

## برهان صدیقین و وحدت شخصی وجود در حکمت متعالیه

قباد محمدی شیخی<sup>۱</sup>

احمد عابدی<sup>۲</sup>

### چکیده

یکی از موضوعات اصلی و مهم‌ترین دغدغه فکری بشر خداوند است. انسان‌ها برای شناخت و اثبات و اعتقاد به او جلّ جلاله دست کم به دو راه عمده توجه کرده‌اند که عبارتند از: عرفان و فلسفه. طرفداران هر کدام از این شیوه‌ها مدّعی‌اند که از دیگران موفق‌تر بوده‌اند. یکی از استدلال‌هایی که هر کدام از دو شیوه، مدّعی توفیق در تبیین آن است، برهان صدیقین است. این برهان در حکمت متعالیه بیشتر از هر مکتب فلسفی و عرفانی دیگری، تقریر و تبیین شده است. در این مقاله، برهان صدیقین با استفاده از مبانی حکمت متعالیه به گونه‌ای تقریر گردیده است که به تبیین وحدت شخصی وجود پرداخته و با استفاده از دیدگاه‌های شاخص‌ترین صاحب‌نظران شیوه حکمت متعالیه، بداهت وجود مورد تبیین قرار گرفته است و این ادعا با تحلیل عمیق و نهایی علت و معلول و ارجاع آن به تشأن و تجلی با توجه به آخرین دیدگاه‌های حکمت متعالیه ملاصدرا و پیروان مکتب وی تبیین گردیده است. و در پایان، پنج تقریر نوین از مؤلف نوشتار حاضر جهت تبیین وحدت شخصی وجود، ارائه گردیده است که علاوه بر این که صورت برهانی این تقریرات محفوظ است از ذکر مقدماتی که دیگران درصدد حذف آنها بوده‌اند ولی عملاً چنین نشد، پرهیز شده است.

کلید واژگان: وحدت شخصی وجود، وجود لاشروط مقسمی، برهان صدیقین، حکمت متعالیه.

۱. دانشجوی دکتری دانشگاه فردوسی

۲. هیأت علمی دانشگاه قم

## پیش درآمد

در علوم عقلی و شهودی، براهین متعددی بر اثبات وجود خداوند اقامه شده است. در این علوم، ادعا شده است که بهترین برهان، برهان صدیقین است که از خود وجود حق تعالی به وجود او نایل شویم نه از طریق آثار و افعال و آیات او. برهانی را که تحقق بخش این ادعا باشد برهان صدیقین نامیده‌اند. در علوم عقلی و گرایش‌های فلسفی مختلف، تقریرات گوناگونی از این برهان ارائه شده که هر کدام از این تقریرها مبتنی بر پیش‌فرض‌هایی بدیهی یا منتهی به بدیهی بوده و در نگاه تحقیق عمیق فلسفی، این گونه شناخت درباره خداوند - که از طریق مقدمات یعنی آثار و افعال خداوند تحصیل می‌شود - شناخت از طریق «برهان اَنّی» نامیده می‌شود و برهان اَنّی مفید یقین (به گونه‌ای که علت مخصوص یا خداوند را اثبات کند) نمی‌باشد. براین اساس همه تقریراتی که بنا بر ادعا، برهان صدیقین نامیده شده‌اند به گونه‌ای، مخدوش هستند. این تقریرات به همراهی ایراداتی که گاهی بر آنها وارد می‌شد تا زمان علامه طباطبایی ادامه یافت تا اینکه مرحوم علامه طباطبایی تقریر این برهان را از مرحله اثبات به مقام تبیین تبدیل نمود.

ابن سینا از فیلسوفان بزرگ جهان اسلام، در بعضی آثار خود، برهان معروف «وجوب و امکان» خود را «برهان صدیقین» نامید. (ابن سینا، ۱۳۸۱: ۲۶۷ - ۲۶۶) وی با تقسیم مفهوم وجود به واجب و ممکن، مدعی اثبات واجب‌الوجود شده است. (همو) ابن سینا در این تقریر از مقدمات اثبات نشده‌ای - همچون امکان ماهوی که شأن ماهیت است، اصالت وجود و اعتباریت ماهیت، تقسیم مفهوم وجود به واجب و ممکن و خلط مصداق و مفهوم ... - استفاده کرده که اعتبار برهان صدیقین را مخدوش می‌سازند.

خواجه نصیرالدین طوسی نیز همان برهان وجوب و امکان سینوی را به صورت مختصرتر پذیرفته و بیان کرده است. (طوسی، ۱۳۶۶: ۳۰۵) تمام اشکالات وارد بر تقریر ابن سینا، بر تقریر خواجه طوسی هم وارد است. البته خواجه در بعضی آثار اخلاقی و تفسیری خود مطالبی را بیان کرده که صراحت در وحدت شخصی وجود دارند. بعضی معتقدند که خواجه در رساله «اوصاف الاشراف» و کتاب «آغاز و انجام» به وحدت شخصی وجود رأی داده است. (جوادی، ۱۳۷۲: ۳۶-۳۴) عبارت خواجه در کتاب «آغاز و انجام» این گونه آمده است: «سپاس

آفریدگاری را که آغاز همه از اوست و انجام همه بدوست بلکه خود همه اوست». (طوسی، ۱۳۶۶: ۱) این عبارت خواجه که «بلکه خود همه اوست» نه اثبات شد و نه تبیین گردید، بلکه صرفاً تلفظ و تصویری است که اگر شهودی باشد، اثبات شدنی نیست و اگر مفهومی نظری باشد، باید تبیین شود به گونه‌ای که قابل آموزش در یک نظام فلسفی باشد. براین اساس در این بیان خواجه، هدف و غایت برهان صدیقین (وحدت شخصی وجود) ذکر شده است ولی استدلالی (اعم از اثباتی یا تنبیهی) صورت نگرفته است تا مورد نقد و بررسی قرار گیرد. شاید هم عبارت خواجه در «آغاز و انجام» ناشی از تأثیرپذیری خواجه از اسماعیلیه یا توریه باشد. زیرا خواجه کتاب «آغاز و انجام» را هنگامی نوشت که در «قلعه الموت» به سر می‌برد.

### تقریرات برهان صدیقین در حکمت متعالیه

#### تقریر اولیّه ملاصدرا

ملاصدرا که خود، مؤسس حکمت متعالیه است، این برهان را این گونه بیان می‌کند: «... وجود ... حقیقت عینی واحد بسیطی است که بین افراد آن اختلاف ذاتی جز به کمال و نقص و شدت و ضعف یا به امور زائد نیست ... پس وجود یا از غیر خود بی‌نیاز است یا ذاتاً به غیر خود نیازمند است. آنچه به غیر نیاز ندارد، واجب‌الوجود است که صرف وجود است به گونه‌ای که تمام‌تر از آن چیزی نیست و هیچ عدم و نقصی با آن در نیامیخته است. اما آنچه ذاتاً نیازمند به غیر است همان ما سوای واجب‌الوجود است که از افعال و آثار او به حساب می‌آید و قوامی برای ما سوای واجب جز به واجب نیست». (ملاصدرا، بی‌تا، ص ۱۵)

#### نقد و بررسی تقریر ملاصدرا

اولین اشکال این تقریر آن است که وجود، مقسم دو قسم واجب و ممکن قرار گرفته است. اگر وجودی که مقسم قرار گرفته است، مفهوم وجود باشد همان تقریر ابن‌سینا خواهد بود و همان اشکالات را دارد. ولی اگر وجودی که مقسم قرار گرفته است، نفس حقیقت وجود عینی مستقل از ادراک آدمی باشد دو ایراد لازم می‌آید:

الف) اولاً حقیقت وجود امری قابل تقسیم نیست و مرجع تقسیم به امور ذهنی بر می‌گردد و در دایره مفاهیم قرار می‌گیرد و این خلاف فرض بحث از حقیقت وجود است.

ب) ثانیاً لازمه تقسیم این است که مقسم (حقیقت وجود) هم در واجب و هم در ممکن تحقق داشته باشد که این بیان با برهان صدیقین که درصدد سلب شریک (به گونه سالبه به انتفای موضوع) از ذات حق تعالی است سازگاری ندارد. اگر واجب و ممکن اشتراک وجودی داشته باشند (خواه مفهومی و خواه مصداقی) به این معنا خواهد بود که غیر خدا هم بهره‌ای از وجود دارد و این با دیدگاه متعالیه ملاصدرا که وحدت شخصی وجود و توحید خالص است - که موضوع نوشتار حاضر است - سازگاری ندارد. توحید خالص توحیدی است که وجود را منحصر در خدای تعالی بداند و هیچ‌گیری را برای او که در حیثی از حیثیات با او شریک باشد فرض نکند.

اشکال دوم تقریر ملاصدرا آن است که از اصالت وجود که امری غیربیدیهی است استفاده شده است. شاهد عدم بداهت اصالت وجود استدلال‌های خود ملاصدرا بر مبرهن کردن همین مسئله اصالت وجود است. استدلال‌های ملاصدرا از نوع استدلال‌های تنبیهی و تبیینی هم نیستند زیرا سیاق رفتار و اصرار ملاصدرا حکایت از عدم بداهت اصالت وجود دارد. اشکال سوم تقریر ملاصدرا استفاده از تشکیک در وجود است که علاوه بر نیازمندی به اثبات با وحدت شخصی وجود و انحصار وجود به خدای تعالی سازگاری ندارد.

