

تبیین و بررسی مبانی نظری وحدت وجود

- مهدی زندیه
- محقق و نویسنده

چکیده

یکی از مسائل مهم عرفان نظری، مسئله وحدت وجود است. اما دیدگاه عرفا، راجع به این مسئله متفاوت است. از طرف دیگر، از میان روشهای فکری - فلسفی، تنها در حکمت متعالیه این مسئله پذیرفته شده و تلاش شده تا تبیین عقلانی شود. این مقاله بر آن است تا ضمن بیان مبانی نظری لازم در پذیرش این نظریه، برداشتهای مختلف عرفا را، از این موضوع نقد و بررسی کند. واژگان کلیدی: اصالت وجود، وحدت وجود، تجلی، تمایز، حیثیت.

مقدمه

یکی از علومی که در دامن فرهنگ اسلامی زاده شد و سپس تکامل پیدا کرد، عرفان اسلامی است (مطهری، ۱۳۸۴: ۲۳/۲۵). دقیقاً معلوم نیست که اصطلاح عرفان در اسلام، در چه زمانی مطرح شده است؛ اما در سخنان جنید بغدادی، از صوفیان قرن سوم، لفظ عرفان آمده است که مرادش رسیدن به خداست (جامی، ۱۳۷۵: ۵). بنابراین، می توان گفت که لفظ عرفان حداقل در قرن سوم شناخته شده و مطرح بوده است.

عرفان اسلامی به عنوان یک دستگاه علمی و روش شناخت حقایق هستی، از دو بخش تشکیل شده است:

- ۱- عرفان عملی
- ۲- عرفان نظری

در عرفان عملی، از روابط و وظایف انسان با خودش و جهان و خدا بحث می‌شود. در این بخش توضیح داده می‌شود که چگونه انسان می‌تواند با یک سیر و سلوک عملی از قید مادیات رها شده به خدا برسد و در عرفان نظری، هستی به گونه‌ای خاص تفسیر می‌شود. در این بخش از عرفان به دو موضوع اساسی پرداخته می‌شود:

- ۱- توحید چیست؟
- ۲- موحد کیست؟

بخش اول عهده‌دار دو موضوع اساسی زیر است:

- ۱- وحدت وجود و اثبات آن؟
- ۲- توجیه کثرات.

در بخش اول توضیح داده می‌شود که تنها مصداق بالذات موجود، ذات حق سبحانه است و مابقی موجودات، شئون و اطوار همان موجود هستند و در بخش دوم از کیفیت منتشی شدن کثرات از حق سبحانه بحث می‌شود. موضوع دومی که در عرفان نظری بررسی می‌شود، این است که موحد کیست.

در این بخش به انسان کامل و ضرورت وجود او پرداخته می‌شود.

این مقاله در پی آن است که مبانی نظری وحدت وجود را نقد و بررسی کند.

اشتراک وجود

در بحث از مسائل وجود، مسئله اشتراک وجود، از جمله مسائلی است که از زمان ارسطو مطرح بوده است (ارسطو، ۱۳۸۴: ۸۹). ضمن اینکه این مسئله به خودی خود، اهمیت چندانی ندارد، اساساً بحث از الفاظ و معانی آن، از مسائل فلسفی و عرفانی نیستند. اما از آنجا که این مسئله پایه و اساس دو مسئله دیگر فلسفی قرار گرفته، از ارزش والایی برخوردار شده است؛ یکی مسئله اصالت وجود است که بر اشتراک

معنوی وجود مبتنی است و دیگری مسئله وحدت وجود است که بر مسئله اصالت وجود مبتنی است. بنابراین، به لحاظ فنی، قبل از پرداختن به مسئله وحدت وجود، لازم است این دو مسئله مهم تبیین شود؛ زیرا کسی که قائل به اشتراک معنوی وجود نباشد، نمی‌تواند قائل به اصالت وجود باشد^۱ و کسی که قائل به اصالت وجود نباشد، وحدت وجود از منظر او معنایی ندارد.

اقوال در اشتراک وجود

برخی از متکلمان، همچون ابوالحسن اشعری قائل شده‌اند که وجود، مشترک لفظی است (ر.ک: تفتازانی، ۱۳۷۰: ۳۰۷/۱) و بر هر ماهیتی که حمل می‌شود به معنای همان ماهیت است. به عبارت دیگر، وجود هر شیء عین همان شیء و در نتیجه، مغایر با دیگر اشیا و وجودات آنهاست و چون اشیا مغایر هم هستند، معانی وجود نیز متفاوت می‌باشد. برخی از این گروه اشتراک لفظی وجود را در تمامی موجودات قائل شده‌اند و گفته‌اند: لفظ وجود مشترک بین تمامی موجودات اعم از واجب و ممکن است (ر.ک: جرجانی، ۱۳۷۳: ۱۲۷)، اما برخی دیگر از جمله ابوالحسن اشعری و ابوالحسن بصری قائل شده‌اند که وجود در ممکنات به معنای واحد به کار می‌رود (همان)؛ یعنی وجود، مشترک معنوی است بین ممکنات، اما بین واجب و ممکن، به معنای واحد نیست؛ یعنی وجود بین واجب و ممکن مشترک لفظی است (همان).

محققان اهل نظر بر آنند که وجود، مشترک معنوی است بین جمیع مقولات، اعم از جواهر و اعراض و مبدأ اول که داخل در مقولات جوهریه و عرضیه نمی‌باشد. اینان مفهوم وجود را از اعراض عامه و معقولات ثانویه می‌دانند (آشتیانی، ۱۳۸۲: ۲۳). در میان این گروه هم در اینکه آیا این مفهوم عام بدیهی دارای یک مصداق است یا مصادیق متعدد، اختلاف است. عرفا برای این مفهوم عام و بدیهی یک مصداق قائلند که در جای خود به آن خواهیم پرداخت.

شایان ذکر است که منشأ اعتقاد به اشتراک لفظی وجود، این است که قائلین به این قول تصور کرده‌اند که قول به اشتراک معنوی وجود، مستلزم پیدایش سنخیت بین

۱. زیرا، بنا به اشتراک لفظی، وجود دارای افراد متباین به تمام ذات و هویت خواهد بود.

واجب تعالی و ممکنات می‌شود. به عبارت دیگر آنها تصور کرده‌اند اگر بین وجود واجب و وجود ممکن از نظر معنا اشتراک وجود داشته باشد لازمه‌اش این است که وجود خداوند هم یک وجود امکانی باشد و برای احتراز از این محذور به نظریه اشتراک لفظی وجود متمسک شده‌اند، در حالی که این تصور ناشی از خلط کردن بین مفهوم و مصداق است. به عبارت دیگر کسانی که به اشتراک معنوی وجود قائل شده‌اند، اعتقاد دارند که مفهوم وجود بین همه موجودات اعم از واجب و ممکن مشترک است و این اشتراک هیچگاه به مصادیق واجب و ممکن سرایت نمی‌کند؛ یعنی وقتی مفهوم وجود در واجب با مفهوم وجود در ممکن یکسان باشد دلیل نمی‌شود که مصداق واجب و ممکن نیز دارای خصوصیات یکسان باشد و این، گمان باطلی است و چنین نیست که اگر مفهوم واحدی بر دو مصداق متفاوت صدق کرد، خصوصیات مصادیق هم یکسان باشد و یا اگر دو شیء با یکدیگر متفاوت بودند، مفهوم واحدی بر آن دو صدق کند. به عنوان مثال مفهوم انسان هم بر عالم صدق می‌کند و هم بر جاهل، ولی این باعث نمی‌شود که انسان عالم، جاهل هم باشد. بنابراین، مفهوم وجود هم بر خداوند حمل می‌شود و هم بر ممکنات؛ منتها خداوند در خارج وجودی است مطلق و بی‌نیاز، ولی وجود انسان در خارج وجودی است محدود و نیازمند؛ یعنی این دو وجود، مفهوماً یکی هستند، اگرچه مصداقاً متفاوتند.

برهان اشتراک معنوی وجود

برای اثبات اشتراک معنوی وجود کافی است که وقتی این لفظ را بر اشیای گوناگون حمل و یا از اشیایی سلب می‌کنیم، به ذهن خود مراجعه کنیم، آن وقت خواهیم دید که این لفظ در همه موارد به یک معنا به کار رفته است. مثلاً وقتی می‌گوییم: انسان موجود است، خورشید موجود است و خدا موجود است، خواهیم یافت که در همه این موارد وجود به یک معنا به کار رفته است. مرحوم صدرالمتألهین در تبیین این موضوع فرموده است:

اشتراک معنوی وجود در میان ماهیات (نه تنها جزء بدیهیات، بلکه) قریب به اولیات است (صدرالمتألهین شیرازی، ۱۹۸۱: ۳۵/۲).

