

نفی اشتراک معنوی مفهوم وجود در عرفان و حکمت متعالیه

مرتضی شجاری*

لیلا قربانی الوار**

چکیده

در علم منطق اشتراک لفظی و اشتراک معنوی بر اساس وضع اعتباری اهل زبان تعریف شده است، اما ملاصدرا با اشاره به این که فیلسوف اهمیتی برای معانی لغوی و عرفی قائل نیست، این دو اصطلاح را درباره حقایق اشیا و ارتباط لفظی واحد با آن‌ها تبیین کرده است. بنابر «وحدت تشکیکی وجود» مفهوم وجود مشترک معنوی است، زیرا حاکی از حقیقت واحدی است که در همه موجودات مشترک است، اما بنابر «وحدت شخصی وجود» که ابن عربی با کشف و شهود بدان رسید و ملاصدرا در مباحث علت و معلول آن را اثبات کرد، یگانه مصداق وجود خداوند است و دیگر بحث از اشتراک لفظی یا معنوی وجود متفی خواهد بود. بر این اساس، «وجود» حقیقتاً به ممکنات اسناد داده نمی‌شود، بلکه یا باید با اصطلاح خاص عرفانی به آن‌ها «کائن» گفت و یا باید وجود را به مجاز به آن‌ها نسبت داد؛ مجازی که ملاصدرا آن را «مجاز عرفانی» نامیده و متفاوت از «مجاز لغوی» است.

کلیدواژه‌ها: اشتراک لفظی، اشتراک معنوی، مجاز عرفانی، وحدت تشکیکی وجود، وحدت شخصی وجود.

۱. مقدمه

یکی از ویژگی‌های آدمی که او را از سایر حیوانات متمایز می‌کند، اندیشیدن در هستی است. موضوعاتی مانند وجود خدا، وجود جهان، و وجود خود انسان همواره در طی تاریخ

* دانشیار گروه فلسفه، دانشگاه تبریز (نویسنده مسئول) mortezashajari@gmail.com

** کارشناس ارشد فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه تبریز sadra_lg64@yahoo.com

تاریخ دریافت: ۱۳۹۱/۹/۲۵، تاریخ پذیرش: ۱۳۹۱/۱۰/۱۰

اندیشهٔ آدمی را به خود مشغول کرده است. علمای منطق اندیشیدن دربارهٔ کائنات و ارتباط آن‌ها با خالق هستی‌بخش را بدون استفاده از الفاظ غیر ممکن می‌دانند؛ زیرا لفظ و معنی چنان ارتباطی با یک‌دیگر دارند که آدمیان با الفاظ ذهنی می‌اندیشند (← طوسی، ۱۳۷۵: ۱/ ۲۱-۲۲). به این دلیل است که مباحث الفاظ بخشی از منطق است؛ علمی که آن را «علم آلی» یعنی وسیله‌ای برای صحیح اندیشیدن می‌دانند.

در علم منطق لفظی را که یک معنی دارد «لفظ مختص» می‌نامند؛ چنین لفظی اگر مصادیق گوناگونی داشته باشد، «مشترک معنوی» است؛ یعنی همهٔ مصادیق در آن یک معنی مشترک‌اند؛ اما اگر لفظی دارای معانی متعدد باشد و بر هر معنایی وضعی جداگانه داشته باشد، «مشترک لفظی» نامیده می‌شود. و اگر لفظی که بیش از یک معنی دارد، در یک معنی وضع شده باشد و در معنای دیگر به سبب ارتباط و مناسبت بین آن و معنای اول به‌کار رود، معنای اول «حقیقت» و معنای دوم «مجاز» نامیده می‌شود (مظفر، ۱۴۰۰: ۴۱-۴۲).

علمای منطق چنین تعاریفی را برای مشترک معنوی، مشترک لفظی، و حقیقت و مجاز از علوم ادبی گرفته‌اند؛ علمی که مباحث آن‌ها بر پایهٔ وضع اعتباری الفاظ است. در حالی که در فلسفه، که علم منطق مقدمه‌ای برای ورود به آن است، از حقایق بحث می‌شود و الفاظ از آن جهت اهمیت دارند که از حقایق خارجی حکایت می‌کنند. از این‌رو، ملاصدرا می‌گوید: «بررسی و دقت در معانی لغوی و عرفی الفاظ روش و عادت فیلسوفان نیست، زیرا این نوع معانی بر گمان و ظن مبتنی‌اند» (ملاصدرا، بی‌تا: ۱۷۵).

بنابراین می‌توان هر یک از اصطلاحات اشتراک لفظی، اشتراک معنوی، و حقیقت و مجاز را مشترک لفظی و دارای دو معنی دانست: یکی از آن معانی در ادبیات است که با وضع اعتباری و معنای لغوی و عرفی سروکار دارد و برای دانستن معنای الفاظ باید به کتاب‌های لغت رجوع کرد و معنای دیگر در علوم عقلی است؛ علمی که از حقایق خارجی بحث می‌کنند. در این علوم هر گروهی از کائنات دارای نامی است که حکایت از حقیقتی مشترک بین آن‌ها می‌کند؛ مانند الفاظ انسان، حیوان، و جسم. هر یک از این الفاظ حاکی از حقیقتی است که در همهٔ مصادیق آن مشترک است. این‌گونه از الفاظ را در علوم عقلی مشترک معنوی می‌گویند (← جوادی آملی، ۱۳۸۲: ۱/ ۲۵۱-۲۵۲؛ جوادی آملی، ۱۳۸۷: ۱/ ۳۷۹-۳۸۰)، اما اگر لفظی با چند معنا به مصادیق گوناگون، که دارای حقایق متعدد باشند، حمل شود، مشترک لفظی نامیده شده است.

به یقین عام‌ترین مفهوم در فلسفهٔ اسلامی مفهوم وجود است. بحث از این که این مفهوم به

یک معنی بر مصادیق خود حمل می‌شود یا به معانی متعدد، در واقع بحث از این است که آیا بین مصادیق متعدد وجود حقیقتی واحد هست که در همه آن مصادیق مشترک باشد و مفهوم وجود حاکی از آن حقیقت باشد؟

چنین بحثی سابقه‌ای طولانی در تاریخ تفکر بشری داشته است.^۲ در فرهنگ اسلامی، در این مسئله، که وجود به یک معنی بر مصادیق خود حمل می‌شود یا به معانی متعدد، اختلاف نظر وجود دارد؛ اختلافی که مبنای آن را می‌توان اطلاق وجود هم بر خدا و هم بر آفریده‌های او دانست. گروهی از متکلمان بر این باورند که وجود بر هر شیئی که اطلاق می‌شود به معنای همان شیء است؛ قولی که به ابوالحسن اشعری و ابوالحسن بصری منسوب است (ایجی، ۱۳۲۵: ۲/۱۲۷). گروه دیگری از متکلمان بر آن‌اند که وجود فقط دو معنا دارد؛ وقتی بر موجودات امکانی اطلاق می‌شود به یک معنی است و وقتی بر خداوند اطلاق می‌شود به معنای دیگری است. پس لفظ وجود میان همه ممکنات مشترک معنوی است و میان ممکن و واجب مشترک لفظی است؛ این قول منسوب به کشی و پیروانش است (همان). در مقابل این دو گروه، فیلسوفان مسلمان قائل به اشتراک معنوی وجودند و معتقدند که وجود در هر مورد که استعمال شود بیش از یک معنا ندارد، اما موجودات مختلف به لحاظ مراتب با یکدیگر اختلاف دارند. در نظر فیلسوفان این مطلب چنان روشن است که در وضوح شبیه به اولیات است و نیاز به استدلال ندارد (فخرالدین رازی، ۱۴۱۱: ۱/۱۸؛ ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۱/۳۵؛ لاهیجی، بی‌تا: ۱/۲۹؛ مظفر، ۱۳۷۵: ۱۹).

