

## نقد و بررسی وحدت شخصی وجود بر اساس تقریر ملاصدرا\*

### Critique of Mulla Sadra's Version of "Individual Unity of Existence"

Seyyed Mostafa Mohaghegh Damad\*  
Maryam Aghamohammadreza\*\*

سید مصطفی محقق داماد\*\*  
مریم آقامحمدرضا\*\*\*

تاریخ دریافت: ۱۳۹۳/۱۱/۱۴

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۴/۱۲/۱۲

#### Abstract

Mulla Sadra Presents "Individual unity of existence" theory as his final vision in discussion of the associating of the diversity to the Unite. In this view, the only actual existence is God and others are his manifestations. Here is where the "Cause and effect principle" violates and "dignity principle" supplants it. Cause and effect converts to existence and manifestation and all diversity are considered as manifestations and appearances of existence. In this paper, by studying negation of causality and diversity, which are essential for "Individual unity of existence", he confronts with certain philosophical and theological problems, including believing in continual creation, negation of preparatory causality, denial of science and accepting fatalistic determinism. Finally, we concluded that above mentioned view isn't reasonable and has no position in philosophy and therefore it is not a rational means to solve the problem of the associating of the diversity to the Unite; although Mulla Sadra claims at the beginning of asfar and shavahed al- roboubiyah that his industry is demonstrating mythical intuitions.

**Keywords:** Mulla Sadra, existential dependence, existential unity, pure existence, manifestation, causality, diversity.

#### چکیده

ملاصدرا نظریه وحدت شخصی وجود را به عنوان راه حل نهایی خود در مسئله ربط کثیر به واحد معرفی می کند. در این دیدگاه، تنها وجود حقیقی وجود حق تعالی است و باقی، ظهورات و نمودهای حق تعالی به شمار می آیند. اینجاست که اصل علیت از بین رفته و اصل تشان جای آن را می گیرد. در این دیدگاه علت و معلول به وجود و ظهور تبدیل می شود و همه کثرات به عنوان نمود و ظهور وجود محض شناخته می شوند. این مقاله درصدد است نشان دهد که این نظریه علاوه بر نفی علیت و کثرت، به عنوان دو اصل وجودشناختی در تفکر فلسفی، با برخی مشکلات فلسفی و کلامی دیگر نیز مواجه شده است؛ از جمله اعتقاد به خلق مدام و نفی علیت اعدادی و انکار علم و پذیرش جبر فATALیستی. در نهایت می توان نتیجه گرفت که جایگاه این بحث به دلیل غیر عقلانی بودن آن در فلسفه نیست و لذا نمی توان آن را به عنوان راه حل عقلانی و فلسفی برای حل مسئله ربط کثیر به واحد لحاظ کرد. البته این در حالی است که ملاصدرا در ابتدای اسفار و شواهد بیان می کند که هنر من برهانی نمودن شهودات عرفانی است.

**واژگان کلیدی:** ملاصدرا، امکان فقری، وحدت وجود، وجود محض، ظهور، علیت، کثرت.

\* Professor of Shahid Beheshti University.  
mdamad@me.com

\*\* MA of Philosophy of Religion at Motahari University. rezaii\_62@yahoo.com

\* مقاله برگرفته از پایان نامه کارشناسی ارشد دانشگاه شهید مطهری است.  
\*\* استاد دانشکده حقوق دانشگاه شهید بهشتی.

mdamad@me.com

\*\*\* کارشناس ارشد فلسفه دین از دانشگاه شهید مطهری  
(نویسنده مسئول). rezaii\_62@yahoo.com

## مقدمه

وحدت وجود در اندیشه ملاصدرا به دو صورت تشکیکی و شخصی مطرح می‌شود اما دیدگاه نهایی او، وحدت شخصی وجود است (ملاصدرا، ۱۳۸۳: ۸۲-۸۳). در عرفان این مسئله تحت عنوان وحدت وجود، نزد ابن عربی به چشم می‌خورد. ابن عربی آنچه را از طریق مکاشفه به دست آورده، در قالبی مأنوس با ذهن به بیان درآورده است. بعد از او، این مبحث در فلسفه صدرای شکل خاصی به خود می‌گیرد اما بنا بر جایگاه این بحث در فلسفه، باید شهودات عرفانی مستدل شوند. بر این اساس او تلاش می‌کند برای نظریه وحدت شخصی وجود پایه‌های فلسفی بنا کند.

مسئله اصلی این مقاله، چگونگی سازگاری نظریه وحدت شخصی وجود با مبانی عقلی و فلسفی و یافتن پاسخ برای اشکالات فلسفی و کلامی آن است. در نتیجه، این نوشتار در پی پاسخی برای این دو پرسش اصلی است: ۱. آیا نظریه وحدت شخصی وجود، بر اساس مبانی فلسفی و عقلانی قابل اثبات است؟ ۲. آیا این نظریه با مبانی دینی و کلامی سازگاری دارد؟ به نظر می‌رسد ملاصدرا توان پاسخ‌گویی به دو معضل اصلی این نظریه را ندارد.

## ۱. پیشینه تاریخی نظریه وحدت شخصی وجود

به لحاظ تاریخی نمی‌توان ابتدای دقیقی برای نظریه وحدت وجود مشخص کرد، زیرا از نخستین مباحثی است که ذهن بشر را به خود مشغول کرده است.

این اندیشه به نحو قابل توجهی در تمام فلاسفه یونانی دیده می‌شود. تمامی این فیلسوفان (پیش از سقراط، پس از سقراط و دوره سقراطی) به نحوی قائل به وحدت وجود هستند. البته تلقی آنها را نمی‌توان به عنوان منتهی شدن موجودات به وجود واجب و واحد حقیقی به نام خدا دانست بلکه وحدت وجود در آنها بدین معنی است که هر کدام از آنها قائل به وجود واحدی برای جهان

هستند که کثرات به آن وجود واحد (به عنوان نمونه آب، آتش، عقل یا حتی عنصری نامعین) می‌رسند و موجودات نمود و مظهری از آن وجود واحد هستند.

این اندیشه را به هیچ وجه در ارسطو نمی‌توان یافت. البته این نکته مهم است که امر واحد نزد فلاسفه پیش سقراطی، امر مادی است؛ چنانکه ارسطو آنها را به نوعی ماتریالیست می‌داند، زیرا به واحدی زیربنایی به نام ماده‌المواد برای همه چیز معتقد بودند (ارسطو، ۱۳۷۸: ۳۹۸).

در سقراط گاهی خدایی واحد جلوه‌نمایی می‌کند اما نمی‌توان او را خداگرا نامید، زیرا انسان برای سعادتش محتاج خدا و انبیا نیست بلکه به وسیله دیالکتیک به سعادت می‌رسد (شریف، ۱۳۶۲: ۱۲۵). در نظر افلاطون «واحد اصل نهایی و منشأ عالم صور است» (کاپلستون، ۱۳۸۰: ۲۰۷/۱). ارسطو نیز به محرک نامتحرک در پس اشیاء متحرک معتقد بود (فروغی، ۱۳۶۶: ۳۵). اما خدای او خلق از عدم نمی‌کند بلکه باید قوه محضی وجود داشته باشد تا محرک نامتحرک علت غایی او باشد؛ پس دو امر ازلی وجود دارد (کاپلستون، ۱۳۸۰: ۳۵۹/۱). در نتیجه به هیچ عنوان نمی‌توان ارسطو را دارای تفکر وحدت وجودی دانست.

در میان فیلسوفان مسلمان درباره مسئله وحدت وجود با سه گروه مواجهیم. گروه اول، شامل اکثر فلاسفه از جمله کندی، فارابی، ابن سینا و... می‌شود که با قاعده صدور و الواحد و طولی دانستن عالم، سعی در حل مشکل داشته‌اند. بعد از ابن سینا هرچه جلوتر می‌آییم، نظریه وحدت شخصیه وجود پررنگ‌تر می‌شود. دوانی در نظریه «ذوق تاله» به نظریه وحدت شخصیه نزدیک می‌شود؛ او معتقد است وجود حقیقی فقط از آن خدا است و باقی مخلوقات را موجود حقیقی می‌داند، بدین معنا که به وجود حقیقی منسوب هستند نه اینکه دارای وجود حقیقی باشند. این نظریه در میرداماد بسیار پررنگ‌تر می‌شود، به نحوی که ماسوی الله را تجلیات و اظلال الهی می‌داند.

**دلیل سوم:** حیثیت ذاتی ماهیت، حیثیت تشخص نیست بلکه حیثیت مفهومی و ذهنی دارد و لذا قابل صدق بر افراد کثیر است در حالی که واقعیت خارجی نمی‌تواند دارای کلیت باشد بلکه باید تشخص و فردیت داشته باشد. بنابراین، واقعیت علنی مخصوص وجود است.