همچنین اگر مفهوم بدیهی وجود، مشترک نباشد، از فرض انتفای آن از جمیع اشیا، عدم جمیع اشیا لازم نمی‌آید.

اصالت وجود

بحث اصالة الوجود در مقابل اصالت ماهیت، یکی از مهمترین مباحث حکمت متعالیه است که در هیچ یک از کتب فلسفی قبل از صدرالمتألهین به صورت ضمنی و یا به صورت مستقل مطرح نشده است؛ در واقع این مسئله یکی از مسائل مستحدثه در فلسفه است که از عهد صدرالمتألهین مورد توجه قرار گرفته است. البته در کلمات حکمای قبل از صدرالمتألهین، از قبیل ابن سینا (طوسی، ۱۴۰۴: ۱۸۹/۱) و شیخ اشراق (سهروردی، ۱۳۷۲: ۲۲)، مواردی یافت می‌شود که تنها با مبنای اصالت وجود و یا اصالت ماهیت سازگار است؛ اما هیچیک از آنها را نمی‌توان به تمام معنا، اصالت وجودی و یا اصالت ماهیتی دانست. به عبارت دیگر این تقسیم‌بندی از زمان این حکیم بزرگوار شروع شده و برای ابن سینا و شیخ اشراق چنین مسئله‌ای مطرح نبوده که آیا وجود اصیل است یا ماهیت؛ اما هر دو حکیم برخی مسائل را به گونه‌ای طرح کرده‌اند که لازمه گفتارشان اصالت وجود یا اصالت ماهیت است (قیصری، بی‌تا: ۵). از طرف دیگر در میان عرفا هم با اینکه قائل به وحدت وجود بوده‌اند و پیش‌فرض بحث وحدت وجود، اصیل بودن وجود است، با این حال این مبحث به صورت یک بحث مستقل مطرح نبوده است. از نظر عرفا -چنانکه اثبات خواهد شد- برای مفهوم عام و بدیهی وجود، یک مصداق در خارج بیش نیست که جهان هستی را پر کرده و مطلق و نامتناهی است و آن وجود نامتناهی، حق سبحانه است. بدیهی است که بحث از اصالت وجود، جز این چیزی نیست که آنچه در خارج اصالت دارد و خارج را پر کرده، وجود است و ماهیت امری اعتباری است و بالعرض و به تبع وجود تحقق دارد.

برهان اصالت وجود

برای اثبات اصالت وجود به گفتاری از مرحوم علامه طباطبایی در کتاب نه‌ایة الحکمه اکتفا می‌کنیم. ایشان پس از ذکر مقدماتی می‌فرماید:

وإذ كان كل شيء إنما ينال الواقعية إذا حمل عليه الوجود وأتصف به، فالوجود هو الذي يحاذي واقعية الأشياء. وأما الماهية فإذا كانت مع الاتصاف بالوجود ذات واقعية ومع سلبه باطله الذات، فهي في ذاتها غير أصلية وإنما تتأصل بعرض الوجود (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۱۵).

خلاصه فرمایش مرحوم علامه این است که اگر واقعیت در ماهیت اخذ شده باشد هیچ ماهیتی نباید سابقه عدم داشته باشد. در حالی که بسیاری از ماهیات در زمانی نبوده و بعد موجود شده و از آن پس دوباره معدوم شده‌اند. پس واقعیت هر ماهیت، امری زاید بر آن است و آن امر، همان است که با مفهوم وجود از آن حکایت می‌شود؛ زیرا اگر همراهی ماهیت با وجود موجب واقعیت‌دار شدن و موجود شدن ماهیت می‌شود، پس اصل وجود در واقعیت داشتن اولی از آن است، مثل اینکه اگر جسم در اثر اتصاف به سفیدی، سفید می‌شود، اصل سفیدی به سفید بودن اولی از غیر خود است، پس وجود به ذات خود موجود است و اشیای دیگر در اثر مصاحبت و همراهی با آن، بالعرض و المجاز موجود می‌شوند.

وحدت و وجود

اینک پس از بیان دو مبحث مبنایی، نوبت می‌رسد به تبیین این مسئله که دیدگاه فلاسفه و عرفا در مورد وحدت وجود چیست و آنها کثرات موجود در عالم را چگونه توجیه می‌کنند. واقعیت این است که این مسئله، پیچیده‌ترین مبحث از مباحث عرفان و حکمت متعالیه است؛ زیرا از یک طرف تصور و ادراک وجود مطلق و هویت ساریه از دشوارترین امور است و از طرف دیگر درک کنه معنای وحدت وجود و لوازم آن به نحوی که با شرع و عقل منافات نداشته باشد، بعید می‌نماید. از این رو لازم است قبل از هر چیز دیدگاه‌های مختلف راجع به هستی و وحدت آن و همچنین مبنای مؤثر در فهم این مبحث طرح شود:

مذاهب و اقوال در وجود

در سیر تحول اندیشه‌های اسلامی، دیدگاه‌های مختلفی از طرف اندیشمندان، درباره

هستی و وحدت آن ابراز شده است که مهمترین آنها عبارت است از:

- ۱- کثرت وجود و موجود؛
 - ۲- وحدت وجود و موجود؛
 - ۳- وحدت وجود و کثرت موجود؛
 - ۴- وحدت وجود و موجود در عین کثرت آن؛
 - ۵- وحدت وجود و کثرت نمود.
- اینک توضیح اجمالی هر یک از این اقوال:

کثرت وجود و موجود

به پیروان حکمت مشاء نسبت داده شده است که آنها معتقدند: از آنجا که کثرت موجودات قابل انکار نیست، به ناچار هر کدام از آنها وجودی خاص به خود خواهند داشت و از طرف دیگر چون وجود حقیقت بسیط است، پس هر وجودی با وجود دیگر متباین به تمام الذات خواهد بود. بنابراین کثرات، هیچ‌گونه وحدت خارجی با یکدیگر ندارند و وحدتشان صرفاً در ذهن و در مفهوم وجود خواهد بود (آشتیانی، ۱۳۷۵: ۱۱۲).

حکمای مشاء برای اثبات ادعای خود می‌گویند که وجودهای عینی از چند حال خارج نیستند:

- ۱- یا در بعض ذات با هم متمایز هستند که در این صورت وجود، معنای جنسی خواهد بود، مانند اشتراک انواع حیوانات در جنس حیوان؛
- ۲- یا در عوارض خارجی با هم متمایز هستند که در این صورت وجود، نوع خواهد بود، مانند اشتراک افراد انسان در نوع؛
- ۳- یا هر وجودی به تمام ذات از وجود دیگر متمایز است، مانند تمایز اجناس عالیه از یکدیگر.

شق اول و دوم باطل و تنها شق سوم صحیح است. دلیل اینکه شق اول باطل است این است که لازمه این قول ترکیب وجود از جنس و فصل (یعنی جهت اشتراک و امتیاز) است و این با بساطت وجود سازگار نیست و دلیل بطلان شق دوم این است

که لازمه اش این است که وجود همچون کلی طبیعی باشد که با اضافه شدن عوارض مشخصه به صورت افراد مختلف درآید و در این صورت این سؤال پیش می آید که این عوارض با توجه به اینکه خود موجودند و طبق این فرض دارای حقیقت واحدی هستند، موجب تحقق افراد مختلف می شوند. بنابراین راهی جز پذیرش شق سوم باقی نمی ماند. یعنی اینکه بگوییم: وجودات به تمام ذات متباینند و تنها در یک امر عام لازم شریکند و آن امر عام لازم، مفهوم وجود است. به عبارت دیگر اشتراک وجودات خارجی در یک مفهوم عامی است که خارج از متن ذات آنهاست و در عین حال خصیصه لازم آنها هم هست که از آن به خارج لازم تعبیر می کنند. به نظر ایشان در این خصیصه می توان یک نحوه شدت و ضعفی یافت (تشکیک عامی) به این معنا که خصیصه انتزاعی وجود بر واجب شدیدتر حمل می شود تا خصیصه انتزاعی وجود در ممکن.

حاج ملاهادی سبزواری این دیدگاه را به طور موجز چنین بیان کرده است: والوجود عند طائفة المشائیة من الحكماء حقائق تباينت تمام ذواتها البسيطة، لا بالفصول -ليلزم التركيب ويكون الوجود المطلق جنساً- ولا بالمصنفات والمشخصات -ليكون نوعاً- بل المطلق عرضي لازم لها بمعنى أنه خارج المحمول، لا أنه عرضي بمعنى المحمول بالضميمة (سبزواری، ۱۴۱۳: ۱۱۱/۱).