۲. طرح مسئله

اشتراک معنوی مفهوم وجود از مسائلی است که در حکمت متعالیه به منزله مقدمه‌ای برای «اصالت وجود» و «تشکیک وجود» مطرح می‌شود؛ به این معنی که، مفهوم وجود بر هر چه که حمل شود، یک معنی دارد، اما اگر متفکری به وحدت شخصی وجود باور داشته باشد، همچنان که ابن عربی و پیروانش و نیز ملاصدرا، در نظر نهایی خود، این عقیده را بیان کرده‌اند و معتقدند که حق واحد است و آنچه ممکن نامیده می‌شود باطل‌الذات است و بهره‌ای از وجود ندارد و فقط می‌توان آن را جلوه و شأن وجود یا نمود آن «بود» خواند، آیا باز هم می‌توان مفهوم وجود را به یک معنی بر واجب و ممکن حمل کرد؟ پژوهش حاضر با بررسی آثار ابن عربی، ملاصدرا، و پیروانشان در صدد یافتن پاسخی بر این پرسش است.

۳. حکمت متعالیه و اشتراک وجود

در حکمت متعالیه «اصالت وجود» را می‌توان یکی از اصول اساسی دانست. اصالت در این جا به معنای تحقق خارجی است. وجود اصیل و متحقق در خارج است و هر اثری از اوست. بدیهی است که مفهوم وجود، در مقابل عدم، دارای یک معنی است، اما سخن در این است که این مفهوم دارای یک مصداق است و یا مصداق متعددی دارد که این مفهوم به یک معنی بر همه آن مصداق حمل می‌شود؟ بنابر وحدت تشکیکی وجود، مصداق مفهوم وجود حقیقتاً کثیر است؛ همان‌گونه که از وحدت حقیقت وجود نیز می‌توان سخن گفت.^۳ در این صورت، مفهوم وجود مشترک معنوی است و بر تمامی آن مصداق کثیر به یک معنی حمل می‌شود، اما اگر مصداق وجود را واحد شخصی، و نه تشکیکی، بدانیم، آن‌گونه که در عرفان ابن عربی مطرح است و ملاصدرا در مباحث علت و معلول آن را تأیید کرده است، دیگر نمی‌توان مفهوم وجود را مشترک معنوی دانست، زیرا بحث از اشتراک معنوی یک مفهوم فرع تعدد مصداق آن است.

ملاصدرا در آغاز حکمت متعالیه وحدت تشکیکی وجود را اثبات می‌کند که راهی است میان قول مشائیان، که به کثرت تبیینی موجودات باور داشتند، و قول ابن عربی که بر وحدت وجود تأکید می‌کرد. در این دیدگاه، تشکیک ثمره اشتراک معنایی افراد یک مفهوم است؛ افرادی که تفاوت آن‌ها در انحای تشکیک یعنی تقدم و تأخر، شدت و ضعف، و مانند آن است (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۱/ ۳۵). در واقع، طرح وحدت تشکیکی وجود فرع بر اشتراک معنوی مفهوم وجود است، زیرا پس از پذیرفتن واحد بودن معنای وجود، این سؤال مطرح می‌شود که اگر موجودات به یک معنا موجودند، پس تفاوت‌های آن‌ها از کجا سرچشمه می‌گیرد؟ و چگونه می‌توان از موجودات کثیر مفهوم واحد وجود را انتزاع کرد؟ صدرالمتألهین به‌رغم بیان وحدت تشکیکی وجود، در مباحث علت و معلول/سفر با تحلیل و ترقیق علت و معلول، وارد دایره عرفان شده و از وحدت تشکیکی وجود عدول کرده و از وحدت شخصی یعنی توحید وجود و موجود سخن گفته است. در این مرتبه است که وی از کامل شدن فلسفه خبر می‌دهد (همان: ۲/ ۲۹۱-۲۹۲).

بنابراین لازم است نخست، اشتراک معنوی وجود را بر اساس وحدت تشکیکی تبیین کنیم و سپس، با اشاره‌ای به مبنای عارفان در نفی اشتراک معنوی وجود به بررسی وحدت شخصی وجود در حکمت متعالیه و تحلیل نفی اشتراک معنوی وجود بر اساس وحدت شخصی پردازیم.

۴. اشتراک معنوی وجود در نظریه وحدت تشکیکی

اشتراک معنوی وجود یکی از مقدمات مهم برای اثبات وحدت تشکیکی وجود است. تشکیک در وجود از مختصات فلسفه ملاصدرا و رأی مختار وی در اوایل اسفار اربعه (← همان: ۷۱ / ۱) محسوب می‌شود. ملاصدرا این نظریه را مبنای طرح و اثبات مسائل مهم حکمت متعالیه مانند اتحاد عاقل و معقول، حدوث جسمانی نفس، و معاد جسمانی قرار داده است. وی با اثبات اشتراک معنوی مفهوم وجود و اصالت وجود به توضیح و اثبات وحدت تشکیکی وجود می‌پردازد. وجود در مقایسه با ماهیت، اصیل بوده و صدق مفهوم آن بر همه موجودات به یک معناست؛ چراکه انتزاع مفهوم واحد از حقایق متباین محال است.^۴ علامه حسن‌زاده آملی، در تعلیقه خویش بر شرح منظومه، مسئله اشتراک معنوی مفهوم وجود را از مهم‌ترین مسائل حکمت دانسته و وحدت تشکیکی وجود را ثمره این مسئله بیان می‌کند؛ زیرا اگر مفهوم وجود مشترک میان موجودات نباشد یعنی مفهوم واحدی از آن‌ها انتزاع نشود، مابه‌الامتیاز موجودات عین مابه‌الاتفاق آن‌ها نخواهد بود و وحدت تشکیکی تحقق نمی‌یابد (سبزواری، ۱۳۶۹: ۷۸-۷۹).

ذکر این نکته لازم است که گرچه گاهی تشکیک به مفهوم وجود نسبت داده می‌شود، اما «مفهوم وجود بما هو مفهوم نمی‌تواند دارای مراتب مختلف باشد، بلکه مفهوم از آن جهت که حکایت از حقیقت وجود می‌کند ذومراتب است» (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۸۱ / ۱)؛ یعنی حقیقت وجود، و نه مفهوم آن، در واجب و ممکن یکسان نیست، بلکه حقیقت وجود واجب در بالاترین مرتبه از شدت و کمال است و هریک از وجودات ممکن در مرتبه‌ای از ضعف و نقص‌اند. از این‌رو، در عبارت «فی آن مفهوم الوجود مشترک محمول علی ما تحته حمل التشکیک لا حمل التواطؤ» (همان: ۳۵)، حمل تشکیکی در حمل مفهوم وجود بر موجودات بالعرض است، یعنی مفهوم وجود از آن جهت که آینه خارج است، و نه بما هو، مشکک است. به عبارت دیگر، حقیقت وجود مقول به تشکیک است (سبزواری، ۱۳۶۰: ۵۷۴).

