

امکان وحدت شخصی وجود در حکمت متعالیه

دکتر حسین سوزنجی*

چکیده

وحدت وجود یکی از مهم‌ترین مدعیات عرفاست که همواره با بحث‌ها و چالش‌های فراوانی همراه بوده است. در میان نظام‌های فلسفی در جهان اسلام، ملاصدرا، که توجه خاصی به آرای عرفانی داشت، بر این باور بود که اولین کسی است که توانسته وحدت وجود را تبیین فلسفی کند. اما بعدها در شرح مراد ملاصدرا اختلافاتی پدید آمد؛ در اینکه وی توانسته بود وحدت تشکیکی وجود را اثبات کند، بحثی نبود، اما بحث بر سر این بود که آیا وحدت تشکیکی وجود همان وحدت وجود مورد نظر عرفاست؟ برخی از پیروان این نظام فلسفی بر این باور بودند که تنها تبیین معقول از وحدت وجود، همان وحدت تشکیکی وجود است و دشته دوم قائل شدند که مدعای اصلی عرفان پیش از این است و ملاصدرا در نظام فلسفی خود توانسته است از وحدت تشکیکی وجود گذر کند و به مدعای اصلی عرفان، یعنی وحدت شخصی وجود برسد.

یک راه مهم برای قضاوت بین این آراء، بررسی فلسفی ادله و لوازم سخن موافقان و مخالفان امکان وحدت شخصی وجود در حکمت متعالیه است. در این مقاله ابتدا به سه دلیل طرفداران گذر از وحدت تشکیکی وجود به وحدت شخصی وجود پرداخته می‌شود؛ سپس براهینی که به عنوان مناقشه بر پذیرش وحدت شخصی وجود در نظام حکمت متعالیه قابل طرح است، بررسی خواهد شد و در نهایت، قضاوت می‌شود که آیا در حکمت متعالیه و با استفاده از ادله عقلی فلسفی می‌توان وحدت شخصی وجود را به عنوان امری فراتر از وحدت تشکیکی وجود پذیرفت یا خیر.

واژگان کلیدی

وجود؛ وحدت؛ تشکیک؛ صدرالمتألهین؛ عرفان نظری؛ وحدت وجود؛ وحدت تشکیکی وجود؛ وحدت شخصی وجود.

* استادیار گروه معارف اسلامی دانشگاه امام صادق (ع)

مقدمه

وحدت وجود یکی از مهم‌ترین مدعیات عرفاست که همواره با بحث‌ها و چالش‌های فراوانی همراه بوده است. محیی‌الدین عربی (م ۶۳۸ق)، که از پیشگامان طرح این اندیشه بود (عفی‌فی، ۱۳۷۰، ص ۲۵)، این مطلب را به عنوان یک دیدگاه صرفاً عرفانی و حتی گاه به عنوان «طور وراء طور عقل» مطرح کرد (ابن عربی، بی‌تا- الف؛ ص ۲۸۹؛ همو، بی‌تا- ب، صص ۱۱۴، ۳۷۹ و ۶۰۵؛ همو، بی‌تا- ج، ص ۲۷۹)؛ اما برخی از شارحان مهم این مکتب عرفانی در قرون هشتم و نهم،^۱ تلاش کردند تا ادله‌ای در اثبات عقلی و فلسفی این نظریه ارائه کنند که البته آن ادله نیز بعدها مورد مناقشات فلسفی فراوان واقع شد.^۲

در میان نظام‌های فلسفی در جهان اسلام، ملاصدرا توجه خاصی به آرای ابن عربی داشت و طبیعی است که بخواهد این نظریه عرفانی را تبیین فلسفی کند. او و پیروانش نشان داده بودند که تمامی ادله‌ای که پیروان مکتب ابن عربی تاکنون اقامه کرده‌اند، حاوی نوعی مصادره به مطلوب است (سوزنجی، ۱۳۸۰- الف، صص ۸۰-۱۲۰) و خود ملاصدرا بر این باور بود که وی اولین کسی است که توانسته است وحدت وجود را تبیین فلسفی کند (ملاصدرا، ۱۹۸۱- الف، ص ۷۱؛ همو، بی‌تا، ص ۳۰۸). اما بعدها در شرح مراد ملاصدرا اختلافاتی پدید آمد؛ در اینکه وی توانسته بود وحدت تشکیکی وجود را اثبات کند بحثی نبود، اما بحث بر سر این بود که آیا وحدت تشکیکی وجود همان وحدت وجود مورد نظر عرفاست؟ برخی از پیروان این نظام فلسفی بر این باور بودند که این همان مدعای عرفاست، اما برخی دیگر بین وحدت تشکیکی وجود و مدعای عرفا، که از آن به وحدت شخصی وجود تعبیر می‌کردند، فرق می‌گذاشتند؛ اما همین گروه نیز دو دسته شدند: دسته اول معتقد بودند که علی‌رغم این تفاوت، تنها تبیین معقول از وحدت وجود، همان وحدت تشکیکی وجود است و دسته دوم قائل شدند که ملاصدرا در نظام فلسفی خود توانسته از وحدت تشکیکی وجود گذر کند و به وحدت شخصی وجود برسد و در واقع، وحدت تشکیکی وجود را فقط به عنوان یک مدخل تعلیمی مطرح کرده است.^۳

یک راه مهم برای قضاوت بین این آراء، بررسی فلسفی ادله و لوازم سخن موافقان و مخالفان امکان وحدت شخصی وجود در حکمت متعالیه است. طبیعی است که در اینجا دو گروه از ادله باید بررسی شود: یکی ادله طرفداران گذر از وحدت تشکیکی وجود به وحدت شخصی وجود و دوم، براهینی که به عنوان مناقشه بر پذیرش وحدت شخصی وجود در نظام حکمت متعالیه قابل طرح است؛ با بررسی این دو معلوم می‌شود آیا در حکمت متعالیه می‌توان وحدت شخصی وجود را به عنوان امری فراتر از وحدت تشکیکی وجود پذیرفت؟