### تقریر نهایی برهان صدیقین

تاکنون به تقریرات برهان صدیقین و بررسی مدعای آن (وحدت شخصی وجود) به گونه‌ای که برهان یاد شده را اثبات‌کننده وحدت شخصی وجود لحاظ کنیم، پرداخته‌ایم. اکنون به بررسی عمیق برهان صدیقین با تحلیل نهایی علیت و معلولیت و ارجاع علیت به تشأن و تجلی و انتقال از اثبات‌انگاری برهان صدیقین به تبیین‌نگری آن از نگاه ملاصدرا می‌پردازیم و پس از آن به بیان آرای حکیم سبزواری و میرزامهدی آشتیانی می‌پردازیم و آنگاه در پایان، دیدگاه علامه طباطبایی و استاد جوادی را بررسی می‌کنیم.

ملاصدرا عبارات دیگری غیر از تقریر پیش گفته دارد که آن را از فصوص الحکم محی‌الدین عربی گرفته است و در این عبارات به مجاز بودن ماهیات امکانی و اعیان آنها رأی داده است و به انحصار وجود در وحدت شخصی و ظلّ الله بودن و تجلی بودن ما سوی الله حکم کرده است. ملاصدرا در این باره می‌گوید: «همچنان که خداوند بلندمرتبه به فضل و

رحمت خویش، مرا موفق به آگاهی بر هلاک سرمدی و بطلان ازلی ماهیات امکانی و اعیان مجازی کرد، همچنین پروردگرم با برهان روشن عرشی به صراط مستقیم هدایت کرد که موجود و وجود منحصر در حقیقت واحد شخصی است و هیچ شریکی در موجودیت مطلقه ندارد و در دار تحقّق، هیچ دوّمی برای او [جلّ جلاله] محقّق نیست ... و هر آنچه غیر از واجب معبود، در جهان هستی خودنمایی می‌کند، صرفاً از ظهورات ذات واجب و تجلیات صفات ذاتی او می‌باشد. پس آنچه ما سوی الله یا غیر او یا عالم نام دارد نسبت به حقّ تعالی مثل سایه برای شخص است و ظلّ الله می‌باشد... پس محل این ظلّ الهی که عالم نام دارد عبارت از اعیان ممکنات است که این ظلّ بر آنها امتداد دارد ... فلذا از جهان (ما سوی الله) مگر به اندازه آنچه از سایه فهمیده می‌شود چیزی ادراک نمی‌شود ... بنابراین آنچه درک می‌کنیم فقط وجود حقّ تعالی در اعیان ممکنات است...» (ملاصدرا، بی‌تا، ج ۲: ۲۹۲ - ۲۹۴).

ملاصدرا این عبارت را با اندکی دخل و تصرف از محی‌الدین عربی نقل کرده است و محی‌الدین در همین عبارت مطلبی دارد که عبارتست از: «الظّل موجود بلاشک» (ابن عربی، ۱۳۷۵: ۱۰۱ - ۱۰۲)

ملاصدرا برخی آثار خود را با کلمه مقدس «شهد الله أنّه لا اله الا هو» شروع می‌کند و می‌گوید که تقدم حقیقت وجود بر ما سوی الله، تقدم بسیط بر مرکب، واحد بر کثیر، تام بر ناقص، غنی بر فقیر و فیاض بر مستفیض است و مدعی است که حقیقت حقّ تعالی خودش برهان بر ذات خودش و برهان بر ما سوی الله است و این را برهان صدیقین می‌نامد. (ملاصدرا، ۱۳۸۵: ۲۹ - ۳۰)

### نقد و بررسی تقریر نهایی ملاصدرا

در این تقریر به صراحت، وحدت شخصی وجود و انحصار وجود در حقّ تعالی و هلاک و بطلان سرمدی ما سوی الله اعتراف شده است و ملاصدرا از تشکیک در وجود به تشکیک در مظاهر منتقل شده است و از علیّت به تشأن و تجلی، تعالی پیدا کرده است، ولی اگر ملاصدرا، عبارت ابن عربی «الظّل موجود بلاشک» را بپذیرد در واقع به علیّت، تشکیک در وجود، مصداق وجود بودن ما سوی الله و حمل مفهوم وجود بر ما سوی الله و در نهایت به انحصار حقیقت واجب در مقام احدی (نه وجود لابشرط مقسمی) رأی داده است. در ضمن اگر ابن عربی موجودیت ظلّ الله را به صورت تسامحی به کار برده باشد و منظورش از موجود

بودن ظلّ الله این باشد که ظلّ همان ذو ظلّ است و ملاصدرا هم همین قصد را داشته باشد، ایرادات یاد شده بر ملاصدرا وارد نیست. به هر حال ملاصدرا مدعی ابتکار ارجاع علیّت به تشآن با تبیین متعالی بوده و خواهان انتقال از تشکیک در وجود به تشکیک در مظاهر است، زیرا قصد وی اثبات یا تبیین موضوع عرفان نظری (وحدت شخصی وجود و وجود لابشرط مقسمی) است.

### تقریرات حکیم سبزواری

حکیم سبزواری که از شارحان بزرگ حکمت متعالیه است دو تقریر از برهان صدیقین ارائه کرده که هر دو تقریر را بیان و سپس نقد و بررسی می‌کنیم.

### تقریر اول حکیم سبزواری

این تقریر را حکیم سبزواری در حاشیه کتاب منظومه خود آورده است. وی با تقسیم ماهیت به سه اعتبار (لابشرط، بشرط لا و بشرط شیء) به تعمیم این اعتبارات در حوزه وجود پرداخته و با تطبیق اعتبارات ماهیت با مقام وجود، برای وجود هم سه اعتبار لحاظ می‌کند و وجود را به سه اعتبار در نظر می‌گیرد که عبارتند از:

الف) وجود بشرط لا که همان واجب‌الوجود است و بشرط لا یعنی مطلق به قید اطلاق است و در این مقام جز ذات احدی هیچ چیز وجود ندارد.

ب) وجود بشرط شیء که ظهور و تعین کمالات خداوند در کسوت اسماء و صفات از حیث مفهوم است و این را مقام احدیت می‌خوانند.

ج) وجود لابشرط و ساری در جمیع ما سوی الله که فیض منبسط و امر الهی است. این تقریر را حکیم سبزواری از اهل ذوق (عرفا) می‌داند. (سبزواری، ۱۳۷۲: ۹۵) و به نوعی به درستی آن رضایت داده است.

حکیم سبزواری در این تقریر به مقام احدیت، مقام احدیت و فیض منبسط ساری معتقد شده است که وجود بشرط لا همان ذات احدی واجب‌الوجود است و وجود بشرط شیء همان آثار تعین یافته مفهومی کمالات واجب در مقام احدیت هستند و وجود لابشرط همان فعل ساری واجب در همه عوالم وجود است.

## نقد و بررسی تقریر اول حکیم سبزواری

در این تقریر اشکالات متعددی وارد است که هدف برهان صدیقین را مغفول می‌گذارد و این اشکالات به شرح ذیل است:

۱. بی‌توجهی به وجود لاشرط مقسمی یا غفلت از همان انحصار وجود به خدای تعالی و واجب‌الوجود یا انکار عمدی آن که مدعای اهل صدق و اصحاب برهان صدیقین می‌باشد. آنچه حکیم سبزواری به عنوان وجود مطلق ذکر کرده، وجود یا اعتبار لاشرط مقسمی است که معلوم نیست از نگاه وی بامقام احدیت که مقام بشرط لا می‌باشد چه تفاوتی دارد؟

۲. مقسم‌بودن وجود برای سه اعتبار یاد شده (وجود بشرط لا، لاشرط و بشرط شیء) به معنای اشتراک آنها در مفهوم یا حقیقت وجود است و اشتراک به هر گونه‌ای لحاظ شود با توحید خالص ناسازگار است و این بیان با ادعای قائلین به وحدت شخصی در تقابل است. زیرا در توحید محض و وحدت شخصی وجود، خداوند در هیچ حیثی از حیثیات و هیچ جهتی از جهات و هیچ صفتی از صفات با هیچ چیز قابل فرض دیگر، اشتراک ندارد. به علاوه برای وحدت شخصی هیچ حیث و جهتی هم قابل فرض نیست، بنابراین هیچ صفتی هم ندارد تا شبهه اشتراک لفظی و معنوی یا اشتراک مفهومی و تشکیکی بین واجب و ماسوی الله مطرح شود.

۳. ابتدای برهان مذکور بر اشتراک مفهومی و وحدت حقیقت وجود، تشکیک در مراتب وجود، اصالت وجود و اعتباریت ماهیت که هیچ کدام بدیهی نیستند بلکه همه مبرهن و مدلل هستند.

۴. بارکردن صفات و اعتبارات ماهیت بر وجود و تشبیه وجود به ماهیت. حال آن که وجود با توجه به مدعای برهان صدیقین، شبیه و نظیر و مانند ندارد. در واقع این استدلال حکیم سبزواری نوعی برهان آئی و از اثر به مؤثر رسیدن و از ماهیت و صفات آن به شناخت وجود و شئوون او رسیدن است.

