

Particularity Unity of Existence from Mulāsadrā and Dawānī point of view

Ibrahim Rezaie*

Abstract

The question of unity of existence is one of the most fundamental mystical and philosophical issues that is discussed in this article, based on Allāmah Dawānī and Mullah Sadrā's theoretical foundations. Allāmah Dawānī's explanation of the question of individual unity is based on principles such as unity of existence, the attribution of essence to existence, the principle of disposition and non-confusion of creatures to the origin of derivation in the sense that the truth of existence is unique in divine essence and the rest is ascribed to the existence. BY investigating Dawānī's basics, one should say that believing in individual unity of existence is in contrast with his basic principles. The issue is not acceptable in his thought system because by declaring both originality of existence and originality of essence to explain plurality of the universe, belief in redundancy and the relation of essences with existence and declaring disposition has basic inconsistency and internal conflict.

The issue is concluded in Mullah Sadrā's approach because he introduces existence as an objective identity with multiple orders, orders that are only the manifestation of existence and regarding the intensity of the actuality of the origin of existence which encompasses all achievements, there is no room for other affairs. Any creature is a status of statuses of that absolute existence and plurality is nothing but the manifestation of its attributes in the opportunity of names. The explanation is well acceptable with the Mullah Sadrā's theory of gradation.

From what has been stated, it follows that individual unity presented by the two philosophers only have one point in common which is that in the universe there is only one original truth; however their basic principles and manner of explanation are different. The philosophical foundations and principles that cause internal conflict of the discussion for Dawānī and transition from philosophy to mysticism for Mullah Sadrā. The summary of Mullah Sadrā's theory as an independent theory can be brought up in this sense that in Mullah Sadrā's views, where he considers the "essence status" of self-existence, individual unity of unconditional type is a divider that from mystical view is interpreted as "absolute identity" and "the essence of oneness". In this approach, there is nothing opposite or contrary to it and all are the emergence and manifestation of that. Existence of God is the individual one truth. But in some cases Mullah Sadrā speaks of unconditional divided existence by looking at God's "action" not His essence which is equal to the term "expanded grace" in mysticism. In this order, predication and generality are tried so that all determinations are present in that.

* Assistant Professor, Department of Ahl al-Bayt and Quranic Studies, University of Isfahan, Isfahan, Iran

rezaeebrahim@yahoo.com

Received: 22.06.2017

Accepted: 16.12.2019



This work is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 International License

[Doi: 10.22108/coth.2019.104953.1074](https://doi.org/10.22108/coth.2019.104953.1074)

Keywords: Particularity unity of existence, relation, particular gradation, Mulāsadrā, Dawānī

Bibliography

- Ashtiani, J. (2008). *The universe from the perspective of philosophy and mysticism*. Qom; Boustān-e Ketāb; Fifth Edition.
- Davāni, (1411 A.H.). *Three epistles (and an epistle from the structures of light)*. Researcher: Touiserkāni, A.; Mashad; Astān Qods Razavi Islamic Research Foundation; First Edition.
- Davāni. *Seven Epistles*. Researcher: Touiserkāni, A. (2002). Tehran; Miras-e Maktoub; First Edition.
- Ebn-e Sina, H. *Al-Mobaheṣat*. Researcher: Bidarfar, M. (1992). Qom; Bidar; First Edition.
- Hassāni, H. (2006). *Unity and plurality of existence in transcendent wisdom and mysticism*. Scientific Quarterly Journal of Qom University, No. 3.
- Javādī Amolī, A. *Raḥeeq Makhtum*. Researcher: Parsānia, H. (2007). Vol. 3rd & 4th; Qom; Osara; Third Edition.
- Javādī Amolī, A., *Ein Nazakh (Tahrir Al-Tamhid Al-Qavaed)*. Researcher: Parsānia, H. (2008). Qom; Osara; Third Edition.
- Motāhari, M. (1992). *Collection of works*. Vol. 9th; Qom; Sadra; Sixth Edition.
- -----, (1990). *A detailed description of the poems*. Tehran; Hekmat Publication; First Edition.
- Mulla Sadra. *Al-Mashaer (Explanation of thesis of Perception)*. Corrector: Ashtiani, J. (1997); Tehran; Amir Kabir.
- ulla Sadra. *Esfar, Vol. 1st*. Researcher: Aavani, Gh. (2004). Tehran; Hekmat-e Sadra Foundation; First Edition.
- Mulla Sadra. *Esfar, Vol. 2nd*. Researcher: Ahmadi, M. (2001). Tehran; Hekmat-e Sadra Foundation; First Edition.
- Mulla Sadra. *The evidence of the Divinity*. Researcher: Mohaqeq Damad, M. (2004). Tehran; Hekmat-e Sadra Foundation; First Edition.
- Mulla Sadra, (1302). *A collection of nine epistles*. Qom, Maktab al- Mostafavi; First Edition.
- Tabatabāei, M. *The end of wisdom*. Corrector: Fayāzi, Gh. (2002). Qom; Emam Khomeini Educational Institute; Second Edition.
- Tousei, kh. *Explanation of references and admonitions*. Researcher: Hassanzadeh Amolī, (2007). Qom; Boustān-e Ketāb; Second Edition.

الهیات تطبیقی

نوع مقاله: پژوهشی

سال دهم، شماره بیست و دوم، پاییز و زمستان ۱۳۹۸

ص ۱۶۲-۱۴۷

بررسی وحدت شخصیه وجود از نگاه محقق دوانی و ملاصدرا

ابراهیم رضایی*

چکیده

علامه دوانی، با تکیه بر قواعدی همچون وحدت وجود، انتساب ماهیت به وجود، اصل تشان و عدم التباس موجودات به مبدأ اشتقاق، وحدت شخصیه را تبیین می‌کند. از دیدگاه او، حقیقت وجود در ذات الهی منحصر است و ماسوی منتسب به وجودند، نه آنکه سایر موجودات، امور موهوم و خیالی تلقی شوند؛ با این حال، اعتقاد به وحدت شخصی با مبانی دوانی در تضاد است. با توجه به آثار و پیامدهای آن، انسان به نتیجه روشن، مطلوب و معقول نمی‌رسد. سرانجام، تبیین نهایی این مطلب در حکمت متعالیه به اوج خود رسیده است. در آنجا، وجود دارای هویت عینی است که واجد مراتب متعدد است. تمام این مراتب، محل سریان و ظهور و بروز وجود است. ملاصدرا در نهایت به این نتیجه می‌رسد که به سبب شدت فعلیت مبدأ وجود، جایی برای بروز چیزی دیگر باقی نمی‌ماند. مبدأ از فرط فعلیت، بر تمامی فعلیات و تحولات محیط است؛ در نتیجه، او هر موجود را شأنی از شئون آن وجود تام می‌داند و معتقد است آنچه کثرات است، چیزی نیست جز تجلی صفات او در مجالی و ظهور اسماء در مظاهر. در این نوشتار، مسئله وحدت شخصی وجود با تکیه بر مبانی این دو فیلسوف بررسی و ارزیابی شده‌اند.

واژه‌های کلیدی

وحدت شخصیه وجود، دوانی، ملاصدرا، انتساب، تشکیک خاصی

rezaeebrahim@yahoo.com

* استادیار گروه معارف قرآن و اهل البیت (ع) دانشگاه اصفهان، اصفهان، ایران

تاریخ وصول: ۱۳۹۶/۴/۱ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۸/۹/۲۵

Copyright © 2019, University of Isfahan. This is an Open Access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution License (<http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/>), which permits others to download this work and share it with others as long as they credit it, but they cannot change it in any way or use it commercially.

[Doi: 10.22108/coth.2019.104953.1074](https://doi.org/10.22108/coth.2019.104953.1074)

مقدمه

مسئله «وحدت وجود» از بنیادی‌ترین مسائل عرفانی و فلسفی است که در این دو ساحت فکری بدانها پرداخته شده است؛ این مطلب به‌ویژه در فلسفه‌های متأثر از عرفان نظری، با نگاه عمیق و کنجکاوانه عقلی بررسی شده است که چگونه در ورای کثرات عالم، وحدتی نهفته است. به گواهی حواس، چیزی جز شتات، کثرت و گوناگونی عالم وجود ندارد؛ یعنی وقتی که نظر به عالم می‌افکنیم، چنین می‌پنداریم که همه موجودات با آثار متفاوت، قطعاً از ذوات متباینی ناشی شده‌اند که هیچ‌گونه سنخیت یا اشتراک ذاتی با یکدیگر ندارند؛ اما به شهادت عقل، در ورای هر کثرت و شتاتی، وحدتی نهفته است که وجودش سابق بر آن کثرت و شتات است و وجود این دو بسته بدان است. با وجود این، توضیح ارتباط میان آن کثرت و این وحدت، از زمره دشواری‌ها و پیچیدگی‌های فلسفی به شمار آمده است؛ به همین دلیل، فیلسوفان کوشیده‌اند رهیافت‌های خویش را از این مسئله به مدد تعقل و در قالب مفهوم ارائه دهند تا در پرتو آن، تبیینی درست و منطقی از سازگاری وحدت در کثرت و کثرت در وحدت به دست آید.

البته پذیرش اصل «وحدت در کثرت» مبتنی بر پیش‌فرضی است که توجه به آن در مسئله مدنظر ما از اهمیت خاصی برخوردار است و آن پذیرش تفاوت میان «بود» و «نمود» است؛ بنابراین، ادعای وجود وحدتی در ورای کثراتی که مشهود حواس ظاهری است، مستلزم پذیرش این پیش‌فرض است که «بود» غیر از «نمود» است. «بود» یعنی آنچه حیثیت نفس‌الامری آن حاکی از ثبوت و وجود است یا به تعبیر دیگر، آنچه در واقع هست و فی حد نفسه در عالم طبیعت است. «نمود» بازتاب «بود» است که بر ذهن ما عرضه می‌شود؛ یعنی آن چیزی که از راه حواس ظاهری از جهان طبیعت دریافت می‌کنیم. با توجه به این تفکیک، اگر در ورای «نمود»، به «بود» قائل نباشیم، وحدت در کثرت نیز بی‌معنی خواهد بود؛ اما اگر پذیرش

وحدتی در ورای کثرات عالم، مخالف با حواس ظاهری است، چنین ادعایی به چه معنی است و بر چه و مبنا و اصلی استوار است. چه تبیین‌های عقلانی از این مدعا وجود دارد که ضامن صحت آن باشد.

