

مطالعه تطبیقی تبیین فلسفی وحدت شخصیة وجود از دیدگاه محقق دوانی و صدرالمتألهین

باقر حسین لو*

حامد ناجی**

چکیده

وحدت وجود منشأ عرفانی دارد اما شاید اولین تبیین فلسفی از دیدگاه وحدت وجود عرفا از آن محقق دوانی باشد. این تبیین فلسفی، پیامدها و لوازمی دارد که چندان موجه و معقول نیست. صدرا نیز در جهت تبیین فلسفی نظریه وحدت وجود عرفا نهایت تلاش خود را به کار بسته است. او با گذر از نظریه وحدت تشکیکی وجود با پیشنهاد یک نظام و دستگاه فلسفی نو فلسفه را نه به پایان بلکه به عرصه‌ای تازه از تفکرات فلسفی بدل کرده است.

در این مقاله با بیان هرچند مختصر از دستگاه فلسفی و وجودشناسی محقق دوانی، نشان داده می‌شود که دیدگاه او در عین شباهت به تبیین فلسفی صدرا، دچار تناقضات درون‌سیستمی است. در ادامه با بیان تبیین فلسفی صدرا از وحدت وجود عرفا با مقایسه این دو تبیین فلسفی، نقاط قوت و ضعف آن‌ها و نیز ارتباط این دو تبیین باهم آشکار شد. تبیین فلسفی صدرا در دستگاهی غیر از دستگاه وحدت تشکیکی وجود، بلکه در دستگاه فلسفی نو که صدرا در صدد آن بوده و در برخی موارد در کتب خود به آن اشاره کرده، قابل تأمل و دفاع معقول است.

کلیدواژه‌ها: وجود، ماهیت، وحدت، کثرت، وحدت شخصی وجود، وحدت تشکیکی وجود، دوانی، صدرالمتألهین، عرفان.

* دانشجوی دکتری فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه آزاد اسلامی، واحد اصفهان (خوراسگان) (نویسنده مسئول)
bager351h@gmail.com

** استادیار گروه فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه اصفهان Hamed.naji@gmail.com

تاریخ دریافت: ۱۳۹۳/۴/۱۰، تاریخ پذیرش: ۱۳۹۳/۹/۲۴

۱. مقدمه

از جمله مسائلی که از دیرباز مورد توجه بشر از جمله عرفا و فلاسفه بوده، بحث وحدت شخصیه وجود است. از یک طرف، وحدت صرف و مطلق ذات حق تبارک و تعالی و از طرف دیگر، کثرات مشهود در جهان، اکثر عارفان، فیلسوفان و اندیشمندان را بر آن داشته تا با ارائه دیدگاه‌ها و نظریه‌های گوناگون، به نحوی به تبیین سازگاری میان وحدت و کثرت وجود پردازند.

نظریه «وحدت وجود» ریشه عرفانی داشته و از اندیشه‌های عرفانی وارد حوزه‌های فلسفی به‌ویژه فلسفه اسلامی شده است (مطهری، ۱۳۶۹: ۱/ ۲۱۱). چه بتوان برای نظریه «وحدت وجود»، نقطه آغازی قائل شد، چه نتوان، چه ابن‌عربی را بنیان‌گذار نظریه وحدت وجود بدانیم و چه ندانیم، خواه آن‌چه قبل از ابن‌عربی در این مورد مطرح بوده، وحدت وجود است یا وحدت شهود، مسلم است که در زمان ابن‌عربی در عرفان، نظریه‌ای با عنوان «وحدت وجود» مطرح بوده که بر اساس آن، عرفا معتقدند که در جهان صرفاً یک هستی و یک وجود حقیقی، تحقق دارد و جز آن وجود واحد حقیقی، چیزی وجود ندارد. بعدها شارحان ابن‌عربی، از جمله قیصری، سیدحیدر آملی، محمدحمزه فناری، ابوحامد محمداصفهانی و صائن الدین علی بن ترکه، سعی در اثبات و تبیین نظریه وحدت وجود داشتند. علاوه بر تبیین نظریه وحدت وجود به وسیله شارحان مکتب ابن‌عربی، برخی از فلاسفه هم بر اساس مبانی فکری و فلسفی خود، اقدام به تبیین این نظریه کرده‌اند که بعدها به نظریه «وحدت شخصیه وجود»، معروف شده است.

۲. تبیین فلسفی محقق دوانی از نظریه وحدت وجود

محقق دوانی از جمله اندیشمندانی است که بر آن است تا به تبیین فلسفی نظریه وحدت وجود عرفا پردازد. شاید این، اولین اقدام فلسفی بوده که در این زمینه برداشته شده است و این اقدام به اندازه‌ای مهم و قابل توجه بوده که بعدها این تبیین فلسفی او به وسیله صدرالمتألهین در *سفار طرح* و مورد نقادی واقع می‌شود (شیرازی، ۱۹۸۱: ۱/ ۳۳۰).

تبیین فلسفی که محقق دوانی از نظریه وحدت وجود عرفا ارائه می‌کند، مبتنی بر مبانی فکری، فلسفی و وجودشناسی اوست. به همین دلیل لازم است به برخی مبانی فکری و وجودشناسی مهمی که وی در تبیین فلسفی این مسئله از آن‌ها کمک گرفته و به نوعی تبیین فلسفی خود را بر آن‌ها مبتنی ساخته و ما را نیز در فهم بهتر آن، یاری می‌رساند اشاره شود.

این مبانی و اصول فلسفی، اصل اصالت وجود در ذات حق و اصالت ماهیت در ممکنات، عروض وجود بر ماهیت، اشتراک مفهوم وجود از حیث نسبت، و بحث علیت است که اگر به این مبانی و اصول بنا بر دستگاه فلسفی و وجودشناسی محقق دوانی، توجه شود؛ می‌توان تا حدودی تبیینی که او از نظریه وحدت شخصی وجود، ارائه کرده را فهمید.

۱.۲ اصالت وجود در ذات حق و اصالت ماهیت در ممکنات

از اصول و مبانی فلسفی که محقق دوانی بر اساس نوع دستگاه وجودشناسی خود بدان معتقد است، آن است که فقط یک وجود در جهان، اصیل و حقیقی است و ماسوای آن، وجودشان غیر اصیل و غیر حقیقی است. به طوری که اگر هم برای آن‌ها، حقیقی یا اصالتی قائل می‌شود، به واسطه انتساب و نسبتی است که با آن وجود حقیقی پیدا می‌کنند. این همان نظریه خاص دوانی در باب اصالت وجود در واجب و اعتباری بودن آن در ممکنات (یا اصالت ماهیت در ممکنات) است (طباطبایی، ۱۳۶۲: ۱۱).

هرچند دوانی معتقد به اصالت وجود در واجب و اصالت ماهیت در ممکنات است این بدان معنا نیست که در مقابل ذات حق تبارک و تعالی که یگانه وجود جهان هستی است، ماهیات امکانی هم امری اصیل و حقیقی شمرده شوند بلکه چون وی ماهیات را به خودی خود، ذاتاً و حقیقتاً معدوم و نیست دانسته و در واقع به اصالت عدم و نیستی آن‌ها قائل بوده که باید برای تحققشان با وجود حقیقی و اصیل، انتساب و ارتباط برقرار کنند می‌توان دریافت که دوانی در حقیقت به یک وجود قائل است اما برای تبیین کثرات و ممکنات چاره‌ای جز به‌کارگیری واژه ماهیت و به نوعی اصیل دانستن آن نداشته است. لذا، نباید فراموش کرد که وی به گونه‌ای در این زمینه سخن گفته که گویا می‌خواهد ماهیات را هیچ و پوچ بیانگارد که بر اثر اضافه و نسبت با آن وجود حقیقی (ذات حق)، وجود پیدا کرده‌اند. چنان‌که در رباعی زیر، دقیقاً به عدم و معدوم بودن ماهیات امکانی به آن معنایی که مطابق با دستگاه فلسفی و وجودشناسی اوست، اشاره می‌کند:

امکان و وجوب چیست جز بود و نبود آن را معدوم دان و این را موجود
شد هست عدم‌نما، عدم هست‌نما از فرط کمال لطف، از غایت جود

(دوانی، ۱۳۶۸: ۴۷)

پس، در این مورد با این که ایشان در ممکنات، ماهیت را اصیل می‌دانند، بحث را به گونه‌ای طرح می‌کند که همه چیز وجود است و اگر هم مبحث ماهیات را مطرح کرده است، در مقابل وجود که اصل همه چیز است، چیزی به حساب نمی‌آید. وقتی محور مباحث وجود باشد، برای تبیین کثرات چاره‌ای جز طرح بحث ماهیات نیست و محقق دوانی نیز برای این که بتواند در کنار وحدت حقیقی، وجود کثرات را به نحو اعتباری، تبیین کند به گونه‌ای سخن گفته که گویا برای ماهیات و ممکنات به نوعی اصالت قائل شده است؛ در حالی که اگر دقت شود این گونه اصالت قائل شدن برای ماهیات و ممکنات در واقع مفهومی جز اعتباری دانستن آن‌ها نیست؛ یعنی درحقیقت از این سخن و نظریه دوانی چیزی جز اصیل بودن وجود و اعتباری بودن ماهیت، فهمیده نمی‌شود، هرچند که این گونه سخن گفتن ممکن است صاحب این اندیشه را با تناقضات درون سیستمی روبه‌رو سازد.

۲.۲ نپذیرفتن عروض وجود بر ماهیت در ذهن و خارج

اصل دیگری که دوانی با تکیه بر آن به تبیین فلسفی نظریه وحدت وجود عرفا پرداخته و دانستن آن به فهم تبیین فلسفی که ارائه داده کمک می‌کند؛ اصل عدم عروض وجود بر ماهیت است؛ از آنجا که دوانی فقط یک موجود را اصیل و حقیقی دانسته و ماسوای آن را ماهیات معدومی می‌داند که بر اثر ارتباط، نسبت و اضافه به آن موجود حقیقی، موجود شده‌اند، هیچ ماهیتی را ذاتاً موجود نمی‌داند تا بر وجود عارض شود و اگر از اصالت ماهیت سخن به میان می‌آورد با توجه به ارتباط، نسبت و اضافه‌ای است که با یگانه وجود حقیقی پیدا کرده است.

بنابراین، محقق دوانی عروض وجود بر ماهیت را نه تنها بر اساس قول مشهور میان حکما نمی‌پذیرد، حتی آن را بر اساس تقریر قاعده فرعیه که مبین ثبوت شیئی برای شیء دیگر (یا عروض شیئی بر شیء دیگر) فرع بر ثبوت مثبت له است را نیز نمی‌پذیرد. دلیلی که برای رد عروض وجود بر ماهیت در این مورد مطرح می‌کند، آن است که بحث در مورد وجود مطلق است و ماهیت قبل از وجود مطلق، وجودی ندارد تا طبق قاعده فرعیه، برای ثبوت یا عروض وجود بر آن، قبلاً موجود باشد. چنان‌که در این مورد می‌نویسد:

و تو آگاهی به این که عروض وجود بر ماهیت، بنابر قول مشهوری که نظر برتر (اولی) محسوب شده، و به خصوص بنابر تقریر متأخران که ثبوت شیء برای شیئی و (یا) عروض شیء بر شیئی، متفرع بر ثبوت مثبت له است، آشفتگی اذهان را برطرف نمی‌کند؛ زیرا سخن

در مورد وجود مطلق است و ماهیت قبل از وجود مطلق، موجود نیست تا این‌که اتصاف به آن (وجود مطلق) فرع بر وجود ماهیت باشد (دوانی، ۱۳۸۱: ۱۳۲-۱۳۳).