## ۲-۲. اشتدادی بودن وجود

اشتداد وجود یکی دیگر از مبانی وحدت شخصی وجود نزد ملاصدرا است؛ همانا شمول وجود بر اشیاء همانند شمول کلی بر جزئیات نیست بلکه شمول آن از نوع انبساط و سریان در کثرات است<sup>(۲)</sup> (ملاصدرا، ۱۳۸۲: ۷).

یکی از علل ملاصدرا بری طرح بحث تشکیک وجود، رفع مشکل وحدت و کثرت است. از نظر او، وجود حقیقی واحد و بسیط است. از سوی دیگر، کثرات مشاهده می‌شوند و قابل انکار نیستند. بنابراین صدرالمتألهین وجود را حقیقت عینی<sup>۱</sup> واحده و دارای مراتب معرفی می‌کند که کثرات مراتب آن هستند. در واقع، وجود دارای دو کثرت است؛ کثرت طولی و کثرت عرضی.

ملاصدرا در تبیین تشکیک وجود می‌گوید: حقیقت وجود از اموری است که تعیین‌ها، تشخیص‌ها، تقدم و تأخر، وجوب و امکان، جوهریت و عرضیت، تمام و نقص و... به واسطه ذات خودش به آن ملحق شده است نه به واسطه امری زائد و عارض بر آن (همان: ۱۲۰). پس سلسله مراتب مشکک در ملاصدرا سلسله‌ای طولی است و مراتب آن نسبت به یکدیگر کامل‌تر و ناقص‌تر هستند. در این سلسله، هر چه به بالای زنجیره نزدیک می‌شویم وجود مراتب کامل‌تر و قوی‌تر و هر چه به پایین نظر می‌کنیم وجود مراتب ناقص‌تر و ضعیف‌تر است و تکرر و تضاد در آنها بیشتر است (همان: ۶۹ و ۲۶۳). در سیر صعودی، در نهایت به وجودی می‌رسیم که کامل‌تر و شدیدتر از آن قابل تصور نیست (همان: ۲۵۳) و در سیر نزولی به مرتبه‌ای می‌رسیم که از لحاظ نقص و خست و

گروه دوم شامل متکلمین، از جمله فخر رازی است که وحدت شخصی وجود را قبول ندارد. گروه سوم نیز عرفایی را در بر می‌گیرد که به صراحت به وحدت شخصی وجود اذعان دارند و کثرات را توهمی می‌دانند.

## ۲. مبانی وحدت شخصی وجود

اصالت وجود، اشتدادی بودن وجود، «بسیطة الحقیقة کل الاشیاء» و امکان فقری<sup>۱</sup> از مبانی نظریه وحدت شخصی وجود به‌شمار می‌روند که در اینجا به بررسی آنها می‌پردازیم.

### ۱-۲. اصالت وجود

ملاصدرا اولین کسی بود که مسئله اصالت وجود را در ابتدای مباحث هستی‌شناسی قرار داد. از نظر او آنچه در عالم حقیقت و اصل است و تحقق عینی دارد و منشأ آثار خارجی است، وجود است و ماهیت بالعرض و بالتبع وجود و تحقق دارد (ملاصدرا، بی‌تا: ۷۲). بنابراین، هر شیئی در صورتی که وجود بر آن حمل شود، واقعیت دارد. از نظر ملاصدرا ماهیت و وجود در خارج با هم متحدند و ماهیت فانی در وجود و حد وجود است (مصلح، ۱۳۵۳: ۱۴۲). او برای اصالت وجود براهین متعددی ارائه کرده است:

**دلیل اول:** ماهیت از آن حیث که ماهیت است، نه موجود است و نه معدوم.<sup>(۱)</sup> بنابراین، برای اینکه ماهیت تحقق علنی پیدا کند باید مفهوم وجود بر آن حمل شود. پس وجود است که دلالت بر واقعیت عینی دارد نه ماهیت.

**دلیل دوم:** در علم حصولی است که واقعیت به دو حیثیت ماهیت و وجود تقسیم می‌شود اما در علم حضوری اثری از ماهیت نیست، در صورتی که اگر ماهیت اصالت داشت باید متعلق علم حضوری نیز واقع می‌شد، زیرا در این علم است که خود واقعیت بدون وساطت صورت ادراک می‌شود.

1. Possibility through something else

در برابر او چیزی باقی نمی ماند مگر اینکه عین ربط به او و وجه او هستند (ابن ترکه، ۱۳۷۲: ۷۸۳-۷۸۲).

به بیان دیگر، تعینات هستی وجودات مقید نیستند بلکه ظهور و آیتی هستند که مجازاً وجود دارند؛ وجود نامحدود مجالی برای وجودات مقید باقی نمی گذارد. به تعبیر قرآن کریم، نسبت وجود مطلق با تعینات نسبت حقیقت واحد با آیات و نشانه‌های اوست (جوادی آملی، ۱۳۷۵: ۹/ ۵۸۸-۵۸۷). البته این نکته مهم است که هر چند حمل وجود بر ممکنات مجاز فلسفی است اما این معنای کذب بودن آن نیست؛ کذب بودن ممکنات بدین معنا است که منطقیاً وجودات امکانی معدومند. اما مجاز فلسفی بدین معنا نیست. سید جلال‌الدین آشتیانی می گوید: «اگر بگویند موجودات ممکنه وجودشان مجازی است مرادشان مجاز عرفانی است. یعنی قطع نظر از تجلیات حق، این‌ها ظهور و بروز پیدا نمی کنند. نه اینکه صدق موجود بر اشیا با ملاحظه تجلی احدی نیز مجاز است و حقیقت ندارد» (آشتیانی، ۱۳۶۱: ۱۸۷). بنابراین، منظور از مجاز، مجاز عرفانی است، نه نفی حقیقت داشتن؛ مجازی بودن وجود اشیا به معنای وجود ظلی و رابطی آنها است. در اینجا است که باید از واژه «مرتب» که بر کثرت حقیقی وجود دلالت دارد عدول کرد و به واژه «ظهور» رسید. به تعبیر ملا صدرا، «وجود در هر چیز همان نحوه ظهوری است که به خاطر افاضه نور وجود از جانب واجب دارا می شود» (ملا صدرا، ۱۳۸۳: ۱/ ۳۹۶).

#### ۲-۴. امکان فقری

هویت معلول، فقر وجودی است، بدین معنا که معلول حقیقی به جز اینکه مضاف به علت است هویتی ندارد و برای او مفهومی جدا از علت نیست، به جز اینکه ذاتاً متعلق به علت و تابع علت است. در حقیقت، اضافه‌ی علت به معلول اضافه‌ی اشراقیه است، یعنی اضافه‌ای که طرفی در مقابل

ضعف، پایین تر از آن غیر قابل تصور است و آن همان هیولای اول است که ملا صدرا آن را شبه عدم می داند (همان: ۳۶).

بر این اساس، ملا صدرا معتقد است وجود واحد حق است و اختلافات هم از همین وجود ناشی می شود و کثرات نمود وجود واحدند. بنابراین، میان موجودات تبیینی وجود ندارد بلکه همه کثرات حقایق مشکک هستند.

#### ۲-۳. بسط الحقیقه کل الاشياء

واجب تعالی از همه جهات بسط الحقیقه، واحد و انیت صرف است، بنابراین ماهیت ندارد؛ لذا نه اجزای حدی و ذهنی دارد و نه اجزای خارجی، زیرا جنس و فصل و ماده و صورت مختص ماهیت است (زکوی، ۱۳۸۴: ۱۷۵-۱۷۳).

بنابراین، در خداوند هیچ گونه کثرت، ترکیب و حدی راه ندارد بلکه او همه چیز است و همه کمالات را در خود دارد. خداوند موجودی از موجودات دیگر نیست بلکه همه موجودات را در عین وحدتش در بر دارد (ملا صدرا، ۱۳۸۲: ۶۴-۶۵). صدر المتألهین تأکید می کند که معیت خداوند با دیگر موجودات به معنای مداخله، حلول، اتحاد یا همراهی در مرتبه وجودی یا در زمان یا در وضع نیست (ملا صدرا، ۱۳۸۳: ۱۱۲-۱۱۱). بنابراین، واجب الوجود از آن حیث که بسط الحقیقه است، باید به نحو عالی تر، کل اشیا باشد و هیچ چیز از او سلب نشود مگر نقایص و امکانات. همچنین، چون کل شیء از خود شیء به خودش سزاوارتر است، پس واجب الوجود که تمام شیء و بسط الحقیقه است، از هر چیزی سزاوارتر است به اینکه عین آن حقیقت باشد<sup>(۳)</sup> (همان: ۱۱۴/۶).