دیدگاه دوانی، موسوم به «ذوق تالّه»، از آن نظر حائز اهمیت است که شاید به‌جرات، در ناحیه فلسفه اسلامی، ایشان در تبیین فلسفی بحث مدنظر پیش‌رو بوده‌اند؛ همچنان که بررسی نظر ملاصدرا در این باب از آن جهت اهمیت دارد که تبیین عقلانی اجداً و احسن برای آشکارسازی این مهم در این نظر نمودار شده است؛ بنابراین لازم است این مسئله با تکیه بر مبانی این دو فیلسوف، بررسی و در برآیند آن آثار و لوازم آن به تصویر کشیده شود.

تبیین وحدت وجود از دیدگاه دوانی

آنچه محقق دوانی را در مسئله تبیین وحدت شخصی وجود مدد می‌رساند، اتخاذ مبانی است که در وجودشناسی اختیار کرده است. او با عنایت به اصل محوریت وجود در فلسفه، به نظام «تشکیک عامی» - برای بیان وجه اشتراک همه موجودات باوجود بینونت ذاتی میان آنها - حاکم بر فلسفه مشاء روی خوش‌نشان نداد؛ از این رو کوشید با عرضه داشت نظریه «ذوق تالّه» وحدت وجود را تبیین کند. این تبیین، از رهگذر بازبینی مباحثی کلیدی همچون علیت و مشتق و نظیر آن امکان‌پذیر می‌شود.

براساس «ذوق المتألهین» (ملاصدرا، ۱۳۰۲: ۱۱۳)، قول به اصالت وجود فقط در حقیقت عینی و شخصی یعنی ذات خداوند صدق می‌کند؛ درحالی‌که اصالت در ماهیات به معنی انتساب ماهیات ممکنات به حق تعالی است (دوانی، ۱۳۸۱: ۱۲۹؛ طباطبایی، ۱۳۸۱، ج ۱: ۵۱-۵۰). از نظر دوانی، ویژگی وجود حقیقی خارجی این است که قائم به ذات است و همو مبدأ اشتقاق تمامی موجودات و ماهیات ممکن است (دوانی، ۱۳۸۱: ۱۳۲)؛ در عین حال

پدیدار گشتن «بود» و «نمود» آن در ذهن نه آن است که از واقعیت خارجی متلبس به وجود نشأت گرفته باشد، بلکه حاکی از یک نسبت است و بس. بر این بنیاد که انتساب به معنی منسوب بودن به وجود است نه آنکه عین وجود باشد، دیگر جایی برای کثرت در عالم هستی باقی نمی ماند.

می توان ادعا کرد حقیقت وجود وحید و فرید است؛ در صورتی که مشتق به معنای مشهور در نزد لغت دانان اخذ نشود. مشتق به معنایی که دوانی از آن مراد می کند، ناظر به عالم واقع و تکوین است و لزوماً مستلزم این نیست که شیء متلبس به مبدأ اشتقاق باشد (دوانی، ۱۳۸۱: ۱۲۹)؛ بدین معنا، چیزی در مبدأ اشتقاق مأخوذ نیست، «بلکه ذات منتسب به مبدأ بدون آنکه مبدأ بر آن عارض شده باشد، مدنظر است» (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ج ۳: ۴۷۷). به طور کلی از نظر دوانی، کاربرد موجود برای ممکنات، مشتق به معنای ذاتی است که انتسابی با مبدأ اشتقاق دارد.

دوانی با وجود آنکه چنین انتسابی را مطرح می کند، دچار نقیضه گویی می شود و اضافه می کند صدق مشتق بر چیزی، مقتضی قیام مبدأ اشتقاق به آن نیست. او مثال های «حداد» و «شمس» را به کار می برد (دوانی، ۱۳۸۱: ۱۳۰-۱۲۹). او قصد دارد با این مثال ها روشن کند مفهوم مشتق می تواند به معنای ذات منتسب به مبدأ اشتقاق باشد. حداد به معنای آهنگر است، ولی مبدأ اشتقاق یعنی حدید در آن نیست، بلکه آهنگر صرفاً ارتباطی با آهن دارد. همین طور هنگامی که به آبی شمس گفته می شود، مقصود آن است که این آب زیر آفتاب قرار دارد، نه آنکه خورشید در این آب وجود دارد. برای روشنی مطلب باید گفت عاری بودن مشتق از مبدأ اشتقاق به همان معنایی است که در ذواتی از قبیل «لابن» و «تامر» یا «حداد» سراغ داریم. این ذوات، متلبس به لبن و تمر و حدید نیستند و هر یک، ذاتی جدا از مبدأ اشتقاق دارند. هر یک، یعنی مشتق و مبدأ اشتقاق، وجود منحاذ و مستقلی از یکدیگر دارند، نه چون رابطه «زید» و «عالم» که رابطه ذات و صفت مشتق از آن است؛ با این حال، در زبان عرف و محاوره کسی که پیشه اش در

از نظر او «موجود»، اعم از حقیقت وجود خارجی و امر منتسب به آن حقیقت خارجی است و معقول موجود به منزله مفهوم عام - معقولات ثانیه - بین وجود حقیقی جزئی و ماهیات ممکن مشترک است. این صدق، امر اعتباری و از بدیهیات اولی است (همان: ۱۲۹). از نظر ایشان، موجود امر انتزاعی نیست تا ناهمگون با وجود باشد، بلکه موجود دقیقاً به معنی «هست» و «بودن» است، چون موجود، اعم از منتسب و منتسب الیه، «وجود» است، تنها در صورتی که وجود مجرد از غیر و قائم به نفس فرض شود، موجود بالذات خواهد بود و چنین موجودی بی نیاز از انتساب است و در آن، تمام حیثیات وحدت می یابند (همان: ۱۳۳-۱۲۹). بر اساس این، موجود بالذات، وجود حقیقی و موجود امکانی، امری است منتسب به وجود؛ از این رو، دوانی، وحدت وجود را از طریق اصل اشتقاق تبیین می کند که فروعی چند بر آن مترتب است.

۱- نسبت مشتق، با مبدأ اشتقاق در تحلیل دوانی

حال که در نگره هستی شناسی دوانی، وجود، مبدأ اشتقاق موجودات و حقیقت وجود واحد است، چگونه می توان وجود اشیا متکثر را با وجود خدا یکی دانست. آیا خدا به همان معناست که این شیء و آن شیء. اگر فقط وحدت است که وجود دارد، توضیح این کثرت چگونه انجام می شود. اینجاست که او از کلید «اشتقاق» بهره می گیرد و بیان می کند اطلاق وجود یا «بودن» و «هست» در این دو قلمرو کاملاً متفاوت از یکدیگر است؛ بنابراین، وجود مقول در گزاره «خدا موجود است» به یک معنی است و وجود محمول بر سایر موجودات یعنی ماهیات به معنی دیگری. چنانکه ذکر شد «خدا موجود است» افاده این معنا می کند که تنها او حقیقت وجود و هستی است و ماهیات امکانی چیزی است که در حقیقت وجود ندارد، بلکه نسبتی با حقیقت وجود دارد. از این رهگذر هستی شناختی است که وحدت موجودات آشکار می شود و «نمود» کثرت، در ظل «بود» و با انتساب به وجود، کم رنگ می شود؛ زیرا این همه نمایاندن و

ارتباط با شیر و خرما و آهن است به او لابن، تامر و حداد می‌گویند و این نیست به‌جز به اعتبار همین اضافه و نسبت که میان آن پیشه‌وران و لبن و تمر و حدید دارند. به تعبیر دیگر، به اعتبار اضافه میان آن دو ذات، همانندی یک صفت را برای دیگری نیز لحاظ می‌کنیم و از آن مشتق می‌سازیم و می‌گوییم لابن و تامر. همین قاعده درباره «موجود» نیز جاری شده است. در برآیند این مشتق‌سازی، نسبتی میان موجودات و خداوند برقرار شده است نه آنکه موجودات واقعاً موجود باشند. همچنان که لابن به این معنی نیست که او متصف به لبن است، بلکه در ارتباط با او است. موجودات نیز واقعاً موجود نیستند، بلکه در ارتباط با وجودند (مطهری، ۱۳۸۱، ج ۹: ۲۰۱-۲۰۰). دوانی با ذکر چنین مثال‌هایی توضیح می‌دهد موجود مطرح‌شده در ارتباط با ممکنات، همان وجود مطرح در واجب‌الوجود نیست، بلکه تنها انتسابی بدو است. باید توجه داشت چنین مثال‌هایی شائبه استقلال وجودی ممکنات از واجب‌الوجود را در ذهن ایجاد نکند. اگرچه نارسایی در این مثال‌ها و تناقض در بحث دوانی وجود دارد، در این مقاله، صرفاً نظر او در این رابطه تبیین شده است تا ما را در فهم مقصود او از وحدت وجود یاری دهد.

این نکته را باید اضافه کرد که انتساب مزبور در تکوین ریشه دارد و نسبت به حاق وجود است؛ بنابراین، انتساب و اضافه آن، برخلاف مثال‌های مذکور گسست‌ناپذیر است. با توجه به مطالب یادشده گرچه دوانی به اصالت وجود درباره خداوند قائل است و اصالت ماهیت را در ممکنات جاری می‌داند، این اصالت به معنی عرض اندام کردن ماهیات در مقابل خداوند نیست؛ زیرا ماهیت برای تحقق‌یافتن به ارتباط با منبع وجود نیاز دارد؛ بنابراین وجود جز ذات حق وجود ندارد.