علاوه بر این، محقق دوانی معتقد است که اگر کسی هم قائل به عروض وجود بر ماهیت در ذهن شود، سودی ندارد زیرا در این صورت باید «وجود» را از قاعده فرعیه استثنا کند ولی استثناکردن «وجود» از قاعده فرعیه مستلزم اشکال است و نمی‌توان «وجود» را از قاعده فرعیه استثنا کرد (همان: ۱۳۳).

همچنین، وی معتقد است این‌که گفته شده که ثبوت چیزی برای غیرش مقتضی ثبوت آن غیر است؛ اگر ثبوت آن چیز برای غیر مانند ثبوت اعراض برای محلشان باشد (و نه مانند ثبوت اوصاف اعتباری برای موصوفاتشان)، در اثبات وجود ذهنی با اشکال مواجه خواهیم شد؛ زیرا وقتی در اثبات وجود ذهنی می‌گوییم، جهت اتصاف و نسبت احکام ثبوتی به معدومات و ممتنعات (امور معدوم و ممتنع) باید آن معدومات و ممتنعات در جایی تحقق و وجود داشته باشند اما چون می‌دانیم آن‌ها در جهان خارج تحقق ندارند، نتیجه می‌گیریم که باید در عالم ذهن متحقق و موجود باشند؛ بدیهی است که این معدومات و ممتنعات موجود در عالم ذهن، به اعراض متصف و منتسب نخواهند شد بلکه این امور موجود در عالم ذهن فقط به صفات اعتباری متصف و منتسب می‌شوند. بنابراین، نمی‌توان پذیرفت که حتی در ذهن وجود بر ماهیت عارض است (همان: ۱۳۳). به هر حال، چون وجود از نظر محقق دوانی، مساوق با ذات حق تبارک و تعالی است و جز او وجودی نیست، قائل به عروض وجود بر ماهیت نیست. در نتیجه وقتی محقق دوانی بر این نکته تأکید دارد که بحث حول محور وجود صرف و مطلق است و غیر از وجود صرف و مطلق یعنی ذات حق، غیری وجود ندارد و ماهیات را هم در صورت انتساب و اضافه به آن وجود حقیقی مطلق، موجود می‌داند، از کنار هم گذاشتن این عقاید و نظرات، می‌توان به نحوی وحدت شخصیه وی را استنباط کرد.

۳.۲ اشتراک انتسابی مفهوم وجود

محقق دوانی در کنار این‌که وجود را واحد شخصی می‌داند و قائل به عروض و زیادت وجود بر ماهیت نیست، معتقد است که مفهوم وجود میان موجودات مشترک است اما نه اشتراک عروضی بلکه اشتراک از حیث نسبت (اشتراک انتسابی و نسبی). چنان‌که در این مورد می‌نویسد: «انا نظرنا فی مفهوم الوجود المشترك بین الموجودات فعلما أن اشتراکه لیس

اشتراکاً عروضیاً بل اشتراکاً من حیث النسبه فظهر أن الوجود الذی ینسب إلیه جمیع الماهیات أمر قائم بذاته، غیر عارض لغیره، واجب لذاته» (همان: ۱۳۲).

از آنجا که محقق دوانی، مفهوم وجود در میان موجودات را مشترک انتسابی می‌داند باید منشأ انتزاع مفهوم وجود، انتساب به یگانه وجود واحد حقیقی باشد. و از این مطلب روشن می‌شود که یگانه وجود حقیقی که ماهیات امکانی به آن انتساب پیدا می‌کنند، وجودی قائم بالذات، غیر عارض به غیر و واجب لذاته است. از این رو ثابت می‌کند که فقط یک موجود قائم بالذات و واجب لذاته در جهان هستی تحقق دارد و موجود است.

بنابراین، محقق دوانی به طور کلی در مورد مفهوم وجود نه قائل به اشتراک معنوی و نه قائل به اشتراک لفظی است؛ چراکه یک وجود را اصیل و حقیقی می‌داند و ماسوای آن را، نسبت و اضافه به آن وجود حقیقی به‌شمار می‌آورد و اگر هم بحث اشتراک از حیث نسبت را در مورد موجودات به کار می‌برد، صرفاً به این دلیل است که نشان دهد که ممکنات، ماهیات و کثرات، اموری اضافی، انتسابی و غیر حقیقی و غیر اصیل‌اند به طوری که اگر ذات آن‌ها را در نظر بگیریم، عدم و هیچ‌اند و وقتی امری از نظر ذات معدوم و هیچ باشد و با انتساب و اضافه به یک وجود شخصی حقیقی، نوعی از تحقق پیدا کند، قائل شدن به اشتراک لفظی یا معنوی وجود، صددرصد متنفی خواهد شد. محقق دوانی به این مسئله واقف بوده در نتیجه نمی‌تواند قائل به اشتراک معنوی یا لفظی وجود باشد.

۴.۲ معلول، شأن و صفات علت است

یکی دیگر از اصول و مبانی اساسی که محقق دوانی با مبنا قرار دادن آن به تبیین نظریه وحدت وجود پرداخته، بحث علیت است. با توجه به بحثی که وی در رساله‌*الزور* در مورد علیت مطرح کرده است، شکی باقی نمی‌ماند که وی جز ذات حق را که علت‌العلل جهان هستی است، اصیل و حقیقی نمی‌داند و ماسوی الله و ممکنات را غیر حقیقی، غیر اصیل و منتسب به آن وجود واحد حقیقی دانسته است. ایشان در رساله‌*الزور* در این باره می‌گوید:

هنگامی که سلسله علل به یک (وجود) واحدی منتهی است و کل سلسله، بی‌واسطه یا با واسطه، معلول آن (وجود) واحد است پس، آن (وجود) واحد، ذات (یا وجود) حقیقی است و کل سلسله شأن، حیثیات، و وجوه آن وجود واحد است. بنابراین، در جهان هستی، ذوات (یا وجودات) متعدد (متکثر) تحقق ندارند بلکه ذات (یا وجود) واحدی، تحقق دارد که دارای صفات متکثر است، چنان‌که خداوند متعالی فرموده‌اند: «هو الله الذی لا اله الا هو»

الملک القدوس السلام المؤمن لمهینم العزیز الجبار المتکبر؛ بنابراین، اگر معلول نسبت به علتش لحاظ گردد، اعتباری محض نخواهد بود به طوری که اگر آن (معلول) را به علتش نسبت دهی، دارای تحقق (و وجودی) است و اگر ذات آن را لحاظ نمایید، معدوم بلکه ممتنع است (همان: ۱۷۴-۱۷۵).

با توجه به آنچه بر اساس دستگاه فلسفی و وجودشناسی محقق دوانی مطرح شد، شکی وجود ندارد که ایشان در دستگاه فکری و وجودشناسی خود توجه‌ای هم به تبیین نظریه وحدت شخصیه وجود داشته و این مسئله را به شیوه خاص خود و بدون این که به نظریه وحدت تشکیکی وجود قائل شود، مورد تبیین فلسفی قرار داده است. چنان که در رباعیاتی هم که سروده به خوبی به این مسئله اشاره می‌کند:

در کون و مکان، فاعل مختار یکی است آرنده و دارنده اطوار یکی است
از روزن عقل اگر برون آری سر روشن شودت کاین همه اطوار یکی است

(دوانی، ۱۳۶۹: ۴۷)

چون از نظر محقق دوانی، اصالت وجود در واجب و اصالت ماهیت در ممکنات بدان معناست که فقط وجود واجب، حقیقی و اصیل است و ماسوی الله و ماهیات امکانی، وجودشان اعتباری، غیر اصیل و غیر حقیقی است و نیز همان طور که قبلاً به طور مفصل تحلیل و تبیین شد که وی نه در ذهن و نه در خارج، قائل به زیادت و عروض وجود بر ماهیت است و حتی مفهوم وجود را هم در میان موجودات، اشتراک از حیث نسبت (یعنی، اشتراک نسبی و نه اشتراک عرضی) می‌داند و بالاخره با توجه به این که در باب بحث بسیار مهم علیت به گونه‌ای بحث می‌کند که بیش‌تر با وحدت شخصیه وجود سازگار است می‌توان دریافت که از نظر ایشان «وجود»، یک واحد شخصی است و فقط یک «وجود» در جهان هستی تحقق دارد و آن هم وجود حق تبارک و تعالی است و ماسوی الله، ماهیات امکانی و کثرات، نَسَب و اضافات به وجود واحد حقیقی و اصیل (خداوند) است. چنان که در رباعی زیر، به روشنی این مطلب را تأیید می‌کند:

«هستی است که در نیست کند جلوه مدام زان هستی و نیستی است، عالم بنظام
اشیاست در او محو و باو موجودند آن یک صفت جلال و این یک اکرام»

(همان: ۳۴)

علاوه بر این، در رساله *الزور* در قالب مثالی در تأیید و بیان این که ماهیات امکانی و

ماسوی الله، فی نفسه و خودبخود نیست و معدوم‌اند و بر اثر انتساب و اضافه و ارتباط با وجود حقیقی واحد و اصیل، وجود و تحقق پیدا می‌کنند آمده است که:

اگر سیاهی به نحوی که در جسم است، یعنی، به عنوان عرض برای جسم در نظر گرفته شود، موجود است و (اما) اگر آن (سیاهی)، مستقل لحاظ گردد، معدوم بلکه ممتنع است. (نیز) اگر پارچه به عنوان صورتی برای پنبه لحاظ شود، موجود است و (اما) اگر آن (پارچه) جدا (و مابین) از پنبه لحاظ گردد معدوم و بلکه ممتنع است. بنابراین، این مقیاس را برای تمام حقایق قرار بده که (با آن) معلوم می‌شود معنای سخن کسی که گفته است، اعیان ثابت بویی از وجود را استشمام نکرده و هرگز ظاهر نشده و ظاهر نمی‌شود بلکه تنها اثر (رسم) آن‌ها ظهور می‌کند (دوانی، ۱۳۸۱: ۱۷۴-۱۷۵).

حال ممکن است این سؤال مطرح شود که اگر در جهان هستی فقط ذات حق تبارک و تعالی تحقق دارد و جز او وجودی نیست، پس این همه کثرات و موجودات مانند کوه، دریا و درختان چگونه قابل تبیین فلسفی است؟

محقق دوانی برای تبیین فلسفی کثرات و ماهیات امکانی مطابق دستگاه و سیستم فلسفی وجودشناسی خود، راه‌حلی را ارائه می‌کند و آن این‌که کثرات و ماهیات امکانی در واقع و با نظر به ذاتشان معدوم و نیست هستند اما وقتی نسبت، اضافه و ارتباطی با آن وجود واحد حقیقی (خداوند) پیدا می‌کنند، موجود شده و تحقق انتسابی کسب می‌کنند. به طوری که بر اثر تکثر و تعدد نسبت، اضافه و ارتباطی که با آن وجود واحد حقیقی و اصیل پیدا می‌کنند، کثرات و ماهیات امکانی متعدد و کثیری نیز متحقق و موجود می‌شوند. چنان‌که در این مورد گفته‌اند:

مطابق با این قول وجود یک واحد نوعی، جنسی و یا تشکیکی نیست بلکه یک واحد شخصی است و تکثر موجودات نیز از ناحیه تکثر وجود آن‌ها نیست بلکه به خاطر تکثر نسب و اضافات و ارتباطاتی است که با آن وجود واحد دارند. پس وقتی که انسان مثلاً با آن وجود حقیقی نسبت برقرار می‌کند، موجود بودن انسان حاصل می‌شود و هنگامی که ماهیتی دیگر، نظیر اسب، با آن، نسبت پیدا می‌کند، موجود دیگری محقق شده و بدین ترتیب کثرت در موجود پدید می‌آید (جوادی آملی، ۱۳۸۶: ۳/ ۴۷۵).

