطلق مقسمی گفته می‌شود. مطلق قسمی فعل حق است، نه خود حق. خود حق مطلق مقسمی است. متأخران از متألهان، از وجود حق به لا بشرط مقسمی و از فیض او به لا بشرط قسمی، تعبیر فرموده‌اند؛ بنابراین، اصل حقیقت نه مطلق است و نه مقید؛ چون مقوم کل است، با مطلق، مطلق و با مقید، مقید است. این اطلاق و تقیید، غیر از اطلاق و تقیید مصطلح در باب ماهیات است و کیفیت ارتباط وجود منبسط با حق و خلق قابل ادراک نیست و مجهول‌الکنه است (ترکه، ۱۳۶۰ش: ۱۲۵-۱۲۴)؛ از این رو طرح اشکال مصنف، بر مبنای نادرستی قرار گرفته است؛ گرچه سخن او در تحذیر از خلط دو معنای متفاوت مطلق وجود، محکوم به صحت است.

ج. در پاسخ به اینکه آیا وحدت حقیقی وجود برقرار است، فیلسوفان اصالت ماهوی، فیلسوفان اصالت وجودی که به تباین وجودات قائل هستند، فیلسوفان اصالت وجودی که قائل به تشکیک در وجود هستند و همچنین، فیلسوفانی مانند علامه دوانی و میرداماد که به نوعی وحدت وجود قائل هستند اما به کثرت موجود نیز فتوی می‌دهند، پاسخشان منفی است و وحدت حقیقی وجود را منکرند؛ بنابراین، نظام‌های فلسفی پیش از ملاصدرا و حتی نظریه تشکیک در وجود او، اعتقاد به کثرت را ایجاب می‌کند و نمی‌تواند وحدت واقعیت که عرفاً تأکید کرده‌اند را ثابت کند.

در این بین ملاصدرا با توجه به پذیرش اصالت وجود و نظریه وجود رابط معلول، در پاسخ به این سؤال، وحدت واقعیت را می‌پذیرد. طبق این نظر، معلول فاقد جنبه فی نفسه است و فقط ربط و وابستگی به علت است و معلول بما هو هو هیچ حکمی ندارد؛ بلکه به منزله شأن و مرتبه نازل وجود علت است (عبودیت، ۱۳۹۲ش: ۲۳۳-۲۳۴).

یعنی ممکن نیست چنین تعینی برای واجب تحقق داشته باشد، پس لازم است تعین، منحصر در تعین واحدی باشد که عین ذات واجب است. نتیجه آنکه وحدت وجود موجودی که ذاتاً وجود ثابت دارد به تأیید رسید. و از آن لازم می‌آید که هر حقیقت موجودی غیر از واجب، ممکن باشد و در وجوش به واجب منتهی شود و بدون واسطه یا با واسطه از واجب تعالی صادر شده باشد.

بنابراین، وجود از ناحیه واجب تعالی بر همه موجودات، فیضان داشته و جاری است. پس گسترش وجود بر پیکره موجودات به این نحو و به این معناست، نه به آن صورتی که صوفیه توجیه کرده‌اند و آن را کشف و مکاشفه نامیده بودند. شاید صوفیه هم می‌خواستند این معنایی که ما تقریر کردیم را بیان کنند، اما نتوانستند به این نحو از بیان و تعبیر پیاده کنند؛ از این رو این معنا را به ذوق و کشف احاله داده و برگردانده‌اند. در غیر اینصورت - که چنین توجیهی برای آنها نباشد - ظاهر کلامشان به صورتی کاملاً واضح خطا و اشتباه است.