۲- رابطه علت و معلول از نگاه دوانی

مُعبر دیگر اندیشه دوانی تبیین او در باب علّیت است

که ما را به وحدت شخصیه او می‌رساند. در اندیشه دوانی، معلول هیچ‌گونه تغایر و تنافی ذاتی با علت خویش ندارد؛ بلکه «شأنی از شؤون و وجهی از وجوه و حیثیتی از حیثیات» علت خویش است؛ بنابراین، وجود معلول، صرف اعتبار محض نیست؛ بلکه به مجرد حصول انتساب و ارتباط معلول با علت، موجود می‌شود و بدون این انتساب معدوم است. به تعبیر دیگر، هرگاه نگاه استقلالی به معلول افکنیم و به ذات آن را بدون ارتباط به علت ملاحظه کنیم، می‌بینیم معلول معدوم است. در پرتو این اصل، ذات حق تعالی علت اصلی حقیقت همه اشیاست و سایر موجودات از شؤون و تجلیات اوست؛ بنابراین، عالم جز اعتباراتی که رابطه با وجود ذات حق دارد، چیزی نیست (دوانی، ۱۳۸۱: ۱۷۴). دوانی برای تبیین بهتر این مطلب، از مثال اعراض استفاده می‌کند و می‌گوید «سیاهی اگر به‌گونه‌ای فرض گردد که در جسم است، به این معنی هیئت برای جسم است. در این صورت موجود است؛ اما اگر با نگاهی مستقل و بدون در نظر داشتن و امعان‌نظر به علت بدن نگریده شود، معدوم و بلکه ممتنع‌الوجود است. همچنین لباس اگر به‌عنوان صورت در پنبه لحاظ گردد، موجود است و اگر مستقل از پنبه بدن نظر افکنده شود، موجود نیست» (همان: ۱۷۵-۱۷۴). به تعبیر او، حدوث شیء (ماهیات) از لاشیء (غیر واجب‌تعالی) محال است. از نظر او، تفسیر این سخن عرفا که «الأعیان الثابتة ما شمت رائحة الوجود»، به همین معنایی است که ذکر شد؛ یعنی ماهیات نه ظاهر شدند و نه ظاهر می‌شوند، بلکه تنها رسم آنها ظاهر می‌شود (دوانی، ۱۳۸۱، ۱۷۵). پس شأن ماهیت ظهور است، گرچه ظهور واقعی از آن خداوند است. او در ادامه توضیح می‌دهد در دار هستی ذوات متعددی یافت نمی‌شود؛ بلکه ذات واحدی است که واجد صفات عدیده است (همان).

با توجه به آرای دوانی، مراد او از تعبیر «الاعتبارات اللاتئة» در حق معلول (همان: ۱۷۴)، نه دال بر خیالی و پندار بودن معلول بلکه علامت استقلال‌نداشتن آن است؛

می‌داند، به عروض و زیادت وجود بر ماهیت قائل نیست؛ چون ماهیت وجود ندارد بلکه منتسب به وجود است؛ بنابراین نمی‌شود حکم شیئی را که هست به چیزی داد که نیست. هرچند او معتقد است مفهوم وجود میان موجودات مشترک است، این اشتراک نه به نحو عروضی بلکه از باب نسبت است. او در برآیند این کلام می‌گوید وجودی که ممکنات بدان انتساب دارند، قائم به ذات است و جز بر «واجب لذاته» عارض نمی‌شود (همان). وقتی منشأ انتزاع مفهوم وجود برای ماهیات، انتساب آن به وجود حقیقی است، این نتیجه حاصل می‌شود که یگانه وجودی که ماهیات امکانی بدان انتساب پیدا می‌کنند، وجودی است که قائم به ذات خویش است؛ بنابراین، به سبب اینکه یک وجود بیش نیست، سخن از اشتراک معنوی یا لفظی وجود نیز بی‌معنی است؛ زیرا ماهیات از نظر دوانی، معدوم بالذات‌اند. تحقق عینی آنها نه به معنی بودن به معنی واقعی کلمه است؛ بلکه صرفاً از سنخ اضافه و انتساب است و بس. پس، تنها ذات وحید و یگانه خداوند وجود حقیقی دارد و این همان وحدت شخصی وجود است.

۴- وحدت شخصی وجود در حکمت متعالیه

به‌منظور روشن‌شدن مسئله وحدت شخصی وجود نزد ملاصدرا، ضروری است سیر نظریه‌های مطرح‌شده پیشینیان مدنظر قرار گیرد. مشائون با قبول «تشکیک عامی»، مفهوم وجود، یک واحد مفهومی و حد جامع انتزاعی را به همه موجودات نسبت‌پذیر می‌دانستند که در آن ما به الاختلاف غیر از ما به الاتحاد است و کثرت در مراتب و مدارج به امور خارج از ذات همانند «قوابل و عوارض» بازگشت دارد؛ چنانکه محقق طوسی در توضیح تشکیک عامی و چگونگی اختلاف و وحدت آن می‌نویسد:

«وجود، جامع همه این اختلافات است [وجود، عنوان واحدی است که همه اشیاى مختلف را در بر می‌گیرد].»

یعنی معلول مانند عرض، هویتی جز وابستگی ندارد. در این خصوص، ملاصدرا بر او اشکال کرده است که میان وجود معمولی و رابطی که «وجود فی‌نفسه آن عین وجود لغیره» است و وجود ربطی که وجود فی‌نفسه آن عین ربط است و جز در اطراف ربط محلّ ندارد، خلط کرده است (ملاصدرا، ۱۳۸۳، ج ۱: ۳۸۵)؛ با این حال، در پاسخ به صدرا باید گفت شاید دوانی به دلیل ضیق تعبیر و جعل نکردن اصطلاح، از مثال اعراض استفاده کرده است که خود وجودی فی‌نفسه دارند؛ از این‌رو، در موضع دیگر او از معلول به‌عنوان «ظَلّ» و صورت علت تعبیر می‌کند (دوانی، ۱۳۸۱: ۱۷۴) که حاکی از مضمون عین ربط‌بودن معلول نسبت به علت خویش است.

۳- عدم عروض وجود بر ماهیت

با التفات به مبانی دوانی این مطلب به دست می‌آید که گرچه مفهوم وجود بین موجودات مشترک است، این اشتراک عروضی نیست. وجود، عروض بر ماهیت ندارد تا کثرت به وجود آید؛ زیرا اصالت از آن وجود واجب‌الوجود است و ماهیات درحقیقت معدوماتی‌اند که صرفاً بر اثر ارتباط و نسبت با وجود حقیقی موجود شده‌اند. ماهیات ذاتاً موجود نیستند تا وجود بر آنها عارض شود؛ بلکه این اشتراک صرفاً از حیث انتساب است؛ بنابراین، تکرر در وجود پیش نخواهد آمد و فقط ذات واجب‌تعالی دارای وجود حقیقی است؛ از این‌رو، او عروض وجود بر ماهیات را نه براساس قول مشهور می‌پذیرد و نه حتی بنا بر قاعده فرعیه که «ثبوت» چیزی را برای چیزی «فرع مثبت له» می‌داند؛ زیرا وجود ماهیات، صرف نسبت است. از نظر او، سخن درباره وجود مطلق است و ماهیات قبل از وجود مطلق موجود نیستند تا آنکه ائتصاف ماهیات به آن وجود مطلق فرع بر وجود ماهیت باشد (همان: ۱۳۳-۱۳۲)؛ در نتیجه، وقتی غیر از وجود مطلق چیزی نیست و ماهیات به شرط انتساب و اضافه ذی‌وجود می‌شود، نتیجه آن چیزی به جز وحدت شخصی نیست. از این‌رو، دوانی ضمن آنکه وجود را واحد شخصی

نیست، بلکه روح آن بازگشت به تواطؤ دارد (ابن سینا، ۱۳۷۱: ۲۸۶؛ مطهری، ۱۳۶۹: ۲۴۳-۲۴۰).

در حکمت متعالیه نیز بین وجود و سایر مفاهیم فلسفی همچون وحدت، تشخص، خارجیت و علیت فرق گذاشته می شود. سبب این تمایز، اصل مهم وجودشناسی صدرایی یعنی اصالت وجود و در برآیند آن، اصولی همچون اشتراک معنوی، بساطت وجود و تمایز موجودات است و در سایه این اصول است که به تبیین کثرت و وحدت وجود پرداخته می شود. وحدت شخصی با توجه به تشکیک خاصی که در ذیل به تفصیل بیان خواهد شد، عبارت از این می شود که تمام کائنات و موجودات با تمامی مراتب خود به سبب سریان وجود، وجهی از وجوه خداوندند.

در حکمت متعالیه، وجود نه تنها از حیث مفهوم، فراگیر است و کلیت دارد، آنگونه که بر همه موجودات صدق پذیر است، واقعیت انضمامی وجود نیز با صرافت و بساطت ذاتی خویش، اطلاق پذیر و صدق پذیر بر همه موجودات است. همان طور که گفته شد از نظر دوانی، واجب الوجود قائم به ذات، تنها وجود حقیقی است و در ممکنات، ماهیت از اصالت و اعتبار برخوردار است و تشخص و عینیت آنها نیز در صرف انتساب خلاصه می شود؛ اما در حکمت متعالیه، ذات وجود، عامل تشخص، جزئیت و عینیت همه موجودات است و موجودیت هر موجود (کثرت) منوط به وجود است نه به انتساب؛ به همین دلیل، ملاصدرا مناسبت و مشابهتی را که بین هستی بر مبنای تشکیک خاصی وجود دارد، امری بدیهی و «قریب من الاولیات» تلقی کرده (ملاصدرا، ۱۳۸۳، ج ۱: ۴۱) و گفته است اختلاف میان موجودات به حسب ذات آنها وجود ندارد؛ بلکه به تقدّم و تأخر و ظهور و خفاء است؛ برای مثال، نزدیک ترین شیء برای وجود، نور است (همان: ۸۲).

مطابق با اصالت وجود، آنچه متن خارج را پر کرده است و اصلاً آنچه خارج را تشکیل می دهد، وجود است. بر اساس این، حکایت مفهوم وجود از این امر خارجی،

براساس تقدم و تأخر در وجود، بر علت و معلول واقع می شود، با اولویت و عدم اولویت در وجود بر جوهر و عرض گفته می شود. به واسطه شدت و ضعف وجودی بر امر قارّ مانند سیاهی و غیر قارّ مثل حرکت اطلاق می شود؛ بلکه برای واجب و ممکن نیز طبق وجوه سه گانه وجود [وجوب، امکان و امتناع] مطرح می شود. بنابراین وجود معنی واحدی است که برای اشیای مختلف به صورت یکسان به کار نمی رود. وجود، امکان ندارد ماهیت یا جزئی از ماهیت آن اشیاء باشد؛ زیرا نه ماهیت مختلف می شود و نه جزء ماهیت، بلکه آن، عارضی خارجی لازم یا مفارق است» (طوسی، ۱۳۸۶، ج ۲: ۵۷۲).

اما همان طور که گفته شد محقق دوانی، یکی از متأثران از حکمت اشراقی، به وحدت شخصی وجود قائل است. گرچه او مفهوم وجود را مشترک میان همه موجودات می داند، نظر به اینکه ماهیات معدوم بالذات اند و تحقق آنها صرفاً در پی یک ارتباط و اضافه با حق تعالی است، حقیقت وجود فرید است و تنها اوست که متن واقع را پر کرده و از این رو، اشتراک وجود نیز ساقط از معناست، هر چند ملاصدرا در این مورد دو رأی اساسی دارد: یکی براساس مشی و مبانی حکمت متعالیه استوار است و دیگری با مشرب عرفا سازگارتر است.