۳. نقد و بررسی

با توجه به موارد و نکاتی که در تبیین فلسفی محقق دوانی از نظریه وحدت شخصیه وجود مطرح شده است، این تبیین دارای لوازم و پیامدهایی است که قابل تأمل است؛

از جمله لوازم و پیامدهای قابل تأملی که تبیین فلسفی محقق دوانی از نظریه وحدت شخصیه وجود، به دنبال دارد، آن است که وی به نوعی هم قائل به اصالت ماهیت است و هم نیست؛ زیرا از یک طرف، ماهیات را ذاتاً معدوم و ممتنع دانسته به طوری که وقتی یک چیزی، ذاتاً و مستقل، معدوم و ممتنع فرض شده، چگونه می‌تواند اصالت داشته باشد. به عبارت دیگر، ماهیات امکانی از نظر ایشان با توجه به تبیینی که از نظریه وحدت شخصیه وجود ارائه می‌کند، غیر اصیل و غیر حقیقی است چراکه فقط وجود حق تبارک و تعالی حقیقی است. لذا، ماهیاتی که در واقع غیر اصیل و غیر حقیقی فرض شده‌اند، چگونه می‌توانند اصیل و دارای اصالت تلقی شوند. از طرف دیگر، در دستگاه و سیستم فلسفی و وجودشناسی محقق دوانی، برای تبیین کثرات و ماهیات امکانی، نمی‌تواند قائل به اصالت ماهیت نشود و به کلی بحث ماهیات را از دستگاه و سیستم فلسفی، فکری و وجودشناسی خود، حذف کند و از این، لازم می‌آید که هم قائل به اصالت ماهیت باشد و هم نباشد. حتی اگر اصالت ماهیت محقق دوانی را هم به مانند شیخ اشراق به معنای اصالت شیء موجود در خارج تفسیر کنیم، باز مشکل برطرف نخواهد شد؛ زیرا بنابر نظریه وحدت شخصیه وجود، در جهان هستی، فقط یک وجود حقیقی و اصیل تحقق دارد و اصالت قائل شدن برای موجود یا موجودات دیگر بی‌معنا خواهد بود. بنابراین، تبیین فلسفی که محقق دوانی از نظریه وحدت شخصیه وجود ارائه می‌کند، دچار تناقضات درون‌سیستمی است.

لوازم و پیامد دیگری که تبیین فلسفی دوانی از نظریه وحدت شخصیه وجود، می‌تواند داشته باشد، آن است که چون وی برای تبیین تحقق کثرات جهان، قائل به نسبت و اضافه ماهیات امکانی به وجود واحد شخصی است باید منظورش از این اضافه و نسبت، اضافه اشراقی باشد و نه اضافه مقولی؛ زیرا اضافه و نسبت مقولی مستلزم دو طرف نسبت و اضافه است، در حالی که بنابر نظریه وحدت شخصیه وجود در جهان فقط یک وجود حقیقی و اصیل تحقق دارد و جز ذات حق تبارک و تعالی، چیزی متحقق نیست تا بین آن‌ها، نسبت و اضافه برقرار شود. و این در حالی است که وی در این مورد فقط به ارتباط، اضافه و نسبت ماهیات امکانی و ماسوی الله با وجود واحد حقیقی (خداوند)، اشاره می‌کند و از مقولی یا اشراقی بودن این نسبت و اضافه، سخن نگفته است. لذا، چندان روشن نیست که وقتی از نسبت و اضافه سخن می‌گوید منظورش، نسبت و اضافه مقولی است یا اشراقی. به طور قطع، آنچه با اصالت ماهیت سازگار است، نسبت و اضافه مقولی است؛ یعنی، اگر محقق دوانی اصالت ماهیتی باشد، چنان‌که به اعتراف خود هست؛ لازم می‌آید که منظور وی از

نسبت و اضافه در این جا، اضافه مقولی باشد، در حالی که قائل به اضافه مقولی بودن با نظریه وحدت شخصیه وجود سازگار نیست.

از طرف دیگر، در رباعی ای که سروده چنین استنباط می شود که به رد اضافه مقولی و وجود دو طرف نسبت پرداخته است. چنان که در این رباعی آمده است:

ای آن که ترا به کوی معنی گذری است وز طور و رای رأی و عقلت خبری است
گویند که اعیان همه محض نسب‌اند با وحدت صرف کی ز نسبت اثری است

دوانی در پاسخ می گوید:

در وهم کسی که احوال کج نظر است آید که مگر صورت ثانی، دگر است
کو نسبت غیریت و کو صورت غیر آن جا که نظر و ری، صحیح البصر است

(دوانی، ۱۳۶۸: ۴۷)

با توجه به این رباعی، دوانی ادعا می کند که در جهان وحدت صرف حاکم است و وقتی همه چیز یکی است، نسبت و اضافه ای هم که مستلزم دو طرف نسبت است، منتفی است؛ به طوری که اگر کسی یکی را دو تا ببیند و قائل به دو طرف نسب شود، مثل او مانند مثل فرد احوالی است که یک چیز را دو تا می بیند اما در واقع دو تا نیست. لذا، بدین گونه با رد اضافه مقولی که در فضای اصالت ماهیت حاکم است، وقتی از نسبت و اضافه سخن به میان می آورد به نوعی قائل به اضافه اشراقی می شود که چندان با سیستم و دستگاه فلسفی و وجودشناسی او سازگار نیست. به عبارت دیگر، در عین حال که اصالت ماهیتی است، و می بایست بر اساس دستگاه و سیستم اصالت ماهوی به اضافه مقولی معتقد باشد، از دستگاه و سیستم فکری و فلسفی خود عدول کرده و به اضافه اشراقی، قائل می شود که در دستگاه اصالت وجودی صرف، قابل تبیین و تحلیل است.

علاوه بر این، با این که محقق دوانی قائل به وحدت شخصی وجود است و فقط یک موجود را اصیل و حقیقی می داند، قائل به اصالت ماهیت نیز هست و اصالت قائل شدن برای ماهیت در کنار اصیل و حقیقی دانستن وجود، مستلزم دوئیت و وجود دوم قائل شدن برای وجود اصیل و حقیقی است در حالی که بر اساس وحدت شخصی وجود، دوئیتی نیست (سبزواری، ۱۴۱۶: ۱۱۵). اگر هم دوانی برای فرار از این اشکال قائل شود که هر چند ماهیات اصیل اند، اموری اعتباری اند چون تحقق آن ها بر اثر انتساب، ارتباط و اضافه به وجود حقیقی است در رد این اعتقاد باید بگوییم که در دستگاه فلسفی دوانی،

اعتباری دانستن ماهیت مستلزم چند تالی فاسد است و آن این‌که اعتباری دانستن ماهیت برخلاف تصریحات روشن خود محقق دوانی است زیرا وی به صراحت اعتراف می‌کند که ماهیت اصیل است. همچنین اگر اعتباری بودن ماهیت را به دوانی نسبت دهیم مستلزم منشأ انتزاع خواهد بود و از آن‌جا که او، فقط وجود خداوند را اصیل و حقیقی می‌داند باید بپذیریم که منشأ انتزاع ماهیت، وجود حق تبارک و تعالی است در حالی که با برهان ثابت شده است که خداوند حدی ندارد تا از آن ماهیت انتزاع شود و حتی اگر به فرض بپذیریم که از وجود باری تعالی ماهیت انتزاع می‌شود باید بپذیریم که خداوند دارای ماهیت و بلکه ماهیات است که این امری محال و باطل است (حسن زاده آملی، ۱۴۱۶: ۱۱۵-۱۱۶).

بنابراین، ملاحظه می‌شود که این تبیین فلسفی محقق دوانی از وحدت شخصیه وجود به نوعی دچار تناقضات درون‌سیستمی است.

۴. تبیین فلسفی صدرا از نظریه وحدت وجود

صدرا در اواخر جلد دوم *سفار* و نیز در *ایقاظ النائمین* به گونه‌ای منحصر به فرد به تبیین فلسفی نظریه وحدت وجود عرفا پرداخته است. اما در باب این‌که این تبیین فلسفی صدرا همان نظریه وحدت تشکیکی وجود است که در ابتدا او بدان قائل بوده یا این‌که متمایز از نظریه وحدت تشکیکی وجود است میان شارحان و پیروان مکتب وی اختلاف نظر هست که این خود نیازمند پژوهش دیگری است.

برخی از شارحان صدرا بر این عقیده‌اند که میان نظریه وحدت تشکیکی وجود و نظریه وحدت شخصی وجود به عنوان تبیین فلسفی نظریه وحدت وجود عرفا، تمایزی وجود ندارد و نظریه وحدت شخصی وجود تحلیل و تبیین بسیار ظریف و دقیق همان نظریه وحدت تشکیکی وجود است و تمام گزاره‌ها، واژه‌ها و اصطلاحات در نظریه وحدت شخصی وجود همان گزاره‌ها، واژه‌ها و اصطلاحات نظریه وحدت تشکیکی وجود است و می‌توان از گزاره‌ها، واژه‌ها و اصطلاحات نظریه وحدت تشکیکی وجود در نظریه وحدت شخصی وجود استفاده کرد. به طوری که این‌ها یگانه تبیین معقول وحدت وجود عرفا را همان نظریه وحدت تشکیکی وجود می‌دانند. پس، این گروه به نوعی هم قائل به نظریه وحدت تشکیکی وجود و هم قائل به نظریه وحدت شخصی وجود هستند با این تفاوت که این‌ها معتقدند که نظریه وحدت شخصی وجود، یک تحلیل و تبیین دقیق‌تر و ظریف‌تر نظریه وحدت تشکیکی وجود است. به عقیده این‌ها در واقع صدرا یک تبیین فلسفی از

نظریه وحدت وجود عرفا ارائه داده که همان نظریه وحدت تشکیکی وجود است اما می‌توان این نظریه را توسعه داد و به گونه‌ای تحلیل و تفسیر کرد که قابل تأویل و سازگار با نظریه وحدت شخصی وجود شود. از جمله پیروان صدرا که عقیده فوق را برگزیده‌اند می‌توان به ملاعلی نوری و ملامحمد جعفر لنگرودی لاهیجی و ملا عبدالله زنوزی اشاره کرد. ملاعلی نوری با بیان این‌که تعینات، حیثیات و ظهورات وجود واحد حقیقی، مرتبه‌ای از حقیقت وجود است، بر این عقیده است که حقیقت وجود در عین حقیقی و اصیل بودن دارای مراتب است و مراتب داشتن حقیقت وجود جز با قائل شدن به تشکیک در حقیقت وجود، موجه به نظر نمی‌رسد و وی با این‌که به نظریه وحدت شخصی وجود قائل است، آن را تأویلی از نظریه وحدت تشکیکی وجود دانسته و نظریه وحدت تشکیکی وجود را به گونه‌ای تبیین و تحلیل می‌کند که قابل تأویل به نظریه وحدت شخصی وجود است (نوری، ۱۹۸۱، ۴۱ / ۲؛ ۳۰۹ / ۲؛ نوری، ۱۳۹۸: ۳۲). ملاعبدالله زنوزی هم با توجه به آنچه در این مورد اظهار داشته، نظریه وحدت شخصی وجود را با همان گزاره‌ها، اصطلاحات و تعابیر نظریه وحدت تشکیکی وجود، قابل تبیین می‌داند (زنوزی، ۱۳۷۹: ۸۴-۸۸ و ۱۳۰-۱۳۹) و لاهیجی نیز چون معتقد است که صدرا در مشاعر به شیوه عرفا به تشکیک در مظاهر (یعنی تشکیک خاص الخاصی) قائل است، در واقع در عین اعتقاد به وحدت شخصی وجود به تشکیک در مظاهر قائل می‌شود و این نشان می‌دهد که وی با به‌کارگرفتن واژه «تشکیک» در نظریه وحدت شخصی وجود، نظریه وحدت تشکیکی را به نظریه وحدت شخصی وجود تأویل می‌کند (لاهیجی، ۱۳۸۶: ۱۴۱-۱۴۲).