این بدین معناست که هیچ جای خالی در هیچ ساحتی از ساحت‌های هستی باقی نمی ماند تا هستی دیگری بخواهد وجود پیدا کند<sup>(۴)</sup> (همان: ۳۱۴/۲). بنابراین، موجود بیش از یک قسم نیست و آن همان علت است و معلول شأنی از شئون و آیتی از آیات و وجهی از وجوه علت است، زیرا

معلول هم به مقام تشآن و جلوه علت می‌رسد، بدین معنا که نگاه بر معلول به معنای نگاه بر علت است. به بیانی دیگر، در جهان فقط یک موجود حقیقی است که همواره در حال تجلی و تشآن است (جوادی آملی، ۱۳۷۲ الف: ۷۶۹-۷۶۵)؛ «کل یوم هو فی شأن» (الرحمن: ۲۹).

وجود ماهیت در خارج تبعی است، یعنی به تبع وجود در خارج محقق است. ماهیت در حقیقت تنها در آئینه ذهن است و در خارج چیزی جز وجود نیست. این همان شهود عرفانی است. بنابراین، ماهیت وجود منحازی ندارد و هرچه هست وجود واحد شخصی است.<sup>(۵)</sup>

بنابراین، همان‌طور که قاعده علیت به تشآن برمی‌گردد، قاعده الواحد هم به وجه واحد برمی‌گردد. وقتی سخن از وجه می‌شود دیگر هیچ استقلال برای ارض و سماء باقی نمی‌ماند تا بخواهیم بر اساس قاعده الواحد سخن از عقل اول و دوم و... بزنیم. آن وجه واحد هم همان فیض منبسط است که یک امر است و از فیاض علی الاطلاق نشئت می‌گیرد. این وحدت، وحدت سعی است که با کثرت شئون و تعدد اسما منافات ندارد؛ همه اسما به نحوی نشان‌دهنده آن ذات واحدند و هیچ منافاتی با وحدت ندارند. وحدت وجه الله، وحدت حقه ظلیه است (جوادی آملی، ۱۳۷۲ الف: ۷۸۰-۷۷۸). در حقیقت او ذات است و غیر او اسماء و صفاتش است. پس هر آنچه که وجود دارد شأنی از شئون خداوند و نوری از انواری اوست (همو، ۱۳۷۲ ب: ۶۸-۶۶).

بنابراین، در انتهای این بحث به توحید می‌رسیم؛ خداوند نور واحدی است که همه جا تجلیات اوست (ملاصدرا، ۱۳۸۳: ۳۲۲-۳۲۰)؛ «الحمد لله المتجلی لخلقه بخلقه» (نهج البلاغه، خطبه ۱۰۶).

### ۳. تبیین وحدت شخصی وجود

ملاصدرا در محصل کلام خود چنین می‌گوید: به غیر از واجب الوجود بالذات باقی موجودات

خود ندارد بلکه خود سازنده طرف مقابل است و طرف مقابل هم متصل است.

بنابراین، سلسله علل و معلولات همگی به ذات خداوند که فیاض به وجودات دیگر است، ختم می‌شود. این نظر با ظواهر شرع و قرآن نیز سازگار است؛ قرآن کریم ماسوی الله را آیه و نشانه‌های الهی می‌داند؛ «و فی الارض آیات للموقنین و فی انفسکم» (ذاریات: ۲۰). اشیاء به تمام ذات آیت الهی هستند. بنابراین ماسوای واجب در ذات خود صرفاً آیت و نشانه واجب هستند، زیرا اگر در ذات خود چیزی غیر از آیت باشند، از همان جهت، آیت و نشانه خدا نیستند و این خلاف آیه است. بنابراین، حقیقت آنها صرفاً نمود است و هیچ بودی ندارند.

به بیانی دیگر، بر اساس اصالت وجود و اعتباری بودن ماهیت، ملاک معلولیت امکان ذاتی ماهیت نیست، زیرا امکان ماهوی وصف ماهیت است و بعد از وجود می‌آید و چیزی که تابع وجود است نمی‌تواند علت برای وصف چیزی شود که مقدم بر آن است. بنابراین، امکان ماهوی نمی‌تواند علت برای احتیاج معلول به علت باشد.

برای یافتن علت احتیاج معلول به علت باید به جستجو در وجود و هستی اشیا پرداخت و در اینجاست که امکان ماهوی تبدیل به امکان فقری می‌شود. حال، این وصف معلولیت برای ماهیت وصف او نیست بلکه عین ذات اوست و هستی‌اش عین ربط به علت است. پس نیاز و فقر در متن هستی معلول راه دارد و دیگر برای معلول دو صفت نمی‌توان فرض کرد: امکان بالذات و وجوب بالغیر، زیرا معلول ذاتی ندارد تا به امکان متصف شود بلکه ربط صرف است.

معلول صرفاً واجب بالغیر است؛ اسناد هستی به معلولی که فقر و ربط محض است بالمجاز است، زیرا معلول ذاتی ندارد تا وجود به آن تعلق گیرد. با نفی وجود از معلول، هر گونه کثرت حقیقی، اعم از کثرت تباین و تشکیکی، وجود نفی و وحدت شخصی وجود اثبات می‌شود.

متکثر همان مراتب وجودند. اما بر اساس وحدت شخصی وجود تنها یک وجود حقیقی وجود دارد و چیزی به نام مراتب وجود ندارد.

در دیدگاه وحدت تشکیکی، کثرت و اسناد وجود به غیر واجب، حقیقی است؛ وجود دارای مراتب عالی و نازل است که اعلی المراتب آن ذات خداوند است و غیر واجب نیز از آن حقیقت برخوردارند، هر چند ضعیف‌تر و رقیق‌تر از واجب. اما در وحدت شخصی وجود از واژه ظهور استفاده می‌شود که در معنای «وجود مجازی» به کار برده می‌شود. بنابراین کثرت نه وجود حقیقی دارند و نه عدمند بلکه دارای وجود مجازی هستند.

بر این اساس، ظهور هم با مرتبه و هم با وجود رابط فرق دارد؛ مرتبه دلالت بر کثرت حقیقی در وجود دارد اما ظهور این گونه نیست. همچنین ظهور معنایی لطیف‌تر از وجود رابط است. ملاصدرا می‌گوید: «جز وجود واحد حق، هیچ وجودی، استقلالی یا تعلقی وجود ندارد بلکه وجودات آنها چیزی جز تطورات حق و تشأن آنها به شئون ذاتی حق نیست» (ملاصدرا، ۱۳۸۳: ۲/۳۲۵).

او در وحدت شخصی وجود همه موجودات را از مراتب تابش نور الهی و تجلیات و ظهورات وجود قیومی خداوند می‌داند. وی درک این حقیقت برای خود را از عنایات الهی می‌داند که باعث اکمال فلسفه و حکمت می‌گردد و علت گمراهی حکما را در عدم درک این حقیقت معرفی می‌کند. او در ادامه، موجود و وجود را منحصر در حقیقت واحد شخصی می‌داند که موجود حقیقی است و در عین و خارج ثانی ندارد؛ هر چه در عالم وجود مشاهده می‌شود غیر واجب الوجود نیست و ماسوا همگی ظهورات ذات و تجلیات صفات او هستند که در حقیقت آنها نیز عین ذات الهی‌اند. همان‌گونه که برخی عرفا بدین مطلب تصریح کرده‌اند که غیر خدا نسبت به خدا همانند سایه است به شخص. عالم ظل الهی است (همان: ۲/۳۱۴)؛ هر چه غیر او

مراتب درخشش نور الهی و تجلیات وجود الهی‌اند. مراحلی که او به وحدت شخصی وجود می‌رسد بدین ترتیب است: مرحله اول، گذر از اصالت ماهیت به اصالت وجود، مرحله دوم، گذر از تباین وجود به تشکیک وجود؛ در این مرحله با برهان، وحدت وجود در عین کثرت آن اثبات می‌شود و وجود به عنوان حقیقتی ذومراتب و مشکک در نظر گرفته می‌شود.

مرحله سوم، رسیدن به وحدت شخصی وجود است، بدین معنا که وجود واحد و بدون هیچ شریکی است و کثرت مربوط به مراتب وجود هستند. در حقیقت کثرت همان شعاع‌ها و اظلال وجود حقیقی هستند. پس کثرت نفی نمی‌شود بلکه کثرت سایه وجود واحدند و تشکیک در وجود به تشکیک در مراتب ظهور و نمود تبدیل می‌شود (جوادی آملی، ۱۳۷۵: ۹/۴۵۲-۴۵۱)؛ ملاصدرا در انتهای فلسفه خود با شعار «ان الوجود هو الحق» یا «انه کل الوجود» به وحدت شخصی وجود قائل می‌شود.