## تقریر دوم حکیم سبزواری

سبزواری در حاشیه اسفار و حاشیه منظومه، برهان صدیقین را این گونه بیان می‌کند: «اسد» و اخصر پس از ثبوت اصالت وجود آن است که گفته شود: حقیقت وجود که عین خارجیت و

حاقّ واقع است، حقیقتی مرسل است که عروض عدم بر آن ممتنع است. زیرا هر مقابلی، غیرقابل جمع با مقابل خود است و حقیقت مرسله‌ای که ممتنع‌العدم است، واجب‌الوجود بالذات است. پس حقیقت وجودی که این گونه باشد، واجب‌الوجود بالذات است و این همان چیزی است که ما درصدد اثبات آن هستیم» (ملاصدرا، ج ۶، بی تا: ۱۶ - ۱۷ و سبزواری، ۱۳۷۲: ۱۴۵).

### نقد و بررسی تقریر دوم حکیم سبزواری

در این تقریر یک نکته مثبت وجود دارد که وجود همان حاقّ واقع و نافی و طارد عدم است و به هیچ حیث و جهت پذیرای نقیض خود - عدم - نیست، اما چند اشکال بر این تقریر وارد است که عبارتند از:

- ۱- در این تقریر ادعای «اسدّ و اخصر» شده است در حالی که کم‌ترین مقدمه آن، اثبات اصالت وجود است. ممکن است این تقریر، «اخصر» باشد اما «اسدّ» بودن آن پذیرفتنی نیست، زیرا اخصرالبراهین، برهانی است که کمترین مقدمات در آن به کار می‌رود ولی ممکن است خود مقدمات، احتیاج به اثبات داشته باشند و اصالت وجود به عنوان نتیجه این مقدمات است که نیازمند اثبات است. حتی اگر اخصرالبراهین را برهانی بدانیم که مقدماتش بدیهی ولی کمترین مقدمات باشند باز هم لزوماً اسدّالبراهین نخواهد بود، زیرا نفس رسیدن از مقدمات به نتیجه - در صورتی که برهان اثبات‌کننده اما نه تبیین‌گر باشد - از معلول به علت رسیدن است.
- ۲- حکیم سبزواری به طور روشن و دقیق تصریح نکرده است که منظورش از حقیقت مرسله چیست؟ آیا به معنی مشکک بودن است یا به معنی مطلق سعی یا به معنای مطلق مفهومی است؟ یا معنای دیگری برای حقیقت مرسله در نظر داشته است؟ اگر چه در ظاهر، منظورش از حقیقت مرسله، مطلق سعی است. حقیقت مرسله را به هر معنایی لحاظ کنیم به اشتراک وجود بین حقّ تعالی و ما سوی الله می‌انجامد که با کمال اخلاص توحید ناسازگار است.<sup>۱</sup>

۱. حکیم سبزواری در برخی آثار خود پنج برهان برای اثبات وجود خدا مطرح می‌کند و پنجمین آنها را برهان صدیقین می‌داند و این برهان را اسدّ، اخصر و اشرف می‌داند و این تقریر به گونه‌ای تفسیر شده است که قابل انطباق با تقریر دوم ملاصدرا و تقریر دوم خود حکیم سبزواری است. (سبزواری، ۱۳۸۳: ۶۳ - ۷۷)



### تقریر میرزا مهدی آشتیانی

میرزا مهدی آشتیانی پس از بیان اینکه وحدت مساوق وجود و مستغنی از تعریف و تحدید در مقام تصوّر و تحقق است، برهان صدیقین را این گونه بیان می‌کند: «بدان که در نظر اساطین حکما و متألهین، مصداق هر حقیقتی و فرد هر مفهوم و منطبق هر طبیعتی در مصداقیت آن مفهوم و حمل آن طبیعت بر حسب احتمال مطابق با وجود و امکان موافق با وقوع، از سه قسم خارج نبوده و از سه احتمال بیرون نیست. اول آن که در انتزاع آن مفهوم و مصداقیت آن طبیعت، از کافه جهات و اعتبارات مستغنی و از قاطبه حیثیات و اضافات بی‌نیاز بوده و با عزل نظر از جمیع ضمایم عقیده و خارجی و حیثیات تقییدیه و تعلیلیه و سلبیه و ایجابیه و بدون کلیه وسایط ثبوتیه و عروضیه، آن مفهوم از ذات آن فرد انتزاع می‌شود و حمل آن مفهوم و صدق آن طبیعت بر چنین مصداقی، بر آن تقدیر، به ضرورت ذاتیه ازلیه سرمدیه می‌باشد، همچون صدق وجود و موجود و نور و منور و وجوب و واجب و غیر آنها از صفات جمالیه و نعوت کمالیه بر ذات قدوسی آیات حضرت نورالانوار و مبدأالمبادی و واجب‌الوجود بالذات، که ذات مقدسش بر حسب کنه حقیقت و تخوم ذات بذاته و لذاته و با عزل نظر از کافه جهات و اعتبارات و بدون لحاظ قاطبه اضافات و حیثیات منشأ انتزاع آن مفاهیم و مصداق حقیقی و فرد واقعی آن طبایع و حقایق می‌باشد». (آشتیانی، ۱۳۷۷: ۴۲) وی به دو مصداق دیگر مفهوم وجود اشاره می‌کند و می‌گوید: «دوم آنکه در انتزاع آن مفهوم و صدق آن طبیعت، از حیثیات تعلیلیه و وسایط ثبوتیه بی‌نیاز نبوده ولی از حیثیات تقییدیه و وسایط عروضیه مستغنی باشد، همچون صدق نور بر انوار امکانیه و جوهریه و عرضیه مجرد و غیر مجرد و صدق وجود و موجود فاقره‌الذات [که] به ضرورت ذاتیه ازلیه می‌باشد. سوم آن که در انتزاع آن مفهوم و صدق آن طبیعت، به حیثیات تقییدیه و تعلیلیه محتاج و از هیچ یک از وسایط ثبوتیه و عروضیه مستغنی و بی‌نیاز نباشد، همچون صدق مفاهیم مزبور بر برازخ جوهریه و هیات عرضیه ظلمانیه و مهیات امکانیه و ذوات جوازیه لاضروریه، و صدق آن مفهوم بر چنین فردی بر آن تقدیر، به امکان خاص عاری از کافه ضرورات ذاتیه و ازلیه خواهد بود». (همو: ۴۳ - ۴۲) وی قسم دیگری فرض می‌کند که آن را توهم می‌داند و می‌گوید: «قسم دیگر که در مصداقیت طبیعت از حیثیات تعلیلیه و وسایط ثبوتیه بالذات و یا بالعروض بی‌نیاز است ولی به حیثیات تقییدیه و وسایط عروضیه محتاج باشد، صرف احتمال و مجرد توهم و

خیال است و در سمای عقل و تخوم ضرورت و برهان، از برای آن اصل ثابت و محقق نیست.» (همو: ۴۳) از دیدگاه میرزا مهدی آشتیانی، واجب‌الوجود و حقّ تعالی مصداق حقیقی و بالذات مفهوم و طبیعت وجود و وحدت است و ما سوی الله یا توهم محض است یا مصداق مجازی و بالعرض مفهوم و طبیعت وجود و وحدت است. وی با تقسیم وحدت مطلقه به مفهومی و وجودی سعی می‌گوید: «اگر به آن اطلاق و عموم وجودی به معنای سعه و احاطه وجودیه اراده گردد، در این صورت مساوق با وحدت شخصی غیرعددی تام و یا فوق التمام واجبی اصلی و عقلی ظلی می‌باشد.» (همو: ۴۴)

### نقد و بررسی تقریر میرزا مهدی آشتیانی

در تقریر میرزا مهدی آشتیانی اگرچه به برهان صدیقین نزدیک شده و مفهوم وجود را صرفاً متخذ از وجود حقّ تعالی می‌داند و حمل وجود بر خدای تعالی را حقیقی و بالذات و حمل آن بر ما سوی الله را مجازی و بالعرض می‌داند ولی این بیان، قائل شدن به اشتراک لفظی وجود بین حقّ تعالی و ما سوی الله است و اشتراک به هر نحوی در نظر گرفته شود، کمال اخلاص توحید و مجاز بی بهره از حقیقت نیست. براین اساس هر نوع حمل مفهوم وجود بر ما سوی الله اگرچه مجازی هم باشد، قائل شدن به نوعی وجود برای ما سوی الله و در نهایت مستلزم اشتراک مفهومی منجر به اشتراک حقیقی و تشکیکی بین حقّ تعالی و ما سوی الله است. ضمناً میرزا مهدی آشتیانی از حیثیت تحلیلیه غفلت ورزیده است. وی خداوند را با عزل نظر از حیثیت تعلیلیه و تقییدیه، موجود به ضرورت ازلیه سرمدیه دانسته است حال آن که ضرورت ازلیه سرمدیه بدون عزل نظر از حیثیت تحلیلیه لزوماً ضرورتش ازلی سرمدی نخواهد بود. با عزل نظر از حیث تعلیل، به مقام احدیت ذات یا اعتبار بشرط لا اشاره می‌شود و با عزل نظر از حیث تقیید، مقام واحدیت برداشت می‌شود ولی انوار مجرّده و برازخ (اعم از برزخ به معنای عالم ملکوت یا برزخ به معنای جسم و هیئات ظلمانی آن) ذاتی ندارند تا حیث تعلیل و تقیید درباره آنها اجرا شود. براین اساس ما سوی الله به خودی خود هلاک ازلی سرمدی هستند و مرحوم میرزا آشتیانی به عزل نظر از حیث تحلیل که عنوان مشیر برای ذات و وجود مطلق و وجود لابشرط مقسمی است توجه نفرموده‌اند. پس آنچه مورد توجه میرزامهدی آشتیانی است مقام احدیت است که مشارالیه عزل نظر از حیث تعلیل و تقیید است. البته