بنابراین حقیقت وجود، که امری عینی و اصیل است، حقیقتی واحد و مشکک است. منظور از مشکک ذومراتب بودن وجود واحد است؛ یعنی مراتب آن اولاً، دارای اختلاف تباینی نیستند؛ ثانیاً، اموری مرکب از جنس و فصل نیستند که اختلاف آن‌ها به فصول باشد؛ و ثالثاً، تفاوت افراد وجود به عوارض زاید بر ذات نیز نیست، بلکه اختلاف آن‌ها به تقدم و تأخر، کمال و نقص، و شدت و ضعف در وجود است؛ به گونه‌ای که مابه‌الاتحاد و

مابه‌الامتیاز مراتب به اصل حقیقت واحد وجود باز می‌گردد. از این‌رو عنوان «وجود» بر مراتب مختلف آن، از واجب تعالی تا هیولای اولی، بدون این‌که نیاز به واسطه در عروض باشد صادق است؛ یعنی همه آن‌ها افراد حقیقی وجودند و وجود حقیقتاً بر آن‌ها صدق می‌کند، نه مجازاً. در نتیجه، وجود واجب تعالی با وجود سایر اشیا در حقیقت وجود تفاوتی ندارد و تفاوت آن‌ها به استقلال و عدم استقلال، تناهی و عدم تناهی، و نیز به سرمدیت و حدوث است؛ زیرا مراتب نسبت به هم‌دیگر اطلاق و تقیید دارند و هر مرتبه مادون نسبت به مافوق مقید و هر مافوق نسبت به مادون مطلق است؛ یعنی مافوق همه کمالات مادون را با یک زیادت دارد. سرسلسله این مراتب همه کمالات را واجد است و هیچ حد و قیدی ندارد، بلکه صرف و محض وجود است (واجب الوجود) و پایین‌تر از آن، حدود مطرح می‌شود (← طباطبایی، ۱۴۱۶: ۲۳-۲۸).

درواقع، بر اساس تشکیک در وجود، وجود موجودات بر اصل علیت استوار است و از آن‌جا که رابطه ایجابی در علت و معلول وجود دارد، هر دو باید حقیقتاً موجود باشند و اگر در حکمت متعالیه از «ربط محض» بودن معلول و «امکان وجودی» سخن گفته می‌شود، مقصود این است که وجود ممکنات، که حقیقتاً سهمی از هستی دارند، عین ربط به وجود واجب‌اند. از این‌رو، در وحدت تشکیکی وجود، وحدت و کثرت هر دو حقیقی است.

۵. عرفان نظری و نفی اشتراک

از آن‌جا که ملاصدرا در وحدت شخصی وجود متأثر از ابن‌عربی و پیروانش است، نخست اشاره‌ای به نفی اشتراک معنوی مفهوم وجود در عرفان ابن‌عربی خواهیم کرد و آن‌گاه این بحث را به تفصیل در فلسفه ملاصدرا بررسی و تحلیل می‌کنیم.

بحث از مفهوم وجود اصالتاً بحثی فلسفی است، زیرا فیلسوف با علم حصولی می‌اندیشد، مفهوم را تحلیل می‌کند، و سپس به تحقیق در مصداق آن می‌پردازد (← جوادی آملی، ۱۳۸۷: ۱/ ۳۹۰)؛ اما عارف اهل شهود است و مستقیماً با مصداق روبه‌روست، از این‌رو، برخلاف تألیفات متکلمان و فیلسوفان، اثری از بحث اشتراک معنوی و لفظی وجود در تألیفاتی که از عارفان به جای مانده است یافت نمی‌شود، مگر در آثار بعضی از پیروان ابن‌عربی که از فلسفه تأثیر پذیرفته‌اند.

عارفان را، در بحث از مفهوم و مصداق وجود، می‌توان به دو گروه تقسیم کرد: مخالفان وحدت وجود و موافقان آن. اگر عارفی به وحدت وجود باور نداشته باشد، و در حالات

عرفانی خود، حداکثر بدان‌جا برسد که جز خدا نبیند (= وحدت شهود)، برای یافتن دیدگاه وی در مورد اطلاق وجود بر خداوند و بر غیر خداوند، که آیا به اشتراک لفظی است یا معنوی، باید دیدگاه کلامی یا فلسفی وی را یافت؛ اما ابن عربی و پیروانش، که به وحدت وجود باور دارند، بر آن‌اند که مفهوم وجود فقط بر یک مصداق حمل می‌شود و آن وجود خداوند است. به عبارت دیگر، خداوند وجود مطلق است و وجود مطلق جایی برای غیر، حتی به صورت وجود وابسته و ربط، باقی نمی‌گذارد، البته ذات خداوند، یعنی آنچه در عرفان «مقام غیب الغیوب» می‌گویند، قابل درک نیست؛ چنان‌که حافظ گوید: «عنا شکار کس نشود دام باز گیر»، اما جلوه‌های صفات الهی، که همان اشیا هستند، قابل درک‌اند و درک آن‌ها، آن‌گونه که هستند، چیزی جز درک خداوند نیست. در واقع، درک غیر خدا نیز همان درک خداوند است، زیرا تمامی اشیا جلوه‌های گوناگون خداوندند و آدمی با درک هر یک از اشیا جلوه‌ای از خداوند را، که غیر از خدا نیست، درک کرده است. ابن عربی در تأویلی بر دعای مشهور پیامبر (ص) که فرمود: «اللهم أرنی الاشیاء كما هی» تأکید می‌کند که پیامبر (ص) در دعای مذکور، خواهان علم حقیقی است؛ یعنی درک این‌که اشیا چیزی جز حق تعالی نیستند.^۵ سیدحیدر آملی نیز در تبیین «توحید وجودی» می‌گوید: «وجود موجودات وجود حقیقی در خارج نیست، بلکه امری اعتباری است و آنچه حقیقتاً در خارج موجود است وجود مسمی به حق است» (آملی، ۱۳۶۸ الف: ۱۰۷).

در عرفان ابن عربی گرچه واژه وجود برای ارجاع به خداوند و نیز ماسوای او (کثرات) به‌کار می‌رود و از «وجود العالم» (ابن عربی، بی‌تا: ۳/ ۵۳۷) و یا از کثرت موجودات و نیز از عبارت «الموجودات کلاًها» یاد شده است (همان: ۳۸۴)، ولی بر این نکته نیز تأکید می‌شود که وجود حقیقی به اعیان موجود در عالم تعلق ندارد، بلکه اعیان عالم وجود را از خداوند عاریه می‌گیرند. در واقع، «این کثرات نسب و اضافات حقیقت وجودند، و ظهور حقیقت ظل حقیقت است، نه خود حقیقت. لذا کثرت اعتباری و مجازی است» (ابن ترکیه، ۱۳۶۰: ۲۹). از این‌رو، دیگر هرگز نمی‌توان از اشتراک معنوی وجود سخن گفت.^۶

۶. وحدت شخصی وجود در حکمت متعالیه

به‌یقین، صدرالمتألهین را، چنان‌که از جای‌جای آثارش مشخص است، می‌توان از شیفتگان عرفان ابن عربی دانست. وی با این‌که خود به وحدت شخصی وجود باور دارد، ابتدا بر وحدت تشکیکی وجود برهان اقامه کرده است. دلیل این امر، به تصریح خود وی، رعایت

ترتیب در مباحث فلسفی و تعلیم فلسفه است و منافاتی با باور اولیا و عرفای اهل کشف و یقین، یعنی «وحدت وجود و موجود ذاتاً و حقیقتاً» ندارد (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۱/ ۷۱).