وحدت شخصی بنا بر تشکیک خاصی

از منظر فلسفه مشاء، هر موجود با تمام ذات خویش غیر از موجود دیگری است. همین امر باعث شده است = عنوان جامع برای همه افراد، امری انتزاعی تلقی شود تا بدین سبب اجتناب از اشتراک ذاتی بین موجودات حاصل شود و از تالی فاسد بری شود که ناشی از وحدت واقعی وجود است؛ چون بر مبنای مشائیان، اگر وجود واجب از جهتی مشترک با موجودات و از جهتی مغایر با آنها باشد، لازمه آن تکثر در ذات خداوند است؛ درحالی که ساحت قدس او منزّه از آن است، زیرا او بسیط محض است. بنابراین، از نظر مشاء، وحدت تشکیکی حقیقتاً وحدت

وجودی آنهاست؛ بنابراین، علت کثرت، تنزل وجود شدت و ضعف یا تقدّم و تأخّر مرتبه‌ای وجودی بر مرتبه‌ای دیگر است: تنزل وجود باعث کثرات می‌شود. در این تنزل، هرکدام بخشی از هستی را به قدر سعه وجودی خود اشغال کرده‌اند. همین امر باعث تفاوت و ایجاد حد و حدود این موجود با موجود دیگر شده است و از همین حدود است که ماهیت انتزاع می‌شود؛ البته لازمه گوناگونی موجودات، جهت مشترک است. این جهت اشتراک در حکمت متعالیه، برگشت به وحدت ماهوی ندارد؛ چون بساطت وجود مانع از آن است. توضیح بیشتر اینکه ملاصدرا معتقد است چون حقایق وجودی بسیط‌اند، تقوم به جنس و فصل ندارند؛ چون حاجت جنس به فصل در حیث ذات او ملحوظ نیست؛ بلکه این نیازمندی به دلیل تحصیل و تقرر ماهیت خارجی جنس است. اگر حقیقت وجود، متشکل از این دو باشد، لازم می‌آید جنس وجود، یا حقیقت وجود باشد یا ماهیتی که معروض وجود است و در هر دو صورت، تالی فساد دارد؛ چون اگر جنس، حقیقت وجود باشد، جنس در تحقق خارجی، محتاج فصل است نه در ذات خویش. بر این بنیاد، امکان ملاحظه جنس بدون فصل وجود دارد. اگر هستی جنس باشد، وجودش زائد بر ذات نیست و لازم می‌آید فصل که مقسم است، مقوم جنس باشد. در فرض دوم، حقیقت وجود، یا فصل است یا چیزی دیگر. در هر دو صورت، خلاف فرض است (ملاصدرا ۱۳۸۳، ج ۱: ۶۱-۶۰).

از این رو، وجود دارای هویت عینی است که تشخص آن به ذات آن است نه به چیزی دیگر؛ بنابراین، صدق وجود در تمامی مراتب به نحو یکسان و به نفس وجود است (همان: ۶۲) و بین مراتب سنجیت و مناسبت محفوظ است. حقیقت وجود تمامی موجودات را شامل است؛ اما این شمولیت به نحو شمول کلی بر جزئی یا وحدت نوعی و به‌طور کلی از سنخ شمول مفهوم نیست (ملاصدرا، ۱۳۷۶: ۳۵) و (همان، ۱۳۸۲: ۱۰). شمول مفهوم ماهوی، ضعیف و اصلاً از وجود و تشخص به دور

یعنی واقعیت و حقیقت وجود، به دلیل ویژگی و صفت متن خارج نیست؛ بلکه محکی مفهوم وجود، خود متن خارج است و مفهوم وجود دیگر مفاهیم انتزاعی نیست که از تک‌تک گزاره‌های عینی و تشخص‌های خارجی خبر دهد (چنانکه مشرب مشاء است). همچنان که تشخص و عینیت هر مرتبه‌ای از هستی نه یک خصیصه بلکه متن خارج مطرح است. حکایت مفهوم عام، تشکیک خاصی و وحدت عالم در عین کثرت، برآمده از متن وجود و ذات آنهاست. همین امر که نفس جامعیت وجود است، موجبات وحدت در کثرت را در مکتب حکمت متعالیه به‌گونه‌ای فراهم ساخته است که بر اساس آن، قول به انتزاعی بودن وجود، با پذیرش اصالت وجود مغایرت دارد (حسنی، ۱۳۸۵: ۷). این همان نظریه موسوم به تشکیک خاصی وجود است که در آن وحدت مختص به وجود است و وحدت آن همچون وحدت نوعی یا عددی یا جنسی و جز آن نیست، بلکه از جنس دیگری است، یعنی از جنس وجود؛ بنابراین، این وحدت از ذات وجود ناشی شده است؛ زیرا غیر از وجود چیزی نیست. بنابراین، وحدت «حقه حقیقیه» است که نه تکرار می‌پذیرد و نه دومی دارد؛ زیرا بساطت و شمولی که در ذات وجود هست، تمامی موجودات را فرا می‌گیرد. شمولیت و گستردگی وجود تا آنجا پیش می‌رود که تنها عدم در مقابل او قرار می‌گیرد؛ حال آنکه عدم نیز باطل الذات است. نیز، چون حمل وجود بر بنیاد تشکیک صورت می‌گیرد، ما به الاشتراک به ما به الامتیاز بر می‌شود؛ بنابراین، بعضی از وجود، حسب طبع، نسبت به وجودی دیگری مقلّم است و وجود در بعضی از موجودات اقوی و اتم است از وجود در بعضی دیگر. این تشکیک از اولویت و اقدمیت و اشدت و از امثال آن ناشی شده است (همان: ۴۳-۴۲).

به این ترتیب آنچه در حکمت متعالیه باعث اختلاف موجودات معرفی می‌شود و در صدر مسئله وحدت در عین کثرت مطرح می‌شود، شدت و ضعف و تقدّم و تأخّر

رفت. هرچند صدرا با احتیاط این مبنا در مواضع متعدد و با سیر به مدد همین بینش، نتایج گران‌بهای حکمی از آن برگرفته و گره بسیاری از معضلات علمی فلسفی را برگشوده است، به همین مشرب بسنده نکرده است. آثار او نشان می‌دهند مواردی زیاد از این طریق متمایل به مشرب عرفانی شده است. او می‌گوید:

«از جمله چیزهایی که باید دانست یکی آن است که اثبات مراتب وجودهای متکثر و مواضع ما در مراتب بحث و تعلیم تعدد و تکثر آنها، منافاتی ندارد با آنچه از پیش درصدد انجام آن بوده‌ایم، اگر خدا بخواهد، یعنی اثبات وحدت ذلتی و حقیقی وجود و موجود، چنانکه شیوه اولیاء و عرفاست؛ از جمله بزرگان اهل کشف و یقین. برهانی قطعی اقامه خواهیم کرد بر اینکه وجودات، ولو آنکه متکثر و متمایز شده‌اند، صرف مراتب تعینات حق نخستین و ظهورات نور او و شؤونات ذات او هستند، نه اینکه امور مستقل و ذوات جدا از او باشند» (ملاصدرا، ج ۱: ۸۳؛ همان: ۵۸).

وحدت وجود بنا بر تشکیک در مظاهر وجود (تشکیک خاص الخاصی)

همان‌طور که اشاره شد صدرالمآلهین به مشرب دیگری جز تشکیک در مراتب نیز امعان‌نظر داشته و شمول وجود را در این بخش به‌گونه‌ای دیگر دانسته است؛ به نحوی که غیر از راسخان در علم و عرفا آن را نمی‌شناسند. ملاصدرا از این حقیقت وجود، گاهی به «نفس رحمانی» و گاهی نیز به «رحمت واسعه»، تعبیر و بیان می‌کند گروهی آن را «به حق مخلوق به» خوانده‌اند و همچنین از انبساط نور وجود بر «هیاکل ممکنات و قوایل ماهیات» و نزول آن در منازل هویات تعبیر می‌آورد (ملاصدرا، ۱۳۷۶: ۳۷-۳۵)؛ بنابراین مصداق واقعی و بالذات وجود یکی بیش نیست و سایر موجودات نسبتشان به واجب عین ربط است. درحقیقت، موجودات و تکثر عالم، تجلیات محض اوست؛ زیرا هیچ موجودی در ذات

است؛ زیرا ماهیات یعنی طبایع کلی، چه در جواهر و چه در اعراض، از شؤون وجودی همچون تعین و تشخیص خالی است؛ اما کلیت، عمومیت و اطلاقی که در وجود است، از تمامیت ذات آن و احاطه نسبت به تمامی مصداق ناشی می‌شود (آشتیانی، ۱۳۸۷: ۷۳)؛ به همین دلیل، همه آثار به وجود باز می‌گردد.