نامبرده عبارت «عزل نظر از جمیع ضمایم عقلیه و خارجیه ...» را به کار برده که باید منظور از «ضمایم عقلی» همان حیث تحلیل باشد و همین «عزل نظر از ضمایم عقلی» به ضرورت ازلی سرمدی مربوط است ولی همین که مقسمی برای تقسیمات یاد شده در نظر بگیرد اگر تصریح نکند که این مقسم در مقام ذات مسلوب الارتباط با غیرهای فرضی است به نوعی اشتراک - اگرچه اشتراک مجازی - گرفتار شده است. اگر هم منظور از مقسم قراردادن برای چهار تقسیم یاد شده وجود لایشراط مقسمی باشد باید بیان کند که آیا منظور از وجودی است لایشراط ولی مقسم واقع می‌شود یا وجودی است نه بشرط اینکه مقسم واقع شود که منظور از وحدت شخصی وجود، وجود نه بشرط مقسم بودن است نه وجود نه بشرطی که مقسم واقع می‌شود. (باید بین وجودی که نه بشرط مقسم بودن است و وجود نه بشرطی که مقسم است، تفاوت قائل شد.)

### تقریر علامه طباطبایی

علامه طباطبایی، برهان صدیقین را با استفاده اصل واقعیت که نافی و طارد سفسطه است، تقریر می‌کند و می‌فرماید: «واقعیت هستی که در ثبوت وی هیچ شک نداریم، هرگز نفی نمی‌پذیرد و نابودی بر نمی‌دارد. واقعیت هستی بی‌هیچ قید و شرط، واقعیت هستی است و با هیچ قید و شرطی، لاواقعیت نمی‌شود. و چون جهان گذران و هر جزء از اجزای جهان، نفی را می‌پذیرد، پس عین همان واقعیت نفی‌ناپذیر نیست. البته نه به این معنی که واقعیت، با اشیاء، یکی شود و یا در آنها نفوذ یا حلول کند و یا پاره‌هایی از واقعیت، جدا شده و به اشیاء پیوندد، بلکه مانند نور که اجسام تاریک با وی روشن و بی‌وی تاریک می‌شوند، و در عین حال همین مثال در بیان مقصود، خالی از قصور نیست و به عبارت دیگر، او خودش عین واقعیت است و جهان و اجزای جهان، با او واقعیت دار و بی‌او، هیچ و پوچ هستند. جهان و اجزای جهان در استقلال وجودی خود و واقعیت‌دار بودن خود تکیه بر یک واقعیت دارند که عین واقعیت و به خودی خود، واقعیت است.» (طباطبایی، ۱۳۷۰: ۱۱۶-۱۲۵) حاصل تقریر علامه این است که وجود بی‌هیچ قید و شرطی وجود است و با هیچ قید و شرطی لاوجود نمی‌شود. یعنی وجود به ضرورت ازلی (نه ضرورت ذاتی منطقی) وجود است. پس وقتی که وجود بی‌هیچ قید و شرط است، هیچ نقص و ترکیب و تکثری هم ندارد. به تعبیر دیگر، وجود به ضرورت ازلی،

هست و به ضرورت ازلی، نیستی بردار نیست. بنابراین، احدی نمی‌تواند در وجود او شک کند. برای توضیح اینکه کسی نمی‌تواند در وجود شک کند، علامه طباطبایی در حاشیه اسفار بیانی دارد که مضمون آن را بیان می‌کنیم: وی معتقد است که وجود (لابشروط مقسمی) منشأ دفع سفسطه است و هر صاحب شعوری به این وجود علم دارد و ناچار از پذیرش آن است. براین اساس هرتلاشی برای نفی آن هم متفرع بر اثبات آن و هم مستلزم اثبات آن است. هر کس در چنین واقعیتی شک کند، واقعاً شک کرده است و خود همین شک، مصداق یا جلوه‌ای از همان واقعیت مشکوک است. (ملاصدرا، بی تا، ج ۶: ۱۶۱۵) به نظر مرحوم علامه، اصل وجود خدا، بدون هیچ قید و شرطی، ضرورت ازلی دارد و هر انسانی با اندک تأملی، این واقعیت بدیهی و اولی را درک می‌کند و همه براهین اثبات واجب‌الوجود، در حقیقت تنبیهاتی بیش نیستند. (همو)

### تقریرات استاد جوادی آملی بر تقریر علامه

استاد جوادی تقریر علامه طباطبایی را به گونه‌ای دیگر تقریر کرده و به تبیین حقیقت ضرورت ازلی واقعیت می‌پردازد و می‌فرماید: «اگر واقعیت به ضرورت ازلی، حق نباشد باید ضرورت ذاتی داشته باشد، یعنی ضرورت برای آن به صورت «مادام‌الذات» باشد و این ضرورت ذاتی، ضرورتی مشروط است که شرط آن، قابل تحقق و زوال است و اگر بتوان واقعیت را بی‌ضرورت ازلی و با ضرورت ذاتی لحاظ کرد، باید بتوان زوال آن را در بعضی از شروط، تصور کرد و این مستلزم امکان سفسطه است. اما سفسطه به ضرورت ازلی، منتفی است به گونه‌ای که فرض تحقق سفسطه، دلیل بر نفی آن است. و همین که خبر از تحقق سفسطه دهیم، یا این خبر صادق است یا کاذب و در هر دو صورت، باید مطابقی برای آن سفسطه باشد». (جوادی، ۱۳۷۲: ۷۴۷)

### اشکال و پاسخ

استاد جوادی درباره اینکه خبر از تحقق سفسطه، مطابق می‌خواهد و مطابق همان واقعیت و وجود است یک اشکال مطرح کرده و به پاسخ آن اشکال می‌پردازد:

**اشکال:** در سفسطه که واقعیت انکار می‌شود یک قضیه سلبیه داریم و معنای این قضیه این است که «چیزی نیافتم و چون نیافتم پس نمی‌توانم آن را بپذیرم» و معنای نیافتن یک چیز، فرع پذیرفتن آن چیز نیست. توضیح این که سفسطه یک قضیه سالبه است و قضیه سالبه لزوماً

موضوعی که مطابق آن باشد ندارد. زیرا حکم صادر نمی‌شود بلکه چون نمی‌یابیم مجازاً حکم به این که «یافتیم که نبود» می‌کنیم.

**پاسخ اشکال:** استاد جوادی در پاسخ اشکال یاد شده می‌گوید: «روح قضایای سلبی به نیافتن است اما نیافتنِ عدم محض نیست بلکه نیافتنِ عدمِ مضافی است که همواره به برکت وجود مضاف‌الیه ادراک می‌شود» (همو: ۷۴۸)

منظور استاد جوادی این است که وقتی کسی بگوید «نیافتم» این نیافتن هم مثل یافتن یک حیث التفاتی داشته و از معانی ذات‌الاضافه است که بدون متعلق و مطابق معنا ندارد.

### مصدق واقعت بدیهی غیرقابل انکار

استاد جوادی چهار فرض برای مصداق واقعت بدیهی غیرقابل انکار ذکر می‌کنند و با نفی مصداق بودن سه فرض از فروض چهارگانه، معتقدند که واقعت بدیهی غیرقابل انکار قسم چهارم است و سه فرضی را که از مصداق بودن واقعت بدیهی خارج کرده‌اند عین ربط و جلوه‌های آن واقعت بدیهی می‌دانند. وی فروض یاد شده برای مصداق و مطابق بودن واقعت بدیهی را چنین بیان می‌کند:

۱. واقعت‌های محدود محفوف به عدم سابق و لاحق، که این واقعت‌ها قابل شک و تردید هستند و نمی‌توانند مصداق واقعت بدیهی باشند.
۲. مجموع آن واقعت‌های محدودی که ضرورت ذاتی دارند و دارای کثرت حقیقی هستند. این هم تنها، امری انتزاعی ذهنی است و نمی‌تواند مصداق واقعت عینی باشد.
۳. جامع ذهنی آن واقعت‌های محدود (مفهوم وجود) که این هم صرفاً ذهنی است و نمی‌تواند مصداق واقعت بدیهی باشد.
۴. مصداق آن واقعت بدیهی، صرفاً موجودی شخصی دارای ضرورت ازلی باشد که همه موارد سه گانه یاد شده قائم و عین ربط به او هستند و تنها این فرض می‌تواند مصداق واقعت بدیهی غیرقابل انکار باشد و این همان وجود لابشرط مقسمی مدعی حکمت متعالیه می‌باشد. فروض چهارگانه یاد شده را استاد جوادی در تحریر تمهید القواعد ابن ترکه (صفحه ۷۴۸-۷۴۹) آورده که نگارنده با دخل و تصرف آن‌ها را نقل کرده است.