### ۳-۱. ظهور الهی

یکی از تمایزهای اصلی وحدت تشکیکی وجود با وحدت شخصی، تفاوت ظهور با مرتبه و وجود رابط است. اصطلاح مرتبه و وجود رابط مختص وحدت تشکیکی و ظهور مختص وحدت شخصی وجود است. واژه مرتبه و رابط، سخن از مراتب وجودی و نحوه وجود است؛ وجود رابط هر چند دلالت بر وجودی تعلقی و وابسته می‌کند اما به هر حال، دارای وجودی ضعیف هست اما واژه ظهور که در وحدت شخصی وجود به کار می‌رود هیچ‌گونه جنبه وجودی ندارد.

مرتبه، بدین دلیل وارد فلسفه شده که بین «مفهوم وجودی» کثرت و «مفهوم ماهوی» آن تفاوت قائل شوند؛ کثرت وجودی همان مرتبه است. مرتبه از آنجایی وارد فلسفه شد که بر اساس تشکیک وجود قائل شدیم که وجود حقیقتاً هم متکثرست و هم واحد؛ این موجودات

بی‌حدی) نیست (سالبهٔ محصله) که این همان دیدگاه وحدت شخصی وجود است (جوادی آملی، ۱۳۷۵: ۱/ ۳۶۴-۳۶۳).

در مجموع می‌توان چنین نتیجه گرفت که دو تمایز اصلی وحدت تشکیکی وجود با وحدت شخصی، اولاً در نحوهٔ وجود ماسوی الله است که در وحدت تشکیکی به‌عنوان مرتبه و وجود رابط، نحوه‌ای از وجود برایشان در نظر گرفته می‌شود اما در نگاه وحدت شخصی، ممکنات صرفاً ظهور ذات الهی هستند و شأنی از وجود ندارند. ثانیاً، اگر از حیث واجب الوجود به آن نگاه شود، در وحدت تشکیکی وجود واجب الوجود وجود بشرط لا است که همراهش موجودات ناقص دیگری هم وجود دارد اما در نگاه وحدت شخصی، واجب الوجود لا بشرط است و بنابراین فرض وجود دیگری در طول یا عرض او محال است.

بر این اساس می‌بینیم که وحدت وجود و تشکیک وجود مقدمه‌ای برای رسیدن به وحدت شخصی وجود است، بدین معنا که با اثبات وحدت وجود و در نظر گرفتن ممکنات به‌عنوان مراتب وجود، به وحدت تشکیکی می‌رسیم و در نهایت با تحلیل بیشتر، مراتب به مظاهر تبدیل می‌شوند و وحدت شخصی وجود مطرح می‌شود.

#### ۴. وحدت شخصی وجود نزد پیروان ملاصدرا

دیدگاه پیروان ملاصدرا دربارهٔ نظریه وحدت شخصی وجود را می‌توان به دو دستهٔ مخالف و موافق تقسیم کرد.

##### ۴-۱. دیدگاه موافقان

ملاعلی نوری که برخی او را بعد از ملاصدرا شخص اول حکمت متعالیه می‌دانند (آشتیانی، ۱۳۷۰: ۱۷۲)، در بیشتر آثارش با تأکید بر عین الربط بودن ممکنات، وحدت تشکیکی وجود را همان وحدت شخصی وجود می‌داند (نوری، ۱۳۹۸: ۳۲). او معتقد است ذات واجب بدون لحاظ امری غیر از خود مصداق وجود است اما

هست همه تراوش‌های فیض وجود و نور اوست (همان: ۲/ ۳۲۵).

بنابراین در وحدت شخصی، وجود رابط نداریم بلکه هر چه هست ظهور است نه وجود.

##### ۳-۲. اعتبارات متفاوت واجب الوجود در دو نظریه

یکی دیگر از تفاوت‌های وحدت شخصی و وحدت تشکیکی وجود این است که در وحدت شخصی، وجود واجب لا بشرط قسمی است اما در وحدت تشکیکی، بشرط لا است.

در فلسفه (پیروان وحدت تشکیکی وجود) گرچه واجب، وجود محض است ولی آغاز سلسلهٔ تشکیکی وجود است و وجود بشرط لا است. ولی در عرفان (پیروان وحدت شخصی وجود) هستی محض، وجود واحد (لابشرط) است و در عرض یا طول آن وجود دیگری که مستقل یا عین ربط به آن باشد فرض نمی‌شود؛ نزد عرفا وجود بشرط لا (آنچه مدنظر فلاسفه است) اولین تعیین هستی و مقام احدیت است (ابن ترکه، ۱۳۷۲: ۲۵).

همه قبول دارند که واجب الوجود وجود محض است اما سؤال در مورد معنای «وجود محض» است. وحدت تشکیکی بدین معنا است که در وجود محض واجب هیچ جنبه عدمی یا ماهوی راه ندارد و او غیر از وجود چیزی نیست.

این همان معنای وجود بشرط لا است. پس وجودات دیگری که همراه نقص یا عدم باشند (ماهیت‌دار) قابل تصور هست. اما در وحدت شخصی وجود بیان می‌شود که غیر از وجود واجب، وجود و موجود دیگری نیست. این همان معنای وجود لا بشرط مقسمی است. بنابراین، وقتی می‌گوییم وجود واجب حدی ندارد، گاهی این حد نداشتن قیدی برای واجب الوجود است، یعنی می‌گوییم وجود واجب، وجود بی حد است (موجبهٔ معدولة المحمول) که این همان دیدگاه تشکیک وجود است و گاهی منظورمان فقط سلب حد از واجب الوجود است، یعنی می‌گوییم واجب الوجود وجود مقید (مقید به هیچ حدی حتی قید

ممکنات یا به حیث تقییدیه یا به حیث تعلیلیه مصداق مفهوم موجودند. بنابراین، واجب الوجود بالأصالة موجود است و ممکنات وجود تبعی و مجازی دارند (همو، ۱۹۸۱: ۴۱ و ۳۰۹).

آقا محمدرضای قمشه‌ای نظریه وحدت شخصیه وجود را بالاتر از وحدت تشکیکی می‌داند و معتقد است با تفکیک حیثیت تقییدیه از حیثیت تعلیلیه و مجازی و به تبع دانستن ماسوی الله توانسته برای وحدت شخصی وجود برهان اقامه کند (قمشه‌ای، ۱۳۵۵: ۶۳).

میرزا مهدی آشتیانی کثرت را از وجود نفی و آن را به مظاهر و شهود نسبت داده است (آشتیانی، ۱۳۳۰: ۴۵۶-۴۴۴).

در نظر آیت‌الله رفیعی قزوینی معنای صحیح تفسیر وحدت وجود، وحدت وجود در نظر و فناء فی الصورة است، یعنی موحد حقیقی از میان ممکنات و کثرات فقط ظهور قدرت و صفات کمالیه را می‌بینید و جهات خلقیه اشیا و ممکنات را در نظر نمی‌گیرد. عارف حقیقی در توحید خالص خود به جز حق و صفات او چیزی را نمی‌بیند. در شرع مقدس هم اخلاص در عبادت مقدمه وصول به این مقام است (رفیعی قزوینی، ۱۳۶۷: ۵۶-۵۳).

ملا عبدالله زنوزی معتقد است موجودات ممکن دارای وجودات حقیقی و منشأ آثار خارجیه‌اند و در عین حال ماهیت آنها مجعول بالتبع و معلول بالعرضند. تفاوتشان با واجب الوجود بالذات این است که صفات کمالیه در واجب الوجود بالذات عین ذات است و در ممکنات، زائد در ذات (زنوزی، ۱۳۸۱: ۲۲۱-۲۱۹). او ممکنات را از طرفی، بنا بر تشکیک وجود، دارای مرتبه‌ای از وجود می‌داند و از طرفی، آنها را عدمی می‌شمارد. خود او چنین می‌گوید: «ذوالعینین باش سلب کن از جهتی و اثبات کن از جهت دیگر، برزخی باش... و مفاد «خیر الامور اوسطها» را کحل جواهر دیده بصیرت گردان» (همان: ۲۲۱).

علامه طباطبایی در اغلب آثار خود طرفدار وحدت تشکیکی وجود است (طباطبایی، ۱۴۰۵: ۱۲۱) اما در برخی آثار خود نظریه وحدت شخصیه وجود را بالاتر و بهتر از وحدت تشکیکی وجود می‌داند و آن را نظر نهایی ملاصدرا معرفی می‌کند (همو، ۱۹۸۱: ۲۶۴)؛ «این بنده را گمان بر آن است که همان برهان حکما مسلک عرفا را نتیجه می‌دهد، زیرا اینکه گفتیم اعلی المراتب که مرتبه عالیه است، علی الاطلاق، حدی ندارد جز اینکه حدی ندارد، یعنی وجود صرف و حقیقت بحت است، موجب این است که این مرتبه بالاضافه به مراتب بعدی حد ندارد و تعینات سایر مراتب از آن مقام مسلوب است. ولی همان انتفاء حدود خودش حدی است... فرض اینکه اعلی المراتب مرتبه‌ای است از مراتب، با فرض عینیت او با اصل حقیقت نمی‌سازد» (همو، ۱۴۱۰: ۱۶۹-۱۷۰).