نقد این دیدگاه

مطابق موازین فلسفی بطلان این قول واضح است؛ زیرا: اولاً، اشتراک وجودات در حقیقت وجود از قبیل اشتراک در معنای نوعی و جنسی نیست. تباین آنها نیز از قبیل تباین انواع بسیط نمی باشد. ثانیاً، از فطریات هر عقل سلیم است که نمی توان از حقایقی که به تمام ذات از یکدیگر متمایزند، معنای واحدی انتزاع کرد. ثالثاً، انکار مطلق سنخیت بین وجودات ولو به نحو اصالت و تبعیت و عکسیت و عاکسیت، بعینه انکار قاعده مسلمه بین فلاسفه، یعنی قانون علیت و معلولیت است (ر.ک: آشتیانی، ۱۳۸۲: ۲۸؛ همو، ۱۳۷۵: ۱۱۶).

به هر حال این قول به قدری ضعیف است که ملاصدرا در صدد توجیه آن

برآمده و خواسته به نحوی آن را به قول خودش برگرداند به این نحو که: مراد مشاء از تباین وجودات، تباین به شدت و ضعف و کمال و نقص است که اتم انحای تباین می باشد، نه بینونت عزلی که با قواعد مقرر مخالف باشد. بنابراین توجیه، قول مشاء برمی گردد به قول محققان که وجود را حقیقت واحد و تشکیک را در مراتب طولیه قایل هستند (آشتیانی، ۱۳۸۲: ۲۹). در این زمینه توضیح بیشتری خواهد آمد.

وحدت وجود و موجود و نقد آن

گروهی از عرفا قائلند که «وجود حقیقی» منحصر به ذات مقدس الهی است و بقیه موجودات دارای وجودهای وهمی هستند. به عبارت دیگر به اعتقاد اینان در دار وجود، موجود واقعی حق تعالی است و موجودات متکثره که در نظر ما جلوه می کنند، صرف توهم و محض تخیل و ثانیه ما یراه الأحوال اند (صدرالمتألهین شیرازی، ۱۹۸۱: ۷۱/۱؛ فناری، ۱۳۷۴: ۵۲؛ آشتیانی، ۱۳۷۵: ۱۱۳). این گروه از عرفا یا از کسانی هستند که به مقام فنا رسیده اند اما هنوز مقام بقای بعد الفنا را درک نکرده اند، یعنی به مرحله ای رسیده اند که تنها چشم حقانی آنها باز است و هنوز چشم خلقیشان باز نشده است و یا از جهله صوفیه اند؛ زیرا این قول بر خلاف حس و عقل و نافی شرایع و ملل است؛ چون در صورت نفی هرگونه کثرتی در دار وجود، در واقع فاعلیت حق را نفی کرده ایم و نفی فاعلیت حق که عین ذات اوست، مستلزم نفی و انکار ذات او می باشد (ابن ترکه، بی تا: ۲۶۲).

وحدت وجود و کثرت موجود

گروهی دیگر از حکما قائلند که «وجود حقیقی» مخصوص به خداست، ولی موجود حقیقی شامل مخلوقات هم می شود، اما وجود مخلوقات به معنای «منسوب بودن به وجود حقیقی» است نه به معنای «دارای وجود حقیقی». از نظر اینان وجود، واحد است که همان وجود خداوند باشد، ولی موجود، کثیر است و موجود دو معنا دارد: یکی همان خود وجود است که واحد است و منحصر در وجود خداوند است و دیگری منسوب به وجود است که همه ممکنات چنین هستند؛ یعنی ممکنات چون منسوب به خداوند هستند موجودند بدون اینکه سهمی از وجود داشته باشند. در

عرف هم چنین اطلاقاتی وجود دارد. مثلاً عرب به آهنگر، حداد می گوید؛ یعنی منسوب به حدید و به خرما فروش، تامر می گوید؛ یعنی منسوب به تمر (خرما) و در بحث ما هم وقتی گفته می شود: انسان موجود است؛ یعنی انسان منسوب به وجود است. بنابراین انسان آنگاه که منسوب به وجود می شود (نه انسان من حیث هوهو)، واقعیت پیدا می کند. این قول از محقق دوانی است و آن را مقتضای «ذوق تأله» دانسته است (صدرالمتألهین شیرازی، ۱۹۸۱: ۷۱/۱، ۷۴، ۲۵۱، دوانی، ۱۳۶۹: ۱۶۸).

نقد نظریه محقق دوانی

این نظریه اشکالات متعددی دارد که به برخی از آنها اشاره می کنیم: اولاً، این قول مبتنی بر اصالت ماهیت است. محقق دوانی معتقد است که در واجب الوجود، وجود اصیل است و در ممکنات، ماهیت. درحالی که در جای خود ثابت شده که ماهیت، چه قبل از انتساب به وجود و چه پس از انتساب به آن، اصیل نیست (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۵۱/۱).

ثانیاً، نسبت واجب تعالی به ماهیات گوناگون یا اتحادی است و یا تعلقی. اگر اتحادی باشد، لازمه اش این است که واجب تعالی علاوه بر وجود، دارای ماهیت، بلکه ماهیات متعدده باشد. در حالی که در جای خود ثابت شده که واجب تعالی ماهیت ندارد و جز وجود، هویت دیگری ندارد. اما اگر نسبت واجب تعالی به ماهیات گوناگون، تعلقی باشد، در این صورت می گوئیم: تعلق چیزی به چیزی فرع بر این است که آن دو چیز تحقق قبلی داشته باشند. یعنی هر ماهیتی از ماهیات بایستی قبل از تعلقش به واجب تعالی تحقق داشته باشد.

ممکن است گفته شود: ماهیات دارای نسبت اتحادی یا تعلقی به واجب نیستند، بلکه خود نسبت و تعلق به واجب هستند. در این صورت می گوئیم: این صورت متصور نیست؛ زیرا ماهیات را، با وجود شک در نسبت آنها به واجب تعالی، تعقل نموده و این نشان می دهد که نسبت، غیر ماهیت است و ماهیت، نفس نسبت نیست. مرحوم صدرالمتألهین در این زمینه فرموده است:

إن نسبتها إلى الباری، إن كانت اتحادیة، یلزم کون الواجب تعالی ذا ماهیة غیر

الوجود بل ذا ماهیات متعدده متخالفة، وسیجیء أن لا ماهیة له تعالی سوی الایة، وإن كانت النسبة بینها و بین الواجب تعالی تعلیقیة، وتعلق الشیء بالشیء فرع وجودهما وتحققهما، فیلزم أن یکون لكل ماهیة من الماهیات وجود خاص متقدم علی انتسابها وتعلقها، إذ لا شبهة فی أن حقائقها لیست عبارة عن التعلق بغيرها فإنما کثیراً ما تتصور الماهیات ونشک فی ارتباطها إلى الحق الأول وتعلقها به... (صدرالمتألهین شیرازی، ۱۹۸۱: ۷۴/۱).

وحدت وجود و موجود در عین کثرت آن

این قول قولی است که ملاصدرا آن را به حکمای ایران باستان (فهلویون) نسبت می دهد (همان: ۳۱۸/۲، ۳۲۷) و خود وی نیز در نظر ابتدایی، آن را پذیرفته، ولی سپس نظر دقیق تری را عرضه می کند که پس از بیان این نظریه، به آن می پردازیم.

مطابق این نظریه که به (وحدت در عین کثرت) معروف شده، وجود، حقیقت واحدی است دارای مراتب متعدد و متکثر مقول به تشکیک. فرد اعلای وجود که تام و فوق تمام است، واجب تعالی است و بقیه مراتب وجود که مشوب به ماهیات و ظل وجود اصلی می باشند، وجودات ممکنه هستند (همان: ۳۵/۱، ۱۰۸). بنابراین حقایق عینی وجود، با یکدیگر هم وحدت دارند و هم تمایز، ولی تمایز آنها به گونه ای نیست که آن وحدت را خدشه دار کند، بلکه تمایز آنها به شدت و ضعف برمی گردد. معمولاً مثالی که برای تفهیم این تعبیر از وحدت وجود می زند، مثال نور و درجات مختلف آن است (سبزواری، ۱۴۱۳: ۱۰۵) (نور خورشید و نور صد شمعی، هزار شمعی و یک شمعی و...)، به این صورت که اختلاف نور شدید با نور ضعیف، ضعف و شدت آنهاست، ولی نه به این معنا که شدت در نور شدید، چیزی جز نور و یا ضعف در نور ضعیف چیزی غیر از نور باشد، بلکه نور شدید چیزی جز نور نیست و نور ضعیف هم چیزی جز نور نیست و در عین حال از نظر اینکه یکی قوی و دیگری ضعیف است، با هم اختلاف دارند. اما این اختلاف لطمه ای به وحدت آنها در نوریت نمی زند.