استاد جوادی درباره تفریر علامه طباطبایی می‌فرمایند: «در واقع علامه طباطبایی، گام آخر

تقریر برهان را همان ابتدا ذکر می‌کنند و از همه مقدمات و پیش‌فرض‌ها بی‌نیاز می‌شوند و با استفاده از حد وسط «نفی مطلق سفسطه» که همان قبول وجود مطلق است، وجود مطلق را به عنوان موضوع عرفان تبیین می‌کنند و تنبیه می‌دهند.» (همو: ۷۵۱)

### نقد و بررسی تقریر علامه و جوادی

علامه و جوادی می‌فرمایند واقعیتی که سفسطه را دفع می‌کند همان حقیقت عینی وجود است و از سوی دیگر می‌گویند، موهوم و مشکوک واقعاً موجود هستند. به نظر می‌رسد که بین واقعیت عینی (وجود مطلق به لحاظ مصداق) و مفهوم عام بدیهی وجود و وجودات مقید آمیختگی ایجاد شده است. زیرا اگر منظور این باشد که نفس مفهوم موهوم و مشکوک، موجود به وجود ذهن هستند، این مستلزم تذکر و تبیین حقیقت عینی وجود نیست و اگر منظور این باشد که موهوم و مشکوک، همان واقعیت عینی وجود است، این هم اجتماع نقیضین خواهد بود و اگر منظور این باشد که موهوم و مشکوک، وجودات مقید هستند با این ادعا که واقعیت بدیهی (غیرقابل انکار)، وجودات محدود نیستند ناسازگار است و باید این ادعا را منخوش دانست. و اگر منظور این باشد که موهوم و مشکوک مفهوم عام بدیهی است، این هم با این مطلب که گفته شد «وجود غیرقابل شک، جامع ذهنی نیست» سازگاری ندارد. و اگر منظور از موهوم و مشکوک، چیزی نباشد یا عدم محض باشد یا چیزی غیرقابل تصور باشد یا چیزی دیگر باشد، باید لوازم و اشکالات هر کدام از این چهار فرض را (چیزی نباشد، عدم محض باشد، چیزی غیرقابل تصور باشد یا چیز دیگری باشد که بیان نشده) پذیرفت. در ضمن موهوم و مشکوک را واقعاً موجود دانستن بویژه اگر موهوم و مشکوک ما سوی الله باشند، مستلزم پذیرفتن نوعی اشتراک بین حق تعالی و ما سوی الله است. به علاوه، واقعی دانستن شک و موهوم و مشکوک به این معنا که هرکس در وجود شک کند آن را اثبات کرده است به این معنا خواهد بود که هرکس جلوه‌ای از حقیقت وجود را انکار کرد در واقع حقیقت وجود را اثبات کرده است. مثلاً اگر کسی مار هفت سر را در موقعیتی که خودش قرار دارد نیافت باید با این انکار و نیافتن، وجود را اثبات کرده باشد. از سوی دیگر اگر نیافتن عدم، نیافتن عدم مضاف به وجود مطلق باشد باید نیافتن عدم مطلق، نیافتن وجود مطلق باشد چون دیگر به چیزی اضافه نشده است و اگر نیافتن عدم مطلق باز هم مضاف به وجود مطلق باشد پس یا باید

قبول وجود مطلق با انکارش یکی باشد که این تناقض است یا باید تقابل بین قبول و انکار نباشد که اصل استحاله تناقض زیرسؤال می‌رود و در نتیجه انکار واقعیت و وجود مطلق می‌باشد.

### تقریر جداگانه استاد جوادی

استاد جوادی علاوه بر تقریری که بر تقریر علامه نموده‌اند به صورت جداگانه نیز برهان صدیقین را تقریر نموده‌اند که به شرح آن می‌پردازیم. اولین گام این تقریر، کاوش در مفاد قضیه «استحاله اجتماع نقیضین» است. وی در این باره می‌نویسد: «کاوش در مفاد قضیه «استحاله اجتماع نقیضین». به این معنا که قضیه استحاله اجتماع نقیضین هم بدیهی است و هم مبداء قضایای دیگر. حتی مبدأ «استحاله ارتفاع نقیضین» می‌باشد. مفاد قضیه «استحاله اجتماع نقیضین» به امکان نیست، زیرا اگر دو چیز به امکان، استحاله اجتماع داشته باشند، به امکان می‌توانند استحاله هم نداشته باشند و در نتیجه به هیچ قضیه‌ای نمی‌توان اعتماد کرد و این عین شکاکیت است. پس مفاد قضیه «استحاله اجتماع نقیضین» به ضرورت ازلی معنا پیدا می‌کند که مقید به وصف «مادام‌الذات» نباشد تا بتوان هم اثبات قید و هم انتفای قید کرد». (همو: ۷۵۱-۷۵۲). استاد جوادی، استحاله اجتماع نقیضین را اولین دریافت انسان دانسته‌اند و وزن این قضیه را در ادراکات انسان و زان واجب‌الوجود در افاده ما سوی الله می‌دانند. (همو: ۷۵۳-۷۵۴). وی با بیان اینکه مبدأ عدم تناقض، واقعیت ازلی است، معتقدند که تناقض به ضرورت ازلی باطل است و بطلان تناقض به ضرورت ازلی، اثبات واقعیت موجود به ضرورت ازلی است. (همو: ۷۵۴) نامبرده مصداق طرد تناقض را هیچ کدام از واقعیت‌های محدود و جامع مفهومی آنها و مجموع آن واقعیت‌های محدود نمی‌دانند و ضرورت ازلی بطلان اجتماع نقیضین را صفت وجود رابط قضیه یعنی صفت مفهوم واژه «است» می‌دانند نه صفت موضوع و محمول. و این واژه «است» را دارای مفهومی که وجود رابط در قصد ماست و محتاج تکیه‌گاهی که ضرورت ازلی است می‌دانند. (همو: ۷۵۵) وی نیز معتقد است که مبدأ عدم تناقض، ضرورت ازلی دارد که دارای یک مصداق عینی و خارجی (مستقل از ادراک آدمی و مستقل از ما سوی الله) است تا این مبداء عدم تناقض مطابق آن باشد و مطابق این مطابق هم باید ضرورت ازلی داشته باشد. (همو)

حاصل سخن استاد جوادی این است که قضیه استحاله اجتماع نقیضین یک مبدأ ضروری

به ضرورت ازلی دارد و این ضرورت ازلی وصف مفهوم «است» می‌باشد که فانی در انسان مدرک است و این ادراک انسان یک مطابقی دارد که آن هم باید ضرورت ازلی داشته باشد.

### دو اشکال و پاسخ آنها

تاکنون با قضیه «استحاله اجتماع نقیضین» سعی در اثبات یا تبیین وجود مطلق (وجود لابشرط مقسمی) شده است. استاد جوادی پس از کاوش در مفاد قضیه «استحاله اجتماع نقیضین» به بیان دو اشکال و پاسخ آنها می‌پردازد:

**اشکال اول:** ضرورت ازلی صدق قضیه «استحاله اجتماع نقیضین» فقط به این معناست که «واقعیت» و «لاواقعیت» با هم جمع نمی‌شوند و این اعم است از این که واقعیتی باشد یا نباشد. بر این اساس، از ضرورت ازلی صدق قضیه «استحاله اجتماع نقیضین» نمی‌توان واقعیت ازلی سرمدی را اثبات کرد.

**پاسخ اشکال اول:** به دلیل گستردگی قضیه «استحاله اجتماع نقیضین» حتی در موطنی که واقعیت سلب می‌شود، بین این واقعیت و لاواقعیت و صدق و کذب، فرق گذارده و حقیقتاً از صدق عدم، خبر می‌دهیم و حال آن که اگر در آن موطن، از واقعیت خبری نباشد، بین صدق و لاصدق، تمیزی نبوده و در نتیجه کلیت و شمول «استحاله اجتماع نقیضین» مخدوش می‌گردد. خلاصه، ضرورت ازلی قضیه «استحاله اجتماع نقیضین» همیشه دلیل بر طرد عدم محض است. (جوادی، ۱۳۷۲: ۷۵۵)

### نقد و بررسی اشکال اول و پاسخ آن

آنچه در پاسخ اشکال آمده است در واقع تعبیر دیگری از خود اشکال است. زیرا در اشکال یاد شده به اعم بودن ضرورت ازلی صدق قضیه «استحاله اجتماع نقیضین» از این که واقعیتی در خارج یا در ذهن باشد، اشاره شده است و در پاسخ هم آمده است که گستردگی قضیه «استحاله اجتماع نقیضین» شامل موطن سلب واقعیت (ذهن یا خارج) هم می‌شود و واقعیت و لاواقعیت و صدق و کذب از هم تفکیک می‌شوند. ولی اشکال این است که کلیت قضیه عدم تناقض به این معنا نیست که شامل نفی خودش هم بشود و الا این خود پذیرش امکان و تحقق تناقض خواهد بود. به هر حال پاسخ، چیزی در حد تحصیل حاصل یا تکرار اشکال است. البته می‌توان گفت که اعم بودن «استحاله اجتماع نقیضین» از واقعیت و لاواقعیت



فرع بر پذیرش واقعیت مطلق است که شامل واقعیت‌های محدود و لاواقعیت‌های مضاف به آن واقعیت‌های محدود هم می‌شود. یعنی هرکس به اجتماع نقیضین یا ارتفاع آن هم رأی بدهد یک واقعیت فوق اسم و رسمی را که شامل وجود و عدم یا میرای از هر دو باشد قبول کرده است.