الف. براهین طرفداران وحدت شخصی وجود در حکمت متعالیه

گفتیم که قبل از ملاصدرا نیز ادله‌ای به نفع وحدت شخصی وجود اقامه شده بود که همه مورد مناقشه صدرا بیان قرار گرفته بود. اما از جانب خود صدرا بیان، در این زمینه در مجموع سه برهان مطرح شده است:

۱. ارجاع علیت به تشان

ملاصدرا در پایان مباحث علیت بیان می‌کند که چگونه با تقریری که از علیت ارائه کرده است، وحدت شخصی وجود اثبات می‌شود. خلاصه استدلالی که وی در آثار مختلفش آورده (ملاصدرا، ۱۹۸۱-ب، صص ۲۰۹-۳۰۱؛ همو، ۱۹۸۲، صص ۴۹-۵۰)، بدین قرار است:

مقدمه ۱: علیت عین ذات علت است؛ زیرا اگر وصف زاید بر ذات باشد، خود ذات علت، علت ایجاد ممکن نیست و برای علت شدن محتاج امر دیگری است، پس علت بودن علت، ضروری نیست بلکه بالامکان است، پس هنوز علت ایجاد ممکن معلوم نیست.

مقدمه ۲: معلولیت عین ذات معلول است؛ زیرا اگر وصف زاید بر ذات باشد، آن گاه ذات واقعاً معلول نیست، آن گاه یا به صورت تضادفی پیدا شده (که مستلزم انکار علیت است)، یا در تحققش مستقل است (که آن گاه دیگر معلول و ممکن‌الوجود نیست).

نتیجه: اگر معلول عین معلولیت است، پس همان اثر علت است و چون اثر علت (علیت) نیز عین ذات علت است، پس حقیقت معلول هویتی مباین با علت ندارد و معلول در زمره اوصاف و شئون علت درمی آید. با توجه به تناهی سلسله وجودات، در نظام علی و معلولی، معلوم می شود همه موجودات در واقع، به یک وجود بر می گردند که او در حقیقت موجود است و بقیه شئون و تجلیات اویند.

برخی این استدلال را در جایی به عنوان «اثبات وحدت شخصی وجود با بررسی معلول» معرفی کرده (جوادی آملی، ۱۳۷۲، صص ۷۶۳-۷۸۱)، آن را به عنوان استدلالی که از وحدت تشکیکی وجود گذر و به وحدت شخصی وجود می رسد، می دانند و بیان می کنند:

«طبق بیان فوق، معلولات در زمره شئون و اوصاف علت قرار می گیرند و رابطه وصف با موصوف رابطه تولیدی نیست؛ یعنی اگر رابطه عالم با مبدأ رابطه تولیدی باشد، عالم سهمی از هستی خواهد داشت، ولی اگر رابطه وصفی باشد، وصف برای خود سهمی از هستی ندارد و لذا آنچه در خارج است، یک واحد شخصی است که دارای شئون و تجلیات است» (جوادی آملی، ۱۳۷۶- الف، صص ۴۹۱-۴۹۸).

نقد و بررسی

به نظر می رسد این مقدار از بحث نمی تواند بیش از وجود رابط را اثبات کند و معلوم نشده است که چرا وصف سهمی از هستی ندارد. در واقع، یکبار مقصود از شئون و تجلیات همان وجود رابط است که در این صورت، به لحاظ فلسفی اشکالی وارد نمی شود، اما دیگر این سخن مستلزم امری بیش از وحدت تشکیکی وجود نیست. اما اگر مقصود از شئون و ظهور، امری باشد که سهمی از هستی ندارد و بر آن وجود صدق نمی کند و صریحاً بیان شود که این ظهورات معدوم اند (جوادی آملی، ۱۳۷۶- ب، ۱۰۹)، آن گاه تمام بحث علیت حتی به عنوان تشان نیز زیر سؤال می رود؛ زیرا علیت به هر معنایی که باشد، مستلزم قبول وجود و واقعیتی برای معلول است، هر چند وجود رابط باشد.

به نظر می‌رسد سخن درست در اینجا همان تغییر مآلهادی سبزوآزی است که: ملاصدرا با دقتی که در مفهوم علیت انجام داده، نشان داده است که علیت از سنخ ولادت و تولید (در نظر معتزله) که مستلزم بینونت عزلی بین علت و معلول است، نیست بلکه علیت از سنخ تشآن است که به بینونت عزلی نمی‌انجامد (سبزوآزی، ۱۹۸۱، صص ۳۰۰-۳۰۱). به بیان دیگر، در عین پذیرش ارجاع علیت به تشآن، نمی‌توان پذیرفت که وحدت تشکیکی وجود کنار گذاشته شده باشد.

۲. عدم تناهی واجب

برهان دیگری که برخی در اثبات وحدت شخصی وجود مطرح کرده‌اند، استفاده و توجه دادن به عدم تناهی واجب است و این را «اثبات وحدت شخصی وجود از راه بررسی علیت» نام نهاده‌اند (چوادی آملی، ۱۳۷۶-الف، صص ۱۳۷، ۴۵۶، ۵۳۹، ۵۸۴-۵۸۸ و ۷۸۲-۷۸۵؛ طهرانی، ۱۴۱۷، صص ۲۱۴-۲۱۶). استدلال ایشان را می‌توان در قالب مقدمات ذیل ارائه کرد:

مقدمه ۱: واجب‌الوجود، وجود نامتناهی است؛

مقدمه ۲: وجود نامتناهی، جا برای وجود دیگری نمی‌گذارد.

نتیجه: وجود دیگری که مستقل یا عین ربط باشد، خواه در طول و خواه در عرض واجب، نمی‌تواند وجود داشته باشد.