در پرتو تشکیک در مراتب ارتباط وجود، سؤالات منطوقی در این بیان و هر اندیشه دیگر، با تبیین ارتباط وحدت وجود در سایه‌سار مراتب تشکیک خاصی روشن شد؛ سؤالاتی مبنی بر اینکه چه ارتباطی میان خداوند و موجودات برقرار است، آیا دو گونه موجود است یا یک وجود است، منصفه تجلی آن یا تشکیک در مراتب است یا تشکیک در مجالی و مظاهر ظهور. در این تبیین، اساس و محور بحث اصالت وجود، اشتراک معنوی و بساطت وجود است. با تأمل این نکته به دست می‌آید که در حکمت متعالیه، کثرت، امری بدیهی تلقی شده است؛ در عین حال به‌گونه‌ای که هیچ مباینی و تضادی با وحدت وجود ندارد. این نظر هیچ‌وجه تشابهی با نظر مشاء ندارد که با قول به تباین ذاتی، جایی برای وحدت واقعی نمی‌گذارد؛ در نتیجه، تشکیک خاصی، ضمن آنکه اصالت با وجود است، همین وجود در تمامی مراتب ظهور و بروز دارد. همچنین، برخلاف اندیشه دوانی، در حکمت متعالیه جایی برای ماهیت وجود ندارد. ترکیب وجود و ماهیت، اتحادی است؛ زیرا وجود اصل در تحقق خارجی است؛ بنابراین، در خارج، وجود با ماهیت معیت دارد؛ در نتیجه، تحصیل، تقرر و ثبوت واقعی نصیب وجود است (آشتیانی، ۱۳۸۷: ۱۰۸). نتیجه قول به تشکیک این شد که حقیقت وجود دارای درجات و مراتب و نشأت گوناگون است؛ اما مبدأ وجود از شدت تحصیل و فعلیت محیط بر تمامی فعلیات و نشأت است. هر مرتبه از وجود که به مبدأ نخستین نزدیک‌تر است، تمام‌تر و هر آنچه از این «مقام صرافت» دور باشد، خلط آن با اعداد بیشتر خواهد بود. نتیجه این قول همان تشکیک است که ذکر آن پیش‌تر

بر آن نام وجود نهاده می‌شود، چیزی نیست مگر شأنی از شئون واجب‌الوجود (همان: ۶۸). در «المشاعر» صدرا با بیان رساتری می‌گوید موجودات جز وجود عین تعلق و افتقار تام به علت، چیزی ندارند و بنابراین، در عالم به‌خصوص براساس علیت و معلولیت وجودی مباین با وجود نیست تا این سؤال پیش آید که آیا موجودات دو گونه وجود دارند یا ندارند و متعدد و مباین‌اند. به‌هر تقدیر و تصور، باز این سؤال مطرح می‌شود که چه ارتباطی بین آنها با حق تعالی متصور است. همه این سؤال‌ها با فهم این مطلب حل می‌شود که وجود، لمعه‌ای از لمعات اوست و او «محقق الحقایق و منشی‌الاشیاء» است. در یک کلام، او نور است و مابقی سطوح آن نور. او اصل و ماسوا تجلیات اوست (ملاصدرا، ۱۳۷۶: ۲۵۵).

به باور او، وقتی وجود بی‌نهایت را ملاحظه می‌کنیم، می‌بینیم هیچ حدی، لاحدی آن را محدود نمی‌کند؛ بنابراین، در دار وجود غیر از او چیزی نیست. اگر چیزی در عالم هستی مشاهده می‌شود، وجودی یافت نمی‌شود که در مقابل او باشد، بلکه همه ظهور ذات و تجلی صفات اوست: «موجود و وجود، درحقیقت واحد شخصی منحصر است که شرکی در موجودیت حقیقی ندارد و در عین، دومی ندارد و در دار هستی، غیر او احدی نیست و هر آنچه در عالم هستی جز واجب معبود به دیده می‌آید، صرفاً ظهورات ذاتی و تجلیات صفات اوست که درحقیقت، عین ذات اوست، همان‌گونه که زبان برخی از عرفا بدان تصریح کرده است» (ملاصدرا، ۱۳۸۰، ج ۲: ۳۱۴).

چون او صرف‌الوجود است، با اطلاق مقسمی که دارد نامتناهی است و محدود به حدی نمی‌شود. کمال محض است و نقصی در او متصور نیست. همین ویژگی باعث می‌شود بگوییم همه ساحت‌های وجودی عرصه ظهور و حضور اوست. ملاً او همه‌جا را سرشار کرده است؛ البته در وحدت تشکیک خاصی، وجود ذومراتب است. در وحدت شخصی، از موجودات با نام «ظل» تعبیر می‌شود و عین نسبت. این نسبت، خارج از مقولات است و با اضافه

خویش از خود چیزی ندارد. توضیح فلسفی آن این است که اگر دارای حقیقت باشند و بخوانند تعلق و ارتباط به غیر پیدا کنند، قطعاً این ارتباط با جاعل، صفتی زائد بر ذات خواهد بود نه عین ذات او تا آن موجود، عین ربط شود. به‌طور قطع، تمامی صفاتی که عینیت با ذات ندارند، در مرتبه‌ای متأخر از ذات قرار دارند. به تعبیر دیگر، نخست ذاتشان موجود می‌شود، بعد بدان اوصاف متصف می‌شوند؛ زیرا این امر مقتضای قاعده «ثبوت شیء لشیء فرع مثبت له» است؛ بنابراین، وجود حقیقی فقط واجب‌الوجود است و ماسوی باطل‌الذات‌اند (ملاصدرا، ۱۳۸۲: ۶۶). بر اساس این، ملاصدرا در بحث علیت با رویکرد یگانه‌انگاری به اثبات مسئله وحدت شخصی بیشتر اهتمام دارد تا به مسئله تشکیک در مراتب؛ ازاین‌رو، در بحث علت و معلول به این قائل است که حقیقت معلول، هویتی جدا از علت خویش ندارد؛ بنابراین، مجعول به جعل بسیط، حقیقتی از خود ندارد و ذاتاً و اصالتاً صرف ارتباط به علت خویش است. به سبب اینکه نفس وجود معلول تعلق است، منفرد از علت معنی ندارد؛ درنتیجه، چون سلسله علل به تنهایی می‌رسد، روشن می‌شود همه موجودات دارای حقیقت واحد است. ذات حق تعالی بذاته منبع فیض برای موجودات است. از ساطع شدن نور او نور وجود آسمان و زمین روشن می‌شود. او تنها حقیقت و باقی، همه شئون و اطوار وجود اوست (همان: ۶۷).

در عین حال، صدرا به لغزشگاهها نیز تفتن دارد و بدانها آگاهی می‌دهد. او به مانند قائلین به اصالت وجود و ماهیت عمل نمی‌کند تا اصالت به چیزی بدهد و نیز را معدوم‌الذات اعلام کند؛ بنابراین، تذکر می‌دهد متعاقب اثبات نسبت موجودات به خداوند، به ورطه حلول فرو نغلتیم. با اعتقاد به اینکه کثرت‌های ظاهری در سعه وجودی خداوند که بر همه‌چیز محیط است، مضمحل می‌شود، هر نوع پندار نادرست و اوهام مرتفع خواهد شد. تجلی او باعث محو کثرات و ماهیات خواهد شد و آنچه

می‌شوند، مانند رابطه وجود و ماهیت. ملاصدرا در این زمینه می‌نویسد «وجود، موجود فی‌نفسه است از حیث خویش و ماهیت به نفس خویش موجود نیست، بلکه از حیث وجود، موجود است» (ملاصدرا، ۱۳۸۲: ۵۲). به عبارت دیگر، وجود، بالذات موجود است و ماهیت، بالعروض و با عروض وجود، موجود است.

روشن است فرق بین دو حیثیت مذکور در این است که در حیثیت تعلیلیه، حکم از آن موضوع است، اما برای اثبات آن نیاز به علت است تا حکم را به موضوع نسبت دهد. در حیثیت تقییدیه، حکم از آن موضوع نیست، اما به دلیل اتحاد موضوع و قید، حکم ثانیاً و بالعرض به موضوع نسبت داده می‌شود. در حیثیت تعلیلیه، حکم واقعاً از آن موضوع است و برای اثبات و ایجاد حکم به علتی نیاز است تا حکم را به موضوع نسبت دهد. به عبارت دیگر، اگر اتصاف موضوع به آن وصف حقیقی باشد، آن حیثیت، واسطه در ثبوت یا حیثیت تعلیلی خواهد بود و اگر مجازی باشد، واسطه در عروض، حیثیت تقییدی است؛ بنابراین، در حیثیت تعلیلی سلب وصف از مقید امکان ندارد به خلاف حیثیت تقییدی.

ج- حیثیت اطلاقیه: برای مثال، در قضیه «الانسان من حیث أنه انسان ناطق» (انسان از آن نظر که انسان است، ناطق است) بخش «از آن نظر که انسان است» اطلاق قضیه را نشان می‌دهد. عباراتی همچون «هو هو» یا من «حیث هی هی» به همین حیثیت اطلاقی اشاره دارد. نکته مهم این است که حیثیت اطلاقی که در ظاهر، نقش قید دارد، درحقیقت چیزی بر ذات موضوع نمی‌افزاید و صرفاً برای تأکید موضوع قضیه است. ثمره آن این است که بیان می‌دارد موضوع برای قبول محمول یا حکم قضیه به هیچ قید نیاز ندارد.

د- حیثیت تقییدیه نقادیه: این قسم از حیثیت تقییدی در باب وجود و ماهیت مطرح است؛ بنابراین، واسطه در آن وجود اصیل است؛ زیرا بر پایه حکمت متعالیه وجود متن واقع را پر کرده است و چون ماهیت را از بیرون از

اشراقی مدنظر دوانی نیز تفاوت دارد. با تکیه بر وحدت شخصی، کثرت حتی بر مبنای وحدت شخصی عرفاً نیز خیال و پندار نیست. در عین حال اشاره شد کثرت چیزی در مقابل وجود حق تعالی هم نیست؛ بلکه ساطع از نور وجود و تجلیات صفات اوست. از این نظر، فرق آن با مسئله تشکیک خاصی آشکار می‌شود؛ چون بر مبنای تشکیک خاصی، حق تعالی در بالاترین مرتبه هستی است و کثرات در مراتب بعد او حقیقتاً وجود دارند؛ درحالی‌که بنا بر وحدت شخصی مجازاً وجود دارند؛ زیرا عدم تناهی او مجالی برای چیزی دیگر باقی نمی‌گذارد؛ با این حال، مجازبودن دال بر بطلان نیست، معنایی از تقرر و تحصیل با خود دارد (نیز رک: حسنی، ۱۳۸۵: ۹ و ۱۱).

برای فهم بهتر کثرت و وحدت وجود، بجاست به اقسام حیثیات و اطلاقات شود. به گفته صدرا، باید انحا و انواع حیثیات را آموخت تا به سبب جهل به اعتبارات و حیثیات دچار اشتباه نشویم و در پی آن، برای مثال، کثیر را واحد و واحد را کثیر نشماریم و اما مطلق حیثیات دو قسم است؛ حیث تقییدی و حیث تعلیلی (ملاصدرا، ۱۳۸۰، ج ۷: ۲۶۵-۲۶۶).

الف- حیثیت تعلیلیه: حیثیت تعلیلی در قضایایی فرض می‌شود که در آن هرچند حکم محمول برای موضوع مستند به علتی از علل است، آن استناد در متن قضیه مذکور نیست؛ بنابراین، موضوع بدون تقیید به آن علت، موضوع حکم قرار گرفته است. آن علت غیر مذکور، حیثیت تعلیلیه است. حیثیت تعلیلیه همواره نقش واسطه را در ثبوت حکم برای موضوع دارد (۲)؛ برای مثال، در قضیه «الانسان ضاحک»، ثبوت خنده برای انسان زائیده علتی است مثل «شگفتی»، اما این علت در متن قضیه مذکور نیست.