بنابراین، در نهایت می‌توان وی را معتقد به وحدت شخصی وجود دانست؛ چنانکه در جلسات خصوصی تدریس اسفار بیشتر بر این موضع پافشاری می‌کرده‌اند (جوادی آملی، ۱۳۷۵: ۵/۵۶۵-۵۶۰).

#### ۲-۴. دیدگاه مخالفان

ملاهادی سبزواری تنها تبیین فلسفی معقول از وحدت وجود عرفا را نظریه وحدت تشکیکی وجود می‌داند. او به اذعان همه، طرفدار وحدت تشکیکی وجود است اما گاهی تعبیر وحدت شخصی وجود را برای وحدت تشکیکی وجود به کار می‌برد (سبزواری، ۱۳۸۰: ۷۳-۷۱).

آقا علی مدرس طهرانی نیز تصریح می‌کند که «من در روی زمین کسی را سراغ ندارم که به وحدت وجود و موجود (وحدت شخصی وجود) معتقد باشد» (مدرس طهرانی، ۱۳۷۵: ۳۲۷).

شهید مطهری به‌عنوان یکی از مفسران ملاصدرا، نظریه برخی عرفا را که هر گونه کثرتی را نفی می‌کنند غیر عقلی و غیر فلسفی می‌داند (مطهری، ۱۳۶۶: ۱/۲۲۴). به‌علاوه، او پذیرش



هستند، متکثرند. در این نظریه موجود معادل ماهیت است (سبزواری، ۱۳۸۰: ۶۵)؛ همه ممکنات در نسبت با وجود واحد محقق می‌شوند و منسوب به وجودند، بنابراین وحدت از آن وجود واجب و کثرت از آن ماهیت است.

ملاصدرا در جوانی این رأی را پذیرفته ولی وقتی به نظریه اصالت و تشکیک وجود می‌رسد، از آن عدول می‌کند، چراکه بر اساس این دیدگاه ماهیات در نسبت با وجود دارای حقیقتند و گرنه ذاتاً معدومند. اما رأی نهایی ملاصدرا نظریه وحدت شخصیه است. معتقدین به این نظریه با تبدیل وجود به ظهور سعی در حل مشکل کثرت دارند.

«اهل عرفان در گریز از این مشکل، کثرت را به ظهور و نمود ارجاع داده‌اند، به این معنا که حقیقت وجود بیش از یکی نیست و آسمان‌ها و زمین و آنچه در آنهاست ظهور همان حقیقت واحد است و چون همان حقیقت با اسم قاهر یا باطن تجلی نماید، بساط کثرت برچیده می‌شود. در نگاه عرفانی کثرت آینه‌های حق هستند و چون آینه‌ها بشکنند بدون آنکه چیزی عوض شود یا آنچه دیده می‌شد دروغ پنداشته شود، سر مشهودات آشکار می‌گردد» (جوادی آملی، ۱۳۷۵: ۳/ ۵۴۵-۵۴۳). اما باز گرداندن وجود به نمود مشکل را حل نمی‌کند، زیرا دوباره سؤال می‌شود که آیا نموده‌ها واقعاً متکثرند یا تکثرشان کاذب است.

ملاصدرا بیانی دارد که مدعی است از عهد تبیین کثرت برآمده است؛ «هر ممکن از ممکنات دو جهت دارد؛ جهتی که به واسطه آن، موجود و واجب لغیره می‌شود، از آن حیث که موجود و واجب لغیره است. با این اعتبار همه موجودات در وجود مطلق بدون هیچ‌گونه تفاوتی شریک می‌گردند. جهت دیگر آن است که به واسطه آن هویت وجودیش متعین می‌گردد و آن، فرض بودن آن در درجه‌ای از درجات قوی و ضعیف و کمال و نقص وجود است. پس بدین ترتیب، ممکنیت ممکن از نزولش از مرتبه کمال واجبی

تنها یک وجود در عالم را مستلزم نفی کثرت و نفی اصل تفکر می‌داند زیرا تفکر فقط با دوئیت عالم و معلوم معنا می‌یابد (همو، ۱۳۷۸: ۴۵). وی برای نظریه وحدت شخصی وجود، اوصافی چون «انکار بدیهی»، «تکذیب عقل و حس» و «سفسطه» را به کار برده است (همو، ۱۳۸۱: ۵۱۲).

## ۵. اشکالات نظریه وحدت شخصی وجود

چنانکه بیان شد، نظریه وحدت شخصی وجود رأی نهایی ملاصدرا مطرح تلقی می‌شود اما بر این دیدگاه اشکالات فلسفی و کلامی متعددی وارد شده که در اینجا به آنها اشاره می‌کنیم.

### ۱-۵. توجیه ناپذیری کثرت

این اشکال از معروف‌ترین اشکالات به نظریه وحدت شخصی وجود است. از نظر ملاصدرا وحدت مساوق وجود است و شیء برای آنکه تحقق پیدا کند باید واجد صفت وحدت باشد؛ هر آنچه که واحد است، موجود است. او وحدت را همراه همیشگی وجود می‌داند؛ «بدان که وحدت رفیق وجود است و همواره با آن همراه است» (ملاصدرا، ۱۳۸۳: ۸۱/۲). از طرفی، او کثرت را هم حقیقی می‌داند. از نظر او آنچه در خارج می‌یابیم، اشیا، آثار، خواص و احکام آنها همه و همه نشان از وجود تمایزات، تفاوت‌ها و امتیازات بین اشیا دارد. لذا نمی‌توان وجود کثرت را انکار کرد (همان: ۳۳۸-۳۳۷). حال اگر هم وحدت حقیقی است و هم کثرت، پس چگونه حقیقتی در عین واحد بودن، کثیر است؟

برای رفع این معضل پاسخ‌هایی داده شده که هیچ کدام این مشکل را برطرف نمی‌کند. یکی از پاسخ‌ها که پیش از ملاصدرا مطرح شده، نظریه «ذوق التأله» است که به جلال‌الدین دوانی منسوب است. بنا بر این نظریه، وجود در عالم خارج یک حقیقت واحد است که هیچ‌گونه کثرتی حتی از حیث درجات و مراتب ندارد اما موجودات ممکن که در مقابل این حقیقت مطلق

و برخی محاط هستند. امهات اسماء الهی محدودند اما فروع اسماء نامتناهی است. بنابراین، اجناس و انواع محدود و اشخاص مادی و جزئی نامتناهی هستند.

بر این اساس، وجود حق تعالی به اعتبار اضافه و نسبتش به اسماء و به ممکنات در خارج دارای مقام احدیت می شود که همین منشأ پدید آمدن ماسوا می شود. البته این منشئیت به معنای علیت نیست، زیرا علت از معلول جداست اما وجود مطلق خداوند دارای وحدتی است که در برگیرنده تمام وحدت‌ها و تعیین‌هاست. از این حیث، اسم «الله» جامع دیگر اسماء است.

فعل و فرمان الهی یک نور است «و ما امرنا الا واحده کلمح بالبصر» (قمر: ۵۰) - و تعدد و تکرار فقط در مظاهر است نه در تجلی و فعل، زیرا فعل یکی است که بدان ماهیات ظاهر می شوند اما به سبب تعدد ماهیات نور متکثر می شود، مانند تکرار نور خورشید به واسطه تعدد سوراخ‌ها و روزنه‌ها.

بنابراین، اینکه می‌گوییم ماهیات اموری عدمی‌اند به معنای اینکه مفهوم سلبی یا از اعتبارات ذهنی و معقولات ثانویه است، نیست، بلکه به این معناست که آنها به حسب ذاتشان غیر موجودند اما به حسب واقع وجود دارند؛ ماهیات همان وجود و اطوار و شئون و شکل‌های خداوندند، بنابراین موجودیت ماهیات، بالعرض است. در این نگاه ماسوی الله دو وجه دارند، وجهی به سوی نفس خود که به این اعتبار عدمی‌اند و وجهی به سمت پروردگار خود که به این اعتبار موجودند (همان: ۳۹۹-۴۰۱). ملاصدرا ماهیات را گاهی موجود بالتبع، گاهی موجود بالعرض و المجاز و گاهی موجود به حیثیت تقییدی وجود می‌داند.

در نهایت، طرفداران نظریه وحدت شخصی وجود برای تبیین کثرت در عین موهومی ندانستن و حقیقی ندانستن آن، متوسل به حیثیت تقییدی

نشئت می‌گیرد... پس هر ممکنی زوجی ترکیب است که مرکب است از یک جهت مطلق وجودی و یک جهت وقوع در مرتبه‌ای معین از قصور.