از دیدگاه ملاصدرا اصالت وجود مبین یک نوع وحدت و یک پارچگی بین همه موجودات است؛ زیرا وقتی وجود، اصیل شد، این وجود اصیل در متن ذات همه اشیا، هر چند به صورت شدت و ضعف، حضور دارد. یعنی در خارج، جز وجود

اصیل، چیز دیگری نیست. اما این وجود اصیل خارجی دارای مراتب است که مرتبه‌ای قوی و مرتبه دیگر ضعیف است. بنابراین، طبق این دیدگاه ملاصدرا، اولاً کثرت حقیقت دارد و ثانیاً وحدتی حقیقی در خارج وجود دارد و ثالثاً کثرت به وحدت رجوع می‌کند و رابعاً وحدت در کثرت ساری است. این دیدگاه مطابق با تشکیک خاصی است و وحدتی که ملاصدرا در اینجا از آن دم می‌زند، وحدت سریانی نام گرفته است.

توضیح بیشتر اینکه مطابق دیدگاه مشاء (کثرت وجود و موجود) هر چند وجود اصیل است و ماهیت امری اعتباری، اما در جهان خارج وجودات متعدده و متکثره‌ای وجود دارد که جهت وحدت خارجی ندارند. این وجودات متباین خارجی در یک امر عام شریک‌اند که آن امر عام، مفهوم وجود است. بنابراین، موجودات خارجی جهت وحدت دارند، اما این وحدت، وحدت مفهومی است و فقط در عالم ذهن است نه در خارج. از این وحدت به وحدت سنخی تعبیر می‌کنند. اما طبق دیدگاه حکمت متعالیه این مفهوم عام که مفهوم وجود است حاکی از چیزی است که متن ذاتش وجود است. بنابراین، موجودات در متن ذات، وحدت دارند و شریک‌اند. به عبارت دیگر موجودات خارجی نه تنها در مفهوم وجود، بلکه به نحو حقیقی و خارجی با هم ارتباط و وحدت دارند. ملاصدرا از این وحدت به وحدت سریانی تعبیر می‌کند (صدرالمآلهین شیرازی، ۱۳۶۰: ۷/۱؛ همو، ۱۳۷۶: ۸). در وحدت سنخی، وحدت، بالفعل نیست، بلکه بالقوه است؛ یعنی اگر این وجودها در ذهن بیایند، وحدت درست می‌شود والا در خارج وحدتی تحقق ندارد. اما از دیدگاه ملاصدرا وجودات خارجی به نحو حقیقی و خارجی به یکدیگر مرتبط هستند. به عبارت دیگر در خارج یک وجود است که بالفعل به صورت شمولی همه کثرات را در بر گرفته است. ملاصدرا از این وحدت به وحدت سریانی تعبیر می‌کند و می‌گوید:

إنَّ شمول الوجود للأشياء ليس كشمول الكلِّ للجزئيات كما أشرنا إليه بل شموله من باب الانبساط والسريان على هياكل الماهيات سرياناً مجهول التصور. فهو مع كونه أمراً شخصياً متشخصاً بذاته ومشخصاً لما يوجد به من ذوات الماهيات الكلّية، ممّا يجز القول بأنّه مختلف الحقائق يجب الماهيات المتّحدة به كلّ منها بمرتبة من

مراتبه ودرجه من درجاته سوى الموجود الأوّل الذی لايشوبه ماهية أصلاً... (صدرالمآلهین شیرازی، ۱۳۶۰: ۷/۱؛ یزدان‌پناه، بی‌تا: ۱۱).

طبق این دیدگاه، در خارج هم وحدت است حقیقتاً و هم کثرت است حقیقتاً و هر دو عین هم هستند؛ یعنی در خارج واقعیتی است که در عین اینکه واحد است، کثیر است و در عین اینکه کثیر است، واحد است. این قول که از آن به وحدت تشکیکی وجود تعبیر می‌شود، در مقابل وحدت شخصی وجود است. طبق نظریه وحدت تشکیکی وجود، وجود دارای مراتبی است که اعلی مراتب آن نامحدود است که واجب تعالی باشد و مراتب نازله‌اش که آثار و آیات الهی است، هر کدام محدود است. بنابراین از آنجا که وجود، حقیقت ذات مراتب است و وحدتش تشکیکی و در نتیجه کثرتش حقیقی است، در هر مرتبه‌ای از مراتب با ماهیتی از ماهیات متحد و این ماهیات، مختلف هستند و حکم أحد المتّحدین یسری إلی الآخر. لذا می‌توان گفت که وجود، حقایق مختلف دارد. اینجاست که ملاصدرا می‌گوید: شاید بتوان قول مشائین را که به کثرت وجود و موجود معتقدند، توجیه کرد و گفت: مراد آنها از تباین و اختلاف وجودات، اختلاف ماهیاتی است که هر کدام با وجود، متحدند.

وحدت وجود و کثرت نمود

گروهی دیگر از عرفا معتقدند: وجود حقیقی و موجود حقیقی حق تعالی است و تمامی موجودات امکانی، از ظهورات و تجلیات او هستند. این گروه هم دو دسته‌اند: عده‌ای از آنها حق تعالی را مقام و مرتبه وجود به شرط لا می‌دانند و موجود حقیقی را همان مرتبه می‌دانند و موجودات دیگر را ظهور این حقیقت و نه اصل حقیقت قلمداد می‌کنند و عده‌ای دیگر قائل‌اند که حقیقت وجود، حق تعالی و لا به شرط مقسمی است و اصل حقیقت وجود، عاری از تمامی قیود، حتی قید اطلاق است و وجود به شرط لا که مقام وجوب وجود به اصطلاح حکما می‌باشد از تعینات آن اصل واحد است (آشتیانی، ۱۳۸۲: ۳۰).

برای توضیح این دو دیدگاه نیازمند بیان مقدماتی هستیم:

وحدت از منظر عارف و حکیم

همچنان که یادآور شدیم عرفا معتقدند که وجود، یک واحد شخصی اصیل و عینی است و در دار هستی جز وجود واجب، موجود دیگری تحقق ندارد. برای تحریر این مطلب لازم است بحثی گذرا درباره حقیقت وحدت مورد نظر عرفا داشته باشیم: قبلاً گفتیم که مشائین معتقدند: با اینکه وجود اصیل است، وجودات خارجی به تمام ذات با یکدیگر متباینند و فقط در مفهوم وجود، وحدت دارند و این وحدت را وحدت سنخی تعبیر می کنند. در مقابل، ملاصدرا معتقد است که وجود، اصیل است و این اصالت مبین یک نحوه وحدت و ارتباط خارجی بین همه موجودات است؛ زیرا متن ذات همه موجودات، وجود اصیل است. البته این متن ذات، دارای شدت و ضعف است و مراتبی دارد. به عبارت دیگر در خارج یک حقیقت دارای مراتب مختلف، تحقق دارد. چنانکه یادآور شدیم خود وی از این وحدت به وحدت سریانی تعبیر می کند و مطابق با تشکیک خاصی است. در تشکیک خاصی، هم وحدت در خارج محقق است و هم کثرت. منتها چون وحدت، سریانی است با کثرت سازگار است (صدرالمتألهین شیرازی، ۱۳۶۰: ۷).

اما عرفا قائل اند که وجود اصیل است و در خارج یک وجود مطلق و نامتناهی که وجود حق سبحانه باشد، وجود دیگری نداریم، و کثرات همگی مظاهر و شئون آن وجود واحد هستند. از دیدگاه این دسته از عرفا، کثرت اگرچه وجود وهمی و خیالی ندارد، وجود بالذات هم ندارد (آن چنانکه در تشکیک خاصی مطرح است) (املی، ۱۳۶۸: ۶۵۹؛ قیصری، بی تا: ۶)؛ زیرا آنچه خارج را پر کرده است یک وجود نامتناهی است که جا برای وجود دیگری نمی گذارد. از این وحدت به وحدت اطلاقی تعبیر شده است.

در اینجا ممکن است اشکالی به ذهن برسد و آن اینکه: نظریه وحدت شخصی وجود، دیدگاهی پارادوکسیکال است؛ زیرا مطابق این دیدگاه از یک طرف وحدت واقعیت دارد و از طرف دیگر کثرت حقیقت دارد. اگر وحدت حقیقت دارد، کثرت نمی تواند محقق باشد و اگر کثرت حقیقت دارد، وحدت نمی تواند واقعیت داشته باشد.