از طرف دیگر، بعضی از شارحان و پیروان صدرا معتقدند که میان نظریه وحدت تشکیکی وجود و نظریه وحدت شخصی وجود به عنوان تبیین فلسفی نظریه وحدت وجود عرفا، تفاوت وجود دارد؛ در میان این دسته از شارحان و پیروان صدرا، افرادی مانند ملاحادی سبزواری و آقاعلی مدرس طهرانی نظریه وحدت شخصی وجود را نمی‌پذیرند و فقط به نظریه وحدت تشکیکی وجود قائل هستند، زیرا سبزواری در تعلیقه‌ای که بر نوشته‌های صدرا نوشته، بعد از بیان اقوال و قائلان به توحید، قول چهارم (یعنی، وحدت در عین کثرت و کثرت در عین وحدت) را قول صدرا و عرفای شامخ دانسته و می‌گوید که وجود از نظر صدرا حقیقت واحدی است که دارای مراتب متفاوت شدت و ضعف، و غیره آن بوده و این تفاوت در مراتب، با وحدت منافات ندارد (سبزواری، ۱۹۸۱: ۷۱ / ۱). و نیز در جای دیگر، میان خدای عرفا (وجود لابشرط مقسمی) و خدای فیلسوفان (وجود

بشرط لا) تفاوتی قائل نمی‌شود و آن‌ها را یکی می‌گیرد که این فقط با قائل شدن به تشکیک در حقیقت وجود و پذیرش نظریه وحدت تشکیکی وجود سازگار است (همان: ۳۰۹ / ۲). افرادی مانند آقاعلی مدرس تهرانی هم معتقدند که نظریه وحدت شخصی وجود، عرفانیات است که برهان عقلی آن را تکذیب کرده و با پذیرش آن، فلسفه سقوط می‌کند (مدرس تهرانی، ۱۳۷۸: ۴۷). در حالی که افراد دیگری مانند محمدرضا قمشه‌ای، نظریه وحدت شخصی وجود را از نظریه تشکیکی وجود بالاتر دانسته و حتی ادله و برهان جدیدی غیر از برهان و ادله مبتنی بر وحدت تشکیکی وجود، در اثبات آن ارائه کرده‌اند (قمشه‌ای، ۱۳۷۸: ۱ / ۳۶-۳۹ و ۴۰)، که بعدها افرادی مانند میرزا مهدی آشتیانی با استفاده از همان برهان محمدرضا قمشه‌ای و تحلیل و تبیین تازه از بحث تشکیک، تشکیک در نظریه وحدت تشکیکی وجود را تشکیک خاصی دانسته و در نظریه وحدت شخصی وجود، بحث کثرت در مظاهر و ظهورات وجود را مطرح می‌کنند (مهدی آشتیانی، ۱۳۳۰: ۴۴۴-۴۵۶).

در میان معاصران، برخی از شارحان صدرا چون دیده‌اند که اگر بخواهند نظریه وحدت شخصی وجود را رها کنند یک مطلب مهمی را از دست داده‌اند و اگر هم بخواهند این مطلب را بپذیرند، می‌بینند که دستگاه فلسفی صدرا کاملاً سقوط می‌کند، با مبنا قراردادن نظریه وحدت تشکیکی وجود، سعی در جمع میان دو نظریه وحدت تشکیکی وجود و نظریه وحدت شخصی وجود کرده و به وجه جمعی میان این دو نظریه قائل شده‌اند. برای نمونه، استاد جوادی آملی و آقای آشتیانی مایل به جمع میان دو نظریه هستند؛ ایشان وجود را واحد شخصی می‌دانند که در آن تشکیکی راه ندارد، اما قائل به تشکیک در ظهورات وجود نیز هستند. چنان‌که در این مورد گفته شده: «با سلب تحصیلی هر گونه حد از وجود واجب و با ادراک حقیقت نامتناهی او، مجالی برای موجودی دیگر که در دیگر مراتب و در سلسله او قرار گیرد باقی نمی‌ماند و بدین ترتیب آنچه قبل از تأمل نهائی به عنوان مراتب هستی مشاهده می‌شود، همگی به مظاهر آن حقیقت واحد بازگشت می‌کند؛ یعنی تشکیک در ظهور وجود خواهد بود نه در خود وجود» (جوادی آملی، ۱۳۸۶: ۱ / ۳۶۳؛ آشتیانی، ۱۳۷۶: ۱ / ۷۹؛ آشتیانی، ۱۳۷۸: ۱ / ۴۱ و ۵۱). همچنین گفته‌اند: «شاهباز وحدت شخصی وجود شقشقه‌ای است که هر از چند گاهی تَهْدَارِ ملحق به قرار، دارد و آنچه به منزله حسیضی است که در آن قرار می‌گیرد، یکی تبدیل وحدت وجود به وحدت شهود است که در این فصل به بها یا بهانه اثبات کثرت حقائق امکانی از غزالی و مانند آن نقل و ضمناً تأیید شد و دیگری چاه زنخدان وحدت تشکیکی وجود است، که متأسفانه

فرونگاه وحدت شخصی وجود قرار گرفت و می‌گیرد، آری اساس حکمت متعالیه بر تشکیک وجود است که در سراسر آن کثرت حقیقی آمیخته با وحدت حقیقی است و این دو رهن گاهی مانع نیل ثبوتی برخی از بزرگان حکمت است که اصلاً راه به وحدت شخصی وجود نبرده‌اند و زمانی مانع ارائه اثباتی بعضی از کمترین آن است که هرگز با بنان یا بیان از آن نام نبرده‌اند و همواره در پرده و نقاب از آن سخن گفته‌اند» (جوادی آملی، ۱۳۸۶: ۱۰/۳۹). بنابراین، استاد جوادی آملی با این که بیش‌تر قائل به نظریه وحدت شخصی وجود است نمی‌خواهد از نظریه وحدت تشکیکی وجود هم دست بشوید و می‌خواهد با استفاده از گزاره‌های نظریه وحدت تشکیکی وجود، مثلاً تشکیک قائل شدن در ظهورات وجود و نه تشکیک در خود وجود به جمع میان دو نظریه وحدت تشکیکی وجود و وحدت شخصیه وجود، بپردازد. در حالی که اگر نظریه وحدت تشکیکی وجود و نظریه وحدت شخصی وجود دو نظریه متفاوت از هم تلقی شوند، که مقصود این مقاله هم همین است، نمی‌توان تبیین فلسفی نظریه وحدت شخصی وجود را بر اساس مدل، محور و دستگاه فلسفی تشکیک وجود، ارائه داد. چنان‌که استاد جوادی آملی و دیگران مایل به این کارند؛ زیرا ایشان معتقدند با گذر از نظریه وحدت تشکیکی وجود به نظریه وحدت شخصی وجود، فلسفه تکمیل شده و به پایان خود می‌رسد و بعد از آن قلمرو عرفان آغاز می‌شود. به طوری که استاد جوادی آملی در تأیید این قول می‌گویند: «وحدت شخصی وجود را می‌توان در پایان سیر علمی حکمت متعالیه نه در آغاز یا میان راه تأمین کرد ... لذا با ظهور وحدت شخصی وجود فلسفه به پایان می‌رسد و عرفان نظری آغاز می‌شود» (جوادی آملی، ۱۳۸۷ الف: ۴۱۱-۴۱۲).

اما چون نظریه وحدت شخصی وجود با دین و شرع سازگارتر است، صدرا بعد از اطلاع از این نظریه، نظریه وحدت تشکیکی وجود را کنار می‌گذارد و به نظریه وحدت شخصی وجود با تمام لوازم و پیامدهای آن، اعتقاد پیدا می‌کند. چنان‌که آمده است که:

در بین نظرها در مورد وحدت و کثرت وجود، نظریه «وحدت شخصی وجود» با ظواهر شرعی سازگارتر است، زیرا ظواهر قرآن کریم بر آیت و نشانه بودن تمام آنچه غیر خداوند است دلالت می‌کند؛ «و فی الرض ایات للمؤمنین * و فی انفسکم» (ذاریات: ۲۰-۲۱)؛ «و جعلنا الیل و النهار ایتین فمحونا آیه الیل» (اسرا: ۱۲)؛ «و فی خلقکم و ما بیث من دابة ایت لقوم یوقنون» (جاثیه: ۴)؛ «ومن آیات الیل و النهار و الشمس والقمر» (فصلت: ۳۷).

هرچه غیر خداوند است و عنوان «شیء» بر آن اطلاق می‌شود، هرچه در آسمان و زمین است و خود آسمان و زمین و شب و روز و هر آن‌چه در آن‌هاست، آیات خداوند سبحان هستند و آیت بودن وصف و عرض مفارق آن‌ها نیست، حتی نظیر زوجیت برای عدد چهار یعنی وصف لازم نیز نیست، زیرا وصف لازم متأخر از مرتبه ذات ملزوم بوده و در مرتبه ذات نیست. آیت خدا بودن عین گوهر و ذات اشیاست و اشیا به تمام ذات خود آیت حق هستند. وقتی که ماسوای خداوند در ذات و وصف خود نشانه او باشند، در ذات خود هیچ چیزی نخواهند داشت؛ زیرا اگر در ذات خود چیزی داشته باشند، از همان جهت، آیت و نشانه خداوند نخواهند بود و اگر غیر خدا عین آیت برای اوست، حقیقت آن جز «نمود» نخواهد بود و از «بود» سهمی برای آن نمی‌ماند، زیرا اگر برای آن سهمی از بود باشد، از همان جهت آیت غیر خود نخواهد بود (جوادی آملی، ۱۳۸۷: ۳/ ۳۷۸-۳۷۹).

با توجه به آن‌چه بیان شد صدرا با تحلیل و تبیین لوازم نظریه وحدت شخصی وجود، مانند ارجاع بحث علیت به تشان و قاعده بسیطه الحقیقه که به طور پراکنده به آن‌ها پرداخته، درصدد تبیین فلسفی این نظریه برآمده که این مقاله درصدد ارائه این مدل تبیین فلسفی از نظریه وحدت شخصی وجود است که صدرا با گذر از نظریه تشکیکی وجود، بدان رسیده است.

صدرا تبیین فلسفی نظریه وحدت شخصی وجود، را بر چند مقدمه مبتنی ساخته که تحلیل این مقدمات ما را در بیان و فهم این تبیین، کمک خواهد کرد.