دومین ارزیابی دیدگاه مصنف:

الف. ظاهر عبارات مصنف و ارجاع مطالب نشان می‌دهد او نگاه وحدت وجود، دلایل و تقریرات آن را از منابع اصیل عرفان نظری، نظیر فصوص الحکم، مفتاح الغیب، مصباح الانس و تمهید القواعد تحصیل نکرده است، توجیهی به تقریر ملاصدرا نیز نداشته و با تکیه بر مواضع صاحبان اندیشه عرفانی پیش نرفته است و در یک فضای مبتنی بر فلسفه مشاء با بن مایه‌های کلامی، صرف نظر از تقریر دقیق وحدت وجود، کوشش می‌کند استدلال‌هایی را علیه این نظریه اقامه کند؛ گرچه در لابه‌لای مباحث به مطالب ارزشمندی نیز اشاره می‌کند و دقت و توجه خود را به مباحث فلسفی آشکار می‌کند. بنابراین، امکان صحیح بودن اشکالات او بر این نظریه را تنها با توجه به تفسیر خود از نظریه وحدت وجود باقی می‌گذارد.

ب. حکیم رودسری در ایراد اشکالات خود و در موارد مختلف به مفهوم مطلق و مطلق وجود، التفات

آن، نقد می‌شود و همچنین اعتقاد به آن، تبعاتی ناصحیح به همراه دارد.

د. به عقیده حکیم رودسری، اشتباه اصلی قائلین به وحدت وجود، از خلط میان دو معنای مختلف مطلق وجود نشئت گرفته و همین خلط موجب خطای وسیعی در میان طائفه صوفیه شده است. نظر مصنف رساله این است که چنین استدلال‌هایی بر وحدت وجود، در واقع استلال بر وحدت واجب‌الوجود است.

ه. از نظر حکیم رودسری، اقامه برهان براساس اعتباری بودن وجود ممکنات برای نقد وحدت وجود راه به جایی نمی‌برد و اعتباری بودن وجود باطل است؛ درحالی که در زمان مصنف، اعتباری بودن وجود و اصالت ماهیت موجه بوده است و حکمایی همچون میرداماد، ملا رجبعلی تبریزی و قاضی سعید قمی در زمان او چنین اعتقادی داشته‌اند؛ همچنین، می‌توان مستقل از این نظریه، نحوه تعیین واجب تعالی را تبیین کرد.

و. با توجه به ارزیابی‌های انجام شده از مطالب مصنف، می‌توان بر او به منظور استفاده نکردن از منابع اصیل عرفان نظری، ایراد وارد کرد و تقریرهای دقیق از نظریه وحدت وجود، همچون تقریر ملاصدرا که مبتنی بر وجود رابط معلول است را در مقابل اشکالات مصنف رساله توحید بر وحدت وجود، قابل دفاع دانست.

فهرست منابع

- ۱- ابن سینا، (۱۳۸۸ش)، الشفاء، الالهیات، ترجمه ابراهیم دادجو، تهران، انتشارات امیرکبیر.
- ۲- ----، (۱۴۰۴ق)، الشفاء، الالهیات، قم، انتشارات مکتبه آیه الله المرعشی.
- ۳- افندی، میرزا عبدالله اصفهانی و دیگران، (۱۴۳۱ق)، ریاض العلماء و حیاض الفضلاء، لبنان، انتشارات مؤسسه التاريخ العربی.
- ۴- امین، سید حسن، (۱۴۰۸ق)، مستدرکات اعیان الشیعه، بیروت، انتشارات دار التعارف للمطبوعات.

۲۳۵). در واقع هر حکم و وصفی که به معلول نسبت داده می‌شود، حکم و وصف وجود مستقل واجب بالذات است؛ به این دلیل که در مرتبه‌ای تجلی و تنزل کرده است (جوادی‌آملی، ۱۳۷۵ش، ج ۹: ۵۸۴-۵۸۹).