در اینجا چند ملاحظه عقلی باید داشت: (۱) ملاحظه ذات ممکن به صورت مجمل بدون تحلیل به این دو جهت؛ در این حالت او موجودی ممکن و واقع در حدی خاص از حدود موجودات است. (۲) ملاحظه ممکن از آن حیث که موجودی است مطلق، بدون هر گونه تعیین و تخصصی به مرتبه‌ای از مراتب و به حدی از حدود؛ این همان است که از نظر عرفا حقیقت واجب الوجود است که هم همراه هویت واجبه موجود است و هم همراه با هویات امکانیه، زیرا از این حیث بین این موجود و آن موجود تفاوتی نیست. (۳) ملاحظه خود تعیین ممکن جدای از طبیعت وجود؛ این همان جهت تعیینی است که اعتباری محض است. آنچه که عرفا به عدمیت آن فتوا داده‌اند، همین مرتبه از ممکنات است» (ملاصدرا، ۱۳۸۳: ۱/ ۳۷۲).

به عبارت دیگر، وجود به شرط لا که همان فیض اقدس است، عاری از هر گونه کثرت مفهومی و مصداقی است. این مقام را مقام احدیت یا حقیقة الحقایق می‌نامند و چون احدیت حد فاصل بین ذات خدا و ماسوی است، به آن عماء نیز گفته می‌شود. اما اگر خداوند به گونه‌ای لحاظ شود که کثرت مفهومی در آن باشد، یعنی مصداقاً دارای وحدت باشد اما حقایق مفهوماً متغایر با هم باشند، آن را مقام احدیت و جمع می‌نامند. در این مقام همه اسماء به لحاظ مصداق وحدت دارند اما به لحاظ مفهوم متغایرند. مظاهر اسماء اعیان ثابت هستند که مشتمل بر ماهیات، مفاهیم و هویات‌های مشخصی می‌شوند. بنابراین، کثرت در وجود به کثرت در شئون و مظاهر تبدیل می‌شود. به طور کلی، نامتناهی بودن یک وجود به وحدت شخصی هستی منجر می‌شود و دیگر غیر او وجودی باقی نمی‌ماند (همان: ۳۱۰).

اشیاء خارجی همه مظاهر اسماء الهی‌اند و اسماء الهی نیز در نسبت با یکدیگر، برخی محیط

۱. تفاوت نفس با مدرکاتش اعتباری و ذهنی است، یعنی تمایز نفس با قوایش و جدایی آنها از هم صرفاً در ذهن انسان است و گرنه نفس در واقع چیزی جدای از قوایش نیست. به عبارت دیگر، تمایز عاقل و معقول امری اعتباری و ذهنی است و ریشه‌ای در عالم خارج ندارد. حال سؤال اینجاست که آیا رابطه خدا با کثرات هم امری صرفاً ذهنی و اعتباری است و ریشه‌ای در عالم عین ندارد؟ اگر اینگونه باشد کثرات به کلی متفی می‌شود.

۲. رابطه نفس با قوایش امری واضح و مشخص نیست بلکه این ارتباط تا حدی مبهم است. پس چگونه رابطه‌ای را که کاملاً واضح نیست با امری دیگر همانندسازی می‌کنیم؟

۳. در اینجا هدف این است که مشکل کثرات را با بیان مثال و همانندسازی حل کنند در حالی که ابزار مباحث فلسفی برهان و استدلال عقلی است نه تمثیل. بنابراین، برای توجیه کثرات برهانی بیان نشده است.

استاد مطهری به عنوان یکی از منتقدان نظریه وحدت شخصی، می‌گوید: «نظر دیگر در باب وحدت وجود همان نظریه عرفا است. عرفا قائل به وحدت وجود هستند، بدون اینکه هیچ کثرتی در حقیقت وجود قائل باشند. یعنی می‌گویند وجود یک واحد محض است بدون اینکه هیچ کثرتی در آن راه یافته باشد که این قهراً مساوی است با ذات حق؛ پس به تمام معنی لیس فی الدار غیره دیار است. این است که خیلی اگر ارفاق بکنند، عالم را به عنوان یک مظهر و یک چیزی که حقیقت حق در او ظهور دارد، می‌دانند، نه ذاتی که بتواند ظاهر باشد» (مطهری، ۱۳۶۶: ۱/ ۲۲۴-۲۲۳). سپس برای داوری می‌گوید «یک فیلسوف با عقل فلسفی هرگز زیر بار این حرف نمی‌رود، یعنی نمی‌تواند کثرات محسوس را به کلی نفی کند و بگوید اساساً چنین کثرتی وجود ندارد و بعد هم قهراً باید بگوید ماده وجود ندارد، حرکت وجود ندارد... این کثرات‌ها وجود ندارند و در تمام این‌ها فقط ظهور ذات حق

شأنی شده‌اند. برای تبیین این حیثیت، مثال ارتباط قوای نفس با نفس بیان می‌شود. قوه عقل، خیال، حس و... از قوای نفس هستند که هر کدام از دیگری متمایز است. با وجود تفاوت و تمایز هر یک از این قوا، ما در نفس خود چندین امر مستقل و متمایز نداریم بلکه خود را نفسی واحد می‌دانیم (سبزواری، ۱۳۸۰: ۱۸۱).

نفس در عین وحدتش محل کثرت قوا است. این را ویژگی انبساطی بودن نفس می‌گویند. در حقیقت حقیقت نفس دارای «وجود سعی» است، یعنی در عین وحدت دارای مراتب مختلفی است. نفس در هر مرتبه عین همان مرتبه است؛ در مرتبه عقل، عقل است، در مرتبه خیال، خیال است و... این قوای نفس در عرض نفس نیستند بلکه به واسطه نفس و به حیثیت تقییدی نفس موجودند، یعنی چنین نیست که نفس در قوه عاقله فقط قوه عاقله باشد بلکه همچنان دارای قوای دیگر هم هست. حال، نفس این قوا را از تمام حقیقت شیء انتزاع نمی‌کند بلکه قوای نفس هر کدام از یکی از شئون نفس انتزاع می‌شود، نه از تمام هویت نفس.

در اینجا با حیثیت جدیدی به نام تقییدی شأنی مواجهیم. شأن بدین معناست که یک حقیقت واحد علی‌رغم انبساط وجودی، دارای مراتب مختلف باشد؛ یعنی این حقیقت مطلق در تمام مراتب مقید حضور دارد و در عین اطلاق و عدم تعینش، عین همه مقیدات هم هست. در حقیقت، مقیدات شأن و ظهورات نفس مطلق هستند. پس شأن حاصل تنزل نفس از مقام اطلاق است در عین اینکه ویژگی اطلاق خود را هم حفظ می‌کند. به همین جهت می‌گویند قوای نفس، شئون، اطوار و تجلیات نفسند.

بدین ترتیب، در نظریه وحدت شخصی وجود، ارتباط خدا با ماسوی از سنخ رابطه نفس با قوایش دانسته می‌شود. اما مشکل کثرات را با این تبیین نمی‌توان حل کرد، زیرا چند اشکال به وجود می‌آید:

را بخواهد ببیند. یعنی این نظریه به این معنا و به این شکل قابل توجیه فلسفی نیست» (همان: ۲۴۴).

## ۲-۵. خلق مدام و نفی علیت

در بحث علیت مطرح شد که عرفا با نفی رابطه علت و معلولی میان موجودات، به رابطه تشان می‌رسند. در نظر آنها هیچ رابطه علی ای میان اشیاء عالم نیست و تنها وجود، خداست. بنابراین خداوند دائماً در حال تجلی است و دست بی‌واسطه خداوند در جهان مشاهده می‌شود. اجسام هیچ‌گونه تأثیری ندارند و این تنها خداست که هر لحظه اجسام و خواص آنها را می‌آفریند.

در این نگاه، به‌طور کلی هر گونه علیت اعدادی از ماسوی الله سلب می‌شود «چون ابقای آفریدگان... آفرینش مدام آنهاست، در حقیقت کار آفرینش هرگز به پایان نمی‌رسد، زیرا خداوند آفرینش و ابقا را با اراده واحد انجام می‌دهد و در نتیجه آثار آنها هم بالضروره یکی خواهد بود. کوتاه سخن، چون اجسام هیچ‌گونه تأثیری ندارند، تنها خداست که تأثیر افعال خود را با افعال بی‌تأثیر آفریدگان هماهنگ می‌کند» (ژیلسون، ۱۴۰۲: ۱۹۹).