ملاصدرا تحت تأثیر عرفان ابن عربی، در مباحث علت و معلول، به تعبیر خویش فلسفه را تکمیل کرده است. وی با تحقیق در حقیقت علت و معلول، از وحدت تشکیکی وجود گذر می‌کند و بر وحدت شخصی وجود برهان اقامه می‌کند. وی از اصل علیت به نظر جلیل تعبیر می‌کند و بر آن است که سلوک علمی و عقلی در اصل علیت منجر به ارجاع آن به نظریه تطور، تجلی، و تشأن می‌شود. بدین معنا که از علت و معلول در اصل علیت، به «اصل» و «شأن یا طور» بنابر نظریه تجلی اطلاق می‌شود (ملاصدرا، ۱۳۵۴: ۵۴-۵۵).

نتیجه برهان وی این است که معلول مصداق وجود نیست، بلکه شأن آن است؛ یعنی در هستی، وجود حقیقی یکی است که واجب الوجود است و هریک از ممکنات جهتی از جهات اوست: «و رجعت علیة المسمى بالعلة و تأثیره للمعلول إلى تطوره بطور و تحیشه بحیثیه لا انفصال شیء مبین عنه» (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۲/ ۳۰۱).

ملاصدرا نیز، همانند ابن عربی، هر وجودی غیر از خداوند را وجهی از وجوه او می‌داند. خداوند وجود مطلق است که همه اشیا را دربر می‌گیرد. خداوند حقیقت است و باقی شئون او؛ خداوند اصل است و ماسوای او ظهورات و تجلیات اویند؛ همچنان‌که در آیه کریمه فرموده است: «هو الأول و الآخر، و الظاهر و الباطن» (حدید: ۳) و در دعا وارد شده است: «یا هو، یا من هو، یا من لیس هو إلا هو» (ملاصدرا، ۱۳۶۳: ۵۳).

بر این اساس، کثرت در خود وجود مطرح نمی‌شود و تشکیک نیز با این‌که همچنان مورد قبول است، اما در خود وجود راه ندارد؛ بلکه با پذیرفتن وحدت وجود، کثرت و تشکیک به تجلیات و شئون وجود ارجاع داده می‌شود، یعنی در بین مظاهر این واحد شخصی، از جهت مظهریت، مراتب شدت و ضعف است؛ به گونه‌ای که یکی مظهر تام و تمام است و دیگری مظهر ناقص. از این تفاوت و تفاضل به «تشکیک در مظاهر» تعبیر می‌کنند (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۲/ ۳۴۷، ۳۵۳). بنابراین، موجودات اگرچه متکثرند ولی وجود عاریه‌ای دارند، از مراتب تعینات و ظهورات نور حق و شئون ذات اویند، نه اینکه وجود حقیقی و مستقل یا وجود تعلق داشته باشند (همان: ۱/ ۷۱؛ همان: ۲/ ۳۰۵-۳۰۸).

از نظر ملاصدرا و بنابر وحدت شخصی وجود، هر آنچه را در عالم امکان موجود می‌دانیم، چه مجرد و چه مادی، باطل الذات است و هیچ حقیقتی ندارد. ملاصدرا با اشاره به آیه کریمه «کل شیء هالک إلا وجهه» (قصص: ۸۸) بیان می‌کند که هلاک ذاتی و بطلان

حقیقت ممکنات ازلاً و ابداً برای آن‌ها ثابت است و لذا عارفی که این نکته را درک می‌کند همواره در قیامت است و این ندای الهی را که «لَمَنِ الْمُلْكُ الْيَوْمَ، لِلَّهِ الْوَاحِدِ الْقَهَّارِ» (غافر: ۱۶) می‌شنود و این است معنای سخن پیامبر (ص) که فرمود: «الفقر سواد الوجه فی الدارین». بنابراین اگر ذات ممکن را من حیث هی هی در نظر بگیریم، نمی‌توانیم بگوییم که موجود است؛ اما اگر نسبت ممکن را به جاعل تام او در نظر بگیریم، اطلاق وجود بر او صحیح است (ملاصدرا، ۱۳۵۴: ۳۰).

بر اساس توحید حق و تشکیک در مظاهر، وجود موجودات مبتنی بر اصل اشراق و اضافه و تجلی است. اضافه اشراقی برعکس اضافه مقولی فرع تحقق طرفین اضافه نیست، بلکه فرع بر مضاف‌الیه است، یعنی مضاف‌الیه عین اضافه و داخل در آن است.

به طور کلی، بر اساس نظریه وحدت شخصی وجود: اولاً، وجود دارای واقعیت عینی است؛ ثانیاً، هیچ کثرتی در حقیقت وجود راه ندارد، یعنی مصداق وجود امر واحدی است که واجب الوجود است؛ ثالثاً، کثرت حقیقی تنها از آن «نمود» بود و مظاهر و شئون وجود است. پس کثرت حقیقی وصف مظاهر وجود است و وحدت حقه حقیقیه وصف ذاتی حقیقت اطلاق وجود است؛ و رابعاً، حقیقت مطلق وجود به هیچ وجه امری مشکک نیست و به وصف وحدت محض موجود است، ولی تشکیک در ظهور آن حقیقت است و اختلاف بین مظاهر وجود اختلافی تشکیکی است. پس تشکیک در ظهور وجود است، نه اصل حقیقت.

۷. نفی اشتراک معنوی وجود

به یقین، بنابر وحدت شخصی وجود، مفهوم وجود را نمی‌توان مشترک معنوی دانست، زیرا اشتراک معنوی یک مفهوم فرع بر تعدد مصداق آن است. اگر حقیقتاً خداوند «موجود» است، ظهورات و تجلیات او، یعنی ممکنات، را چه می‌توان نامید؟ با بررسی آثار ملاصدرا و نیز عارفانی که به وحدت وجود باور دارند، دو جواب بر این پرسش می‌توان یافت.

۱.۷ ممکن کائن است

عده‌ای از عارفان و به تبع ایشان ملاصدرا، گاهی در اصطلاح خاص خود، وجود را فقط درباره خدا به کار می‌برند و برای ماسوی الله از لفظ «کون» استفاده می‌کنند. در این کاربرد،

مفهوم «موجود» غیر از مفهوم «کائن» است و موجود، به تعبیر علمای منطق، لفظ مختص است و یک مصداق بیش‌تر ندارد و آن خداوند است؛ اما کائن به معنای ظهور وجود است و می‌توان آن را مشترک معنوی برای ممکنات دانست. از این‌روست که ابن‌عربی در *فصوص الحکم* گفته است:

إنما الكون خیال و هو حق فی الحقیقة
كل من يفهم هذا حاز أسرارَ الطريقة

(ابن‌عربی، ۱۳۷۰: ۱۵۹)

یعنی عالم (= کون = ماسوی الله) خیال است و این در حقیقت سخنی حق است و کسی که این معنی را فهم کند به اسرارِ طریقت می‌رسد (← قیصری، ۱۳۷۵: ۹۴۲-۹۴۳).^۷ ملاصدرا نیز با بیان بیت:

كل ما فی الكون وهم أو خیال أو عكوس فی المرایا أو ظلال

توضیح می‌دهد که تمامی ممکنات اعتبارات و شئون خداوند و سایه‌هایی از نور قیوم اویند و از این‌رو، هویتی مستقل ندارند؛ یعنی موجود یکی است و غیر او تجلیات ذات اویند (← ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۴۷/۱). بنابراین در اصطلاح دقیق این تجلیات را می‌توان «کائنات» نامید، و نه «موجودات». از این‌روست که در *تمهید القواعد* آمده است:

ان لفظ الكون بالمعنى الذى ذهب إليه المحققون، يبين لفظ الوجود على اصطلاحهم، و اما على رأى اهل النظر، فبينهما تساوى بل ترادف: در اصطلاح عارفان لفظ کون مابین با لفظ وجود است، اما در اصطلاح فیلسوفان مساوی و بلکه مترادف هستند (ابن‌ترکه، ۱۳۶۰: ۴۵).