نقد و بررسی

در اینکه وجود نامتناهی جا برای وجود دیگری در عرض خود باقی نمی‌گذارد، بحثی نیست، اما بحث بر سر این است که به چه دلیل در طولش هم وجود دیگری نیست. به نظر می‌رسد در این استدلال، با نوعی نگاه تباینی به وجودات حتی وجودات طولی مواجه هستیم، در حالی که در نگاه تشکیکی، مراتب مادون هیچ کدام منافاتی با عدم تناهی واجب‌الوجود ندارند و این همان مفاد قاعده بسیط‌الحقیقه است؛ یعنی بر اساس وحدت تشکیکی وجود، سایر موجودات عین‌الربط به واجب هستند و موجودی که عین‌الربط به دیگری است، به هیچ‌وجه آن دیگری را محدود نمی‌کنند که با عدم تناهی او ناسازگار باشند.

۳. انتزاع وجود از واجب بدون هر گونه حیثیت

به نظر می‌رسد مهم‌ترین برهان طرفداران وحدت شخصی وجود این دلیل باشد. این برهان را اغلب پیروان حکمت متعالیه مطرح کرده‌اند و عجیب اینجاست که در آثار هیچ یک از منکران وحدت شخصی وجود، نقدی بر آن یافت نشد. ساده‌ترین تقریر آن به بیان ذیل است:

«در هنگام تطبیق یک مفهوم تابع انتزاع آن هستیم. ذات واجب بدون لحاظ امری زاید، مصداق مفهوم «موجود» است، ولی ممکنات در صورتی که ماهیات باشند، با حیثیت تفییدیه، و در صورتی که وجودات آنها مورد نظر باشد، با حیثیت تعلیلیه، مصداق مفهوم «موجود»ند. معنای این سخن آن است که ذات واجب، بالاصاله و دیگر موجودات، بالتبع مصداق مفهوم موجود هستند. وقتی انتزاع مفهومی نیاز به انضمام قیدی زاید بر موضوع داشته باشد، صدق آن مفهوم نیز به لحاظ همان قید منضم خارجی خواهد بود و لذا صدق موجود هم بر ماهیت هم بر وجود امکانی، تبعی و مجازی خواهد بود و اگر در این گونه موارد اذیب یا حتی حکیم [مشایی] صدق مشتق را بر ذات موضوع حقیقی بدانند، لیکن عارف [یا حکیم متعالیه] با تأمل دقیق خود، صدق آن را از باب وصف به حال متعلق موصوف؛ مجازی می‌شمرد» (جوادی آملی، ۱۳۷۵-ب، صص ۲۴-۲۵؛ همو، ۱۳۶۹، ص ۴۲۵؛ همو، ۱۳۷۲، صص ۲۶۸-۲۶۹ و ۷۴۲-۷۵۰؛ رک. نوری، ۱۹۸۱، ص ۳۰۹؛ همو، ۱۳۹۸، صص ۵۹۵-۵۹۶؛ قمشه‌ای، ۱۳۵۵، ص ۶۳؛ طباطبایی، ۱۴۱۰، صص ۱۶۹-۱۷۲؛ همو، ۱۹۸۱، ص ۲۶۰؛ آشتیانی، ۱۳۷۰، صص ۱۶۵-۱۷۰؛ آشتیانی، ۱۳۶۱، صص ۱۵۸-۱۵۹).

توضیح مطلب این است که می‌دانیم که در فلسفه، «موجودیت» به یکسان بر امور مختلف صدق نمی‌کند؛ مثلاً به سه گزاره ذیل توجه کنید:

۱. انسان موجود است.
۲. وجود انسان موجود است.
۳. واجب‌الوجود موجود است.

در گزاره اول، صدق موجودیت بر ماهیت انسان هم نیازمند حیثیت تعلیلیه و هم نیازمند حیثیت تقییدیه است.

در گزاره دوم، صدق موجودیت بر وجود انسان فقط نیازمند حیثیت تعلیلیه است. در گزاره سوم، صدق موجودیت بر واجب‌الوجود نیازمند هیچ حیثیتی نیست. در این استدلال گفته می‌شود که همان طور که بنا بر اصالت وجود دانستیم که صدق موجود بر امور ماهوی نیازمند حیثیت تقییدیه است و حمل موجودیت بر ماهیت مجازی است، به همین ترتیب چون صدق وجود بر وجودات امکانی نیازمند حیثیت تعلیلیه است، پس باز هم بدون حیثیت حمل نشده است؛ پس صدقش اولاً و بالذات نیست و مجازی و بالتبع است.

نقد و بررسی

این استدلال، استدلال تامی است. تنها نکته‌ای که می‌توان در اینجا گفت این است که این مجاز فلسفی، به معنای کذب نیست بلکه توجه دقیق به حیثیات شیء است. یعنی فرق است بین اینکه بگوییم صدق مفهوم الف بر این شیء مجازی است یا اینکه بگوییم صدق مفهوم الف بر این شیء کاذب است؛ اگر کاذب باشد، می‌توان منطقاً نتیجه گرفت که نقیض الف بر این شیء صدق می‌کند، اما اگر مجازی باشد، منطقاً چنین نتیجه‌ای گرفته نمی‌شود؛ یعنی با مقدمات فوق منطقاً اثبات نمی‌شود که عدم بر وجودات امکانی صدق می‌کند. در واقع به تعبیر سید جلال‌الدین آشتیانی:

«اگر بگویند موجودات ممکنه وجودشان مجازی است، مرادشان مجاز عرفانی است؛ یعنی قطع نظر از تجلیات حق، این‌ها ظهور و بروز پیدا نمی‌کنند، نه اینکه صدق موجود بر اشیا با ملاحظه تجلی احدی نیز مجاز است و حقیقت ندارد» (آشتیانی، ۱۳۶۱، ص ۱۸۷).