۱.۴ اصالت وجود و مجازی بودن ماهیات

یکی از مقدمات بسیار مهمی که تبیین فلسفی نظریه وحدت شخصی وجود صدرا بر آن مبتنی است، اصالت وجود و مجازی بودن ماهیات است. البته اصالت وجودی که در این‌جا مورد استناد صدرا است با اصالت وجودی که در نظریه وحدت تشکیکی وجود ارائه داده، تفاوتی اساسی دارد؛ زیرا در آن‌جا با این‌که وجود اصیل و حقیقی است، دارای تشکیک و مراتبی است در حالی که در اصالت وجودی که صدرا بر اساس آن به تبیین فلسفی نظریه وحدت شخصی وجود می‌پردازد، وجود دارای مراتب و تشکیک نیست. مطابق این اصالت وجود، فقط یک وجود در جهان هستی موجود است و آن هم وجود ذات حق تبارک و تعالی است. بنابراین اصل، فقط خداوند موجود است و ماسوی الله و ماهیات امکانی موجود نیستند و بلکه معدوم‌اند. البته این‌که صدرا می‌گوید فقط خداوند موجود است و ممکنات (ماهیات امکانی) و ماسوی الله معدوم‌اند و موجود نیستند، بدان معنا نیست که

این‌ها معدوم فلسفی‌اند (عدم محض)، بلکه منظور معدوم عرفانی بودن آنهاست. به عبارت دیگر، منظور صدرا از معدوم بودن و موجود نبودن ماهیات امکانی، آن است که وجود این‌ها غیر اصیل، غیر حقیقی و مجازی است. لذا، در جایی که فقط و فقط یک وجود (خدا)، موجود است، جز او، موجودی نخواهد بود؛ زیرا وجود، از آن خداست و فقط اوست که موجود است و مابقی شئون، آیات، حیثیات و ظهورات آن وجود واحد حقیقی و اصیل هستند. در واقع یکی از لوازم مهم نظریه وحدت شخصی وجود برخلاف نظریه وحدت تشکیکی وجود، این است که فقط خدا موجود است و اوست که موجود حقیقی و اصیل است و مابقی، یعنی ماهیات امکانی، بالاصاله و حقیقتاً موجود نیستند و اگر هم برای آن‌ها وجودی قائل می‌شوند، وجودشان غیر حقیقی، غیر اصیل و مجازی است و تا ابد وجود آن‌ها مجازی، غیر اصیل و غیر حقیقی باقی خواهند ماند و بر اثر نسبت و اضافه و ارتباط اشراقی با ذات حق، وجود مجازی و غیر حقیقی آن‌ها به وجود حقیقی و اصیل تبدیل نشده و اصالت پیدا نخواهند کرد. چنان‌که صدرا در این مورد می‌نویسد:

فحقائق الممكنات باقیه علی عدمیتها أزلاً و أبداً و استفادتها للوجود لیس علی وجه یصیر الوجود الحقیقی صفة لها، نعم هی تصویر مظاهر و مرانی للوجود الحقیقی بسبب اجتماعها من تضاعیف الإمكانات الحاصلة لها من تنزلات الوجود مع بقائها علی عدمیتها الذاتیه.

سیه‌روئی ز ممکن در دو عالم جدا هرگز نشد و الله اعلم

فی کلام المحققین اشارت واضحہ بل تصریحات لطیفه بعدمیه الممكنات ازلاً و أبداً. و کفاک فی هذا الامر قوله تعالی «کل شیء هالک الوجهه» (شیرازی، ۱۳۶۱: ۱۳-۱۵).

بنابراین وقتی صدرا در مقابل موجود واحد اصیل و حقیقی، از ماهیات امکانی و ماسوی الله تعبیر به عدم و معدوم می‌کند، نمی‌خواهد بگوید که این‌ها هیچ اندر هیچ‌اند، بلکه معتقد است که این‌ها ذاتاً و به‌خودی خود، نه وجود مستقل دارند و نه وجود رابط بلکه فقط و فقط ظهور، آیات و شئون وجود واحد حقیقی و اصیل هستند و چون این وجود واحد اصیل حقیقی موجود و متحقق است، این‌ها هم تحقق دارند و گرنه این‌ها باطل الذات بوده و به‌خودی خود بهره‌ای از وجود ندارند (کل شیء هالک الا وجهه)؛ به طوری آن وجود واحد حقیقی نمایشش به این ماهیات امکانی است. چنان‌که صدرا در این مورد می‌نویسد:

بل الممكنات باطله الذوات هالکة الماهیات أزلاً و أبداً، و الموجود هو ذات الحق دائماً و سرمداً، فالتوحد للوجود، والکثرة والتمیز للعلم إذ قد تفهم من نحو واحد من الوجود معانی کثیره و مفهومات عدیده. فللوجود الحق ظهور لذاته فی ذاته هو مُسمی بعبیب الغیوب، و ظهور بذاته

لفعله ینور به سماوات الأرواح وأراضی الأشیباح، وهو عبارته عن تجلیه الوجودی المسمی بالاسم النور تظهر به أحكام الماهیات والأعیان (شیرازی، ۱۹۸۱: ۲ / ۳۴۰).

أن الماهیات الإمكانیه أمور عدمیه لا بمعنی أن مفهوم السلب المفاد من كلمه لا وأمثالها داخل فیها، ولا بمعنی أنها من الاعتبارات الذهنیه والمعقولات الثانیة، بل بمعنی أنها غیر موجوده لا فی أنفسها بحسب ذواتها ولا بحسب الواقع؛ لأن ما لا یكون وجوداً ولا موجوداً فی حد نفسه لا یمكن أن یصیر موجوداً بتأثیر الغیر وإفاضته بل الموجود هو الوجود وأطواره وشؤونه وأنحاءه، والماهیات موجودیتها إنما هی بالعرض بواسطه تعلقها فی العقل بمراتب الوجود وتطوره بأطوارها (همان: ۳۴۱).

البته این که صدر در این جا معتقد است که ماهیات امکانی، شئون و ظهورات وجود واحد حقیقی و اصیل هستند و هیچ بهره‌ای از وجود ندارند مگر به واسطه آن وجود (موجود) حقیقی و اصیل، به دلیل ضیق واژه و فقدان شبکه زبانی قوی، این گونه سخن می‌گوید و نباید چنین برداشت شود که مراد وی همان وجود رابط در مقابل وجود مستقل است؛ زیرا بحث از وجود رابط و مستقل در فضا و دستگاه فلسفی وحدت تشکیک وجود (نظریه وحدت تشکیکی وجود)، قابل طرح است در حالی که در فضا و دستگاه فلسفی وحدت شخصی وجود (نظریه وحدت شخصی وجود)، وجود مستقل و وجود رابط، تحقق و اصالت ندارد، بلکه هرچه هست وجود واحد حقیقی و اصیل، و ظهورات و تشان‌های اوست، و ظهورات و تشان وجود حقیقی و اصیل، در مقابل وجود حقیقی و اصیل، اصلاً اصالت و حقیقت و وجودی ندارند تا این که از آن‌ها به وجود رابط تعبیر شود. پس، چون در نظریه وحدت شخصی وجود برخلاف نظریه وحدت تشکیکی وجود، بحث وجود رابط منتفی است نمی‌توان از شئون، اطوار و ظهورات وجود واحد حقیقی و اصیل، به وجود رابط تعبیر کرد. چنان که در این زمینه گفته شده:

با وحدت شخصی وجود و با ارجاع علیت به تشان غیر از وجود حقیقی واجب که همان علت واحد و احد است هیچ وجود دیگری که استقلال و یا تعلق باشد، محقق نیست بلکه آنچه که وجود غیر پنداشته می‌شود چیزی جز تطورات و شئون وجود حق و ذات احدی او نیست و با این بیان هیچ نوع وجودی اعم از وجود رابط و یا رابطی باقی نمی‌ماند و به همین دلیل تعلیق‌های حکیم سبزواری بر کتاب *سفار* دارد و در آن تعلیق عبارت را به معنای نفی وجود رابطی و نه رابط می‌گیرد، خالی از تأمل نیست، زیرا وجود رابط داشتن ممکن‌ها بر مبنای تشکیک وجود است، نه بر اساس رسیدن وحدت شخصی آن (جوادی آملی، ۱۳۸۶: ۹ / ۵۱۸).

مسئله علیت و معلولیت در نخستین گام با تقسیم موجود و وجود به علت و معلول همراه است و این نوع تقسیم با اصالت ماهیت، اصالت وجود و قول به تباین و یا کثرت تشکیکی وجودات موافق است. پس از اثبات اصالت وجود و امکان فقری غیر واجب، تقسیم وجود به علت و معلول به صورت تقسیم وجود به رابط و مستقل درمی آید، زیرا بر این مبنا معلول همان وجود رابط است و علت حقیقی، وجود مستقل می باشد، و لکن بر مبنای وحدت شخصی وجود مقسم علت و معلول دگرگون می شود، زیرا بر این مبنا معلول مصداق وجود نیست، بلکه شأن آن است، مقسمی که بر مبنای وحدت شخصی وجود علت و معلول را فرا می گیرد، شیء است که به واجب و شأن آن تقسیم می شود. پس تقسیم وجود به علت و معلول یک تقسیم اولی و مطابق با نظر ابتدایی و جلیل است و لکن به حسب سلوک عرفانی علت، یک وجود حقیقی و معلول، جهتی از جهات علت است و علیت علت و تأثیر آن بر معلول به عنوان تطور علت و تحیت آن به اطوار و حیثیات نه تحرک و تجافی گوناگونی باز می گردد که منفصل و یا مبین با آن نیستند (همان: ۹/ ۵۰۰).

۲.۴ اختصاص کثرت به شئون و ظهورات وجود

هرچند در جهان، یک موجود حقیقی و اصیل تحقق دارد که هیچ کثرتی در ذات آن تحقق ندارد و کثرت ذاتی شئون، آیات و ظهورات وجود واحد حقیقی و اصیل است، با تجلی وجود اصیل و حقیقی واحد، تشانها، آیات و ظهورات متکثر و متعددی ظهور و بروز پیدا می کند؛ زیرا وجود واحد حقیقی و اصیل دارای دو تجلی است: یکی تجلی اول یا تجلی ذاتی است که غیب الغیوب نامیده می شود و مرتبه ای از علم الهی است که در آن اسما و صفات متکثر الهی به طور واحد و بسیط در علم اجمالی حق تبارک و تعالی که عین کشف تفصیلی است، حضور دارند و دیگری، تجلی دوم یا تجلی فعلی است که با کثرت همراه است و منشأ بروز کثرت و تعدد است؛ به طوری که با آن، اسما و صفات متکثر الهی به طور تفصیلی بروز پیدا می کنند و هر یک از اشیا و ماهیات امکانی به تفصیل و با حدود خود، ظاهر می شوند. در نتیجه ماهیات امکانی و کثرات که وجودشان غیر اصیل، غیر حقیقی و مجازی است و همان آیات، تشانها و ظهوراتند، با یک تجلی یعنی تجلی فعلی (تجلی دوم) ذات حق تبارک و تعالی، ظهور می یابند؛ چراکه منشأ آنها، اسما و صفات متکثر و متعدد وجود واحد حقیقی و اصیل است که در تجلی فعلی در عین وحدت اجمالی، به طور تفصیلی، حضور و ظهور دارند که با تجلی هر یک از آن صفات و اسمای الهی، ماهیات امکانی و اشیا متکثر و متعدد بروز و ظهور می یابند. بنابراین، تجلی فعلی یا تجلی دوم ذات حق که همان نزول و افاضه وجود واجبی (یا وجود واحد اصیل و حقیقی) یا همان نفس

رحمانی (وجود یا فیض منبسط) است، به واسطهٔ تکثر و تعدد اسما و صفات الهی، تکثر و تعدد می‌یابد و این تکثر و تعدد منشأ تعدد و تکثر اشیا و ممکنات است. به عبارت دیگر، چون اعیان ثابت‌ه که همان اسما و صفات متعدد و متکثر الهی‌اند و در علم الهی در عین تکثر و تعدد به نحو اجمالی به طور واحد و بسیط، حضور و ظهور دارند و با تجلی دوم حضرت حق (یعنی، وجود واحد حقیقی و اصیل) این اعیان ثابت‌ه در جهان هستی، بروز و ظهور پیدا می‌کنند لذا، تکثر و تعدد آن نیز در این جهان ظهور و بروز پیدا می‌کند و به این وسیله، کثرات در جهان ظاهر و بارز می‌شوند. البته این‌که گفته شده ذات حق، تجلی می‌کند و تجلی او منشأ کثرت است به این معنا نیست که ذات حق دارای ظهورات و تجلیات متعدد و متکثر است تا به واسطهٔ آن، وحدت صرفهٔ حقیقی او مورد خدشه واقع شود بلکه منظور آن است که ظهور و تجلی دوم ذات حق نیز واحد است که در عین واحد بودن و وحدت اجمالی داشتن، کثیر و متعدد نیز هست. چنان‌که در این زمینه گفته شده:

للحق تجلیاً واحداً علی الأشیاء وظهوراً واحداً علی الممكنات، وهذا الظهور علی الأشیاء هو بعینه ظهوره الثانی علی نفسه فی مرتبة الأفعال ... هذا الظهور الثانوی الذی هو نزول الوجود الواجبی بعبارة، والإفاضة بعبارة أخرى، والنفس الرحمانیة فی اصطلاح قوم، والعلیة والتأثیر فی لسان قوم آخر، والمحبة الأفعالیة عند أهل الذوق، والتجلی علی الغیر عند بعض، الکثرة والتعدد حسب تکثر الأسماء والصفات فی نحو العلم الإجمالی البسیط المقدس، فظهرت الذات الأحدیة والحقیقة الواجبیة فی کل واحدة من مرائی الماهیات بحسبها. لا أن لها بحسب ذاتها ظهورات متنوعهٔ وتجلیات متعددةٔ كما توهمه بعض، وإلا یلزم انشلال الوحدة الحقة تعالی عنه علواً کبیرا (شیرازی، ۱۹۸۱: ۲/۳۵۷).