وجود رابط با آنچه ملا محمدسعید رودسری «نسبت و انتساب» می‌خواند و بر آن اشکالاتی وارد می‌کند، متمایز است؛ زیرا براساس نظر ملاصدرا وجود رابط مصداق مفهوم وجود و قسمی از وجود نیست؛ بلکه شأن وجود فی نفسه است و تقسیم هستی به رابط و مستقل، تقسیم حقیقی نیست و در نتیجه به وحدت شخصی وجود نیازمند است (عبودیت، ۱۳۹۲ش: ۲۳۲ و ۲۵۵)؛ یعنی براساس تقریر ملاصدرا و مبتنی بر نظریه وجود رابط، همه اشیاء چه بی‌واسطه و چه با واسطه، شأنی از شوون وجود مستقل بالذات اند (ملاصدرا، ۱۹۸۱م، ج ۲: ۲۹۲ و ۳۲۹).

نتیجه‌گیری

از آنچه بیان شد موارد ذیل را براساس «رساله توحید» مصنف (ره) می‌توان استنتاج کرد:

الف. ملا محمدسعید رودسری گیلانی فرزند عطاءالله، فقیه برجسته، حکیم و متکلم قرن دوازدهم و از شاگردان ملا محمدباقر سبزواری و همدرس فاضل سراب است. تنها اثر به‌جای مانده از محمدسعید گیلانی رساله‌ای است با عنوان «رساله توحید» که دربردارنده آرا و نظرات کلامی او درباره ادله توحید و رفع شبهات آن است.

ب. در بیان مصنف، جواز تسلسل در امور اعتباری معنایش این است که برای عقل جایز است چیزی را از چیز دیگری و چیز دیگری را از آن چیز دیگر انتزاع کند و به همین ترتیب ادامه دهد. مراتب انتزاع به حدی نمی‌رسد که برای عقل ممکن نباشد چیز دیگری را انتزاع کند، نه اینکه تحقق اعتبارات غیرمتناهی و متسلسل و بالفعل در نفس الامر ممکن باشد.

ج. براساس نظر این حکیم مکتب اصفهان، نظریه وحدت وجود بر برهان مبتنی نیست و قرائت صوفیه از

- ۵- ترکیه، صائین‌الدین علی، (۱۳۶۰ش)، تمهید القواعد، مصحح و محقق سید جلال‌الدین آشتیانی، تهران، انتشارات وزارت فرهنگ و آموزش عالی.
- ۶- -----، (۱۳۸۱ش)، تمهید القواعد، پاورقی آقا محمدرضا قمشه‌ای، قم، بوستان کتاب.
- ۷- تهرانی، آقا بزرگ، (۱۴۳۰ق)، طبقات اعلام الشیعه، لبنان، دار إحياء التراث العربی.
- ۸- حسن زاده آملی، حسن، (۱۳۸۱ش)، هزار و یک کلمه، قم، بوستان کتاب.
- ۹- خفری، محمدبن احمد، (۱۳۸۲ش)، تعلیقه بر الهیات شرح تجرید ملا علی قوشچی، تهران، انتشارات میراث مکتوب.
- ۱۰- سبحانی تبریزی، جعفر، (۱۳۷۶ش)، موسوعة طبقات الفقهاء، قم، انتشارات مؤسسه امام صادق (ع).
- ۱۱- سیزواری، ملا هادی، (۱۳۸۳ش)، اسرار الحکم، قم، انتشارات مطبوعات دینی.
- ۱۲- عبودیت، عبدالرسول، (۱۳۹۲ش)، درآمدی به نظام حکمت صدرائی، تهران، انتشارات سمت.
- ۱۳- فارابی، ابونصر، (۱۴۰۵ق)، فصوص الحکم، قم، انتشارات بیدار.
- ۱۴- ملاصدرا، صدرالدین محمد شیرازی، (۱۹۸۱م)، الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- ۱۵- یثربی، سید یحیی، (۱۳۹۱ش)، عرفان نظری، قم، انتشارات بوستان کتاب.
- ۱۶- یزدان‌پناه، یدالله، (۱۳۸۸ش)، مبانی و اصول عرفان نظری، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).

Archive of SID