به تعبیر دقیق‌تر، همان طور که پس از پذیرش از اصالت وجود، نمی‌گفتیم که ماهیات هیچ در هیچ و صرفاً عدم‌اند و ربطی به واقعیت ندارند بلکه هنوز ماهیات را واقعی می‌دانستیم و البته برایشان وجود بالتبع قائل می‌شدیم، در اینجا هم وقتی

... مسفورات بعضی از عرفا مذکور است که وجود در واجب و ممکن در عین اشتراک معنوی، مشترک لفظی است» (آشتیانی، ۱۳۷۵، ص ۱۹۳).
 لازمه این دو پاسخ این است که معنا و مفهوم وجود همچنان مشترک معنوی است و تفاوتی که هست، تفاوت در اسناد است؛ بدین صورت که یکبار اسناد اولاً و بالذات است و بار دیگر ثانیاً و بالعرض. اگر این پاسخ را بخواهیم بپذیریم، حداکثر چیزی که می‌توان گفت این است که این نوع مجاز بودن دلالت بر وحدت شخصی وجود به معنای نظری متفاوت از وحدت تشکیکی وجود نمی‌کند.

۲. عدم تساوق شیء و وجود

برخی از طرفداران وحدت شخصی وجود، گفته‌اند:
 «بر مبنای اصالت ماهیت، و یا اصالت وجود در حالت قبول به تباین یا تشکیک وجود، مقسم علت و معلول، موجود و وجودیست؛ ولی بر مبنای وحدت شخصی وجود، معلول مصداق وجود نیست بلکه شأن آن است و لذا مقسم، شیء است که به واجب و شأن آن تقسیم می‌شود» (جوادی آملی، ۱۳۷۶- الف، ص ۵۰۰).

اگر این سخن درست باشد، لازمه آن این است که به عدم تساوق شیء و وجود فتوا دهیم و شیء را اعم از وجود بدانیم که در واقع، شیء به وجود (= واجب) و شأن (= ممکن) تقسیم می‌شود. آن‌گاه یا باید شأن را معدوم به حساب آوریم که در این صورت شیء اعم از وجود و عدم خواهد بود؛ یعنی مفهوم شیء تک مفهوم دارای تناقض است (هم با وجود جمع می‌شود، هم با عدم)؛ یا باید شأن را معدوم هم ندانیم که در این صورت به واسطه بین وجود و عدم فتوا داده‌ایم و این مستلزم ارتفاح نقیضین است.

نقد و بررسی

در آثار طرفداران وحدت شخصی وجود پاسخی به این اشکال یافت نشد و به نظر می‌رسد راه حل این معضل همان است که وجود و شیء را مساوق بدانیم و برای اینکه

وحدت شخصی وجود به معنای صحیحش را (که در برهان سوم از محور «ب-مطرح شد)، رد نکرده باشیم؛ همان راه حل مذکور در مسئله قبل را مطرح کنیم. همچنین، به عنوان مصداق خاصی از همین معضله، می توان به معضل بعدی اشاره کرد؛ یعنی:

۳. عدم امکان پذیرش علم قبل الایجاد و علم فعلی در واجب

بنا بر مشرب عرفا در وحدت شخصی وجود، به علم قبل الایجاد و علم فعلی در واجب نمی توان در حقیقت قائل شد و این مطلب در مکاتبات بین سید احمد کربلایی و شیخ محمد حسین اصفهانی (کمپانی) - در خصوص معنای یکی از اشعار عطار نیشابوری^۵ - به وضوح بحث شده است. سید احمد کربلایی شعر عطار را بدین معنا می گیرد:

«او جل و علا در مقام عز شامخ (اطلاق ذاتی) غیر خود را نبیند و ادراک نکند؛ زیرا مقام اطلاق ذاتی قبل از تعین اسمائی و حتی قبل از مقام احدیت است که مقام جمع است؛ پس هنوز در آنجا علم اعتبار نمی شود» (طباطبایی، ۱۴۱۰، ص ۵۵).

و علامه طباطبایی مطلب را چنین شرح می دهند:

«مساوقت علم و وجود با تفکیک آنها منافات دارد و به عبارت اخیری، اثبات علم حقیقی به نحو حقیقت، و اثبات وجود عینی یا ظلی مجازی به نحو مجاز، با هم ممکن الجمع نیستند؛ چه، معلومیت هر چیز به نحو موجودیت اوست، اگر حقیقی است حقیقی، و اگر مجازی است، مجازی» (طباطبایی، ۱۴۱۰، ص ۱۷۳).

ولی بر اساس وحدت تشکیکی وجود، چون وجود موجودات نقی نمی شود، علم واجب در حقیقت به آنها تعلق می گیرد و به تعبیر علامه طباطبایی:

«و اما حیثیت وجود موجودات و شئون ذاتیه حق سبحانه، پس حاضرند در ذات بالذات، پس معلوم هستند به عین معلومیت ذات جلت کبریائه، به موجب برهان بسیط الحقیقه که صدر المتألهین اقامه کرده است» (طباطبایی، ۱۴۱۰، ص ۱۷۳).

نقد و بررسی

این اشکال یکی از اشکالات جدی بر نظریه وحدت شخصی وجود است که آن را به خودی خود یعنی جدای از تفسیر تشکیکی از وحدت وجود دچار اشکال فلسفی مهمی می‌کند. یکی از ابعاد اهمیت این اشکال در این است که اساساً عرفان در صدد اثبات و اسناد همه امور برای ذات باری تعالی است و این اشکال حتی به انکار علم باری منجر شده است. برای جمع بین این دو سخن، مطلبی را ملاصدرا گفته است که در واقع، مستلزم ارجاع نظر عرفا به وحدت تشکیکی وجود است که به علت تناسب بیشتر، آن را در مطلب پنجم خواهیم آورد.

۴. پذیرش ظهور لغیره بدون ظهور لِنفسه

از عبارات برخی^۱ چنین برمی‌آید که لازمه پذیرش وحدت شخصی وجود این است که عالم ممکنات، مظهر باشد، اما ظاهر نباشد؛ زیرا وقتی گفته می‌شود ممکنات ظهور دارند، ولی وجود ندارند؛ در واقع آن‌ها دارند امر دیگر را به ظهور می‌رسانند و چگونه نیستی محض می‌تواند حکایتگر و به ظهور رساننده امر دیگر باشد؛ در واقع پذیرش چنین چیزی، مخالف قاعده فرعیه است؛ یعنی ثبوت ظهوررسانی این‌ها، فرع بر ظاهر بودن خود آن‌هاست.