۲.۷ ممکن موجود است

معتقدان به وحدت وجود گاهی وجود را بر ممکنات نیز اطلاق می‌کنند؛ از آن‌جا که خداوند «موجود» و ممکنات «ظهورات» اویند، سؤال این است که به «ظهور وجود» به چه معنایی می‌توان موجود گفت؟ در جواب این سؤال سه احتمال مطرح می‌شود:

اول) اشتراک لفظی

اگر وجود به اشتراک لفظی بر ممکنات نیز اطلاق شود، دارای دو معنای «تحقق در واقع» و «جلوه و شأن» خواهد بود. درواقع، «خداوند موجود است» به این معناست که خداوند

تحقق دارد، اما مثلاً، «انسان موجود است» به این معناست که انسان جلوه‌ای از خداست و این‌گونه نیست که به معنایی که وجود را در خداوند به‌کار می‌بریم موجود باشد. از این‌رو، بنابر وحدت شخصی وجود برای ممکنات دو اعتبار می‌توان بیان کرد: الف) ممکنات با نظر به ذاتشان باطل و هالک‌اند، لذا فقط خداوند وجود حقیقی است؛ ب) ممکنات به اعتبار ارتباط با وجود حقیقی، بالغیر و بالعرض، وجود و ظهور می‌یابند و ظهور وجود را می‌توان معنایی دیگر برای موجود دانست.

این قول قابل دفاع نیست، زیرا با قبول وحدت شخصی وجود بحث از اشتراک مفهوم وجود به طور کلی منتفی خواهد بود:

هیمنه وحدت شخصی وجود ... احتمال اشتراک لفظی یا اشتراک معنوی مفهوم وجود را طرد می‌کند، زیرا مصداق واحد مفهوم فارد دارد، چون مصداقی که «لا شریک له» است انبازی ندارد تا مفهوم وجود بر هر دو حمل گردد. وقتی اصل اشتراک رخت بر بست مجالی برای فرع آن از قبیل اشتراک لفظی و معنوی نیست (جوادی آملی، ۱۳۸۷: ۱ / ۳۹۱).

دوم) مجاز لغوی

اگر وجود را مجازاً درباره ممکنات به‌کار ببریم، معنایی غیر از آن معنی خواهد داشت که درباره خداوند به‌کار می‌رود، همچنان‌که اگر لفظ «شیر» را در مورد شخصی شجاع به‌کار ببریم، به معنای حیوان درنده استعمال نشده است. در این صورت، می‌توان گفت که وجود در خداوند به معنای متحقق است و در ممکنات به معنای معدومی که نوعی انتساب به وجود یافته است.

قول محقق دوانی را می‌توان نمونه‌ای از کاربرد مجازی لفظ «موجود» در ممکنات دانست. وی معتقد است:

حقیقت وجود 'واحد' است، نه حقایق متباینه دارد، و نه افراد متمائله، و نه مراتب متفاضله، بلکه 'فرد واحد بسیط' است و 'شخص متشخص' به نفس ذاتش، و او، هم 'وجود' است و هم 'موجود' (سبزواری، ۱۳۸۳: ۹۳؛ ← دوانی، ۱۳۸۱: ۱۲۹-۱۳۰).

اما ماهیات را نیز می‌توان به سبب انتسابی که به وجود دارند، مجازاً موجود نامید. بنابر

این قول:

تکثر در موجود است، یعنی در موجود، به معنی ماهیه منسوبه الی الوجود که ماهیات امکانیه در این طریق، نه موجودند، به معنی وجود، که 'وجود' یکی است و قائم بالذات و منسوب

الیه کل موجودات، و نه به معنی 'ذات عرض لها الوجود و قام بها الوجود'؛ زیرا که 'وجود'؛ اجل است از 'عروض' و 'قیام' و 'تخصّص' و 'تجزی'؛ بلکه قائم است به ذات خود، و ماهیات بهره ندارند از وجود، مگر انتساب به او (سبزواری، ۱۳۸۳: ۹۴).

در پاسخ این اشکال که اطلاق لفظ موجود در این دو معنی موافق با عرف و لغت نیست، گفته‌اند که حقایق را نباید با عرف و لغت سنجد، به علاوه این که در عرف و لغت نیز نمونه‌هایی مانند «لابن» و «تمار» و «حداد» وجود دارد (← همان). این قول نیز از نظر ملاصدرا و پیروان ابن عربی قابل دفاع نیست، زیرا ایشان بر این باورند که موجود حقیقتاً یک معنا دارد و کاربرد آن در ممکنات به «مجاز عرفانی» است.

سوم) مجاز عرفانی

مجاز عرفانی به معنای مجاز در اسناد است، و نه مجاز در استعمال؛ چنین مجازی در هنگام حکم کردن بر مظاهر حاصل می‌شود؛ یعنی اسناد حکم به ظاهر، اسنادی حقیقی است و اسناد همان حکم به مظاهرش اسنادی مجازی است، در صورتی که آن حکم در هر دو اسناد به یک معناست. مثلاً، به صورت‌های منعکس از یک درخت در چند آینه، اگر «درخت» گفته شود، به مجاز عرفانی است. در واقع لفظ درخت در همه جا به یک معناست، اما اسناد آن به درخت حقیقی اسنادی حقیقی و به عکس‌های منعکس در آینه اسنادی مجازی است.

بنابر وحدت شخصی وجود، تمامی ممکنات سایه‌ها و اشباحی‌اند که حاکی از وجود خداوندند؛ از این رو اطلاق لفظ وجود بر آن‌ها به اشتراک لفظی یا مجاز لغوی نیست، بلکه مجاز عرفانی است؛ یعنی اسناد وجود بر خداوند اسنادی حقیقی است و بر غیر خدا اسنادی مجازی است، اما در هر دو مورد وجود به معنای تحقق خارجی و اثر داشتن است. در واقع، مصحح اسناد مجازی وجود به ممکنات «ارائه و حکایتی است که تعینات محدود در حقیقت و ذات خود نسبت به هستی مطلق دارا هستند» (جوادی آملی، ۱۳۸۲: ۵۸۸/۲). از نظر ملاصدرا علاوه بر وجود، الفاظی مانند علم، قدرت، اراده، حیات، و محبت که از کمالات وجود حکایت می‌کنند، بدین گونه‌اند؛ یعنی بر خداوند به اسناد حقیقی و بر ماسوی الله به اسنادی مجازی اطلاق می‌شوند.^۸

۸. مجاز عرفانی و تعبیرات مختلف از خداوند و ماسوی الله

در عرفان نظری و حکمت متعالیه از خداوند و ممکنات تعبیرات مختلفی شده است که

می‌توان آن‌ها را مؤیدی بر قول ایشان به اطلاق وجود بر ممکنات به مجاز عرفانی دانست. مهم‌ترین این تعبیرات عبارت‌اند از:

۱۸ حق و باطل

در آیاتی از قرآن کریم خداوند خود را حق نامیده است: «أَنَّ اللَّهَ هُوَ الْحَقُّ الْمُبِينُ» (نور: ۲۵)، «ذَلِكَ بِأَنَّ اللَّهَ هُوَ الْحَقُّ» (حج: ۶)، «سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْآفَاقِ وَ فِي أَنفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ» (فصلت: ۵۳)؛ از این رو عارفان حق را اسمی از اسامی خداوند می‌دانند و بر این باورند که ماسوی الله، یعنی آنچه ممکن نامیده می‌شود، باطل است. به تعبیر سیدحیدر آملی:

در هستی حقیقتی جز خداوند و اسما و صفات و کمالات و خصوصیاتش نیست ... عالم امری اعتباری و دارای وجودی مجازی است و ازلاً و ابداً فانی و هالک است؛ از این رو خداوند فرمود: «كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ» (قصص: ۸۸) (آملی، ۱۳۶۸ ب: ۶۶۸).