**اشکال دوم:** اثبات وجود مطلق لاشروط مقسمی حق تعالی متفرع بر تحلیل و بررسی و حلّ مسأله علیّت و فروعات آن است و پیش از بررسی مسأله علیّت و فروعات آن نمی‌توان واقعیت مطلق را اثبات کرد.

**پاسخ اشکال دوم:** اصل علیّت خود محتاج مقدمات است ولی همیشه مقدم بر دیگر مسائل فلسفی مطرح می‌شده است. حال، برهان صدیقین را بر همه مسائل فلسفی مقدم می‌داریم. در ضمن، بخشی از مسائل علیّت ضروری انکارناپذیر و اثبات نابردار است و از همین بخش از مسائل علیّت به عنوان پیش فرض استفاده می‌کنیم. (جوادی، ۱۳۷۲: ۷۵۶-۷۵۷)

### نقد و بررسی پاسخ اشکال دوم و پاسخ آن

آنچه در پاسخ آمده است، تقسیم مسائل علیّت به دو بخش بدیهی و غیربدیهی است که خود یک مسئله نظری نیازمند به استدلال می‌باشد. منظور اینکه تا اثبات نشود که علیّت دارای دو بخش نظری و ضروری ازلی است همچنان اصل علیّت و مسائل آن به عنوان امور نظری هستند که محتاج استدلال و فکر هستند. زیرا مرکب از نظری و ضروری، خودش نظری است و نتیجه تابع احسنّ مقدمتین است و احسنّ مقدمات همان بخش نظری مسائل اصل علیّت است. البته می‌توان در پاسخ اشکال یاد شده، بیان کرد که اصل علیّت خود فرع پذیرش چیزی است که همان وجود مطلق است و این بخش در پاسخ یاد شده تحت عنوان تقدم برهان صدیقین آمده است حال آنکه برهان همیشه متعلق دارد و خود فرع پذیرش اجمالی واقعیت مطلق است. همچنین آقای جوادی به پیش فرض بودن مقدماتی مانند بخش ضروری مسئله علیّت اعتراف کرده است.

### نقد و بررسی دیدگاه استاد جوادی

پیش از این، دیدگاه استاد جوادی را درباره تبیین و تنبیه وجود لاشروط مقسمی از راه کاوش قضیه «استحاله اجتماع نقیضین» بیان کردیم و پاسخی را که به اشکالات فرضی مطرح

شده از ناحیه خودش ارایه شد نقد و بررسی کردیم. اکنون به نقد و بررسی اصل دیدگاه استاد جوادی می‌پردازیم:

اگر بنا بر واقعیت استدلال نابردار به تبیین و تنبیه وجود پردازیم و از سویی برهان صدیقین را بدون مقدمه یا حداقل با کمترین مقدمه بپذیریم در این صورت چه فرقی است که خداوند را به واسطه یک مفهوم یا به واسطه چند مفهوم بشناسیم؟ در تبیین استاد جوادی چندین مقدمه به کار رفته است که کاربرد این مقدمات اعم از بین‌بودن یا مبین و مدلل‌بودن، حداقل باعث می‌شوند که این تقریر از دیگر تقریرها اولوی نداشته باشد. مقدمات تقریر استاد جوادی (که به نوعی مقدمات تقریر علامه هم می‌باشند) عبارتند از: استحاله اجتماع نقیضین، مبدء واقع بودن استحاله اجتماع نقیضین، تقدم استحاله اجتماع نقیضین بر همه دریافت‌های انسان، بدهت استحاله اجتماع نقیضین، ائصاف استحاله اجتماع نقیضین به ضرورت ازلی و اینکه ضرورت ازلی استحاله اجتماع نقیضین صورت قصد ماست.

البته چون علامه طباطبایی و استاد جوادی معتقدند، وجود مطلق به جهت شدت ظهور و نورانیت (با وجود اینکه بی‌اسم و رسم است) مشارالیه واقع می‌شود، براین اساس نیازی به شناخت حصولی او نداریم و چنین معرفتی هم محال است. پس ما فقط درباره واقعیتی که قابل انکار و اثبات نیست یا سکوت می‌کنیم که این سکوت، عین او یا از اوست و یا بحث می‌کنیم که همه بحث‌ها هم از اوست بلکه خود اوست و به گفته خواجه طوسی: «خود همه اوست». (طوسی، ۱۳۶۶:۱). پس تقریرات علامه و استاد هم یکی از بهترین تقریرات برای تبیین و تنبیه وجود مطلق است نه بهترین تقریرات.

## تبیین وحدت شخصی وجود از راه تحلیل علت و معلول

### ۱. تبیین از راه تحلیل علت

صدرالمتألهین شیرازی برای تبیین وحدت شخصی وجود و تبیین وجود لابشرط مقسمی به عنوان موضوع حکمت متعالیه چنین می‌گوید: «... اذ قد انكشف أن كل ما يقع اسم الوجود عليه ولو بنحو من الأثناء، فليس إلا شأناً من شؤون الواحد القيوم و نعتاً من نعوت ذاته و لمعة من لمعات صفاته، فما وصفناه أولاً إن في الوجود علة و معلولاً بحسب النظر الجليل قد آل آخر الأمر بحسب السلوك العرفاني الى كون العلة منهما أمراً حقيقياً و المعلول جهة من جهاته، و رجعت

العَلِيَّةُ المسمى بالعلَّة وتأثيره للمعلول إلى تطوره بطوره و تحيَّته بحيثيَّته، لانفصال شيى مبين عنه  
...». (ملاصدرا، ج ۲ بی تا، ص ۳۰۰ - ۳۰۱)

ملاصدرا به صراحت، رأی به وحدت شخصی وجود عرفانی داده و وجود را منحصر در علت دانسته و تجلی و تشأن او به جلوات و شئونات متعدد را معلول به حساب آورده است. پس آنچه را ما معلول می‌دانیم، نمود است نه بود. یعنی در واقع یک وجود متجلی و متشأن به جلوه‌ها و شئون گوناگون داریم که تکرار و تشنیه برای او قابل تصور نیست. از دیدگاه ملاصدرا، وصف علّیت علت، عین ذات علت است همانگونه که وصف معلولیت معلول، چیزی زائد بر ذات معلول نیست. بنابراین علت، در علیت خویش متوقف بر هیچ قید و شرطی حتّی متوقف بر ضرورت ذاتی منطقی هم نیست بلکه ضرورت او ازلی است. پس معلول بودن معلول، نگاه ثانوی به علّیت علت داشتن است.

ملاصدرا در جای دیگر می‌گوید: «همانگونه که خداوند به فضل و رحمت خویش مرا بر هلاکت سرمدی و بطلان ازلی ماهیات امکانیه و اعیان مجازی، آگاه ساخت، همچنان با برهان روشن عرشى مرا به صراط مستقیم هدایت نمود که موجود و وجود منحصر در حقیقت واحد شخصی است که هیچ شریک در موجودیت حقیقی ندارد (اگرچه مجازاً بر ما سوی الله اطلاق وجود می‌شود) و هیچ دومی، در مصداق برای او (قابل تصور و تحقق) نیست و در سرای هستی، غیر او، احدی (صاحب موجودیت حقیقی) نیست. و هر آنچه در عالم هستی، گویا (دارای موجودیت) ملاحظه می‌شود که غیر از واجب‌الوجود (به نظر می‌آید) صرفاً ظهورات ذات و تجلیات صفات اوست که در حقیقت (این صفات) عین ذات اوست». (همو، ج ۲: ۲۹۲)

ملاصدرا پس از عبارت یاد شده در بالا، به صراحت، کلام محی‌الدین را در فصوص‌الحکم نقل می‌کند و با نهایت ایمان آن را می‌پذیرد. (همو، ج ۲: ۲۹۲ - ۲۹۳)

به نظر می‌رسد که ملاصدرا برای ارجاع علیت به تشأن و انحصار هستی در واحد به وحدت شخصی، از طرح حرکت جوهری، امکان فقری، اتحاد عقل و عاقل و معقول، جسمانیه الحدوث و روحانیة البقاء بودن نفس و مباحثی دیگر به عنوان مقدمه استفاده کرده است. البته ممکن است بگوییم که ملاصدرا درصدد تبیین وحدت وجود عرفانی بوده و استدلال و برهان را اثبات‌کننده به حساب نمی‌آورد، بلکه آن را به عنوان تبیین به کار می‌برد و در نتیجه هر

مقدمه‌ای را (چه بعید و چه قریب) به کار برد برای تبیین حقیقتی است که به استدلال نیاز ندارد و شناخت او از طریق علم حصولی ممکن نیست.