پاسخ به این سؤال موجب طرح مبحث دقیقی است تحت عنوان حیثیات که اینک به آن می پردازیم:

اقسام حیثیات

در فلسفه برای بیان رابطه بین موضوع و محمول در قضایا و همچنین رابطه موجودات با هم و رابطه آنها با حق تعالی، چند نوع حیثیت بیان کرده اند: حیثیت تعلیلیه، حیثیت تقییدیه و حیثیت اطلاقیه.

حیثیت تعلیلیه را واسطه در ثبوت و حیثیت تقییدیه را واسطه در عروض نیز تعبیر می کنند. فلاسفه می گویند: اگر اتصاف یک موضوع به یک حکمی نیازمند هیچ واسطه ای اعم از واسطه در ثبوت و یا واسطه در عروض نباشد، به آن حیثیت اطلاقیه می گویند. مثل اینکه می گوئیم: «الحق سبحانه موجود»، که برای حمل «موجود» بر حق سبحانه، نیازمند هیچ واسطه ای نیستیم یا وقتی می گوئیم: «النار حار»، برای حمل «حار» بر «النار» نیازمند هیچ واسطه ای نیستیم، اما گاهی برای حمل حکمی بر یک موضوع نیازمند واسطه ای هستیم. اگر این واسطه، علت باشد؛ یعنی آن واسطه، علت اتصاف خارجی موضوع بر آن حکم شده باشد، در این صورت آن واسطه و حیثیت را، حیثیت تعلیلیه یا واسطه در ثبوت می گویند، مثل اینکه می گوئیم: «وجود الإنسان موجود»، که حمل «موجود» بر «وجود الإنسان» به واسطه علتی است که واجب الوجود باشد یا وقتی می گوئیم: «الماء حار»، حمل «حار» بر «الماء» به واسطه آتش است که علت داغ شدن آب است (سبزواری، ۱۴۱۳: ۳/۵۰۵).

حیثیت تقییدیه و اقسام آن

گاهی واسطه حمل بر یک موضوع، واسطه ای است که علت اتصاف خارجی موضوع به آن حکم نیست، ولی به دلیل اتحادش با آن موضوع، آن را نیز به وصف خود متصف کرده است. به عبارت دیگر آن وصف (که اینک محمول قضیه واقع شده است) در حقیقت از آن واسطه است و موضوع، ثانیاً و بالعرض به آن وصف متصف شده است. چنین واسطه و حیثیتی را حیثیت تقییدیه می گویند. مثلاً وقتی گفته می شود «الجدار أبيض» در واقع صفت سفیدی مال بیاض است اما چون بیاض

با جدار متحد شده است، این صفت، به جدار هم سرایت کرده به آن نسبت داده شده است (صدرالمتألهین شیرازی، ۱۹۸۱: ۳۸/۱-۳۹).

قبل از ذکر اقسام حیثیت تقییدیه، ذکر این نکته لازم است که در کلمات و آثار ملاصدرا و ملاهادی سبزواری و حکمای بعد از ایشان، اصطلاح حیثیت تقییدیه، تعلیلیه و اطلاقیه وجود دارد، اما در این آثار ذکری از اقسام حیثیت تقییدیه با اصطلاحاتی که ذیلاً خواهد آمد، نیست. این تقسیم‌بندی با اصطلاحات خاص ذیل، از کارهایی است که جناب استاد یزدان‌پناه انجام داده و دیگران در آثارشان به کار برده و ما هم در اینجا می‌آوریم. حیثیت تقییدیه یا واسطه در عروض بر سه قسم است:

- ۱- حیثیت تقییدیه مجازی
- ۲- حیثیت تقییدیه انضمامی
- ۳- حیثیت تقییدیه حقیقی

حیثیت تقییدیه مجازی

در حیثیت تقییدیه مجازی، واسطه یا قید، تحصیلی مستقل دارد و به طور حقیقی به وصفی متصف است و مقید یا ذوالواسطه (و آن چیزی که در قضیه، موضوع واقع می‌شود) تحصیلی مستقل دارد و بالعرض و المجاز به وصفی که در واقع از آن واسطه است، متصف می‌شود. نکته‌ای که این حیثیت را از حیثیت تقییدیه انضمامی ممتاز می‌کند این است که واسطه در این حیثیت با مقید از جهت وجودی و وضعی و مکانی متغایر است و تنها از جهت عرفی و قراردادی متحد است. اینک مطالبی را که گفتیم در قالب یک مثال پیاده می‌کنیم:

زید متحرک (بالسفینه)؛ زید متحرک است (به واسطه کشتی).

زید: موضوع، مقید، ذوالواسطه و موصوف که وجود متحصل و مستقل دارد؛ متحرک: محمول، وصف؛

سفینه: واسطه و قید که وجود متحصل و مستقل دارد.

در اینجا وصف که حرکت باشد در حقیقت از آن کشتی است. اما به لحاظ ارتباطی که زید با کشتی پیدا کرده (یعنی زید درون آن قرار گرفته است و عرفاً با

آن متحد شده است) این وصف به زید هم سرایت کرده است. بنابراین زید متحرک است، اما برای حمل این وصف بر زید، واسطه وجود دارد.

حیثیت تقییدیه انضمامی

در این حیثیت، واسطه، موجودی متحصل و مستقل است و حقیقتاً به وصفی متصف است و مقید هم که تحصیلی مستقل دارد بالعرض و المجاز به وصفی که در واقع از آن واسطه است، متصف می‌شود. در این حیثیت، واسطه از جهت وجودی با مقید مغایر، ولی از جهت وضعی با آن متحد است.

مثال: الجدارُ أبيض (بالبیاض)؛ دیوار سفید است (به واسطه سفیدی)؛

الجدار: موضوع، مقید، ذوالواسطه و موصوف که وجود متصل و مستقل دارد؛ أبيض: محمول، وصف؛

بیاض: واسطه و قید که هرچند وجود دارد و اصطلاحاً عرض است، اما موجودی متحصل است. در اینجا وصف که بیاض باشد در حقیقت از آن بیاض است، اما به لحاظ اینکه بیاض با جدار متحد شده، به حکم «حکمُ أحد المتحدین یسری الی الآخر»، جدار به بیاض متصف شده است. بنابراین جدار بیاض است، اما برای حمل بیاض بر جدار واسطه‌ای که بیاض باشد، وجود دارد. حاج ملاهادی سبزواری در بیان این دو حیثیت چنین می‌فرماید:

... وهی أن یكون مناطاً لا تصاف ذی الواسطة بشیء بالعرض و اتصاف نفسها به بالذات، و كانت علی أنحاء و فی بعضها صحّة السلب ظاهرة، كما فی حركة السفینة و حركة جالسها، و فی بعضها خفیة كما فی أبيضیة الجسم و أبيضیة البیاض... (سبزواری، ۱۴۱۳: ۱/۳۴۴).

حیثیت تقییدیه حقیقیه

در حیثیت تقییدیه حقیقی، واسطه، وجود متحصل دارد و موجود بالذات است؛ یعنی وصف (موجود) حقیقتاً بر آن حمل می‌شود نه مجازاً، اما ذوالواسطه یا مقید موجود لامتحصل است که وجودش بالعرض و المجاز از وجود واسطه، ناشی و منتشی است. حیثیت تقییدیه حقیقیه، خود بر چند قسم است:

حیثیت تقییدیه حقیقیه اندماجی

در این حیثیت، واسطه، وجود اصیل واجب یا ممکن و مقید یا ذوالواسطه، موجود لامتحصل است که انباشته و مندمج در متن آن وجود متحصل است و تمام متن آن را پر کرده و از حاق ذات آن انتزاع می‌شود.

ذوالواسطه اگرچه در خارج موجود است، اما وجودش از متن آن وجود اصیل منتشی است و فی حد نفسه، معدوم است. به عبارت دیگر وجودش بالعرض است و آن وجود اصیل موجب شد که لفظ «موجود» بر آن عارض و حمل شود. تحصيل خارجی این موجود بالعرض به هیچ وجه افزوده بر آن متن متحصل، یعنی واسطه نیست؛ از این رو استقرار آن در واسطه، مستلزم تعدد و تکرر واسطه نمی‌شود.