سیدحیدر وجه خداوند را ذات و وجود او می‌داند که ازلاً و ابداً باقی است؛ همچنان‌که در آیه کریمه بیان می‌کند: «كُلٌّ مِنْ عَلَيْهَا فَانٍ وَ يَبْقَىٰ وَجْهَ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَ الْإِكْرَامِ» (الرحمن: ۲۶-۲۷) و ابن عربی گفته است: «الْبَاقِي بَاقٍ فِي الْأَزَلِ وَ الْفَانِي فَانٍ لَمْ يَزَلْ» (آملی، ۱۳۶۸ ب: ۶۶۸؛ قیصری، ۱۳۷۵: ۶۵۸).

صاحب کتاب مصباح الأُنس بر این باور است که مراد از مجاز نفی حقیقت از ماسوای حق است؛ یعنی اشیا باطل‌الذات‌اند، چنان‌که قول لیبید به این که ماسوی الله باطل‌اند مورد تصدیق پیامبر واقع شد.^۹ از نظر وی، تحقق ماسوا چیزی جز لطف و اعطای حق نیست. بر این اساس، منظور از قول بطلان ذاتی ممکنات این است که ممکنات بدون تجلی الهی اقتضای عدم را دارند (فتاری، ۱۳۷۴: ۵۴۱). بنابراین ذات اشیا همان ذات حق است: «لا ذات لشيء الا ذات الحق» (همان: ۵۴۲).

ملاصدرا نیز با بیان آیه کریمه «كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ» (قصص: ۸۸) بر این نکته تأکید می‌کند که خداوند حق است و غیر وجه او باطل است: «او [خداوند] اصل و حقیقت در موجود بودن است و غیر او، شئون و حیثیات اویند. او ذات است و غیر او سایه‌ها و انوار اویند. او حق است و آنچه غیر وجه کریم اوست باطل است».^{۱۰} بنابراین وجود حقیقت واحدی است که عین حق است. از نظر صدرالمتألهین، ماسوای حق تعالی وجود حقیقی ندارند، بلکه ظهورات و اطوار وجود اویند (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۲/۳۳۹). بر این اساس، حمل

وجود بر خداوند شبیه حمل ذاتیات بر ذات است، زیرا خداوند عین وجود است (ملاصدرا، ۱۳۵۴: ۱۴) و حمل وجود بر ماسوی الله منوط به ارتباط آن‌ها با حق تعالی است، یعنی ماسوای خداوند با قطع نظر از این ارتباط هالک و باطل‌اند (همان: ۸۸؛ ملاصدرا، بی تا: ۳۰). در واقع هر ممکنی فی نفسه عدم است و به اعتبار این که متعلق به وجود حقیقی است وجود بر آن اطلاق می‌شود. لذا حمل وجود بر ممکنات بالعرض و به تعبیر عرفا «مجازی» (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۸۶/۱) است، یعنی آن‌ها استقلال وجودی ندارند، بلکه شئون و اطوار و مرئی وجود حقیقی‌اند. به عبارت دیگر، منشأ انتزاع وجود در ماسوی الله وجود حقیقی خداوند است، زیرا از ممکنات بما هی هی وجود انتزاع نمی‌شود، بلکه خداوند ظاهر در همه شئونی است که مظاهر اویند (ملاصدرا، ۱۳۰۲: ۱۴۳).

۲۸ ظاهر و مظهر

تعبیر ظاهر و مظاهر درباره خداوند و ممکنات تعبیر دیگری است که مؤید نفی اشتراک معنوی وجود است، زیرا مظاهر خداوند غیر از او نیستند تا بتوان گفت که از او صادر شده‌اند و وجود، به همان معنایی که بر خداوند اطلاق می‌شود، بر آن‌ها نیز قابل اطلاق باشد: «در حقیقت مظاهر غیر از او نیستند تا این سخن که از او صادر شده‌اند صادق باشد، زیرا مظاهر از تنزل خداوند در مراتب اسما و صفات و کمالات و خصوصیاتش ظاهر شده‌اند و به خودی خود چیزی نیستند»^{۱۱}. بنابراین، حقیقت وجود خداوند و اسما و صفات اوست و مظاهر و خلق و عالم امری اعتباری و وجودی مجازی‌اند (آملی، ۱۳۶۸ ب: ۶۶۸).

ملاصدرا نیز بر این نکته تأکید می‌کند (← ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۳۳۹/۲) که لازمه اعتقاد به توحید حقیقی باور به این امر است که وجود حقیقت واحدی است که عین حق است و ممکنات وجودی حقیقی ندارند، بلکه موجود بودن آن‌ها به واسطه اعطای ظهور از طرف خداوند، وجود حقیقی، است. در این صورت وجود نیز، همانند ماهیت، مجعول نخواهد بود:

در حکمت متعالیه، بر اساس کثرت تشکیکی وجود، وجود مجعول است و ماهیات به وسیله وجود مجعول می‌باشند و لکن بر اساس وحدت شخصی وجود، وجود نیز مجعول نیست و ماهیات متکثر، نیز که در پرتو اظهار وجود، ظهور می‌یابند، مجعول نیستند و حقیقت وجود، پس از ظهور ماهیات نه بالذات، بلکه بالعرض متصف به احکام کثرت می‌شود (جوادی آملی، ۱۳۸۲: ۱۰/۱۳۹-۱۴۰).

ملاصدرا حدیث پیامبر (ص): «الفقر سواد الوجه فی الدارین» (مجلسی، ۱۴۰۴: ۳۰/۶۹) را اشاره به این مطلب می‌داند که حقایق ممکنات ازلاً و ابداً معدوم‌اند و موجودبودن آن‌ها به این معنی نیست که وجود حقیقی صفت آن‌ها باشد، بلکه حداکثر این است که ممکنات مظاهر و آینه‌هایی برای وجود حقیقی‌اند (← ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۳۴۱/۲) و کثرتی که در این مظاهر است «مانند کثرتی است که نور خورشید پس از وصول به شبکه‌های مختلف و روزنه‌های متعدد پیدا می‌کند» (جوادی آملی، ۱۳۸۲: ۱۰/۱۴۱).

۹. نتیجه‌گیری

۱. لازمه بحث از اشتراک لفظی یا اشتراک معنوی مفهوم وجود قبول وجود کثرت در هستی است؛ همچنان‌که متکلمانی که معتقد به اشتراک لفظی مفهوم وجودند یا فیلسوفانی که مفهوم وجود را مشترک معنوی می‌دانند، مخلوقات خداوند را نیز موجوداتی واقعی می‌پندارند.