## ۲. تبیین از راه تحلیل معلول

اما براساس اصالت وجود و اعتباریت ماهیت به گونه‌ای که ملاک نیازمندی معلول به علت، امکان فقری یا فقر وجودی (نه امکان ذاتی) باشد، معلول نه تنها فقیر نیست بلکه مطلقاً بهره‌ای از وجود ندارد و عین ربط است. براین اساس، معلول دارای دو صفت (امکان بالذات و وجوب بالغیر) نیست. معلول نه ذاتی دارد که متصف به صفت امکان ذاتی شود و نه از وجود بهره‌ای دارد تا متصف به وجوب شود بلکه صرف آیه و نمود و وجه است که شأنی جدای از صاحب شأن تصوراً و تحققاً برای آن پذیرفتنی نیست.

## مبانی متفرع بر تحلیل معلول

### ۱- رجوع ماهیت به مفهوم

ماهیت، پیش از تحلیل نهایی معلول، مفهوم صرف نبوده بلکه به هر دو وجود عینی و ذهنی، متصف می‌شود. اما ماهیت در تحلیل نهایی معلول، صرف حکایت است که از حدود عدمی موجود مطلق، بر ذهن انسان و هر صاحب شعوری نمایان می‌شود. پس ماهیت، مفهومی است که به جهت ضعف ادراک ما از معلول، انتزاع می‌شود و ماهیت و امور امکانی نه تنها بهره‌ای از وجود ندارند، هیچ بهره‌ای از عدم هم ندارند چون نسبت ماهیت و امور امکانی به وجود و عدم، سالبه به انتفای موضوع است. در نتیجه ماهیت و امور امکانی در تحلیل دقیق معلول، مانع شهود ما نسبت به حقیقت وجود نیستند بلکه آنچه ما می‌یابیم بسیط صرف و وجود محض است. (ملاصدرا، ج ۲: ۲۳۵ - ۲۳۶ و جوادی، ۱۳۷۲: ۷۷۰)

### ۲- نیاز ماهیت به وجود در ثبوت ذاتیات خود

در تحیل ابتدایی معلول، ماهیت در ذاتیات خود نیازی به وجود ندارد ولی در حمل شایع به وجود نیاز دارد اما در تحلیل نهایی معلول، ماهیت نه تنها به حمل شایع بلکه به حمل اولی و ذات و ذاتیات خود به وجود نیازمند است. چنانکه ملاصدرا گفته است: «پس آنها (ماهیت‌ها) مادام که به نور وجود، متنور نشوند، امکان اشاره عقلی به آنها نیست به اینکه [گفته

شود] نه موجود و نه معدوم‌اند». (ملاصدرا، ج ۱، بی تا: ۸۷). وی در بعضی آثار خود به بطلان ازلی و سرمدی ماهیات بدون ملاحظه وجود رأی داده است که حاصل سخن او چنین است: «پس ماهیت به خودی خود و بدون وجود، شأنیت اتصاف را به امکان ذاتی که سلب ضرورت وجود و عدم است هم ندارد. یعنی ماهیت به خودی خود نه تنها خودش نیست بلکه خودی برای او قابل فرض نیست، بنابراین حکمی هم برای او نیست. بر این اساس، ماهیات بدون ملاحظه وجود، هلاک سرمدی و بطلان محض و محتجب ذاتی و بطون اصلی ازلی ابدی می‌باشند.» (همو، ج ۱: ۸۷ و ج ۲: ۲۹۲)

### ۳- امتناع ادراک استقلالی معلول

بعضی از شارحان و صاحب‌نظران حکمت متعالیه، طلب ادراک معلول منسلخ و پس از علت را محال دانسته و گفته‌اند: «در تحلیل نهایی، قوام معلول به علت، عین ذات معلول است و تصور استقلال معلول از علت در هیچ ظرفی و شرطی و وعایی ممکن نیست. بنابراین، معلول در صورتی قابل ادراک و مشاهده است که پیش از آن، مبدئش ادراک شود و طلب ادراک معلول بدون ادراک علت و قبل از آن محال و طلب چنین چیزی طلب محال است» (جوادی، ۱۳۷۲: ۷۷۶)

### ۴- معلول «ما به ينظر» و معنای حرفی است.

در امور اعتباری، می‌توان به حرف به دیده استقلالی نظر کرد و آن را از معنای حرفی منسلخ و به صورت استقلال اسمی لحاظ نمود. یعنی حرفی را که در نگاه نخست «ما به ينظر» است می‌توان در نظر ثانوی به عنوان «ما فیه ينظر» مورد توجه قرار داد. ولی در امور تکوینی که ربط، عین ذات معلول است، هرگز انسلاخ ذات ربط و نگاه استقلالی به آن امکان‌پذیر نیست. یعنی معلول، هیچگاه عنوان «ما فیه ينظر» نداشته و به ضرورت ازلی، «ما به ينظر» است. چرا که معلول، ذات و ذاتیاتی ندارد که به ضرورت ذاتی، «ما فیه ينظر» باشد. یعنی استهلاک و نمود و نمایش، شأن آنها (ما سوی الله) نیست بلکه استهلاک و نمود عین ذات آنهاست. بنابراین امام علی (ع) فرموده‌اند: «لو كشف الغطاء ما ازددت یقیناً». (آمدی، ۱۴۲۶ هـ ق: ۶۷۲). یعنی هر که با توجه قلبی به ماسوی الله بنگرد جز حکایت بودن و جز درک ماتقدمی حق تعالی چیزی نمی‌یابد و اکنون قیامت چنین انسانی تحقق یافته است و در قرآن کریم: «کلُّ شیءٍ هالکٌ إلَّا

وجهه.» (قصص، آیه ۸۸) به هلاکت سرمدی ما سوی الله حکم شده است. پس ما سوی الله هیچگاه ظاهر نشد و حقّ تعالی هیچگاه غایب نبود. زیرا چیزی ماسوای حقّ، نبوده و نیست و نخواهد بود که ظاهر شود. برای اینکه ظهور فرع ثبوت است و ثبوت ماسوی الله معنا ندارد.

### ۵- وحدت امر الهی و قاعده «الواحد»

براساس تحلیل نهایی معلول و انحصار هستی در خدای تعالی، دو چیز بیشتر معنا ندارد که یکی وجه الهی و دیگری خود ذات الهی است. پس مفاد قاعده «الواحد لایصدر عنه ألاً الواحد» به این معنا است که «الواحد الحقّ لایصدر عنه ألاً الوجه الواحد» و مفاد قاعده «الواحد لایصدر الأ عن الواحد» به معنای «الوجه الواحد لایصدر الأ عن الحق الواحد» می باشد. بنابراین، ماسوی الله، وجه الله است و وجه الله یعنی همان خدای پیدای ناپنهان و به تعبیر دیگر وجه الله یعنی پیدایی خدا و دقیق تر یعنی خدای پیدا و پیدایی خدا و ماسوای ناپیدا و ناپیدایی ماسوی. پس خدا، ذات واحد بسیط و واحد به وحدت حقّه حقیقیه شخصیه است و پیدایی او همان است که ما آن را ماسوی الله می گوئیم. یعنی ماسوای او همان وجه و همان فیض منبسط ساری در همه چیز است. هر چه غیر خداست یک وجه بیشتر ندارد و بلکه خود ماسوی الله همه یک وجه و نمود اوست و کثرات ماسوی الله کثرات نسبی و اضافی و قیاسی و اعتباری هستند. وجه همان ظهور یا لابشرط قسمی است که هیچ بهره ای از وجود ندارد و وجود منحصر در لابشرط مقسمی است و لابشرط قسمی (وجه) ظلّ و نمود لابشرط مقسمی است. هر حکم و وصف و رسمی پیدا می شود مربوط به لابشرط قسمی بوده و لابشرط مقسمی، مطلقاً مبرای از هر قیدی حتی قید اطلاق است. (جوادی، ۱۳۷۲: ۷۷۹ - ۷۸۱)

### ۶- قیامت همان ادراک و شهود وجه الله است.

براساس تحلیل نهایی معلول، می توان گفت هر انسانی با تأمل و تفکر می تواند هم اکنون به آنچه در قیامت واقع می شود، نایل آید. حداقل اگر به شهودی که اتصاف خود انسان به حقیقت است و به توحید ذاتی و صفاتی و افعالی و فنای در احدیت ذات الهی است نرسد ولی به معرفتی حضوری در حد سعه وجودی خود می رسد. اگر انسان بتواند خود را تمرین دهد و در جرگه اهل یقین قرار گیرد هم اکنون، قیامت کبری، طی سموات و ارضین، بهشت و دوزخ و... را ادراک می کند. در قرآن به همین مناسبت آمده است: «كَلَّا لَوْ تَعْلَمُونَ عِلْمَ الْيَقِينِ

لثرونّ الجحيم، ثمّ لثرونّها عينّ اليقين» (تکاثر، آیه ۵ تا ۷)

حجاب خدا و خلق چیزی جز خود خلق نیست و این حجاب یکطرفه است نه دو طرفه و با اندکی توجه می‌توان، از توهم خودی خود و نیستی سابق و لاحق ماسوی الله رها شد و فقط حقّ را دید و اینجاست که وحدت شهود انسان نمود وحدت وجود است بلکه دیگر نه عارفی می‌تواند باشد و نه معروفی می‌ماند. و همین جاست که عابد و معبود، ذاکر و مذکور، خالق و مخلوق، نمود و بود همه برچیده می‌شوند و «لاله الّا انا» از تمام ذرات عالم سر می‌زند و مهمتر اینکه همه اوست و او همه است.