وجود صفات واجب تعالی و همچنین کلیه معقولات ثانیه فلسفی از این قبیل هستند. به عنوان مثال علیت و وحدت از معقولات ثانیه فلسفی هستند. وقتی در یک شیء خارجی حیث تأثیر و یا وحدت مشاهده می‌کنیم و چنین می‌گوییم: «الوحده موجوده» یا «العلیه موجوده» (بالوجود)؛ در این دو قضیه واسطه برای حمل «موجوده» بر وحدت و علیت، وجود متحصل و اصیل خارجی است و علیت و وحدت وجود لامتحصلی دارند که انباشته و مندمج در آن وجود اصیل است. انباشته به این معنا که سراسر آن متن خارجی را فرا گرفته‌اند و از حاق ذات آن وجود اصیل نشئت می‌گیرند به گونه‌ای که می‌توان گفت: این وجود خارجی، سراسر علیت و وحدت است. ضمناً تحصيل خارجی وحدت و علیت، چیزی بر آن متن متحصل که وجود باشد، نمی‌افزاید و لذا تحقق این دو در آن متن متحصل، مستلزم تعدد و تکرار آن نمی‌شود.

رابطه صفات واجب تعالی با خود واجب تعالی نیز از همین قبیل است؛ یعنی تحقق و وجود خارجی صفات واجب تعالی نیز از طریق حیثیت تقییدیه حقیقیه اندماجیه توجیه می‌شود.

حیثیت تقییدیه حقیقیه نفادی

در این حیثیت، واسطه، وجود اصیل ممکن است که وجودش، بالذات باشد و مقید

یا ذوالواسطه موجود لامتحصلی است که تحققش بالعرض و از «نفاد» یا «حد» آن وجود متحصل و اصیل ناشی می‌شود. اساساً این حیثیت در مورد ماهیات و وجودهای ممکنات مطرح است. تحقق خارجی همه ماهیات امکانی از طریق همین حیثیت توجیه می‌شود.

تحقق حیثیت نفادی، تحقق حدی است و چیزی ورای متن، یعنی آن وجود اصیلی که به برکت آن تحقق یافته، نیست و افزایش بر آن ندارد و در عین حال از اوصاف مندمج و انباشته در آن وجود اصیل هم نیست. به عبارت دیگر ماهیت از حد وجود انتزاع می‌شود، نه اینکه از اوصافی باشد که از حاق ذات آن وجود اصیل انتزاع شود. ملاصدرا در الشواهد الربوبیه می‌گوید:

... إن الوجود هو الأصل في التحقق والماهية تبع له لا كما يتبع الموجود للموجود بل كما يتبع الظل للشخص والشح لذی الشیح من غير تأثير وتأثر فيكون الوجود موجوداً في نفسه بالذات والماهية موجودة بالوجود أي بالعرض. فهما متحدان بهذا الاتحاد (صدرالمآلهین شیرازی، ۱۳۶۰: ۸/۱؛ همو، ۱۹۸۱: ۱۰۰ و ۲۰۰).

حیثیت تقییدیه حقیقیه شأنی

فلاسفه بین موجودات، رابطه دیگری هم کشف کرده‌اند که می‌توان از آن به حیثیت تقییدیه حقیقیه شأنی تعبیر کرد، به این معنا که واسطه در این نوع از حیثیت، وجودی است سعی و انبساطی و ذوالواسطه، موجود لامتحصلی است که از ظهورات و شئونات آن وجود سعی محسوب می‌شود و تحققش بالعرض و به برکت آن وجود سعی بوده، هیچ‌گونه افزایشی بر آن وجود ندارد و لذا مستلزم تعدد و تکرر آن نمی‌شود. این موجود بالعرض که از شئونات آن وجود سعی محسوب می‌شود، به نحو انباشته و مندمج در آن وجود سعی تحقق ندارد. همچنان که به نحو حدی و نفادی نیز در آن متن، موجود نیست، بلکه تحققش به نفس تحقق آن وجود سعی است و شأنی از شئونات آن به شمار می‌آید. مثالی که برای این حیثیت می‌زنند، مثال نفس و قوای آن است؛ نفس در عین وحدت (که آن را با علم حضوری می‌یابیم) دارای قوای متعددی از قبیل عقل، خیال و حس است. نفس دارای وجودی سعی و انبساطی است به این معنا که در تمام قوا حاضر و عین همه قواست. قوای نفس در نفس هستند و ورای

نفس نیستند و در عین حال از حاقّ نفس انتزاع نمی‌شوند. اگر در حاقّ نفس تحقق داشتند و هر یک از قوا سراسر نفس را پر کرده بود و می‌توانستیم بگوییم که «النفس کلّه القوّة العاقلة» یا «النفس کلّه القوّة المتخیلة» و... در این صورت بایستی تمام قوا اتحاد پیدا کنند، در حالی که قوّه عاقله یک طور و شأن نفس است و قوّه متخیله، طور دیگر نفس است و سایر قوای حسی اطوار دیگر نفس.

این قوا، فی حد انفسها معدومند و به واسطه نفس تحقق دارند و تحقق آنها هم همان ظهورات نفس است؛ یعنی وقتی عقل شروع به فعالیت می‌کند، قوّه عاقله تجلی می‌کند و همین طور در مورد قوای دیگر. پس تحقق قوای نفس به نحو تحقق حدی یا اندماجی نیست، بلکه تحقق آنها شأنی است؛ یعنی نفس باید تنزل کند و از مقام اطلاق بیرون آید تا به صورت یکی از قوا ظاهر شود.

ملاصدرا در این زمینه می‌گوید:

إنّ النفس الإنسانیة لكونها من سنخ الملكوت فلها وحدة جمعیة هی ظلّ للوحدة الإلهیة فهی بذاتها عاقلة ومتخیلة وحساسة ومنمیة ومحركة وطبیعة ساریة فی الجسم... فالنفس تنزل إلى درجة الحواسّ عند إدراكها للمحسوسات واستعمالها آلة الحواسّ فیصیر عند الأبصار عین باصرة وعند السماع أذن واعیة... (صدرالمآلهین شیرازی، ۱۳۶۰: ۲۲۷/۱).

تطبیق حیثیت تقییدیه حقیقیه شأنیه با دیدگاه عرفا

عرفا در بیان کیفیت ارتباط موجودات با حق تعالی می‌گویند: وجود موجودات به وسیله حیثیت تقییدیه حقیقیه شأنی قابل توجیه است؛ یعنی وقتی می‌گوییم «وجود انسان موجود بالوجود»، با در «بالوجود» نشانگر حیثیت تقییدیه شأنیه است. توضیح اینکه در این قضیه، واسطه، وجودی احاطی، اطلاق و سریان یافته است که در تمام هستی گسترده است و همچون نفس که در تمام بدن منتشر است، در تک تک موجودات حاضر است و ذوالواسطه که وجود انسان باشد، بالعرض موجود است، نه بالذات. این موجود بالعرض هیچ‌گونه افزایشی بر آن متن اصلی و وجود احاطی ندارد و لذا مستلزم تعدد و تکرار آن نمی‌شود. همچنین این وجود به نحو انباشته و مندمج از حاقّ ذات آن وجود احاطی انتزاع نمی‌شود. همچنان که به نحو حدی و نفادی نیز در آن وجود احاطی موجود نیست؛ زیرا آن وجود احاطی، حد ندارد.

از دیدگاه عرفا این وجود امکانی، همچون قوای نفس نسبت به نفس، شأنی از شئونات و طوری از اطوار آن وجود احاطی است و در یک کلام به اعتقاد عرفا مصداق بالذات وجود، ذات حق سبحانه است و چون این ذات، خصیصه اطلاق و لایتناهی دارد، مستلزم آن است که تمام کثرات در عین اینکه غیر یکدیگرند و کثرت نفس الامری دارند، مصداق بالذات وجود نباشند، بلکه همگی به وجود حق و به حیثیت تقییدیه شأنیه موجود باشند. اینجاست که وحدت شخصیّه وجود با وحدت تشکیکی حکمت متعالیه متمایز می‌شود. در وحدت تشکیکی صدرایی، وجود، حقیقت واحدی است دارای مراتب متعدد و متکثر مقول به تشکیک، فرد اعلاّی وجود که تمام و فوق تمام است، واجب تعالی است و بقیه مراتب وجود، وجودات امکانی هستند. طبق این نظریه، وجود ممکنات همچون واجب تعالی، بالذات است، هر چند وجودشان به حیثیت تعلیلیه توجیه می‌شود. اما طبق دیدگاه عرفا فقط وجود واجب تعالی وجود بالذات است و نسبت موجودات امکانی با واجب تعالی، نسبت معالیل با علت نیست، بلکه نسبت شئون با ذی شأن است. به همین جهت وقتی ملاصدرا از تشکیک خاصی ترقی می‌کند و به وحدت شخصیّه می‌رسد می‌گوید: وجودات امکانی به حیثیت تعلیلیه حق موجود نیستند، بلکه به حیثیت تقییدیه شأنیه او موجودند (بیزدان‌پناه، بی‌تا: ۳۴).