۲. ملاصدرا، در قول به وحدت تشکیکی وجود، کثرت وجود را حقیقی می‌داند، همچنان‌که وحدت آن را نیز حقیقی می‌داند. لازمه چنین قولی اعتقاد به اشتراک معنوی مفهوم وجود است.

۳. باور به وحدت شخصی وجود، که ملاصدرا آن را در مباحث علت و معلول اثبات کرده و کمال فلسفه دانسته است، بحث از اشتراک لفظی یا معنوی مفهوم وجود را متفی می‌کند.

۴. بنابر وحدت شخصی وجود، به غیر خداوند نمی‌توان حقیقتاً موجود گفت. از این‌رو، ممکنات را که ظهورات خداوندند و ازلاً و ابداً بطلان ذاتی دارند یا باید «کائن» نامید و یا به مجاز «موجود» گفت.

پی‌نوشت

۱. «الخوض و الإمعان فی بیان المعانی اللغویة و العرفیة لیس من دأب الحکیم و عادته لأن میناها علی الظنون و التخمینات» (ملاصدرا، بی‌تا: ۱۷۵).

۲. ارسطو در *مابعدالطبیعه* در بحث از موضوع فلسفه اولی به معانی «موجود» و اطلاق‌های آن پرداخته است (ارسطو، ۱۳۸۵: ۱۰۳). از نظر وی، موجود به یک معنا بر موجودات اطلاق نمی‌شود، ولی معانی مختلف آن به طبیعت واحد معینی برمی‌گردد که جوهر اساسی‌ترین آن‌هاست. عبارت ارسطو چنین است:

موجود در معانی مختلف به کار برده می‌شود، ولی همه چیزهایی که به معنایی از این معانی موجود نامیده می‌شوند همیشه با یک نقطه محوری و یک طبیعت معین نسبت دارند، و فقط به علت اشتراک در اسم چنین نامیده نمی‌شوند (همان).

۳. به تعبیر جوادی آملی در حقیقت تشکیک چهار امر معتبر است: اول) وحدت حقیقی معنای مشکک؛ دوم) کثرت حقیقی چیزی که به تشکیک متصف می‌شود؛ سوم) وحدت حقیقی محیط بر کثرت و ساری در آن باشد و احاطه و سریان آن مجازی نباشد، بلکه حقیقی باشد؛ و چهارم) کثرت حقیقی به نحو حقیقت، منظوری در تحت آن واحد حقیقی باشد (← جوادی آملی، ۱۳۸۲: ۵/۵۴۷-۵۴۸).

۴. از نظر سبزواری مسئله اشتراک معنوی وجود از مهم‌ترین مسائل حکمت است؛ به طوری که، تشکیک در وجود، که مذهب فلهویون است، از آن استنباط می‌شود؛ زیرا مفهوم واحد از وجودات متباین بما هی متباین انتزاع نمی‌شود، بلکه ناشی از حقیقت واحد ذومراتب است (← سبزواری، ۱۳۶۹: ۲/۷۸-۷۹). آقا محمدرضا قمشه‌ای نیز رساله‌ای در ردّ جواز انتزاع مفهوم واحد از حقایق متباین نوشته است (قمشه‌ای، ۱۳۷۸: ۲۴۷-۲۵۲).

با وجود این که مشائیان قائل به اشتراک معنوی وجودند، ولی وجودات را حقایق متباین می‌دانند. جلال‌الدین آشتیانی در مقدمه تمهید التواعد به اشتباه آن‌ها تصریح کرده و بر این باور است که با حفظ اصالت وجود، نمی‌توان وجود را مفهومی واحد دانست و در عین حال، به تباین افراد آن قائل شد (← ابن ترکه، ۱۳۶۰: ۱۵).

۵. مقصود پیامبر (ص) از اشیا ماسوی الله است. یعنی: بارالها غیر خود را به من بشناسان تا علم و معرفت به اشیا بابم که چیست؟ تویی یا غیر تو؟ قدیم است یا حادث؟ باقی است یا فانی؟ آن‌گاه که خداوند خود را در مقام ماسوی الله به او بنماید، بدون این که وجودی برای غیر خدا باشد، پیامبر (ص) اشیا را آن‌گونه که هستند می‌بیند. مقصود این است که اشیا را ذات خداوند می‌بیند [که بدین‌گونه تجلی کرده است]. بدون این که کیفیت یا مکان و اسمی داشته باشند (ابن عربی، ۱۳۸۸: ۱۴۸؛ و نیز ← شجاری، ۱۳۸۹: ۲۳-۲۴؛ شجاری، ۱۳۸۸: ۶۱ به بعد).

۶. مرحوم آشتیانی در مقدمه تمهید التواعد، عرفا را معتقد به قول اشتراک معنوی می‌داند و می‌گوید: «عرفا به اشتراک معنوی قائل‌اند و تشکیک را به انحای وجودات نمی‌برند، بلکه به تشکیک و تفاوت در شئون و تجلیات قائل‌اند» (ابن ترکه، ۱۳۶۰: ۵۳). جوادی آملی قول صاحب تمهید را، مبنی بر این که اشتراک معنوی مفهوم وجود به منزله اولین مسئله عرفان نظری مطرح است، مورد مناقشه قرار داده است. از نظر وی،

مسئله اشتراک معنوی مفهوم وجود برای فلسفه میسور است، چون حکما برای وجود مصادیق فراوانی قائل‌اند، لذا جای این سؤال هست، که آیا این مفهوم بر همه مصادیق

به یک معنا حمل می‌شود یا نه و آیا کثرت مصداق، تباینی است یا تشکیکی؛ ولی عرفان که برای وجود بیش از یک مصداق قائل نیست از طرح مسئله اشتراک معنوی وجود فارغ است، زیرا بحث اشتراک متفرع بر قبول چند مصداق است (جوادی آملی، ۱۳۸۷: ۳/ ۳۱۱).

۷. خوارزمی در تفسیر این دو بیت می‌گوید:

می‌شاید که مراد از کون عالم صور باشد، و می‌شاید که همه عالم باشد، از آن‌که کلّ عالم ظلّ غیب مطلق و عالم اعیان است. و مراد از حق در 'و هو حق' می‌شاید که مقابل باطل باشد. یعنی این قول حق است در حقیقت، و هر که فهم این معنی کند، اسرار سلوک الی الله را دریابد. و می‌شاید که مراد از لفظ 'حق' حق، سبحانه و تعالی، باشد. و بر این تقدیر آن باشد که: کون اگر چه خیال است به اعتبار ظلیت، لیکن عین حق است به اعتبار حقیقت، از آن‌که عین وجود مطلق است که متعین شده است بدین صور، و به اسم اکوان مسمی گشته، چنان‌که ظل به اعتباری غیر شخص است و به اعتباری دیگر عین او. و هر که فهم این معنی کند که کون به اعتباری ظلّ حق است و غیر او، و به اعتباری دیگر غیر نیست، عارف اسرار سلوک طریقت باشد (خوارزمی، ۱۳۳۸: ۲/ ۵۷۸-۵۷۹).