نقد و بررسی

به نظر می‌رسد که بتوان به این اشکال چنین پاسخ داد که این‌ها تخصصاً از قاعده فرعیه خارج‌اند؛ زیرا مصداق ظهورالشیء هستند، نه ظهور شیء آخر؛ همان گونه که جملاطی نظیر «کتاب هست» تخصصاً از قاعده فرعیه خارج‌اند.

اما در این پاسخ هم می‌توان چنین مناقشه کرد که ظهور مستلزم حضور است و حضور مستلزم تجرد است و چون «کل مجرد عاقل لذاته»، پس ظهور داشتن مستلزم عاقل لذاته بودن است و این خود مستلزم ظهور لذاته و حضور لِنفسه است و حضور لِنفسه همان وجود است.

دوباره می‌توان در این استدلال نیز مناقشه کرد که استفاده از قاعده کل مجرد عاقل لذاته، مستلزم مصادره به مطلوب است؛ زیرا در این قاعده گفته می‌شود چون هر

مجردی ذاتش نزد خودش حاضر است، پس عاقل لذاته اسبیت، در حالی که قرار است در اینجا اثبات شود که ممکنات ذاتشان نزد خودشان حاضر است و همین محل نزاع است.

۵. توجیه ناپذیری کثرت

به نظر می‌رسد مهم‌ترین اشکال نظریه وحدت شخصی وجود، عدم توجیه فلسفی مناسبی از کثرت باشد؛ یعنی اگر قرار باشد فقط یک وجود و آن هم وجود واجب در عالم موجود باشد، این اشکال پیش می‌آید که پس این کثرات چگونه توجیه می‌شوند؟ یا باید کلاً منکر کثرت در واقعیت شویم که این مستلزم نفی اصل تفکر است؛ زیرا تفکر تنها با نوعی دوئیت عالم و معلوم می‌تواند معنا یابد، یا باید کثرت را بپذیریم که این مستلزم نفی جسر واقعیت در یک شیء است (مطهری، ۱۳۷۸، ص ۴۵؛ مصباح یزدی، ۱۴۰۵، ص ۵۳؛ حائری یزدی، ۱۳۶۱، ص دوازده).

نقد و بررسی

در پاسخ، برخی چنین گفته‌اند:

«اهل عرفان در گریز از این مشکل، کثرت را به ظهور و نمود وجود ارجاع داده‌اند، به این معنا که حقیقت وجود بیش از یکی نیست و آسمان‌ها و زمین و آنچه در آنهاست، ظهور همان حقیقت واحد است و چون همان حقیقت با اسم قاهر یا باطن تجلی کند، بساط کثرت برچسبیده می‌شود. در نگاه عرفانی، کثرات آینه‌های حق هستند و چون آینه‌ها بشتکنند، بدون آنکه چیزی عوض شود، یا آنچه دیده می‌شد، دروغ پنداشته شود، سر مشهودات آشکار می‌گردد» (جوادی آملی، ۱۳۷۵-ب، صص ۵۴۳-۵۴۵).

اما به نظر می‌رسد این مقدار مسئله را حل نمی‌کند که بگوییم بحث از وجود به نمود منتقل می‌شود؛ زیرا دوباره این سؤال مطرح می‌شود که آیا این نموده‌ها واقعاً متکثرند یا تکثر آنها کاذب است؟ اگر واقعاً متکثرند، پس کثرت وجود دارد و اینکه بگوییم کثرت نمود دارد، نه وجود، مشکلی را حل نمی‌کند. حق این است که در اینجا خود ملاصدرا تفاوت موضع خویش با چنین موضعی را نشان داده و به خوبی از عهده

تبيين کثرت در عين پذيرش برهان سوم پيش گفته برآمده است. ايشان در پايان مباحث عليت، در فصلی با عنوان «فی اثبات التکثر فی الحقائق الامکانیه»، صریحاً بیان می‌کند که مقصود از حقیقی بودن، چیزی جز مبدأ آثار بودن نیست و مقصود از کثرت هم همان تعدد احکام و آثار است.^۷ پس چگونه ممکن الوجود می‌تواند حقیقتی خارجی نداشته باشد و راه حل را چنین ارائه می‌دهد:

«هر ممکني از ممکنات دو جهت دارد: جهتی که به واسطه آن جهت، موجود و واجب لغیره می‌شود، از آن حیث که موجود و واجب لغیره است، و با این اعتبار، همه موجودات در وجود مطلق بدون هیچ گونه تفاوتی شریک می‌گردند و جهت دیگر آن است که به واسطه آن هویت وجودیش متبعین می‌گردد و آن، فرض بودن آن در درجه‌ای از درجات قوی و ضعیف و کمال و نقص وجود است؛ پس بدین ترتیب ممکنیت ممکن از نزولش از مرتبه کمال واجبی نشئت می‌گیرد.... پس هر ممکنی زوجی ترکیب است که مرکب است از یک جهت مطلق وجودی، و یک جهت وقوع در مرتبه‌ای معین از قصور، پس در اینجا چند ملاحظه عقلی باید داشت:

ملاحظه ذات ممکن به صورت مجمل بدون تحلیل به این دو جهت، - که در این حالت، او موجودی ممکن و واقع در حدی خاص از حدود موجودات است.

ملاحظه ممکن از آن حیث که موجودی است مطلق و بدون هر گونه تعیین و تخصصی به مرتبه‌ای از مراتب و به حدی از حدود و این همان است که از نظر عرفاً حقیقت واجب الوجود است که هم همراه هویت واجبی موجود است و هم همراه با هویت امکانیه؛ زیرا که از این حیث بین این موجود و آن موجود تفاوتی نیست.