سیدحیدر آملی نیز درباره ارتباط موجودات با حق می‌گوید:

... الحقّ یعطی وجود کلّ موجود واسمه فی ظهوره بصورته وکما أنّ بقاء الواحد یکون بقاء العدد ودوامه، فکذلک بقاء الحقّ تعالی یکون بقاء الموجودات ودوامها (آملی، ۱۳۶۸: ۱۹۳).

عبدالرحمن جامی نیز چنین می‌گوید:

المسمّاة «موجودات»، تعینات شؤونه سبحانه وهو ذو الشؤون. فحقائق الأسماء والأعیان، عین شؤونه التي لم تتمیّر عنه إلاّ بمجرد تعینها منه من حیث هو غیر متعیّن (جامی، ۱۳۶۰: ۷۲).

به اعتقاد عرفا، وجود، یک مصداق بالذات بیشتر ندارد که همان وجود حق تعالی می‌باشد و این وجود چون یک حقیقت بسیط اطلاق نامتناهی است، جایی

برای موجودات دیگر نمی‌گذارد. بنابراین موجودات دیگر را بایستی در همین موجود اطلاق و به صورت طوری از اطوار و شأنی از شئون او یافت.

اعتبارهای وجود

مطلب دیگری که در فهم دیدگاه عرفا از هستی مؤثر است، مسئله اعتبارهای وجود است. اما لازم است قبل از بیان اعتبارهای وجود، به اعتبارهای ماهیت پردازیم تا این بحث روشن‌تر شود:

مسئله اعتبارات ماهیت به صورت تقسیمات ماهیت بیان شده است، به این صورت که ماهیت با توجه به خصوصیتی که می‌تواند ضمیمه آن شود بر سه قسم است و یا سه گونه اعتبار می‌شود: یکی اعتبار ماهیت به شرط شیء و دیگری اعتبار ماهیت بشرط لا و یکی هم اعتبار ماهیت به صورت لا بشرط و شق رابعی متصور نیست؛ زیرا این تقسیم، نتیجه دو قضیه منفصله حقیقیه دائر بین نفی و اثبات است به این صورت که یا با ماهیت چیزی در نظر گرفته می‌شود یا نه. در صورت اول یا آن چیز امر وجودی است یا امر عدمی. اگر با ماهیت چیزی در نظر گرفته نشود، آن ماهیت، ماهیت لا بشرط است و اگر با آن چیزی در نظر گرفته شود و آن چیز امر وجودی باشد، این ماهیت، ماهیت بشرط شیء است و اگر با آن چیزی در نظر گرفته شود و آن چیز امر عدمی باشد، آن ماهیت، ماهیت بشرط لا است.

ماهیت بشرط شیء آن است که ماهیت همراه با خصوصیتی که ممکن است عارض آن شود، در نظر گرفته شود. مثل ماهیت انسان به همراه ویژگیهای یکی از افراد شیء مثل زید و ماهیت بشرط لا، ماهیت بشرط لا ماهیت است، به قید اینکه با آن عدم چیزی لحاظ شود. مثل لحاظ جسم به شرط عدم بیاض، یا لحاظ انسان به شرط غیر موجود بودن. حاصل آنکه ماهیت بر سه قسم است: ماهیت بشرط لا، ماهیت بشرط شیء و ماهیت لا بشرط. مسلماً ماهیتی که در اینجا مقسم واقع شده است، خود، نسبت به این اقسام سه‌گانه، لا بشرط است. همچنان که مقسم همیشه نسبت به اقسامش، لا بشرط است. پس هم مقسم لا بشرط است و هم یکی از اقسامش و هیچ اشکالی پیش نمی‌آید؛ زیرا لا بشرط قسمی با لا بشرط مقسمی تفاوت دارد. لا بشرط

قسمی آن است که ذهن آن را لا بشرط و مطلق و رها از هر قیدی اعتبار می‌کند، ولی لا بشرط مقسمی آن است که حتی از قید اطلاق هم رهاست.

پس از ذکر این مقدمه به بیان اعتبارهای وجود می‌پردازیم.

وجود، دارای اعتبارهای متعددی است (جوادی آملی، ۱۳۷۲: ۴۲)؛ وجود بشرط لا، وجود بشرط شیء و وجود لا بشرط. وجود لا بشرط هم بر دو قسم است: وجود لا بشرط قسمی و وجود لا بشرط مقسمی. وجود لا بشرط مقسمی همان وجودی است که هیچ تعین و نام و وصف در آن لحاظ نشده است و حتی کلمه ذات، وجود... نام آن مقام نخواهد بود و وجود لا بشرط قسمی همان وجود به قید اطلاق است که از آن به نفس رحمانی و فیض منبسط یاد می‌شود. وجود بشرط شیء، مثل وجود به قید مادیات و یا مثلاً جاندار بودن که موضوع علم فیزیک و زیست‌شناسی است.

وجود بشرط لا، مثل وجود به شرط تجرد و غیر مادی بودن، چنانکه موضوع علم النفس است. در اینکه واجب تعالی لا بشرط قسمی نیست هیچ تردیدی نیست؛ زیرا لا بشرط قسمی وجود مقید به قید سریان و اطلاق است به این معنا که این وجود اگر بخواهد در متن خارج تحقق یابد، هویت وجودی‌اش همان اطلاق است. مثلاً نفس رحمانی در عرفان، حقیقتی است که تمامی تعینات را (تعین اول، تعین ثانی، عالم عقل، عالم مثال و عالم ماده) در خود دارد. این وجود، چیزی ورای سریان ندارد؛ یعنی مقید به قید سریان است و در خارج هم با این قید محقق است. اگر قرار باشد حق تعالی مقید به قید اطلاق، یعنی وجودش لا بشرط قسمی باشد معنایش این است که در خارج با همین قید محقق شود. در حالی که حقیقت حق تعالی فوق سریان است و همین فوق سریان بودنش موجب شده که در همه ساری باشد و لذا در همه قیدها و تعینها حتی در نفس رحمانی که مقید به قید اطلاق است، وجود دارد. از طرف دیگر واجب تعالی منزله از آن است که وجود به شرط شیء، یعنی همانند موجودات امکانی، مقید و محدود باشد و این در کمال بدهت و روشنی است.

اما اینکه آیا وجود واجب تعالی، وجود لا بشرط مقسمی است یا بشرط لا، میان فلاسفه و عرفا اختلاف است. حکما بر اساس تشکیک، واجب تعالی را بشرط لا می‌دانند، اما عرفا بر پایه وحدت شخصی وجود، مرتبه بشرط لا را همان مقام احدیت

می‌دانند نه مقام ذات و مقام ذات را که از آن به غیب الغیوب تعبیر می‌کنند، لا بشرط مقسمی می‌دانند. البته در میان عرفا هم برخی (عصار، ۱۳۷۶: ۲۳؛ آشتیانی، ۱۳۸۲: ۳۰) هماهنگ با فلاسفه، وجود حق تعالی و هویت واجب را مقام و مرتبه وجود بشرط لا، یعنی وجود بشرط عدم اشیا و عدم تعینات امکانیه قلمداد کرده‌اند و موجود حقیقی را همان موجود می‌دانند و از او به مرتبه احدیت و غیب اول و تعین اول تعبیر می‌کنند و ممکنات را که از تجلیات همین حقیقت می‌باشند، ظهور حقیقت قلمداد می‌کنند، نه اصل حقیقت. خلاصه اینکه در فلسفه (جوادی آملی، ۱۳۷۲: ۵۳)، وجود بشرط لا، واجب و وجود بشرط اطلاق (لا بشرط قسمی) فعل او و وجود بشرط شیء، اثر او می‌باشد و هر سه، از حقیقت وجود بهره‌مند و موجود بالذات می‌باشند، با این تفاوت که وجود به شرط اطلاق و وجود به شرط شیء، به حیثیت تعلیلیه موجودند، اما وجود بشرط لا بدون هیچ واسطه‌ای، اعم از واسطه در ثبوت (حیثیت تعلیلیه) و واسطه در عروض (حیثیت تقییدیه)، بلکه به حیثیت اطلاقیه موجود است. اما در عرفان هر سه مورد به عنوان تعینهای گوناگون واجب قلمداد می‌شوند و هیچ کدام موجود بالذات نیستند و کثرت آنها به نحو تشکیک ظهوری است نه وجودی. و واجب، لا بشرط مقسمی، یعنی حقیقت صرفی است که از هر قیدی حتی قید اطلاق هم آزاد است و از آن به مقام «لا اسم و لا اسم له»، «وجود بحت»، «غیب مجهول»، «کنز مخفی» و «عناء مغرب»، تعبیر نموده‌اند (آملی، ۱۳۶۸: ۷۰۴؛ ابن ترکه، بی‌تا: ۲۱۴).