۸. عبارت ملاصدرا چنین است:

الأسامی كلها إذا أطلقت على الله تعالى و على غيره لم يطلق عليهما معنی واحد في درجة واحدة. حتى أن اسم الوجود، الذي هو أعم الأشياء اشتراكا، لا يشمل الواجب و الممكن على نهج واحد، بل كل ما سوى الله تعالى وجوداتها ظلال و أشباح محاكية لوجود الحق الأول. و مع ذلك ليس إطلاق الوجود على ما سوى الله مجازا لغويا بل مجازا عرفانيا عند أهل الله. و هكذا في سائر الأسامی كالعلم و الإرادة و القدرة و غيرها فكل ذلك لا يشبه فيه الخالق الخلق (ملاصدرا، ۱۳۵۴: ۱۵۶).

۹. «قال ليبيد: ألا كل شيء ما خلا الله باطل» فقال رسول الله صلى الله عليه و سلم في هذا القول إنه أصدق بيت قالته العرب» (ابن عربی، بی تا: ۱/ ۴۰۶).

۱۰. فهو الأصل و الحقيقة في الوجودية، و ما سواه شئونه و حیثياته، و هو الذات، و ما عداه أسماؤه و تجلياته، و هو النور، و ما عداه ظلاله و لمعاته، و هو الحق، و ما خلا وجهه الكريم باطل (ملاصدرا، ۱۳۶۰: ۳۷).

۱۱. إن المظاهر ليست بالحقیقة غیره حتی یصدق علیها أنها منه، لأنها ظهرت عن تنزله تعالی فی مراتب أسماؤه و صفاته و کمالاته و خصوصياته. و إلا فهي بنفسها ليست بشيء (آملی، ۱۳۶۸ ب: ۶۶۷).

منابع

قرآن کریم.

- آملی، سیدحیدر (۱۳۶۸ الف). *جامع الأسرار و منبع الأنوار*، بی جا: علمی و فرهنگی وزارت فرهنگ و آموزش عالی.
- آملی، سیدحیدر (۱۳۶۸ ب). *نقد النقود فی معرفة الوجود*، تهران: وزارت فرهنگ و آموزش عالی.
- ابن ترکه، صائن الدین علی بن محمد (۱۳۶۰). *تمهید القواعد*، با حواشی آقا محمدرضا قمشه‌ای و میرزا محمود قمی و مقدمه و تصحیح سیدجلال الدین آشتیانی، تهران: وزارت فرهنگ و آموزش عالی.
- ابن عربی، محیی الدین (۱۳۸۸). *الرسالة الوجودیة*، ترجمه و تصحیح مرتضی شجاری، تهران: طراوت.
- ابن عربی، محیی الدین (بی تا). *الفتوحات المکیة*، ج ۱ و ۳، بیروت: دار صادر.
- ابن عربی، محیی الدین (۱۳۷۰). *فصوص الحکم*، تهران: الزهراء.
- ارسطو (۱۳۸۵). *مابعد الطبیعه*، ترجمه محمدحسن لطفی، تهران: طرح نو.
- ایجی، میرسیدشرف (۱۳۲۵). *شرح المواقف*، تصحیح بدرالدین نعسانی، ج ۲، قم: الشریف الرضی.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۷). *تحریر تمهید القواعد*، ج ۱، قم: مرکز نشر اسراء.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۲). *رحیق مختوم*، ج ۱ و ۲ و ۵ و ۱۰، قم: مرکز نشر اسراء.
- خوارزمی، تاج الدین حسین بن حسن (۱۳۶۸). *شرح فصوص الحکم*، تهران: مولی.
- دوانی، جلال الدین محمد (۱۳۸۱). *رسالة اثبات الواجب الجدیة*، تحقیق تویسرکانی، تهران: میراث مکتوب.
- سبزواری، ملاحادی (۱۳۸۳). *اسرار الحکم*، مقدمه صدوقی و تصحیح کریم فیضی، قم: مطبوعات دینی.
- سبزواری، ملاحادی (۱۳۶۰). *تعلیقات بر شواهد الربوبیة*، تصحیح و تعلیق سیدجلال الدین آشتیانی، مشهد: مرکز نشر دانشگاهی.
- سبزواری، ملاحادی (۱۳۶۹). *شرح المنظومة*، تصحیح و تعلیق حسن حسن زاده آملی و تحقیق و تقدیم مسعود طالبی، ج ۲، تهران: ناب.
- شجاری، مرتضی (۱۳۸۹). «علم و معرفت از دیدگاه ابن عربی»، *پژوهش نامه عرفان*، س ۲، ش ۳، پاییز و زمستان، انجمن علمی عرفان اسلامی ایران.
- شجاری، مرتضی (۱۳۸۸). *وجود از دیدگاه ابن عربی*، تهران: طراوت.
- طباطبایی، سیدمحمدحسین (۱۴۱۶ ق). *نهاية الحکمة*، قم: مؤسسه نشر اسلامی.
- طوسی، نصیرالدین (۱۳۷۵). *شرح اشارات و تنبیها*، ج ۱، قم: البلاغة.
- فخرالدین الرازی، ابو عبدالله محمد بن عمر (۱۴۱۱ ق). *المباحث المشرقیة فی علم الالهیات و الطبیعیات*، ج ۱، قم: بیدار.
- فناری، محمد بن حمزه (۱۳۷۴). *مصباح الأنس*، شرح مفتاح الغیب، تهران: مولی.
- قمشه‌ای، محمدرضا (۱۳۷۸). *التعلیقات علی تمهید القواعد*، مجموعه آثار حکیم صهبا، تحقیق و تصحیح حامد ناجی اصفهانی و خلیل بهرامی قصرچمی، اصفهان: کانون پژوهش.
- قیصری رومی، محمد داوود (۱۳۷۵). *شرح فصوص الحکم*، به کوشش سیدجلال الدین آشتیانی، تهران: شرکت علمی و فرهنگی.
- لاهیجی، فیاض (بی تا). *شوارق الالهام فی شرح تجرید الکلام*، ج ۱، اصفهان: مهدوی.

- مجلسی، محمدباقر (۱۴۰۴ ق). *بحار الأنوار*، ج ۶۹، بیروت: مؤسسه الوفاء.
- مظفر، محمدرضا (۱۳۷۵). *فلسفه و کلام اسلامی*، ترجمه محمد محمدرضایی و ابوالفضل محمودی، قم: مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.
- مظفر، محمدرضا (۱۴۰۰ ق). *المنطق*، قم: فیروزآبادی.
- ملاصدرا، صدرالدین محمد شیرازی (بی تا). *حاشیه بر الهیات شفا*، قم: بیدار.
- ملاصدرا، صدرالدین محمد شیرازی (۱۹۸۱ م). *الحکمة المتعالیة فی الأسفار الأربعة*، ج ۱ و ۲، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- ملاصدرا، صدرالدین محمد شیرازی (۱۳۵۴). *مبدأ و معاد، تصحیح سیدجلال الدین آشتیانی*، تهران: انجمن حکمت و فلسفه ایران.
- ملاصدرا، صدرالدین محمد شیرازی (۱۳۰۲ ق). *مجموعه الرسائل التسعة*، تهران: بی نا.
- ملاصدرا، صدرالدین محمد شیرازی (۱۳۶۳). *المشاعر، به کوشش هانری کربن*، تهران: کتابخانه طهوری.

منابع دیگر

- ابن ترکه، صائبن الدین علی بن محمد (۱۳۷۸). *شرح فصوص الحکم*، قم: بیدار.
- ملاصدرا، صدرالدین محمد شیرازی (۱۳۶۰). *اسرار الآیات، مقدمه و تصحیح محمد خواجوی*، تهران: انجمن حکمت و فلسفه.