ب- حیثیت تقییدیه: در حیثیت تقییدیه، حکم درحقیقت به قید تعلق دارد و در موضوعیت موضوع قضایا دخالتی ندارند؛ بلکه از باب مناسبتی که بین موضوع و قید وجود دارد، مجازاً و بالعرض به موضوع نسبت داده

ه- حیثیت تقییدیه اندماجیه: در این حیثیت نیز واسطه حقیقی، وجود است، خواه واجب باشد و خواه ممکن. مقید حیثیت لامتحصل اندماجی است. برای این حیثیت، درحقیقت، جهات نهفته در متن وجود دارند و همراه با وجود گره خورده است، همانند معقولات ثانی فلسفی. حکمت متعالیه، برای توضیح معقولات ثانی فلسفی از حیثیت تقییدیه اندماجیه سود می‌برد. از نظر صدرا، هرچند این معقولات انتزاعی‌اند، یک ریشه در خارج و یک ریشه در ذهن دارند. ذهن، نسبت به این نوع معقولات مفعول است. در واقع، این مفاهیم ساخته ذهن ما نیستند. این حیثیات حقیقتاً در خارج وجود دارند؛ اما وجودشان به گونه‌ای است که در خارج از متن وجود اصیل، تفکیک‌پذیر نیست؛ هرچند در ذهن این تفکیک به انجام می‌رسد.

به سبب اینکه در متن واقع اصالت با وجود است و وجود جایی را برای غیر خود باقی نگذاشته است، چه توجیهی برای خارجی بودن حیثیاتی چون وحدت، امکان، تشخیص، علیت و معلولیت و مانند آن وجود دارد. برای پاسخ به این سؤال، ملاصدرا از تعبیر «حیثیت اندماجی» استفاده می‌کند (رک: ملاصدرا، اسفار، ج ۱، فصل دوم: فی أن الوجود علی ای وجه یقال انه من المعقولات الثانیه، ص ۳۸۷ به بعد و ج ۶، ص ۱۳۶).

با توجه به مطالب یادشده، برای حیثیات نامتحصل اندماجی دو نمونه حقیقی ارائه می‌شود: یکی صفات واجب‌الوجود است که در صقع ذات او موجود است و به قول صدرا در جلد ششم اسفار، موجب کثرت ذات او نمی‌شوند. دیگری، احکامی است که میان تمامی وجودهای اصیل مشترک است؛ همچون وحدت و فعلیت؛ یعنی همان معقولات ثانی فلسفی که در حاق وجود اصیل نهفته و مندمج‌اند. ملاصدرا در چند جا، از جمله در جلد اول اسفار در این باب سخن رانده است. به هر حال، این حیثیات مندمج در متن اعیان‌اند؛ برای مثال، از حیثیت تأثیرگذاری وجود که به عنوان علت یاد می‌شود، معنی و مفهوم علیت را انتزاع می‌کنیم؛ حال آنکه علیت سوای وجود علت چیزی

همین متن خارج انتزاع می‌کنیم، باید یک نحو ثبوت و تحصل خارجی را اثبات کنیم؛ حال آنکه اصالت وجود جایی برای این سخن باقی نمی‌گذارد؛ مگر آنکه همانند محقق دوانی به اصالت آن در ممکنات قائل باشیم.

در حکمت متعالیه راه حل آن این است که چون ماهیت، از یک حیثیت متن واقع است، بدین معنا که متن واقع، متعین است، از همین حیثیت متعین، ماهیت انتزاع می‌شود، بی آنکه ماهیت و تعین، به متن مجزا و مستقلی نیاز داشته باشد. به تعبیر دیگر، چون وجود متعین و محدود است، به ناچار حد خاص در خارج خواهد داشت و این حد خاص همان ماهیت است؛ بنابراین، این حد چیزی سوای نفس محدود نیست و با آنکه در خارج است، چیزی بر وجود محدود نمی‌افزاید (۳).

پس واسطه در این قسم از حیثیت تقییدی، حقیقت وجود است. این وجود اصیل امکانی، وجودی متعین و محدود است که حیثیت نفادی آن همان ماهیت خارجی است که از حد دامنه و پایان (نفاد) ناشی می‌شود (ملاصدرا، ۱۳۸۳: ۲۱۴).

با توجه به مطالب یادشده، بر اساس این حیثیت نفادی، حیثیاتی که در تشکیک خاصی مطرح‌اند، منطبق بر همین حیثیت‌اند. از نظر ملاصدرا، وجودات ماهیات موجود در خارج، به واسطه وجود و به نحو بالعرض موجودند. ارتباطی که ماهیت با وجود خارجی دارد، نمی‌تواند از نوع ارتباط دو شیء متحصّل باشد؛ زیرا ارتباط و ترکیب ماهیت و وجود، اتحادی است نه انضمامی؛ از این رو، ماهیت تنها با وجود ظهور می‌یابد؛ بنابراین، تا وجود امکانی از طرف جاعل جعل نشود، ماهیت وجود ندارد. به محض اینکه وجود صادر شد، ماهیت - که محل کثرت است - نیز تقرر می‌یابد؛ اما نه در مرتبه وجودی متقدم از آن بلکه متأخر از آن (ملاصدرا، ۱۳۸۳، ج ۱: ۱۱۹-۱۲۰). به این ترتیب مراتب وجود پدیدار می‌شوند که در آن غیر از مراتب وجود چیز دیگری نیست.

بعینه در خارج نیست تا مستلزم تعدد باشد.

و- حیثیت تقیدیه شأنیه: باید توجه داشت این حیثیت در نظام علی - معلولی فلسفه نمی‌گنجد؛ بلکه جایگاهش در نظام وحدت شخصی وجود است. ملاصدرا می‌نویسد «موجود و وجود، درحقیقت واحد شخصی منحصر است که شرکی در موجودیت حقیقی ندارد و در عین، دوئی ندارد و در دار هستی، غیر او احدی نیست و هر آنچه در عالم هستی جز واجب معبود به دیده می‌آید، صرفاً ظهورات ذاتی و تجلیات صفات اوست که درحقیقت، عین ذات اوست؛ همان‌گونه که زبان برخی از عرفا بدان تصریح کرده است» (ملاصدرا، ۱۳۸۰، ج ۲: ۳۱۴). واسطه در این قسم حیثیت، وجود اطلاقی و سریانیافته است که برای درک آن بهترین چیز شناخت نفس است؛ ازاین‌رو، حیثیت شأنیه با مباحث نفس پیوند دارد؛ زیرا نفس ضمن آنکه یک حقیقت سریانی دارد، از وجود سعی منبسط نیز برخوردار است. با همین حیثیت انبساطی خویش است که در تمامی مراحل و مراتب قوا حاضر می‌شود و با آن عینیت می‌یابد؛ به‌گونه‌ای که در قوه عاقله، عقل، در قوه خیال، خیال و در قوه حسّی، حس است، بدون آنکه بر حقیقت وحدانی آن لطمه‌ای وارد شود. قاعده مشهور «النفس فی وحدتها کلّ القوی» مشیر به همین نکته است. حقیقت وحدانی سعی اطلاقی می‌رساند که همه قوای نفس، اعم از عاقله، محرکه، مخیله و غیر آن همگی از شؤن نفس‌اند؛ ولی در عین تعدد به وجود واحد موجودند (ر ک: ملاصدرا، ۱۳۸۳، ج ۸، باب پنجم فصل چهارم، فی بیان إن النفس کلّ القوی، ص ۲۶۱)؛ بنابراین، براساس وحدت شخصی وجود، حیثیتی که با نام کثرات و ظهورات و تجلیات مطرح می‌شود، همین حیثیت تقیدیه شأنیه است.

اینک پس از تبیین حیثیات و نوع رابطه کثرات با وجود مطلق در پرتو دو اصل تشکیک وجود و وحدت شخصیه وجود و به طور خاص، با تکیه بر دو حیثیت اندماجی و شأنی تا حدودی روشن می‌شود نحوه سریان حقیقت وجود

در وجودات متعین به اعتبارات گوناگون از چه قرار است. به سبب اینکه نظر نهایی ملاصدرا براساس وحدت شخصی است، او به این مسئله امعان‌نظر داشته است که بر مقام ذات احدیت - به‌منزله حقیقت مطلق بدون هیچ قید و شرط که عرفا از آن به هویت عینیه و عینیت مطلق یا ذات احدیت (ملاصدرا، ۱۳۸۰، ج ۲: ۳۴۶) یاد می‌کنند و با لابلشروط مقسمی حکما یکی است - هیچ‌گونه تقید و تعیینی راه ندارد، حتی قید اطلاق و سریان و لابلشروط بودن؛ بنابراین، نه اسم دارد و نه صفت؛ ازاین‌رو، محل برای چیزی دیگر باقی نمی‌ماند (همان، ۳۴۶-۳۴۷).

اگر خداوند در کنار دیگر موجودات در نظر گرفته شود (تشکیک خاصی)، او به سبب واجب‌بودن و سرمنشأ کمالات بودن، سرسلسله هستی به شمار می‌رود. این همان کثرت در وحدت است؛ اما با نگاه لابلشروط مقسمی که هیچ تعیین و قیدی حتی قید لابلشروط بودن را به خود نمی‌پذیرد. با توجه به عدم‌تناهی او، جایی برای چیزی دیگر باقی نمی‌گذارد. هیچ حدی او را محدود نمی‌کند؛ حتی لابلشروط بودن هم یک نوع تقید است، حال آنکه او بی‌نهایت است و بی‌نهایت با هیچ نوع تقیدی سازگاری ندارد؛ ازاین‌روست که صدرا می‌گوید «در دار هستی غیر او احدی وجود ندارد» (ملاصدرا، ۱۳۸۰، ج ۲: ۳۱۴). ذات او شامل همه کمالات مراتب وجودی است. در عین بساطت، تمامیت همه موجودات است؛ مانند نفس که هیچ تعیینی در هیچ مرتبه‌ای ندارد، اما با همه چیز معیت دارد؛ اما مقام احدیت، همان وجود بشرط لاست؛ یعنی بشرط اینکه چیزی با آن اخذ نشود. در این مقام و مرتبه، همه مراحل وجودی و اسماء و صفات به شکل بسیط بی‌آنکه از همدیگر مصداقاً یا مفهوماً متمایز باشد، وجود دارد (همان: ۳۳۰). طبق وحدت شخصی این مقام از شؤن او به حساب می‌آید و عنوان لابلشروط مقسمی شامل همه مقامات بعدی است. اگر حقیقت وجود بشرط شیء لحاظ شود، به‌گونه‌ای که در آن اسماء و صفات یا جمیع اشیا جمع باشد، در مقام احدیت قرار داریم که در آن،

صدرایی آن حقیقت واحده، نه وحدت شخصی بلکه وحدت سریانی داشت. اگر این هویت را از آن بگیریم، مضمحل می‌شود و از این نظر نفس رحمانی و تشکیک خاصی تطابق پیدا می‌کنند.