اطلاق مقسمی حق تعالی به این معناست که ذات واجب را تنها نباید در تعینات و شئون یافت، بلکه در عین اینکه در این تعینات هست، ذاتی ورای آنها هم دارد. قائلین به این قول، حقیقت وجود را وسیعتر از مرتبه بشرط لا دانسته‌اند و گفته‌اند که این مرتبه (یعنی مرتبه بشرط لا)، تجلی اول حق است نه خود حق (آشتیانی، ۱۳۸۲: ۲۰۶؛ جوادی آملی، ۱۳۷۲: ۵۴؛ صدرالمألهین شیرازی، ۱۳۷۶: ۱۹۵). از نظر کسانی که وجود حق تعالی، لا بشرط مقسمی است، حق تعالی، مطلق از هر قید و تعینی است و حتی مقید به اسما و صفات هم نیست؛ زیرا اگر متعین به مثلاً اسم ظاهر باشد معنایش این است که دیگر باطن نیست و یا اگر متعین به اسم اول باشد، معنایش این است که دیگر آخر نیست. بنابراین ظهور و بطون و اولیت و آخریت، یک نوع تقیدند، در حالی

که حق تعالی باید در مقام ذات، مطلق از آنها باشد والا نمی‌تواند هم در موطن ظهور باشد و هم در موطن بطون، در حالی که سخن این است که حق تعالی همه جا را پر کرده و جا برای غیر نگذاشته است و اگر قرار باشد فقط اسم ظاهر باشد، دیگر در مرحله باطن نیست؛ یعنی آنجا را پر نکرده است (بزدان‌پناه، بی‌تا: ۴۰). بنابراین حق تعالی در مرتبه ذات، متعین به هیچ تعینی نیست؛ یعنی اینکه ذات حق تعالی، اطلاق مقسمی دارد. البته با اینکه این وجود مطلق مقسمی، متعین به هیچ تعینی نیست، اما تمامی صفات در آنجا به نحو کامل و مندمج وجود دارد. همچون نفس که در همه قوا سریان دارد، ولی ذاتی فوق سریان هم دارد. اینکه نفس ذاتی فوق سریان دارد معنایش این نیست که در مقام ذات، حقیقت عقلانی، حسی و یا خیالی را ندارد، بلکه همه این قوا به نحو اندماجی و بدون امتیاز یا ترجیح یکی بر دیگری وجود دارند.

تجلی

یکی از مباحثی که از دل مسئله اطلاق مقسمی حق تعالی بیرون می‌آید، مبحث تجلی است؛ یعنی چنانکه گفتیم: حق تعالی در مقام ذات دارای حالات و صفاتی است که به نحو کمون در آن موطن وجود دارد. اینک می‌گوییم هرگاه آن صفات کامن در مقام ذات، به صورت مفصل درآیند، بحث ظهور و تجلی معنا پیدا می‌کند. به عبارت دیگر ظهور، یعنی آشکار شدن صفات و کمالات کامن و مندمج در ذات حق به صورت تعینات گوناگون ظهور؛ یعنی اینکه آن ذات مطلق، مقید شود و تعینی را بپذیرد که در این مقام بروز و تفصیل رخ می‌دهد. همچنان که نفس در مقام ذات، قوایی به صورت کامن و مندمج دارد، که هرگاه این قوا به صورت مفصل درآیند در واقع نفس در صورت قوه‌ای از قوا تجلی و ظهور می‌کند.

صائن الدین ابن ترکه در این زمینه می‌گوید:

والقول بالظهور هیئنا یعنی به صبرورة المطلق متعیناً بشیء من التعینات (ابن ترکه، بی‌تا: ۳۰۴).

به اعتقاد عرفا ذات مطلق حق تعالی در مقام ظهور و تجلی از اطلاق نمی‌افتند، بلکه به یک نحو متعین می‌شود. به عبارت دیگر این حالات و صفاتی که ظهور

کتاب‌شناسی

۱. آشتیانی، سیدجلال‌الدین، شرح مقدمه قیصری بر فصوص الحکم، انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۵ ش.
۲. همو، هستی از نظر فلسفه و عرفان، قم، بوستان کتاب قم، ۱۳۸۲ ش.
۳. آملی، سیدحیدر، جامع الاسرار و منبع الانوار به انضمام نقد النقود فی معرفة الوجود، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۶۸ ش.
۴. ابن ترکه اصفهانی، صائن‌الدین، تمهید القواعد، تصحیح جلال‌الدین آشتیانی، بی‌نا، بی‌تا.
۵. ارسطو، متافیزیک، ترجمه شرف‌الدین خراسانی، چاپ سوم، تهران، حکمت، ۱۳۸۴ ش.
۶. تفتازانی، سعدالدین، شرح المقاصد، قم، شریف‌الرضی، ۱۳۷۰ ش.
۷. جامی، عبدالرحمن، نصحات الانس، تصحیح محمود عابدی، چاپ سوم، تهران، اطلاعات، ۱۳۷۵ ش.
۸. همو، نقد النصوص فی شرح نقش الفصوص، تصحیح ویلیام جیتیک، تهران، مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه در ایران، ۱۳۶۰ ش.
۹. جرجانی، علی بن محمد، شرح المواقف، قم، شریف‌الرضی، ۱۳۷۳ ش.
۱۰. جوادی آملی، عبدالله، تحریر تمهید القواعد، قم، الزهراء، ۱۳۷۲ ش.
۱۱. دوانی، جلال‌الدین محمد، ثلاث رسائل، تحقیق سیداحمد تویسرکانی، مشهد، مجمع البحوث الاسلامیه، ۱۳۶۹ ش.
۱۲. سبزواری، ملاهادی، شرح المنظومه، تصحیح آیه‌الله حسن‌زاده آملی، تهران، نشر ناب، ۱۴۱۳ ق.
۱۳. سهروردی، شیخ شهاب‌الدین یحیی، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی، ۱۳۷۲ ش.
۱۴. صدرالمآلهین شیرازی، محمد، الحکمة المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۹۸۱ م.
۱۵. همو، الشواهد الربوبیه، تصحیح سیدجلال‌الدین آشتیانی، مشهد، دانشگاه فردوسی، ۱۳۶۰ ش.
۱۶. همو، شرح رساله المشاعر، تصحیح سیدجلال‌الدین آشتیانی، تهران، امیرکبیر، ۱۳۷۶ ش.
۱۷. طباطبایی، سیدمحمدحسین، نهایه الحکمه، قم، مؤسسه النشر الاسلامی، ۱۴۱۷ ق.
۱۸. طوسی، خواجه نصیرالدین و فخر رازی، شرحی الاشارات، قم، مکتبه آیه‌الله مرعشی، ۱۴۰۴ ق.
۱۹. عصار، سیدمحمدکاظم، مجموعه آثار عصار، تهران، امیرکبیر، ۱۳۷۶ ش.
۲۰. فناری، ابن حمزه، مصباح الانس، تهران، مولی، ۱۳۷۴ ش.
۲۱. قیصری، داود، شرح فصوص الحکم، چاپ سنگی.
۲۲. مطهری، مرتضی، مجموعه آثار، چاپ دوم، قم، صدرا، ۱۳۸۴ ش.
۲۳. یزدان‌پناه، یدالله، دروس عرفان نظری، بی‌تا.

حکمت فلسفی

مصادقی از حکمت در قرآن و حدیث

- عزیزالله فیاض صابری
- استادیار دانشگاه فردوسی مشهد

چکیده

ابتدا معنای حکمت در لغت، قرآن و تفاسیر، حدیث و اصطلاح حکما، سپس اقسام حکمت: حکمت مشاء، اشراق و متعالی بررسی شده است. رابطه حکمت و کلام و همچنین حکمت و دین بحث بعدی این مقاله را تشکیل می‌دهد. نتیجه این بحث آن است که سعادت حقیقی یا منشأ سعادت حقیقی انسان فلسفه، یعنی شناخت صحیح الهیات است یا شناخت الهیات دخالت تام در آن دارد؛ زیرا سعادت حقیقی انسان یا فعلی شدن کمالات نظری و عملی است و یا بر فعلی شدن آنها مترتب است. در هر صورت، شناخت مسائل الهی سبب خوشی، آرامش و راحتی حقیقی همیشگی انسان است که مطلوب همه انسانهاست. واژگان کلیدی: حکمت متعالیه، حکمت مشاء، حکمت اشراق، سعادت.

مقدمه

حکمت در قرآن، احادیث و عبارات دانشمندان بزرگ، بسیار مورد تمجید قرار گرفته است. حکمت در قرآن، اعطای خیر کثیر (بقره/ ۲۶۹) و تعلیم آن جزو غرض