ملاحظه خود تعیین ممکن جدای از طبیعت وجود و این همان جهت تعیینی است که اعتباری محض است و آنچه که عرفاً به عدمیت آن فتوا داده‌اند، همین مرتبه از ممکنات است» (صدر، ۱۹۸۱-ب، صص ۳۲۰-۳۲۱).^۸

و جالب اینجاست که حتی آقا محمدرضا قمشه‌ای که اولین و مهم‌ترین مدافع وحدت شخصی وجود در میان فلاسفه صدرایی است، صریحاً در جایی می‌گوید: «کثرت ظاهر در وجود هم حقیقی است» (قمشه‌ای، ۱۳۵۵، ص ۶۶). بدین ترتیب به نظر می‌رسد کسانی که بین وحدت شخصی وجود و وحدت تشکیکی وجود فرق می‌گذارند، به تفاوت ملاحظه اول و سوم دقت نکرده‌اند و با توجه به ملاحظه اول هم می‌توان وجودی برای ممکنات قائل شد و هم کثرت آن‌ها را پذیرفت.

جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

وحدت وجود نظریه‌ای بود که هرچند ابتدا از جانب عرفا مطرح شد، ولی تبیین فلسفی بی‌اشکالی از جانب ایشان برای آن عرضه نگردید و حتی خود صدرا بیان مناقشاتی بر ادله عرفا وارد کردند. سپس فلاسفه سعی در ارائه برهان فلسفی بر این مدعا کردند و ملاصدرا مهم‌ترین فیلسوفی است که به تبیین فلسفی آن اقدام کرد. اما در آثار وی عباراتی وجود است که به تدریج موجب اختلاف نظر در میان شارحان وی گردید. برخی تنها تبیین فلسفی پذیرفتنی از وحدت وجود عرفا را همان نظریه وحدت تشکیکی وجود (وحدت در کثرت و کثرت در وحدت) دانستند و برخی معتقد شدند که نظریه وحدت تشکیکی وجود در حکمت متعالیه صرفاً پلی برای رسیدن به نظریه نهایی این فلسفه بوده است که همان وحدت شخصی وجود و نفی هر گونه وجود (حتی وجود رابط) از غیر واجب تعالی است.

برای اینکه بتوان میان این دو دیدگاه قضاوت کرد، ابتدا به بررسی ادله‌ای پرداختیم که از نظر طرفداران وحدت شخصی وجود، اقتضای پذیرش وحدت شخصی وجود به عنوان امری فراتر از وحدت تشکیکی وجود را داشت. سه دلیل از طرف ایشان ارائه شده است: یکی مبتنی بر ارجاع علیت به تشان؛ دومی با استفاده از عدم تناهی واجب‌الوجود؛ و سومی بر اساس انتزاع وجود از واجب بدون هر گونه حیثیت. بررسی فلسفی نشان داد که دو دلیل اول، به لحاظ فلسفی از اثبات چنین ادعایی ناتوان‌اند و تنها اگر نکته‌ای باشد، در برهان سوم است. این برهان توجه دقیقی به تفاوت کیفیت صدق وجود بر وجود ممکن و وجود واجب بود؛ یعنی نشان می‌داد که

موجود اولاً و بالذات بر واجب صادق است و اگر بر ممکن صادق است، ثانیاً و بالعرض است. این نکته نغطن مهمی در مسئله است به طوری که معنای نظریه تشکیک وجود را به مراتب عمیق تر از آنچه شاید در ابتدا به نظر می‌رسید، می‌کند.

در مرحله بعدی، برخی معضلات فلسفی که می‌تواند برای نظریه وحدت شخصی وجود مطرح باشد، مورد توجه واقع شد. این معضلات - که به طور صریح در آثار این فلاسفه نیامده بود و بیشتر جنبه استنباطی داشت، هر چند مؤیداتی در آثار آن‌ها ارائه شد - عبارت بودند از: نفی اموری نظیر اشتراک معنوی وجود، تساوق شیئیت و وجود، علم واجب به ماسوی، و کثرت واقعی در خارج و همچنین، پذیرش ظهور لغیره بدون ظهور لنفسه. البته در این آخری مناقشه‌ای وارد شد؛ اما بقیه این معضلات، به لحاظ فلسفی، معضلاتی جدی به حساب می‌آیند و نشان می‌دهند که نمی‌توان از وحدت شخصی وجود به عنوان یک نظریه مبرهن فلسفی متمایز از وحدت تشکیکی وجود دفاع کرد.

آنچه از مجموع این مباحث به دست آمد، این بود که تنها برهان سوم از براهین وحدت شخصی وجود بود که هم به لحاظ فلسفی قابل دفاع بود و هم آن را به عنوان نظریه‌ای نسبتاً ممتاز از تلقی اولیه‌ای که از نظریه وحدت تشکیکی وجود دارد، مطرح می‌کرد، اما چنان که مفاد برهان اقتضاء داشت، پذیرش این نظریه مستلزم نفی وحدت تشکیکی وجود نبود بلکه نوعی دقت بیشتر فلسفی در این نظریه و بلکه در نظر کردن به وجود را به همراه داشت.

در واقع، باید گفت غیر از چند نفر از حکمای معاصر، که اصرار دارند وحدت تشکیکی وجود را قول متوسط و وحدت شخصی وجود را قول نهایی ملاصدرا معرفی کنند (تفصیل بحث: سوزنجی، ۱۳۸۶-ب)، اغلب حکمای صدرایی چنین مرزنی بین این دو قول را با صراحت نمی‌پذیرند و حداکثر مطلبی که از سخنان آنان استفاده می‌شود، این است که دقت فلسفی بیشتر در مفاد و ادله وحدت تشکیکی وجود ما را متوجه ظرایف بیشتری در این نظریه می‌کند که این ظرایف می‌تواند سخن عرفا در وحدت وجود را تبیین فلسفی کند؛ البته نه به عنوان نظریه‌ای کاملاً متمایز از وحدت تشکیکی وجود. البته در این حکما، برخی که شاید گرایش‌ات عرفانی شدیدتری

داشته‌اند و در واقع، غیر از فیلسوف بودن، عارف هم بوده‌اند، بیشتر تمایل داشته‌اند که به جای تعبیر وحدت تشکیکی وجود، تعبیر وحدت شخصی وجود را به کار گیرند؛ ولی مهم‌ترین آن‌ها یعنی آقای محمدرضا قمشه‌ای هم عباراتی داشت که وحدت وجود مورد نظر فلاسفه و عرفا را یکی می‌دانست و برای مثال، تصریح می‌کرد که «کثرت ظاهر در وجود هم حقیقی است» و در واقع - همان طور که از سخنانی که در پایان بخش دوم از ملاصدرا نقل شد، استفاده می‌شود- این دو تعبیر وجود داشتن و وجود نداشتن ممکنات که مرز اصلی دو دیدگاه وحدت تشکیکی و وحدت شخصی وجود است، صرفاً ناشی از دو اعتبار و دو نوع ملاحظه ممکنات (از حیث تنزل وجودی و از حیث تعیین فی نفسه ما هوی) است؛ نه دو امر ناسازگار و منافی همدیگر.