اگر بخواهیم سیر فکری ملاصدرا را در نظر بگیریم، باید گفت او می‌خواهد ابتدا با بحث تشکیک وجود صفات الهی را در همه چیز جاری بداند، سپس با تبدیل امکان ماهوی به امکان فقری، تبدیل اضافه مقولیه در علیت به اضافه اشراقیه و تبدیل وجود معلول به وجود رابط، قائل به استقلال ذات الهی و عین الربط بودن ماسوی الله شود و اینجاست که تجلی را جایگزین علیت می‌کند. نظریه وحدت شخصیه وجود با نظام اسماء الهی، سعی در حل مشکل کثرات می‌کند: «مخلوقات در حقیقت مظاهر اسماء الهی‌اند، هر پدیده‌ای در عالم ظهور یکی از اسماء خداست. پس به‌جای اینکه از زمین و آسمان و... سخن بگوییم باید از قابض و باسط و رازق و... سخن بگوییم. همه این‌ها مظاهر یک ذات بسیطند. این همان وحدت وجود و کثرت

ظهور است. بنابراین هر موجودی دارای دو جهت است؛ جهت ربوبیت و جهت عبودیت و دومی به اولی متحقق است» (ابن عربی، ۱۳۷۰: ۳۴۰).

حال این نکته حائز اهمیت است که نظریه وحدت شخصی وجود در نفی تأثیر اغیار بی‌شبهت به نظریه اتمیسم اشاعره نیست. در دیدگاه اشاعره، خدا پادشاه مطلق است که قدرتش همه جا را فراگرفته و همه چیز ملک اوست. او خالق همه چیزست و محال است چیزی را خلق کند که اراده‌اش را ندارد (رازی، ۱۴۰۴: ۳۳۴). شعار اصلی آنها «لا موثر فی الوجود الا الله» است (حلی، ۱۴۰۲: ۵۰۳).

اشاعره در حقیقت، نظم، قانونمندی طبیعت و اختیار انسان را سلب کردند تا جا برای قدرت و اراده الهی باز شود. حال، اشاعره برای اینکه علیت و فاعلیت انحصاری خداوند را اثبات کنند، باید نیرو، تأثیر و صورت را از عالم طبیعت پاک می‌کردند، پس به دنبال بساطت و وحدت طبیعت بودند تا دیگر در کل عالم فقط یک علت باقی بماند. بنابراین، تنها به یک جوهر در عالم ماسوی الله معتقد شدند و آن هم «جوهر فرد» است؛ آنها حتی «جوهر مجرد»، اعم از عقل و نفس را نیز انکار کردند.<sup>(۶)</sup>

بر اساس این دیدگاه، همه اشیاء از ذره یا جوهر فرد ترکیب شده‌اند. جوهر فرد در آنها جزء بسیار کوچکی است که قابل قسمت نیست و حتی حجم هم ندارد؛ خداوند قادر است ذرات تازه‌ای را بیافریند یا آنها را که قبلاً آفریده، معدوم کند. اشاعره برای توجیه حرکت به خلأ معتقد شدند که در آنجا ذرات با هم ترکیب و از هم جدا می‌شوند. پس خداوند همیشه ذره‌های تازه‌ای را می‌آفریند.

بنابراین، اتمیسم (ذره‌گرا) بودن اشعری به خلق مدام جهان توسط خداوند می‌انجامد. یکی از نتایج قبول این تفکر این است که هیچ حالت قبلی نمی‌تواند علت حالت بعدی باشد و بنابراین هیچ‌گونه علیتی در میان اجزاء این عالم در کار

ندارند. انگیزه اصلی در طرح این دیدگاه تقدیس و تعظیم خداوند است.

در دیدگاه وحدت شخصیه نیز ماسوی الله هیچ‌گونه فاعلیتی ندارند و تنها فرد مؤثر در عالم وجود خداوند است. به بیانی دیگر، همه موجودات اسماء الهی هستند؛ هر وجود تقاضای خاصی دارد و خداوند بر طبق نیازشان به آنها اعطا می‌کند. پس با نفی علیت، خداوند باید در کار خلق مدام باشد و همان‌گونه که بیان شد خلق مدام به تقارن می‌رسد. به‌علاوه، با نفی علیت و کثرات، هرگونه علم و تفکر از بین می‌رود.

### ۳-۵. جبر فATALیستی

دیدگاه عرفا در بحث وحدت شخصیه وجود به‌نوعی به جبر نیز منتهی می‌شود. از آنجایی که ریشه تفکر عرفا در این عقیده است که «لا مؤثر فی الوجود الا الله و لا فاعل فی الوجود الا الله»، پس در عالم هستی یک علت بیشتر نداریم؛ حق تعالی هم فاعل قریب است و هم فاعل بعید و فاعلیت خداوند عجیب در اشیاء است به‌نحوی که درون و برون آنها را فرا گرفته است.

حال که در عالم وجود فقط یک وجود حقیقی است و باقی مظاهر وجودند، پس جبر به معنای اینکه دو شیء موجود باشد و یکی دیگری را مجبور کند، نفی می‌شود. این همان جبرایت الهی است که مستلزم هلاک همه چیز غیر از اوست. اینجا است که اعتقاد عرفا در بحث وحدت شخصیه وجود به جبرگرایی فATALیسمی<sup>(۷)</sup> نزدیک می‌شود، زیرا اگر لازمه جبر و اختیار، داشتن دو طرف است، در وحدت شخصی وجود دوئیتی نمی‌بینیم، پس دیگر نه جبر معنایی دارد و نه اختیار.<sup>(۸)</sup>

در همین رابطه استاد جوادی آملی در تفسیر آیه «و تقطعت بهم الاسباب» می‌نویسد: «این نه آن معناست که در قیامت نظام علی باطل می‌شود و نه بدین معناست که در دنیا مسبب الاسباب در کار نمی‌باشد بلکه بدان معناست که آن کس که مسبب الاسباب را هم اینک مشاهده می‌کند، اراده او را

نیست و تنها فاعل حقیقی خداست. مثلاً وقتی انسان اراده انجام کاری می‌کند به خیالش خود این کار را انجام داده در حالی که اراده و قدرت عمل و خود فعل همه مخلوق خدا است (ژیلسون، ۱۴۰۲: ۵۵-۵۱).

چنانکه گذشت، جواهر فرد مد نظر اشاعره نه قابل قسمت خارجی اند و نه قابل قسمت وهمی، زیرا حجم ندارند (ابن‌میمون، ۱۹۷۲: ۲۰۰). بنابراین، به وجود خلأ نیز معتقد شدند تا از کنار هم قرار دادن جوهر فرد و خلأ بتواند جسم به وجود آید؛ جسم حداقل از دو جوهر فرد تشکیل می‌شود. بنابراین، چیزی به‌عنوان هیولا یا صورت وجود ندارد و تنها جوهر عالم طبیعت، جوهر فرد است؛ تنها عرضی هم که به جسم نسبت داده می‌شود، «کم منفصل» است.

حال اگر اجسام صرفاً جوهر فردند، پس باید آفرینش خداوند مدام باشد، یعنی خداوند نه تنها باید اشیاء را به وجود آورد بلکه تداوم وجود اشیاء را هم باید اراده کند و کار آفرینش هیچ‌وقت تمام نمی‌شود. بنابراین، دست خدا بی‌واسطه و آن‌به‌آن در جهان دخیل است. در حقیقت، در نظر اشاعره همه اجسام مرکب از جواهر فرد هستند و تفاوتشان تنها به اعراض است؛ «همه اجسام را متجانس می‌دانند و اختلاف آنها را به اعراض دانسته و اختلاف اعراض را هم فعل مستقیم خدا می‌دانند که هر لحظه آفریده می‌شود» (ایجی، ۱۳۷۰: ۱۶۲). آنها برای آنکه خلق مدام هستی توسط خداوند را نشان دهند، قائل شده‌اند که عرض دو «آن» باقی نمی‌ماند؛ «ان العرض لا یبقی زمانین» و لذا بقای آن به آفرینش مدام خداوند است که هر لحظه عرض جدیدی متمائل با عرض سابق در جسم می‌آفریند (همان: ۳۵).

لازمه این سخن سلب هرگونه علیتی، حتی به‌نحو اعدادی از اجسام است و تنها علت و مؤثر خداوند متعال می‌شود؛ قدرت مطلق خداوند دیگر جایی برای غیر نمی‌گذارد چراکه هر علیتی همراه با نوعی قدرت است و مخلوقات هیچ‌گونه قدرتی

به عنوان علت و معلول شناخته شود، زیرا اعتقاد به علتیت به معنای کثرت‌گرایی است.