### تقریرات دیگری از برهان صدیقین

برای تقریر برهان صدیقین به گونه‌ای که نیازی به هیچ حیثیت تقییدیه، تعلیلیه و تحلیلیه هم نباشد، و در عین حال صورت ظاهری قیاس را هم به خود بگیرد و بتوان وحدت شخصی وجود و موضوع حکمت متعالیه را تبیین و نمود بودن ماسوی الله را تنبّه و تنبیه داد، موارد دیگری از تقریر این برهان عرضه می‌گردد.

#### ۱- تقریر اوّل

الف) آنچه را انسان ادراک می‌کند یا، ضرورت ازلی دارد یا غیرضرورت ازلی دارد.  
ب) غیر ضرورت ازلی متأخر از ضرورت ازلی است.  
ج) غیر ضرورت ازلی، تأخرش عین ربط و فنای در ضرورت ازلی است و ادراک استقلال ندارد، به این معنا که غیر ضرورت ازلی تحققاً و تصوراً پس از ضرورت ازلی است.  
د) پس آنچه انسان اولاً و بالذات ادراک می‌کند ضرورت ازلی (وجود مطلق) است.

#### ۲- تقریر دوم

الف) آنچه انسان ادراک می‌کند یا بود مطلق است یا نمود مطلق. زیرا بود مقید بدون فرض بود مطلق تصور ندارد و بود مقید همان نمود مطلق است.  
ب) نمود مطلق تحققاً و تصوراً مؤخر از بود مطلق است و این تأخر عین ربط بودن مقید به مطلق است.  
ج) پس آنچه انسان ادراک می‌کند اولاً و بالذات بود مطلق اوست ثانیاً و بالعرض، نمود مطلق است.

### ۳-تقریر سوم

الف) مُدرک انسان یا وجود لابشرط مقسمی است یا تعین وجود لابشرط مقسمی  
ب) تعین وجود لابشرط مقسمی تصوراً و تحققاً مؤخر و عین ربط به وجود لابشرط  
مقسمی و فانی در آن است.  
ج) پس مُدرک انسان یا وجود لابشرط مقسمی است یا تعین و اعتبار او که باز هم تا او  
درک نشود، تعین او هم ادراک نمی‌شود.

### ۴-تقریر چهارم

الف) هر انسانی می‌تواند مفهوم وجود مطلق و لابشرط مقسمی را ادراک کند.  
ب) مفهوم وجود مطلق و لابشرط مقسمی، ذاتاً عین حکایت از مصداق آن است.  
ج) پس آنچه انسان درک می‌کند یا می‌تواند ادراک کند، مصداق وجود مطلق و لابشرط  
مقسمی است.

### ۵-تقریر پنجم

الف) آنچه انسان به حمل اولی به عنوان بود مطلق درک می‌کند یا به حمل شایع هم بود  
مطلق است و یا به حمل شایع، نمود مطلق است.  
ب) نمود مطلق به حمل شایع پس از بود مطلق و عین ربط و فنای در آن است.  
ج) پس آنچه انسان به حمل اولی به عنوان بود مطلق ادراک می‌کند به حمل شایع هم بود  
مطلق است.  
نکته قابل توجه اینکه در تقریرات یاد شده، حمل اولی، حمل شایع، تناقض و استحاله  
آن، سفسطه و امتناع آن و... همه اوصاف ذهن انسان بوده و تصوراً و تحققاً، تجلی و ظهور بود  
مطلق در نظر گرفته می‌شوند و نیازی به مقدمه فرض کردن استحاله اجتماع نقیضین و هیچ  
چیز دیگری نیست و هر چیز دیگری فرض شود، نمود همان بود مطلق است.

### خلاصه و نتیجه

موضوع عرفان نظری، وجود مطلق (لابشرط مقسمی و وحدت شخصی وجود) است اما  
موضوع فلسفه، مقام احدیت است که تعینی از تعینات وجود شخصی و واحد حقیقی است و  
حکمت متعالیه درصدد تبیین موضوع عرفان نظری است. در فلسفه براساس اصالت ماهیت و



اعتباریت وجود، کثرت اصیل و حقیقی است و وحدت اعتباری می‌باشد و خدا و خلق هر دو مصداق وجود هستند و هر دو اصالت استقلالی دارند. براساس اصالت وجود و اعتباریت ماهیت، وحدت و کثرت و واجب و ممکن هر دو اصیل و موجود هستند. براساس تشکیک در وجود، وحدت و کثرت و واجب و ممکن همه دارای وجود هستند ولی به هم آمیخته و نه مستقل. در عرفان، وجود منحصر به واجب و خداوند است و ممکنات و ماسوی الله به هیچ روی از وجود یا موجود بهره‌ای ندارند و اعیان ممکنات همه نمود خدای تعالی و نمود آن بود بی‌همتا هستند.

سیاری از براهینی که برای اثبات و تبیین خدای تعالی صورت گرفته از خلط مفهوم و مصداق و اشتباه حمل اولی و شایع درامان نبوده‌اند. بهترین تقریرات برای تبیین وحدت شخصی وجود همان‌هایی هستند که در حکمت متعالیه صدرایی بیان شدند. یکی از بهترین تقریرات و شاید کم نقص‌ترین آنها تقریر علامه طباطبایی و تقریر استاد جوادی آملی است که با استفاده از تحلیل نهایی علت و معلول از دیدگاه حکمت متعالیه بیان شده است. این تقریرات مبرای از عیب و نقص نیستند و ادعای بی‌نقص بودن آنها پذیرفتنی نیست، زیرا پیش‌تر بیان کردیم که در همه تقریرات یاد شده انواعی از پیش‌فرض‌ها به عنوان مقدمه در نظر گرفته شده است. نتایج برهان صدیقین با استفاده از تحلیل نهایی علت و معلول و تبیین وحدت شخصی وجود چنین است:

- ۱- انحصار هستی در خدا و سلب هستی از غیرخدا
- ۲- سراسر ماسوی الله آینه‌دار عرفانی (نه عرفی) حق تعالی هستند.
- ۳- آینه‌داری ماسوی الله، نمود بودن آنهاست نه سرایت آنها.
- ۴- وحدت وجود غیر از وحدت شهود است البته می‌توان تفسیری از وحدت شهود ارائه داد که مطابق وحدت وجود باشد.
- ۵- هیچ‌گیری در قبال حق تعالی تحقق و تصور ندارد اگر چه عین ربط باشد.
- ۶- پس وجود منحصر در واحد شخصی است و استناد وجود به خدا اسناد «ماهوله» بوده ولی ماسوی الله بهره‌ای از وجود ندارد و اسناد وجود به ماسوی الله اسناد «غیرماهوله» است. و «غیرماهوله» نمود «ماهوله» است. یعنی ممکن و ماسوی الله نمود واجب و حق تعالی است.

## منابع

### قرآن کریم

- ۱- ابن سینا، حسین بن عبدالله، ۱۳۸۱ هـ.ش، الاشارات والتنبيهات، قم، انتشارات دفتر تبلیغات حوزه علمیه قم (به تحقیق مجتبی زارعی) چاپ اول.
- ۲- ابن عربی، محمد محی الدین، ۱۳۷۵ هـ.ش، فصوص الحکم (به قلم ابوالعلاء عفیفی)، انتشارات الزهراء، چاپ سوم.
- ۳- آشتیانی، میرزا مهدی، ۱۳۷۷ هـ.ش، اساس التوحید، تهران، انتشارات امیرکبیر، چاپ اول.
- ۴- آمدی، عبدالواحد، ۱۳۸۵ هـ.ش، غررالحکم، ترجمه محمدعلی انصاری، مؤسسه انتشارات امام عصر(عج)، چاپ سوم.
- ۵- حلی، حسن بن یوسف، ۱۳۷۱ هـ.ش، کشف المراد، قم، منشورات شکوری، چاپ دوم.
- ۶- جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۷۲ هـ.ش، تحریر تمهیدالقواعد، انتشارات الزهراء، چاپ اول.
- ۷- سبزواری، ملاهادی، ۱۳۸۳ هـ.ش، اسرارالحکم، قم، انتشارات مطبوعات دینی، چاپ اول.
- ۸- \_\_\_\_\_، ۱۳۷۱ هـ.ش، شرح منظومه، قم، انتشارات لقمان، چاپ اول.
- ۹- طباطبایی، سیدمحمدحسین، ۱۳۷۰ هـ.ش، اصول فلسفه و روش رئالیسم، قم، انتشارات صدرا، چاپ دوم.
- ۱۰- طوسی، محمدبن حسن، ۱۳۶۶ هـ.ش، آغاز و انجام (با مقدمه و شرح و تعلیقه حسنزاده آملی، حسن) تهران، سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، چاپ اول.
- ۱۱- ملاصدرا، محمدبن ابراهیم (صدرالمتألهین)، بی تا، الحکمة المتعالیة فی الاسفار الاربعة العقلیة، قم، منشورات شکوری، ج ۲ و ۶.
- ۱۲- \_\_\_\_\_، ۱۳۸۵ هـ.ش، اسرار الآیات، تهران، مؤسسه انتشارات حکمت، چاپ اول.