۳.۴ عدم تشکیک و ارتباط طولی در شئون، مظاهر و ظهورات وجود

بعد از این‌که روشن شد در جهان فقط یک موجود حقیقی تحقق دارد و غیر او موجودی نیستند و بعد از روشن شدن این‌که منشأ کثرت و گوناگونی ظهورات، آیات و تشأن‌های وجود حقیقی، تجلی فعلی (تجلی دوم) وجود حقیقی (خداوند) است، باید به تبیین این مسئله پردازیم که ظهورات، تشأن‌ها و آیات وجود حقیقی (یعنی، کثرات و ماهیات امکانی)، با هم رابطهٔ طولی ندارند و در طول هم نیستند؛ زیرا ارتباط طولی میان شئون، مظاهر و ظهورات وجود، اولاً مستلزم دوئیت و ثانیاً مستلزم وجود اصیل و حقیقی قائل شدن برای ظهورات، تشأن‌ها و آیات وجود حقیقی است. در حالی که بر اساس نظریهٔ وحدت شخصی وجود، در جهان فقط یک موجود حقیقی، تحقق دارد و غیر او موجودی نیست بلکه غیر او،

شئون، آیات و ظهورات است و وجودشان غیر حقیقی، غیر اصیل و مجازی است. به طوری که اگر موجود حقیقی تحقق نداشته باشد، آن‌ها هم ظاهر و بارز نخواهند شد. در نتیجه، ظهور و بروز آن‌ها بر اثر ظهور و تجلی موجود واحد اصیل و حقیقی است. و وقتی آن‌ها چیزی جز شئون و آیات و ظهور موجود واحد حقیقی نیستند و به عبارتی، چون آن‌ها تجلی اسما و صفات موجود حقیقی‌اند به این دلیل که در وجود واحد حقیقی، تشکیک راه ندارد و اسما و صفات وجود واحد حقیقی هم در طول یک‌دیگر نیستند و میان آن‌ها رابطه طولی وجود ندارد، به تبع اولی در میان کثرات و ماهیات امکانی که شئون، آیات و ظهور وجود حقیقی، و تجلی اسما و صفات اویند، نباید تشکیک و ارتباط طولی برقرار باشد.

علاوه بر این، حتی میان وجود واحد حقیقی (خداوند)، و شئون، آیات و ظهورات آن، تشکیک و ارتباط طولی راه ندارد؛ زیرا بر اساس نظریه وحدت شخصی وجود، شئون، آیات و ظهورات وجود واحد حقیقی، معلول محسوب نمی‌شوند تا رابطه میان آن معلول با علتش، رابطه طولی و تشکیکی باشد؛ چراکه در دستگاه وحدت شخصی وجود فضای حاکم، فضای علی و معلولی نیست بلکه در این فضا علیت به تشان ارجاع داده می‌شود و به همین دلیل است که صدرا در اواخر جلد دوم *اسفار اربعه* به علیت به معنای مشهور آن قائل نیست و از آن عدول می‌کند و این بحث را به گونه‌ای تازه و نو مطرح می‌سازد که بر اساس آن دوئیت کاملاً متفی خواهد شد. به طوری که بر اساس آن، علت فقط یک موجود است که دارای شئون، آیات و ظهورات است و نه معلول؛ چراکه از معلول در مقابل علت، بوی دوئیت استشمام خواهد شد و صدرا چنین چیزی را نمی‌پذیرد. پس، بنا بر نظریه جدید صدرا همه، یک وجود است که دارای یک ظهور است. چنان‌که گفته شده:

از نظر قرآن ما سوی الله آیت‌اند نه معلول. هرچه غیر خداوند است و عنوان «شیء» بر آن اطلاق می‌شود، هرچه در آسمان و زمین است و خود آسمان و زمین و شب و روز و هر آن چه در آن‌هاست، آیات خداوند سبحان هستند و آیت بودن وصف و عرض مفارق آن‌ها نیست، حتی نظیر زوجیت برای عدد چهار یعنی وصف لازم نیز نیست، زیرا وصف لازم متأخر از مرتبه ذات ملزوم بوده و در مرتبه ذات نیست. آیت خدا بودن عین گوهر و ذات اشیاست و اشیا به تمام ذات خود آیت حق هستند. وقتی که ماسوای خداوند در ذات و صف خود نشانه او باشند، در ذات خود هیچ چیزی نخواهند داشت، زیرا اگر در ذات خود چیزی داشته باشند، از همان جهت آیت و نشانه خداوند نخواهند بود و اگر غیر خدا عین آیت برای اوست، حقیقت آن جز «نمود» نخواهد بود و از «بود» سهمی برای آن نمی‌ماند؛ زیرا اگر برای آن سهمی از بود باشد، از همان جهت آیت غیر خود نخواهد بود.

آیت بودن اشیا نسبت به خداوند نظیر آیات اعتباری نیست که در ظرف اعتبار باشد، بلکه تکوینی است و تکوینی بودن آن هم صبغه مقطعی و محدود ندارد تا آن‌که در برخی از اوضاع آیت خداوند باشند و در برخی آیت او نباشند، بلکه هیچ شأنی از شئون ماسوای خدا نیست مگر آن‌که آیت خداوند سبحان است (جوادی آملی، ۱۳۸۷: ۹/۳۷۸).

از طرف دیگر، چون وجود واحد حقیقی (خداوند) نامتناهی است، نامتناهی بودن او اقتضا می‌کند موجودی غیر او نباشد و ماسوای او همه شئون، آیات و ظهورات او باشند. با توجه به این مسئله باز دوئیتی نیست تا میان آن‌ها ارتباط طولی و رابطه تشکیکی برقرار باشد. البته این‌که در نظریه وحدت شخصی وجود، گفته می‌شود دوئیتی نیست به این معنا نیست که در جهان کثرت وجود ندارد بلکه در جهان کثرات وجود و تحقق مجازی و غیر اصیل دارند که همان شئون، آیات و ظهورات وجودند. پس، هیچ‌گاه در این نظریه، کثرت نفی نمی‌شود اما باید حواسمان باشد که این کثرات، با ظهور و بروز یگانه وجود واحد حقیقی، ظاهر و بارز می‌شوند و او در این کثرات ظاهر است و نمایشش به این کثرات است. چنان‌که آمده است:

واجب‌الوجود صرف وجود است و هیچ حد و محدودیت ماهیت در مرتبه ذات او قابل فرض نیست و چون وجود محض و لایتناهی است، فرض تعدد و کثرت در او نمی‌شود؛ به طوری که فرض تکثر، یعنی، قراردادن دو شیء مثل هم و در برابر هم، فرع بر متناهی بودن آن دو است اما در غیر متناهی، فرض تکثر و تعدد محال است (مطهری، ۱۳۷۳: ۳۴۵)

و نیز گفته شده:

اگر وجودی را مطلق و غیر متناهی تشخیص دادیم، دیگر فرض وجود مطلق دیگر، امکان ندارد بلکه فرض وجود دیگر که جدا از او و در عرض او باشد و بتوان آن را دوم این وجود، فرض کرد امکان ندارد. آنچه ما آن را غیر او، فرض کنیم، ظهور و تجلی و شأن و اسم خود اوست نه ثانی و دوم برای او. هو‌الاول و الاخر والظاهر و الباطن ... همان طور که با فرض لایتناهی بودن عالم جسمانی، امکان کثرت و تعدد متفی است، با فرض وجود مطلق غیر متناهی نیز امکان وجود مطلق دیگر متفی است. با این تفاوت که در مورد دو عالم جسمانی، وجود عالمی متناهی در کنار عالم غیر متناهی نیز تصور ندارد ولی در مورد وجود غیر متناهی، فرض وجود متناهی در مرتبه متأخر از وجود غیر متناهی، قابل تصور است؛ هرچند، آن وجود متناهی ثانی و دوم آن محسوب نمی‌شود بلکه شأنی از شئون خود اوست (مطهری، ۱۳۶۰: ۱۱۵-۱۱۴).

بنابراین، زمانی می‌توان به تشکیک و ارتباط طولی میان مظاهر و ظهورات وجود حقیقی واحد قائل شد که وجود آن‌ها را اصیل و حقیقی بدانیم در حالی که آن‌ها، شئون، آیات و ظهورات هستند و شئون، آیات و ظهورات، نه وجود مستقل و نه وجود رابطاند که بتوان برای آن‌ها وجودی اصیل و حقیقی قائل شد؛ آن‌گونه که در نظریه تشکیکی وجود، ماهیات امکانی و ماسوی الله وجودهای رابط محسوب شده و چون وجود رابط در جایگاه خود، موجودی ضعیف و متکی به وجود مستقل است، به نوعی دارای اصالت بوده و در مقابل وجود مستقل، بهره‌ای از وجود داشته به طوری که یکی دارای وجود قوی و دیگری دارای وجودی ضعیف است اما بر اساس تئوری وحدت شخصی وجود، صرفاً یک موجود در جهان تحقق و اصالت داشته و ماسوای آن، موجودی نیست که تا میان آن‌ها ارتباط طولی و تشکیک باشد بلکه ماسوی همه ظاهر و بارز به ظهور و بروز آن وجود واحد حقیقی است، به طوری که آن موجود واحد حقیقی نباشد، این‌ها هم ظاهر و بارز نخواهند شد.

خلاصه این‌که اگر کسی میان تشآن‌ها، مظاهر و ظهورات وجود، قائل به تشکیک و ارتباط طولی شد، باید به قوی‌تر و شدیدتر بودن یکی از این تشآن‌ها، مظاهر و ظهورات وجود بر دیگری نیز قائل باشد، در حالی که هیچ‌یک از تشآن‌ها، مظاهر و ظهورات وجود از دیگری قوی‌تر و شدیدتر نیستند.

۴.۴ اضافه اشراقیه شئون، آیات و ظهورات وجود به وجود واحد حقیقی

در نهایت اصلی که صدرا تبیین فلسفی نظریه وحدت شخصیه وجود را بر آن مبتنی ساخته، بحث اضافه اشراقی است؛ در اضافه اشراقی یک طرف وجود دارد. به عبارت دیگر، در اضافه اشراقی این‌گونه نیست که منسوب و منسوب‌الیه (نسبت و نسبت‌الیه) وجود داشته باشد، بلکه یک وجود هست که اشراق می‌کند و بر اثر اشراقات او، شئون و آیات و ظهورات آن وجود واحد، روشن و ظاهر می‌شوند. چنان‌که گفته شده:

در فلسفه عام، ماسوای واجب طرف قیاس با او قرار گرفته و واجب بالقیاس خواهند بود و در فلسفه خاص، ماسوای واجب هرگز قابل قیاس با واجب نیستند تا مقیس یا مقیس‌الیه قرار گیرند، بلکه چیزی جز قیاس و اضافه اشراقی نمی‌باشند (جوادی آملی، ۱۳۸۶: ۲/۴۶۸).