یادداشت‌ها

۱. نظیر قیصری در شرح و مقدمه «فصوص الحکم» ابن عربی؛ و سید حیدر آملی در «رساله جامع الاسرار و منبع الانوار» و به خصوص در تلخیص آن، یعنی در «رساله نقد النقود»؛ محمد بن حمزه فناری در «مصباح الانس»؛ ابوحامدمحمد اصفهانی در «قواعد التوحید» و مهم‌تر از او شارحش یعنی صائِن الدین علی بن ترکه در «تمهید القواعد».
۲. برای شرح و بررسی و نقد تفصیلی ادله مذکور رک. سوزنچی، ۱۳۸۴- الف، صص ۸۲-۱۰۰.
۳. برای بررسی تفصیلی این اختلاف‌نظرها و سیر تکون این آراء در میان صدراییان، رک. سوزنچی، ۱۳۸۴- ب.
۴. البته مناقشات دیگری هم از حیث خود مباحث عرفان نظری و اعتقادات عرفا بر وحدت شخصی وجود مطرح شده است که در اینجا موضوعیت ندارد و بدان‌ها نپرداخته‌ایم. برای مطالعه آن‌ها و پاسخ خود عرفا بر آن‌ها، رک. جوادی آملی، ۱۳۷۲، صص ۴۸۹-۵۴۲.
۵. یکی از طلبه‌های با ذوق معنای ابیات زیر را (به خصوص بیت دوم):
 تماماً او پادشاه مطلق است کمال عز خود مستغرق است
 به سر ناید ز خود آنجا که اوست رسد عقل وجود آنجا که اوست

- که در منطق الطیر عطار در وصف سیمرخ (در واقع ذر و صف ذات باری تعالی) آمده است از این دو بزرگوار که اولی در عرفان و دومی در فلسفه متعالیه متخصص بوده اند، سؤال می‌کند و پاسخ هر یک را به دیگری نشان می‌دهد و تا شش مرتبه پاسخ آن‌ها را به همدیگر می‌دهد و بدین ترتیب، مجموعه مکاتبات نفیسی بین یک عارف و یک فیلسوف متعالیه شکل می‌گیرد که بعدها علامه طباطبائی به قضاوت (حکومت) بین این دو می‌پردازد که فقط به بررسی سه مکتوب از هر یک از این دو بزرگوار فرصت می‌یابد و علامه طهرانی در خصوص بقیه اظهار نظر کرده و این مجموعه را با عنوان «توحید علمی و عینی در مکاتیب سید احمد کربلابی و مرحوم شیخ محمدحسین اصفهانی (کمپانی) با محاکمات علامه طباطبائی» منتشر می‌کند که یکی از منابع مهم برای موضوع مقاله حاضر است.
۶. استاد مطهری در عبارات ذیل در طبقه‌بندی مباحث وحدت و کثرت وجود، می‌فرماید: «سوم: وحدت وجود برخی عرفاء که منکر هر گونه کثرتی در حقیقت وجود هستند و حداکثر عالم را به عنوان یک مظهر، یعنی چیزی که حق در او ظهور دارد، نه ذاتی که بتواند ظاهر باشد، می‌دانند؛ که فیلسوف با عقل فلسفی هرگز زیر بار این حریف نمی‌رود» (مطهری، ۱۳۶۹، ص ۲۲۴). البته واضح است که در اینجا تحلیل فلسفی‌ای که ما سعی کردیم در متن ارائه کنیم، ارائه نشده و تحلیل ما صرفاً نوعی استفاده از این عبارت ایشان است.
۷. همچنین رک. صدر، ۱۹۸۱- ج، ص ۲۵۶؛ همو، بی تا، ص ۳۱۸.
۸. «کل ممکن من الممكنات یكون ذا جهتين: جهة یكون بها موجوداً واجباً لغيره من حيث هو موجود و واجب لغيره، وهو بهذا الاعتبار یشارك جميع الموجودات فی الوجود المطلق من غیر تفاوت، و جهة اخرى بها یتعین هویتها الوجودية وهو اعتبار كونه فی ای درجة من درجات الوجود قوة وضعفاً، کمالاً و نقصاناً، فان ممکنية الممكن انما ینبعث من نزوله عن مرتبة الكمال الوجدی... فكل ممكن زوج ترکیبی عند التحليل من جهة مطلق الوجود و من جهة كونه فی مرتبة معينة من القصور فاذن هی هنا ملاحظات عقلیه:
- ملاحظه ذات الممكن علی الوجه المجمل من غیر تحلیل الی تینک الجهتین فهو بهذا الاعتبار موجود ممکن واقع فی حد خاص من حدود الموجودات.

ملاحظه کونها موجوداً مطلقاً من غیر تعین و تخصص بمرتبه من المرآب و حد من الحدود و هذا حقيقة الواجب عند الصوفية يوجد مع الهوية الواجبية ومع الهويات الامكانية لعدم امتياز موجود بهذا الاعتبار....

ملاحظه نفس تعینها المنفکة عن طبيعة الوجود وهو جهة تعینها الذي هو اعتباری محض وما حکم عليه العرفاء بالعدمية هو هذه المرتبة من الممكنات.»