در انتها به‌طور خلاصه باید گفت بحث وحدت شخصی وجود در نگاه ملاصدرا، آنجا که به «مقام ذات» واجب‌الوجود نظر دارد، وحدت شخصی از نوع لابشرط مقسمی است که در نگاه عرفانی از آن به «هویت مطلق» و «ذات احدیت» تعبیر می‌شود. در این رویکرد، هیچ وجودی مقابل و مغایر او نیست و همه ظهور و تجلی اویند. وجود پروردگار، حقیقت واحد شخصی است؛ اما گاهی نیز صدرالمتألهین با نظر به «فعل» خداوند و نه ذات او از وجود لابشرط قسمی سخن می‌گوید که با اصطلاح «فیض منبسط» در عرفان برابری دارد. در این مرتبه، اطلاق و عمومیت وجود، سعی است؛ به‌گونه‌ای که همه تعینات در آن حضور دارند. ملاصدرا دستیابی به چنین مسئله‌ای را هدایتی از جانب خداوند می‌داند که با برهان روشن عرشی، او را به راه مستقیم هدایت کرده است. به دلیل اهمیت موضوع، به صریح عبارت ملاصدرا در این بحث اشاره می‌شود:

«کون الموجود و الوجود منحصرا فی حقیقه واحده شخصیه لا شریک له فی الموجودیه الحقیقه و لا ثانی له فی العین و لیس فی دار الوجود غیره دیار و کلماتی فی عالم الوجود أنه غیر الواجب المعبود فإنما هو من ظهورات ذاته و تجلیات صفاته التي هي فی الحقیقه عین ذاته» (ملاصدرا، ۱۳۸۰، ج ۲، ۳۱۴).

ذکر این نکته نیز ضروری است که به وجود آمدن اشکال «حلول» و «اتحاد خدا با مخلوقات» در بحث وحدت شخصی وجود بدان دلیل است که به این نکته توجه نمی‌شود که وجود لابشرط قسمی مربوط به فعل خداوند است و نه مربوط به ذات او. درحقیقت، فیض منبسط الهی است که با همه مراتب وجود همراهی دارد؛ اما ذات احدیت، مبری از این امور است. همان‌گونه که

موجودات فقط از ناحیه مفهوم متمایزند نه از ناحیه مصداق. مظاهر اسماء در این مقام همان «اعیان ثابته» است؛ چون این مقام، مظاهر اسماء یعنی مخلوقات را به کمال می‌رساند، از آن به مرتبه «ربوبیت» نیز تعبیر می‌کنند؛ اما اگر حقیقت وجود نه لابشرط و نه بشرط لا بلکه «لابشرط قسمی» لحاظ شود که مسما به «هویت ساریه» در همه موجودات است (همان، ۳۳۱) - که عرفا از آن با نام «نفس رحمانی» یاد می‌کنند - شمول و انبساط در آن لحاظ شده است؛ زیرا حقیقت آن عمومیت و سریان خارجی است و اطلاق آن از نوع سعی است. به مقتضی این اطلاق، وجود در همه تعینات و تجلیات حضور دارد. این عمومیت نه برحسب وجود ذهنی بلکه براساس وجود عینی است (همان: ۳۲۹). توجه به حقیقت سریان، ما را به این نکته واقف می‌سازد که این کلمه آنگاه تحقق می‌یابد که حقیقتاً چیزی با عمومیت خویش در کثرت حضور داشته باشد؛ بنابراین، سریان هم کثرت و هم وحدتی را می‌رساند که هر دو ویژگی یک حقیقت‌اند. «المطلق المأخوذ لا بشرط شیء الذی لیس شموله و انبساطه علی جهت الکلیه لکونه جزئیا حقیقا له مراتب متفاوتة» (همان: ۳۳۹). نفس رحمانی در هر موطن حضور دارد، حضورش در هر موطن به‌حسب همان موطن است. نفس رحمانی که نخستین مخلوق الهی است، از عالم عقل تا عالم ماده را شامل است و با حضور در هر چیز حکم همان شیء را دارد. هرچند این بر مبنا و مذاق عرفانی است، ملاصدرا آن را در فلسفه خود یک حقیقت جاری در وجود جاری می‌داند؛ از این رو، این فیض در موجود به حسب آن موجود، موجود می‌شود: با قدیم، قدیم و با حادث، حادث است و بلکه حقایق خارجی منبعث از مراتب ذات و انحای تعینات و تطورات وجود و فیض منبسط است (ملاصدرا، ۱۳۸۰، ج ۲: ۳۴۸-۳۴۷)؛ یعنی از هر مرتبه این وجود لابشرط قسمی، ماهیتی خاص انتزاع می‌شود.

نفس رحمانی، هویتی جز مراحل هستی ندارد و نه او را و رای همین موطن و تعینات ذاتی هست؛ هرچند خداوند از قید سریان، مطلق است. در تشکیک خاصی

بین این دو وجود خلط کرده است؛ ضمن آنکه اعتقاد به هر دو نوع اصالت با آن عقیده سازگاری ندارد که معلول را از شئون علت می‌داند.

لوازم و آثار دیگر وحدت شخصیه دوانی این است که برای توضیح عالم کثرت اعتقاد به اضافه و ربط ماهیات با وجود حقیقی دارد. او مشخص نکرده است آیا مراد او اضافه مقولی است - که به دو طرف نیازمند است - یا اضافه اشراقی است - که در آن مضاف‌الیه نفس اضافه است. اگر اضافه مقولی است (با توجه به اصالت ماهیتی بودن او، اضافه مقولی سازگارتر است) که با وحدت شخصی او هم‌خوانی ندارد؛ مبنی بر اینکه در جهان هستی جز ذات و وجود خداوند چیزی در مقابل او نیست و ماهیت فقط با صرف انتساب محقق می‌شود؛ زیرا بر پایه این اضافه، ماهیات باید به‌عنوان یک طرف اضافه وجود داشته باشند. اقتضای اضافه، تضایف است؛ حال آنکه وحدت شخصیه هیچ نوع دوگانگی را بر نمی‌تابد؛ اما مبانی او خلاف این امر است؛ بنابراین، اصل مبانی او با همدیگر در تضاد و طارد یکدیگر است و نمی‌تواند مبانی فلسفه او به حد جامع و بدون نقص به تبیین عقلانی منتهی شوند. بدین ترتیب، وحدت شخصیه وجود در فلسفه او دچار تناقض می‌شود.

با اغماض از این لوازم، تبیین وحدت شخصی او شاید مراحل آغازین فلسفی است. طبیعی است سیر عقلانی این مسئله در آن زمان نضج چندانی نیافته بود؛ به همین دلیل، بعد از گذر زمان، وقتی که ملاصدرا با این مسئله مواجه می‌شود، می‌تواند آن را به‌خوبی تنقیح کند و با ارائه تبیین‌های عقلانی آن را به مرتبه بلاغت برساند.

وحدت شخصی ارائه شده ملاصدرا، هم می‌تواند تشکیک در مراتب باشد و هم تشکیک در مظاهر؛ یعنی می‌توان با توسیع نظر صدرا به‌گونه‌ای آن را تفسیر کرد که با هر دو مبنا سازگاری داشته باشد. براساس مبانی فلسفی حکمت متعالیه به‌ویژه اصل مهم وجودشناسی او یعنی اصالت وجود و در برآیند آن، با مبانی همچون اشتراک

ملاصدرا هم اشاره می‌کند وجود، گاه بر وجود لایشرط مقسمی و گاهی بر وجود لایشرط قسمی و گاهی بر مفهوم وجود اطلاق می‌شود و دلیل انحراف جهله صوفیه، خلط میان معنای اول با یکی از دو معنای بعدی است. درواقع، آنها ذات احدیت را با مفهوم عام وجود که بر همه موجودات صدق می‌کند یا با فیض منبسط که با همه موجودات مقید همراه است، خلط کرده‌اند (همان، ۳۶۸)؛ بنابراین، ذات واجب الوجود را نباید فقط در شئونات و تجلی او جست‌وجو کرد؛ بلکه ورای همه آنها ذات واجب، اطلاق مقسمی خارجی دارد.

مقایسه بین آرای دوانی و صدرالمتهلین در باب وحدت شخصیه وجود

تبیین وحدت شخصیه وجود از نگاه دوانی، مستلزم آثار و لوازم خاص خویش است. نخستین پرسش درباره رأی دوانی این است که به‌واقع چگونه می‌توان بین اصالت وجود و اصالت ماهیت جمع کرد؛ بنابراین، صدرا با تکیه بر اعتباریت وجود و مجعولیت ماهیت در اندیشه دوانی بر این باور است که قول به اصالت هر دو، بیان‌کننده وحدت خاصی نیست و هیچ‌گونه نسبتی به «ذوق متألّهین» ندارد؛ زیرا در دیدگاه دوانی وجود اعتبار عقلی و نهایتاً از معقولات ثانیه فلسفی است (ملاصدرا، ۱۳۸۲: ۶۹). از نظر دوانی، آنچه جعل شده، ماهیت است نه وجود. نیز، او ماهیات را ذاتاً معدوم می‌داند. شیئی که ذاتاً معدوم است، چگونه می‌تواند اصالت داشته باشد. درواقع، با تکیه بر وحدت شخصی وجود مدنظر او، باید گفت ماهیت غیر اصیل است و فقط خداوند دارای وجود حقیقی و اصیل است. پس ماهیت که غیر اصیل است، اصیل فرض شده است. همچنین، چون نمی‌تواند ماهیت را کنار بگذارد و برای تبیین کثرت و موجودات بدان نیاز دارد، فلسفه او دچار تناقض و تضاد مبنایی می‌شود؛ همچنان که در بحث علیت نیز دچار اضطراب است که آیا معلول دارای وجود رابطی است یا ربطی. از نظر صدرا، او

حقیقت اصیل وجود دارد؛ هرچند تبیین‌های فلسفی آنان از این مسئله متفاوت است و همین مسئله نتایجی به بار می‌آورد که یکی را به تضاد مبانی دچار می‌سازد و در دیگری سیری منطقی را در پیش می‌گیرد؛ به گونه‌ای که در نهایت گویی از مبانی فلسفی خویش عبور کرده‌اند و با اتباع شَم فلسفی - عرفانی سازگار با مذاق و مشرب عرفانی، از این مسئله مهم و نفس‌گیر تبیین عقلانی ارائه می‌دهند. بر اساس این، نخستین نتیجه حاصل شده، این است که وحدت وجود، صرف یک ادعا نیست و قابلیت دارد موضوع تبیین فلسفی شود.