بنابراین، بر اساس اضافه اشراقیه می‌توان دوئی داشته باشیم که درواقع یک و واحد است؛ یعنی، وجود یکی واحد است اما در عین حال، آن وجود واحد دارای شئون، آیات

و ظهورات مختلف و متکثر است. در واقع، یک وجود، حقیقت دارد و دوئیت آن غیر حقیقی و مجازی است.

میان مجازی‌بودن چیزی و بالعرض‌بودن آن تفاوت هست؛ وقتی گفته می‌شود یک چیزی بالعرض تحقق دارد، به گونه‌ای برای آن می‌توان، وجود استقلالی و حداقل وجودی رابط قائل شد مانند این که گفته می‌شود «این میز، سفید است»، در این جا «میز» یک وجود مستقل و «سفید» هم دارای وجود دیگری است که به هم ضمیمه شده‌اند اما زمانی که گفته می‌شود چیزی دارای وجود مجازی است به این معناست که وجود آن، غیر حقیقی و غیر اصیل است و نمی‌توان برای آن، وجودی نه استقلالی و نه رابط قائل شد. مانند مثال سفینه و سرنشین آن، که وقتی سفینه حرکت می‌کند حرکت به طور حقیقی و اصیل از آن سفینه است اما آن حرکت به طور مجازی به سرنشین سفینه هم نسبت داده می‌شود. لذا، در این جا نیز که گفته می‌شود یک وجود واحد حقیقی، موجود است و شئون، آیات و ظهورات آن، وجودشان مجازی است و به عبارتی دوئیت آن‌ها مجازی است و نباید چنین تلقی شود که وجود آن‌ها بالعرض است چراکه اگر وجود آن‌ها را بالعرض لحاظ کنیم باید برای شئون، آیات و ظهورات وجود نیز وجودی مستقل و استقلالی یا حداقل بهره‌ای از وجود قائل شویم که این با نظریه وحدت شخصی وجود ناسازگار خواهد بود، در حالی که بر اساس نظریه وحدت شخصی وجود، فقط یک وجود حقیقی، موجود است و ماسوای آن، تشآن، مظاهر و ظهورات آن وجود حقیقی هستند و با ظهور و بروز آن، ظاهر و بارزند و نه وجود استقلالی، نه وجود رابط و نه حداقل بهره‌ای از وجود دارند.

مثالی که تقریباً برای تبیین و روشن کردن مبحث نظریه وحدت شخصی وجود، به کار برده می‌شود می‌شود، نفس و تشآن‌های آن است. نفس انسان در عین این که حقیقت واحدی است، دارای تشآن، مظاهر و ظهورات متعدد و متکثری است. در این جا نیز فقط نفس است که وجود واحد اصیل و حقیقی دارد و تشآن و ظهورات آن دارای وجودی غیر اصیل، غیر حقیقی و مجازی است. به عبارت دیگر، مثلاً فردی دارای ملکه ریاضی، ملکه منطق، ملکه هنر، ملکه شیمی و غیره است؛ واقعاً آن فرد به عنوان نفس، یکی است اما تشآن‌های مختلف، متعدد و متکثر دارد و لذا تشآن‌های او هویت استقلالی و رابط ندارد. پس، نفس به مثابه امری الهی و خداگونه، در عین وحدت دارای کثرت است و این کثرت به وحدت آن، ضرر نمی‌رساند، چراکه خود آن واحد حقیقی است اما نمایشش و ظهورش در کثرات است. به طوری که وحدت در آن، امری اصیل و حقیقی است در حالی که کثرت

آن، امری مجازی است که با ظهور و بروز نفس، ظاهر و بارز می‌شود. علاوه بر این، تشآن، مظاهر و ظهورات نفس با هم ارتباط طولی و تشکیکی ندارند؛ زیرا انسانی که یک جایی نشسته و بخواهد ادراکی از خویشتن خویش و ادراکی از روی زانویش و نیز ادراکی از کف پایش داشته باشد، لازم نیست میان این‌ها ارتباط و وابستگی طولی و تشکیکی وجود داشته باشد؛ زیرا اگر میان ادراکات او به عنوان تشآن‌های نفس ارتباط طولی و تشکیک برقرار باشد، مستلزم آن است که این فرد نتواند ادراکی از کف پایش داشته باشد مگر این‌که ادراکی از زانویش داشته باشد و نیز نتواند ادراکی از زانویش داشته باشد مگر این‌که ادراکی از خویشتن خویش داشته باشد در حالی این‌گونه نیست و این فرد (به عنوان یک نفس)، برای ادراک کف پایش، لازم نیست که ادراکی از زانویش یا خویشتن خویش داشته باشد؛ در نتیجه، نسبت این فرد به این تشآن‌ها و ادراکاتش به عنوان تشآن‌های نفسش، یکسان است، هرچند که نفس آفریننده و خالق این تشآن‌ها است و تشآن‌هایش قیام صدوری به نفس دارند. اما اگر میان تشآن‌های نفس ارتباط طولی و تشکیکی قائل شویم باید نفس برای ادراک کف پایش قبل آن، ادراکی از زانو و خویشتن خویش داشته باشد در حالی در حقیقت، نفس برای ادراک کف پایش نیازی به ادراک زانو و خویشتن خویش ندارد.

علاوه بر این، اگر میان تشآن‌های نفس ارتباط طولی و تشکیک برقرار می‌بود، باید تشآن‌های نفس یکی قوی‌تر و شدیدتر از دیگری باشد در حالی که هیچ‌کدام از تشآن‌های نفس نسبت به تشآن‌های دیگر، قوی‌تر و شدیدتر نیستند. با توجه به استدلال‌هایی که ارائه شد نباید میان تشآن‌های نفس ارتباط طولی و تشکیکی باشد. لذا، همان‌طور که گفته شد در مورد شئون، آیات و ظهورات وجود واحد حقیقی نیز این‌گونه است و میان آن‌ها ارتباط طولی و تشکیکی برقرار نیست؛ زیرا همان‌طور که بیان شد، اگر میان آن‌ها ارتباط طولی و تشکیکی برقرار باشد، باید یکی از دیگری قوی‌تر و شدیدتر باشد در حالی که این‌گونه نیست. مثلاً از میان آسمان، زمین و دریا که از شئون، آیات و ظهورات وجود حقیقی است، باید یکی (مثلاً آسمان) از دیگری (مثلاً زمین)، قوی‌تر و شدیدتر باشد در حالی که چنین نیست. چنان‌که در این مورد گفته‌اند:

نفس آدمی مثال و شاهدهی گویا برای مسئله وحدت شخصی وجود و کثرت مظاهر آن است؛ نفس انسان با آن که حقیقت واحد است، مسائل و امور فراوانی را در صفحه ذهن خود حاضر می‌کند و با توجه خود ظهور آن‌ها را ممکن می‌سازد و با صرف‌نظر و یا غفلت از آن‌ها، بساط آن‌چه را گسترانیده است، جمع می‌کند و آن‌ها را از ظاهر به باطن

باز می‌گرداند و البته این مثال هنگامی با ممثل مطابقت پیدا می‌کند که آثار و افعال نفس به عنوان وجود رابط در نظر گرفته نشوند و به صورت مظاهر آن لحاظ شوند. پس نفس و آینه دو مثال گویا برای انس ذهن به قبول کثرت با حفظ وحدت شخصی وجودند (همان: ۱۱۲-۱۱۳).

با توجه به آنچه تا این جا گفته شد، فقط یک وجود حقیقی و اصیل، موجود است و غیر او موجودی نیست، جز این که این موجود واحد حقیقی و اصیل دارای شئون، آیات و ظهورات متعدد و متکثر است؛ به طوری که، نمایشش به این شئون، آیات و ظهورات و ظاهر در آنهاست. اما این کثرات (ماهیات امکانی) ذاتاً هیچ‌اند و ظهور و بروز آنها به ظهور و بروز حقیقتشان که همان وجود واحد حقیقی و اصیل است، برمی‌گردد. و نه تنها در حقیقت وجود، تشکیک راه ندارد، بلکه در میان این کثرات به عنوان شئون، آیات، مظاهر و ظهورات وجود حقیقی نیز تشکیک راه ندارد. پس، هرچه هست همان وجود حقیقی حق تبارک و تعالی، و تشآن‌ها، آیات و ظهورات اوست؛ چنان که گفته شده:

ای هستی جمله، پیش تو محو هستی است یکی، ظهور آن چندین نحو
خورشید رخت، به عکس خورشید جهان در ابر عیان باشد و پنهان در صحو

(شیرازی، ۱۳۶۱: ۲۶)

وجود اندر کمال خویش ساریست تعیین‌ها امور اعتباریست
امور اعتباری نیست موجود عدد بسیار، یک چیز است معدود
من و تو عارض ذات وجودیم مشبک‌های مشکوه وجودیم

(همان: ۱۵)

۵. نتیجه‌گیری

محقق دوانی و صدرا در تبیین فلسفی که از نظریه وحدت شخصی وجود ارائه کرده‌اند به گونه‌ای سخن گفته‌اند که هر دو در این که فقط یک حقیقت اصیل و حقیقی موجود است و غیر او موجودی نیست اتفاق نظر دارند اما آنچه تبیین فلسفی این دو را از هم متمایز می‌سازد دستگاه فلسفی و وجودشناسی‌ای است که آن دو طراحی کرده‌اند تا بر اساس آن به تبیین فلسفی نظریه وحدت شخصی وجود پردازند. بر اساس دستگاه فلسفی و وجودشناسی محقق دوانی، هم وجود اصیل است و هم ماهیت؛ یعنی در این دستگاه

فلسفی و وجودشناسی، وجود در واجب و ماهیت در ممکنات، اصیل و حقیقی است و هرچند این ماهیات امکانی، ارتباط و نسبتی با وجود واحد حقیقی و اصیل دارند، اگر به عمق و مدل دستگاه فلسفی دوانی توجه شود، می‌بینیم که در این دستگاه فلسفی، از یک طرف، ماهیات اصیل و حقیقی دانسته شده و از طرف دیگر، سخن از ارتباط، نسبت و اضافه ماهیت به وجود حقیقی، به میان می‌آید؛ درحالی که در مقابل وجود که خود اصیل و حقیقی است، چیز دیگری نمی‌تواند اصیل باشد؛ زیرا اصیل دانستن ماهیت در کنار اصیل بودن وجود، مستلزم دوئیت و وجود ثانی برای وجود است که این، با اصالت وجود و وحدت شخصی وجود ناسازگار است. پس یا باید به اصالت وجود قائل شد و ماهیت را اعتباری دانست یا ماهیت را اصیل دانست و وجود را اعتباری فرض کرد. چگونه امکان دارد هم خدا و هم ماهیات امکانی (ماسوی الله) را اصیل و حقیقی بدانیم و بعد به گونه‌ای سخن بگوئیم که گویا ماهیات امکانی، اصالت و حقیقتی ندارند و بر اثر ارتباط، نسبت و اضافه به وجود حقیقی و اصیل (خداوند)، وجود و تحقق پیدا کرده‌اند. اگر ماهیات امکانی اصیل و حقیقی‌اند، چه نیازی به ارتباط و نسبت و اضافه به وجود اصیل دارند. در نتیجه هرچند اصل مطلبی که محقق دوانی ارائه می‌کند درست است، این سخن با مدل دستگاه فلسفی و وجودشناسی وی ناسازگار است و فلسفه وی دچار یک نوع تناقضات درون‌سیستمی است. در حالی که تبیین فلسفی که صدرا ارائه کرده این گونه نیست؛ صدرا از همان ابتدا تکلیف را روشن می‌کند و اصالت را به وجود می‌دهد و معتقد است فقط وجود خداوند، اصیل و حقیقی است و ماسوای او، شئون، آیات و ظهورات اوست که در آن‌ها ظاهر و نمایان، و نمایشش به آن‌هاست. بین این سخن که بگوئیم وجود اصیل و حقیقی موجود است و ماهیات امکانی هم اصیل و حقیقی‌اند، سپس بر اثر ارتباط، نسبت و اضافه به وجود اصیل و حقیقی، این ماهیات امکانی وجود و تحقق می‌یابند، با این سخن که بگوئیم فقط یک موجود اصیل و حقیقی هست و ماسوای او وجودشان مجازی، غیر اصیل و غیر حقیقی است، تفاوت مبنایی وجود دارد؛ یکی با مبانی دستگاه فلسفی و وجودشناسی وی سازگار است و دیگری نه.