کتابنامه

- آشتیانی، سید جلال‌الدین (۱۳۶۱)، *هستی از نظر فلسفه و عرفان*، تهران: نهضت زنان مسلمان.
- همو (۱۳۷۰)، *شرح مقدمه قیصری*، قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
- آملی، سید حیدر (۱۳۶۸)، *جامع الاسرار و منبع الانوار*، به ضمیمه رساله نقد النقود فی معرفة الوجود، تصحیح: هانری کربن و عثمان اشماغیل یحیی، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- ابن ترکیه، صائت‌الدین علی بن محمد (۱۳۵۵)، *تمهید القواعد*، همراه با حواشی آقامحمدرضا قمشاهی و آقامیرزا محمود قمی، مقدمه و تصحیح: سید جلال‌الدین آشتیانی. تهران: انجمن حکمت و فلسفه ایران.
- ابن عربی، محیی‌الدین (بی‌تا- الف)، *الفتوحات المکیه*، بیروت: دار صادر، ج ۱.
- همو (بی‌تا- ب)، *الفتوحات المکیه*، بیروت: دار صادر، ج ۲.
- همو (بی‌تا- ج)، *الفتوحات المکیه*، بیروت: دار صادر، ج ۴.
- همو (۱۳۷۰)، *فصوص الحکم*، تعلیقات: ابوالعلاء عقیفی، تهران: الزهراء.
- اصفهانی، ابو حامد محمد (۱۳۶۰)، «قواعد التوحید» منتشر شده در: *تمهید القواعد ابن ترکیه*، مقدمه و تصحیح: سید جلال‌الدین آشتیانی، تهران: انجمن حکمت و فلسفه ایران.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۶۹)، *شرح حکمت متعالیه*، تهران: الزهراء، ج ۱.
- همو (۱۳۷۲)، *تحریر تمهید القواعد*، تهران: الزهراء.
- همو (۱۳۷۵- الف)، *رحیق مختوم*، قم: مرکز نشر اسراء، جلد اول.
- همو (۱۳۷۵- ب)، *رحیق مختوم*، قم: مرکز نشر اسراء، جلد دوم.
- همو (۱۳۷۶- الف)، *رحیق مختوم*، قم: مرکز نشر اسراء، جلد سوم.
- همو (۱۳۷۶- ب)، *رحیق مختوم*، قم: مرکز نشر اسراء، جلد چهارم.

- حائری یزدی، مهدی (۱۳۶۱)، *هرم هستی: تحلیلی از مبادی هستی‌شناسی تطبیقی*، تهران: مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- سبزواری، هادی (۱۹۸۱)، *تعلیق بر الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة*، بیروت: دار احیاء التراث العربی، ج ۲.
- سوزنجی، حسین (۱۳۸۴- الف)، «بررسی انتقادی نظریه تشکیک وجود در حکمت متعالیه»، رساله دکتری رشته فلسفه و کلام دانشگاه تربیت مدرس، تهران.
- همو (۱۳۸۴- ب)، «چگونگی وحدت وجود در حکمت متعالیه»، فصلنامه حکمت، ش ۴.
- صدرالمتألهین شیرازی [ملاصدرا]، محمد بن ابراهیم قوام (بی تا)، *تعلیق بر شرح حکمت الاشراق قطب‌الدین شیرازی*، قم: بیدار.
- صدرالمتألهین شیرازی [ملاصدرا]، محمد بن ابراهیم قوام (۱۹۸۱- الف)، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة*، بیروت: دار احیاء التراث العربی، ج ۱.
- همو (۱۹۸۱- ب)، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة*، بیروت: دار احیاء التراث العربی، ج ۲.
- همو (۱۹۸۱- ج)، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة*، بیروت: دار احیاء التراث العربی، ج ۷.
- همو (۱۹۸۲)، *الشواهد الربوبیة فی المناهج السلوکیة*، مشهد: مرکز المجامعی النشر و مؤسسه تاریخ العربی.
- طباطبایی، سید محمدحسین (۱۴۱۰)، *توجید علمی و عینی در مکاتیب حکمی و عرفانی میان سید احمد کریم‌لایی و شیخ محمدحسین اصفهانی (کمپانی)*، به ضمیمه محاکمات و تذیلات علامه طباطبایی بر سه مکتوب اول سید و شیخ و تذیلات سید محمدحسین طهرانی بر چهار مکتوب آخر سید و شیخ، تهران: حکمت.
- همو (۱۹۸۱)، *تعلیق بر الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة*، بیروت: دار احیاء التراث العربی، ج ۶.
- طهرانی، سید محمدحسین [حسینی] (۱۴۱۷)، *مهر تابان*، یادنامه و مصاحبات با علامه طباطبایی، مشهد: انتشارات علامه طباطبایی.
- عقیفی، ابوالعلاء (۱۳۷۰)، *تعلیقات علی فصوص الحکم للشیخ الاکبر محیی‌الدین بن عربی*، تهران: الزهراء.

- فناری، محمد بن حمزه (۱۳۶۰)، مصباح الانس فی شرح مفتاح غیب الجمع و الوجود، تعلیقات: میرزا هاشم اشکوری و حسن زاده آملی، تهران: فجر.
- قمشه‌ای، آقامحمد رضا (۱۳۵۵)، تعلیقه بر تمهید القواعد ابن‌ترکه، تهران: انجمن حکمت و فلسفه ایران.
- مصباح یزدی، محمدتقی (۱۴۰۵)، تعلیقه علی نه‌ایة الحکمة، تهران: الزهراء، ج ۱.
- مطهری، مرتضی (۱۳۶۹)، شرح مبسوط منظومه، تهران: حکمت، ج ۱.
- همو (۱۳۷۸)، شرح منظومه، تهران: صدرا.
- نوری، علی (۱۳۹۸)، رسائل فلسفی بسیط الحقیقه کل الاشیاء و وحدت وجود، تهران: انجمن حکمت و فلسفه ایران.
- همو (۱۹۸۱)، تعلیقه بر الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة، بیروت: دار احیاء التراث العربی، ج ۲.