رأی دوانی، با قول توأمان به اصالت وجود و اصالت ماهیت و قول به تشآن، دچار کشمکش مبانی و تضاد درونی است؛ بنابراین، نتیجه مطلوب را به دست نمی‌دهد. شاید این امر ناشی از آن باشد که هنوز در زمان او این مسئله (یعنی توضیح وحدت شخصی) جای سزاواری در حوزه فلسفه نیافته، به نضج کامل نرسیده و برای تبیین آن هنوز نظام قوی و غنی فلسفی شکل نگرفته بود. بر همین اساس، وقتی این مسئله به حکمت متعالیه راه می‌یابد، در این منظومه استوار و درست‌بیان فلسفی به نیکویی تبیین می‌شود. در این منظومه، زوایای بحث مزبور، در میدان «تشکیک خاصی» و براساس تجلی صفات حق تعالی در مجالی و ظهور اسما در مظاهر، موشکافانه بررسی می‌شوند.

پی‌نوشت

۱. درخور ذکر است در اینکه آیا وحدت شخصی استوار بر مبانی حکمت متعالیه با وحدت شخصیه عرفانی یکی است یا نه، میان پیروان حکمت متعالیه اختلاف نظر است؛ برای مثال، علامه طباطبایی نظر به یگانگی وحدت تشکیکی با وحدت شخصی دارد (ر ک: طباطبایی، توحید عینی و عملی در مکاتیب حکمی و عرفانی، ص ۱۶۹). همچنین، آشتیانی تصریح دارد بعد از ردّ قول به تباین و اثبات حقیقت واحده و مراتب تشکیک برای وجود با دقت حکمی و ذوق عرفانی، این کلام برگشت به قول عرفا است (آشتیانی، ۱۳۸۷: ۲۴۲). برای اطلاع بیشتر از

معنوی، بساطت وجود و تمایز موجودات، کثرت و وحدت وجود تبیین می‌شود. ملاصدرا با اعتقاد به وحدت شخصی وجود، به کثرت در مجالی ظهور بر می‌گردد. با عنایت به اینکه کثرت در مجالی ظهور است، علیت به تشآن برگشت می‌یابد؛ به این معنا که کثرات از شؤون و ظهورات و تطورات وجود است. اصل وجود، حقیقت واحد است و هیچ کثرتی به ذات خود تحقق دارد؛ هرچند از این پیش، بنا بر تشکیک در مراتب، کثرت امری بدیهی و حقیقی تلقی می‌شد؛ اما چون آخرالامر، او کثرت را به تجلیات بر می‌گرداند، ذات وجود در مقام غیب‌الغیوب و احدیت، حقیقت مطلق است؛ اما با تجلی در مقام واحدیت اسماء و صفات مفهوماً متمایز است. در تجلی دیگر افاضه فیض او به صورت نفس رحمانی و وجود منبسط است. در این مرحله، نفس رحمانی توأم با تمامی ظهورات و تجلیات است. بر اساس این، یک متن بیش نخواهد بود که حالات مختلف به خود می‌گیرد. همه اشیا از حالت بسیط و اندماج خارج می‌شوند و با بروز، هر کدام به احکام خود متعین می‌شوند. بدین ترتیب، ظهور و تجلی، کامل می‌شود. بر اساس این، هستی یک وجود دارد و در برآیند آن تشکیک و ارتباط طولی وجود ندارد؛ چون ارتباط طولی منشعب از مراتب وجود براساس قاعده علیت و معلولیت بود نه براساس قاعده تشآن که بر بنیاد آن همه چیز به ظهور و شؤون بر می‌گردد. در تجلی و ظهور، تشکیک معنایی ندارد؛ چون مقتضای نامتناهی بودن این است که مادون حقیقت، همگی از شؤون او باشند. آنجا هیچ دوگانگی و مرتبتی در کار نیست؛ زیرا همه‌جا از او سرشار است؛ بنابراین، هر دو روش، دارای لوازمی ارزش‌مندند.

نتیجه

با توجه به مطالب بیان شده، نتیجه نشان داد وحدت شخصی ارائه شده این دو فیلسوف، در این حقیقت و تا این مقدار متفق‌القول و هم‌نظرند که در هستی تنها یک

- ۳- جوادی آملی، عبدالله، (۱۳۸۶)، رحیق مختوم، محقق: حمید پارسانیا، ج ۳ و ۴، قم، اسراء، چاپ سوم.
- ۴- حسنی، حمیدرضا، (۱۳۸۵)، «وحدت و کثرت وجود در حکمت متعالیه و عرفان»، پژوهش‌های فلسفی کلامی، ش ۳، صص ۲۴-۳.
- ۵- دوانی، (۱۴۱۱ق)، ثلاث رسائل (و بذیله رساله هیاکل النور)، محقق: احمد تویسرکانی، مشهد، بنیاد پژوهش‌های اسلامی آستان قدس رضوی، چاپ اول.
- ۶- دوانی، (۱۳۸۱)، سبع رسائل، محقق: تویسرکانی، تهران، میراث مکتوب، چاپ اول.
- ۷- طباطبایی، محمدحسین، (۱۳۸۱)، نهایه الحکمه، مصحح، غلامرضا فیاضی، قم، مؤسسه آموزشی امام خمینی، چاپ دوم.
- ۸- طوسی، خواجه نصیرالدین، (۱۳۸۶)، شرح الاشارات و التنبیها، محقق: حسن زاده آملی، قم، بوستان کتاب، چاپ دوم.
- ۹- مطهری، مرتضی، (۱۳۸۱)، مجموعه آثار، ج ۹، قم، صدرا، چاپ ششم.
- ۱۰- -----، (۱۳۶۹)، شرح مبسوط منظومه، تهران، انتشارات حکمت، چاپ اول.
- ۱۱- ملاصدرا، (۱۳۷۶)، المشاعر (شرح رساله المشاعر)، مصحح: جلال‌الدین آشتیانی، تهران، امیرکبیر.
- ۱۲- ملاصدرا، (۱۳۸۳)، اسفار، محقق: غلامرضا اعوانی، ج ۱، تهران، بنیاد حکمت صدرا، چاپ اول.
- ۱۳- ملاصدرا، (۱۳۸۰)، اسفار، محقق: مقصود محمدی، ج ۲، تهران، بنیاد حکمت صدرا، چاپ اول.
- ۱۴- ملاصدرا، (۱۳۸۰)، اسفار، محقق: مقصود محمدی، ج ۷، تهران، انتشارات بنیاد حکمت صدرا، چاپ اول.
- ۱۵- ملاصدرا، (۱۳۸۲)، الشواهد الربوبیه، محقق: مصطفی محقق داماد، تهران، انتشارات بنیاد حکمت صدرا، چاپ اول.
- ۱۶- ملاصدرا، (۱۳۰۲)، مجموعه الرسائل التسعه، قم، مکتبه المصطفوی، چاپ اول.

- تضارب آرا در این باره رک: سوزنجی، وحدت وجود در حکمت متعالیه بررسی تاریخی و معناشناختی، مجله، نامه حکمت، شماره ۴، پاییز و زمستان، ۱۳۸۳.
۲. مراجعه کنید: اسفار ج ۱، فصل چهار، ص ۴۶، پاورقی و حاشیه شماره ۱۳، ص ۵۳۶-۵۳۴.
۳. ملاصدرا تصریح دارد تا وجود مرتبه، مرتبه و تعیین در مرتبه پیدا نکند، ماهیت نیز بروز نمی‌کند. «الوجود الإمكانی لا تعین له إلا بمرتبه من القصور و درجه من النزول ینشأ منها الماهیه و یتنوع بحسبها المعانی الإمكانیه» (ملاصدرا، ۱۳۸۳: ۲۱۴) و نیز می‌فرماید «فکل مرتبه من الوجود ینظر بها ماهیه من الماهیات لاتصافه بها و اتحادها معها فما لم یتحقق هذا النحو من الوجود لا یمکن الحکم علی تلك الماهیه المنسویه إلیه المتحدده به نحو من الاتحاد بشیء من الأشیاء» (همان، ۱۳۸۰: ۳۰۵).
۴. از ویژگی سعه اطلاق و سریان وجود فیض منبسط است «الوجود المنبسط الذی شموله و انبساطه علی هیاکل الأعیان و الماهیات لیس کشمول الطبائع الکلیه و الماهیات العقلیه، بل علی وجه يعرفه العارفون، و یسمونه بالنفس الرحمانی اقتباسا من قوله تعالی «و رَحْمَتِي وَسِعَتْ كُلَّ شَيْءٍ» و هو الصادر الأول فی الممكنات عن العله الاولى بالحقیقه، و یسمونه بالحق المخلوق به، و هو أصل وجود العالم و حیوته و نوره الساری فی جمیع ما فی السماوات و الأرضین. و هو فی کل شیء بحسبه حتی أنه یمکن فی العقل عقلا، و فی النفس نفسا، و فی الطبع طبعا، و فی الجسم جساما، و فی الجوهر جوهرًا، و فی العرض عرضا. و نسبته الیه تعالی کنسبه النور المحسوس و الضوء المنبث علی أجرام السماوات و الأرض الی الشمس» (ملاصدرا، ۱۳۷۶: ۱۷۸-۱۷۴ و ۳۷-۳۵)

منابع

- ۱- آشتیانی، جلال‌الدین، (۱۳۸۷)، هستی از نظر فلسفه و عرفان، قم، بوستان کتاب، چاپ پنجم.
- ۲- ابن سینا، حسین بن عبدالله، (۱۳۷۱)، المباحثات، تحقیق محسن بیدارفر، قم، بیدار، چاپ اول.