به عبارت دیگر، محقق دوانی در تبیین فلسفی که از نظریه وحدت شخصیه وجود، ارائه داده به نوعی هم قائل به اصالت ماهیت است و هم نیست؛ زیرا ماهیات را ذاتاً معدوم و ممتنع دانسته و وقتی، یک چیزی، ذاتاً و مستقل، معدوم و ممتنع فرض شود، چگونه می‌تواند اصالت داشته باشد؛ در حالی که تبیین فلسفی صدرا دچار این گونه تناقضات نیست.

علاوه بر این، زمانی که محقق دوانی در بحث علیت به‌روشنی از تشآن‌بودن معلول سخن به میان می‌آورد و وجود واحد شخصی (خدا) را علت‌العللی می‌داند که هرچه غیر اوست تشآن و شئون است، اصالت قائل‌شدن برای ماهیات امکانی، بی‌مورد جلوه می‌کند؛ زیرا اگر معلولات (ماهیات امکانی)، تشآن علت اصیل و حقیقی‌اند، چگونه امکان دارد که اصیل هم باشند. در حالی که صدرا با ارجاع علیت به تشآن و استفاده درست و به‌جا از این مسئله، به یک علت حقیقی و اصیل قائل است و وجود معلولات را غیر اصیل، غیر حقیقی و مجازی دانسته و آن‌ها را آیات، مظاهر و ظهورات علت واحد حقیقی و اصیل می‌داند که در آن‌ها نمایان و ظاهر و به وسیله آن‌ها ظهور و بروز پیدا کرده است.

همچنین، در تبیین فلسفی محقق دوانی، تکلیف مسئله نسبت و اضافه چندان روشن نیست؛ زیرا معلوم نیست که منظور ایشان از نسبت و اضافه، نسبت و اضافه مقولی است یا نسبت و اضافه اشراقی. به طوری که دستگاه فلسفی و وجودشناسی دوانی هم مبتنی بر اصالت وجود و هم اصالت ماهیت است و اگر اصالت وجودی او را مبنا قرار دهیم، باید بپذیریم که منظور او از نسبت و اضافه در این‌جا نسبت و اضافه اشراقی است و اگر مبنا را اصالت ماهیت قرار دهیم باید بپذیریم که منظورش از نسبت و اضافه، نسبت و اضافه مقولی است و اگر هم هر دو اصالت وجود و اصالت ماهیت را مبنا قرار دهیم، باید قبول کنیم که منظورش از نسبت و اضافه، هم نسبت و اضافه اشراقی است و هم نسبت و اضافه مقولی. لذا، چندان مشخص نیست که منظورش از نسبت و اضافه، مقولی است یا اشراقی. هرچند شاید بتوان از رباعیاتی که در این زمینه سروده چنین استنباط کرد که منظورش از این مسئله، نسبت و اضافه اشراقی است. در حالی که در تبیینی که صدرا ارائه می‌کند تکلیف این مسئله کاملاً روشن است؛ زیرا صدرا فقط به اصالت وجود قائل است و فقط یک وجود را اصیل و حقیقی می‌داند و در چنین فضایی منظور صدرا جز نسبت و اضافه اشراقی، نمی‌تواند باشد.

در تبیین فلسفی که محقق دوانی ارائه داده، کثرت هم حقیقی و هم غیر حقیقی است؛ حقیقی‌اند از این جهت که در این تبیین، منشأ کثرات، ماهیاتند و ماهیات اصیل شمرده شده‌اند هرچند در کنار اصیل‌بودن، ارتباط و نسبت و اضافه‌ای هم با وجود حقیقی دارند؛ غیر حقیقی‌اند از این جهت که باز در این تبیین، با این‌که ماهیات اصیل‌اند، بر اثر ارتباط، نسبت و اضافه به وجود حقیقی، وجود و تحقق پیدا کرده‌اند و چون ماهیات منشأ کثراتند، کثرات نیز باید بر اثر ارتباط، نسبت و اضافه به وجود حقیقی تحقق و وجود پیدا کرده باشند

و این بدان معناست که کثرات، امری غیر حقیقی‌اند. پس، باید بپذیریم که کثرات هم حقیقی و هم غیر حقیقی‌اند. در حالی که بر اساس تبیین فلسفی که صدرا از نظریه وحدت شخصی وجود ارائه می‌کند، فقط وحدت، اصیل و حقیقی است و کثرت، غیر اصیل، غیر حقیقی و مجازی است و تشآن، آیات و ظهورات وحدت اصیل و حقیقی محسوب می‌شوند.

در تبیین فلسفی که صدرا از نظریه وحدت شخصی وجود ارائه داده، وزن وحدت بیش‌تر از کثرت است به طوری که اصل و حقیقت، وحدت است و کثرات، شئون، آیات و ظهورات وحدت هستند در حالی که در تبیین ارائه‌شده به وسیله دوانی چندان معلوم نیست که وزن وحدت بیش‌تر است یا کثرت؛ زیرا همان‌طور که بیان شد از تبیینی که ارائه می‌کند در کنار حقیقی‌بودن وحدت، لازم می‌آید که کثرت هم حقیقی و هم غیر حقیقی باشد و وقتی کثرت حقیقی باشد، با وحدت هم که حقیقی است یک وزن خواهند داشت؛ در صورتی که دوانی درصدد است با اصل و حقیقی‌دانستن خدا به عنوان واحد حقیقی، آن را سنگین‌تر جلوه دهد.

بنابراین، آنچه از تبیین فلسفی محقق دوانی در باب نظریه وحدت شخصی وجود، لازم می‌آید غیر از آن چیزی است که وی درصدد آن بوده و برای آن تلاش کرده تا آن را به نتیجه برساند؛ چراکه از یک طرف، دچار یک‌سری تناقضات درون‌سیستمی است و از طرف دیگر، لوازم و پیامدهایی دارد که پذیرش آن‌ها چندان موجه و معقول به‌نظر نمی‌رسد. در حالی که تبیین فلسفی صدرا بر اساس سیستم، دستگاه فلسفی و وجودشناسی نو و جدیدی که درصدد بنای آن بوده و به دلایلی (که در حوصله این نوشتار نیست)، نتوانست آن را کامل کند، دچار این چنین تناقض‌هایی نیست و حتی لوازم و پیامدهایی دارد که بسیار بابرکت و ارزش‌مند است.

۶. پیشنهاد

پیشنهاد این مقاله آن است که از آن‌جا که نظریه وحدت شخصی وجود با شرع سازگارتر است و نظریه وحدت تشکیکی وجود توان تبیین این نظریه را نداشته و حتی با آن هماهنگ و سازگار نیست، باید در جهت طراحی دستگاه فلسفی و وجودشناسی نو و تازه‌ای که با نظریه وحدت شخصی وجود هماهنگ و سازگار باشد و قدرت و توان تحلیل و تبیین آن را داشته باشد، همت گماشت تا بتوان زمینه هرچه بیش‌تر استفاده از لوازم پربرکت و ارزش‌مند آن، فراهم شود. چنان‌که در این باب گفته‌اند:

رواج عرفان نظری با سکه کلام و فلسفه هرچند آن فلسفه حکمت متعالیه باشد میسور نیست، زیرا وزن اصالت ماهیت یا اصالت وجود متباین یا اصالت وجود مشکک با موزون وحدت شخصی وجود هماهنگ نخواهد بود، لذا هماوایی نداشته بلکه مضمول (لکل امری منهم یومئذ شأن یغنیه) می شود (جوادی آملی، ۱۳۸۷: ۲/۱۵۵).

منابع

قرآن مجید.

- آشتیانی، جلال الدین (۱۳۷۶). *هستی از نظر فلسفه و عرفان*، ج ۱، قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
- آشتیانی، جلال الدین (۱۳۷۸). *شرح حال و آرای فلسفی ملاصدرا*، ج ۱، قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
- آشتیانی، مهدی (۱۳۳۰). *اساس التوحید*، با مقدمه و تعلیقات سید جلال الدین آشتیانی، تهران: مولی.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۶). *رحیق مختوم*، ج ۱، ۲، ۳، ۹ و ۱۰، قم: اسرا.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۷). *عین نضاح، تحریر تمهید القواعد*، ج ۱، ۲ و ۳، قم: اسرا.
- حسن زاده آملی، حسن (۱۴۱۶). *تعلیه بر شرح منظومه*، تهران: ناب.
- دوانی، محمدبن اسعد (۱۳۸۱). *سبع رسائل، تقدیم، تحقیق و تعلیق سید محمد نبی بن احمد تویسرکانی*، ج ۱، تهران: میراث مکتوب.
- دوانی، محمدبن اسعد (۱۳۶۸). *شرح رباعیات فلسفی و عرفانی، موسوم به شرح الرباعیات*، تصحیح، شرح و نقد مهدی دهباشی، تهران: مسعود.
- زنوزی، عبدالله (۱۳۷۹). *لمعات الهیه، مقدمه و تصحیح سید جلال الدین آشتیانی*، تهران: انجمن فلسفه و حکمت ایران.
- سبزواری، هادی (۱۴۱۶). *شرح منظومه، تصحیح و تعلیق حسن حسن زاده آملی*، ج ۲، تهران: ناب.
- سبزواری، هادی (۱۹۸۱). *تعلیق بر الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة*، ج ۱ و ۲، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- شیرازی، صدرالمآلهین محمد بن ابراهیم (۱۳۶۱). *ایقاظ النائمین*، با مقدمه و تصحیح محسن مؤیدی، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- شیرازی، صدرالمآلهین محمد بن ابراهیم (۱۹۸۱). *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة*، ج ۱، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- طباطبایی، سید محمد حسین (۱۳۶۲). *نهایة الحکمة*، قم: مؤسسه نشر اسلامی.
- قمشه‌ای، محمدرضا بن ابوالقاسم (۱۳۷۸). *مجموعه آثار حکیم صهبایا به همراه زندگی نامه عارف الهی آقا محمدرضا قمشه‌ای*، ج ۱، تصحیح و تحقیق حامد ناجی اصفهانی و خلیل بهرامی قصرچی، تهران: کانون پژوهش.
- لاهیجی، محمدجعفر (۱۳۸۶). *شرح رساله المشاعر، تصحیح، تعلیق و مقدمه سید جلال الدین آشتیانی*، قم: بوستان کتاب.

٦٦ مطالعه تطبیقی تبیین فلسفی نظریه وحدت شخصیه وجود ...

- مدرس طهرانی، آقاعلی (۱۳۷۸). مجموعه مصنفات حکیم مؤسس، ج ۳، تهران: مؤسسه اطلاعات.
مطهری، مرتضی (۱۳۶۰). اصول فلسفه و روش رئالیسم، ج ۵، قم: دفتر انتشارات اسلامی.
مطهری، مرتضی (۱۳۶۹). شرح مبسوط منظومه، ج ۱، تهران: حکمت.
مطهری، مرتضی (۱۳۷۳). شرح منظومه، تهران: صدرا.
نوری، علی (۱۳۹۸ ق). رسائل فلسفی بسط الحقیقه کل الاشیا و وحدت وجود، تهران: انجمن فلسفه ایران.
نوری، علی (۱۹۸۱). حاشیه بر الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة، ج ۲، بیروت: دار احیاء التراث العربی.