ملاصدرا در صدد است این امر شهودی را به صورت برهانی درآورد اما بسیاری از اشکالاتی که بر این نظریه وارد شد را به وسیله برهان عقلی نمی‌توان پاسخ داد. امام خمینی نیز به غیر عقلی و غیر فلسفی بودن این مفاهیم اشاره دارد و آنها را غیر برهانی و مختص به اهل کشف و شهود می‌داند و معتقد است ایمان به این حقایق با مباحث و براهین کلامی و فلسفی حاصل نمی‌شود بلکه احتیاج به صفای باطن و لطف قریحه دارد.<sup>(۱۰)</sup>

از همین رو در نهایت باید تصریح نمود که این مبحث را به عنوان مطلب معرفتی نمی‌توان داخل در مباحث فلسفی دانست، زیرا معرفت توجیه باور صادق است در حالی که برای وحدت شخصیه وجود نمی‌توان برهان فلسفی آورد؛ پس توجیه پذیر و عقلانی نیست.

### پی‌نوشت‌ها

۱. «الماهیة من حیث هی هی لیست الا هی، لا موجودة ولا معدومة».

۲. «ان شمول الوجود للاشیاء لیس کشمول الكلی للجزئیات... بل شموله من باب الانبساط والسرمان».

۳. «و اذ هو تمام کل شیء و تمام الشئ احق بذلك الشئ من نفسه، فهو احق من کل حقیقة بأن یکون هو هی بعینها من نفس تلك الحقیقة بأن علی نفسها».

۴. «فکذلک همدانی ربی بالبرهان النیر العرشى الی صراط المستقیم من کون الموجود و الوجود منحصرأ فی حقیقة واحدة شخصية لا شریک له فی الموجودیة الحقیقیة و لا ثانى له فی العین و لیس فی دار الوجود غیره الدیار».

۵. «و الاصل الثانى: ان حقیقة کل ماهیه وجودها الخاص الذى یوجد به تلك الماهیة علی الاستتباع و ان المتحقق فی الخارج و الفائز عن العلة لكل شیء هو نحو وجوده و اما المسمى بـ«الماهیة» فهی انما توجد فی الواقع و تصدر عن العلة لا لذاتها بل لاتحادها مع ما هو الموجود و المفاض بالذات عن السبب و الاتحاد بین الماهیة و الوجود علی نحو التحاد بین الحکایة و المحکى و المرآة و المرئى؛ فان ماهیه کل شیء هی حکایة عقلیة

در همه جا می‌نگردد و آن کس که از مشاهده آن حتی پس از طی برزخ و قیامت عاجز می‌ماند جز به اسباب دل نمی‌سپارد و لذا آنجا نیز برای رفع مشکل خود به اسباب گوناگون متوسل می‌شود» (جوادی آملی، ۱۳۷۲: ۲۵۸-۲۵۷).

عارف نیز تأثیر را مقارن با اسباب می‌داند و به تأثیر ماسوی الله معتقد نیست؛ چنانکه غزالی می‌گوید «چه دلیل دارند که آتش فاعل احتراق است و آنان را دلیلی نیست مگر مشاهده حصول احتراق در زمان ملاقات آتش و مشاهده دلالت دارد بر اینکه حصول در آن زمان است (عندها) و دلالت ندارد که حصول به خاطر آن (بها) است» (غزالی، ۱۹۵۸: ۲۳۸). به عبارت دیگر، «وجود یافتن نزد چیزی دلالت ندارد بر اینکه آن چیز به سبب او موجود است» (همان: ۲۳۹). ابن عربی نیز به این حقیقت اشاره دارد که تأثیر در کنار اسباب است نه به وسیله آنها؛ «انه تعالی اوجد الاسباب و اوجدکم عندها لا بها» (ابن عربی، بی تا: ۱۹۳).

بدین ترتیب می‌بینیم که این بحث در وحدت شخصیه و لا مؤثر دانستن ما وی الله بسیار نزدیک به بحث تقارن‌اندیشی<sup>(۹)</sup> در اشاعره است.

### بحث و نتیجه‌گیری

ملاصدرا می‌کوشد با بیان مبانی وحدت شخصی وجود براهین فلسفی این نظریه را بیان کند اما مشکلات فلسفی این نظریه، از جمله نفی کثرات، اعتقاد به خلق مدام و تقارن‌اندیشی و جبرگرایی همچنان به جای خود باقی می‌ماند. بنابراین، نظریه مذکور را می‌توان غیر عقلی و شهودی دانست، بدین معنا که با عقل این نظریه قابل اثبات فلسفی نیست. براهینی که ملاصدرا برای اثبات این نظریه آورده است (از طریق علت و معلول) نیز در حقیقت برهان فلسفی نیست بلکه صرفاً بیان لوازم اعتقاد به نظریه وحدت شخصی وجود است. یعنی صدرالمتألهین بیان می‌کند که با اعتقاد به این نظریه، دیگر وجودی ماسوای وجود خدا باقی نمی‌ماند که بخواهد

آشتیانی، سیدجلال‌الدین (۱۳۶۱). هستی از نظر فلسفه و عرفان: تهران: نهضت زنان مسلمان.

\_\_\_\_\_ (۱۳۷۰). شرح مقدمه قیصری. قم: دفتر تبلیغات اسلامی.

آشتیانی، مهدی (۱۳۳۰). اساس التوحید. با مقدمه و تعلیقات سیدجلال‌الدین آشتیانی. تهران: مولی.

ابن‌ترکه، علی (۱۳۷۲). تمهید القواعد. تهران: الزهرا.

ابن عربی، محی‌الدین (۱۳۷۰). فصوص الحکم. با تعلیقات ابوالعلاء عقیفی. تهران: الزهرا.

\_\_\_\_\_ (بی‌تا). الفتوحات المکیة ج ۴. بیروت: دار صادر.

ابن‌میمون، موسی (۱۹۷۲م). دلالة الحائرين. تحقیق حسین آتای. اسلامبول: مطبعة جامعة انقره.

ارسطو (۱۳۷۸). مابعدالطبیعه. ترجمه محمدحسن لطفی. تهران: طرح نو.

ایچی، عضدالدین (۱۳۷۰). الموافق. به همراه شرح سید شریف جرجانی. الجزء الثانی. قم: شریف رضی.

جوادی آملی، عبدالله (۱۳۷۲الف). تحریر تمهید القواعد. تهران: الزهرا.

\_\_\_\_\_ (۱۳۷۲ب). شریعت در آئینه معرفت. تهران: رجا.

\_\_\_\_\_ (۱۳۷۵). ریح مختوم. قم: اسرا.

حلی، حسن (۱۴۰۲ق). کلمات المحققین. قم: مکتبه المفید.

خمینی، روح‌الله (۱۳۷۰). شرح دعای سحر. تهران: اطلاعات.

رازی، فخرالدین (۱۴۰۴ق). محصل افکار المتقدمین و المتأخرین. بیروت: دارالکتاب العربی.

رفیعی قزوینی، میرزا ابوالحسن (۱۳۶۷). مجموعه رسائل و مقالات فلسفی. تصحیح و مقدمه غلامحسین رضانژاد، تهران: الزهرا.

زکوی، علی اصغر (۱۳۸۴). بسیط الحقیقة از دیدگاه ملاصدرا و منادشناسی لایب‌نیتز. قم: بوستان کتاب.

زنوزی، عبدالله (۱۳۸۱). لمعات الهیه. مقدمه و تصحیح سید جلال‌الدین آشتیانی. تهران: مؤسسه حکمت و فلسفه ایران.

عنه و شبیح ذهنی لرؤیته فی الخارج و ظل له کما مر ذکره سابقاً علی الوجه البرهانی یقینی مطابقاً لشهود العرفانی الذوقی» (ملاصدرا، ۱۳۸۳: ۲/ ۲۵۵-۲۵۴).

۶. «لاجوهر الا المتحیز ای القابل بالذات للاشارة الحسیه کما مر من انهم نفوا الجوهر المجردة و حکموا باستحالتها» (ابن‌میمون، ۱۹۷۲: ۲۰۰).

۷. فاتالیسم یعنی اندیشه جبرگرایانه‌ای که معتقد است اگر قرار باشد امری رخ دهد، هر چه روی دهد، باز هم آن اتفاق رخ می‌دهد، چه علتی در پس آن باشد چه نباشد. در مقابل این اندیشه، جبرگرایی دترمینیستی است که به معنای جبرگرایی علی است، یعنی تمام رویدادها دارای علت هستند و بنابراین برخی رویدادهای خاص باعث ایجاد نتیجه‌ای خاص میشوند؛ این اندیشه همان جبرگرایی علی یا تقدیرگرایی است.

۸. در دفع دخل مقدر مشابه دانستن نفی علت و جبر فاتالیستی باید گفت: هر چند جبر فاتالیستی و علت به یک‌جا می‌رسد اما مفهوماً متفاوت هستند. برخی تجربه‌گرایان مثل هیوم که علت را انکار کرده‌اند، به نظریه جبرگرایانه نرسیده‌اند و برخی قائلین به جبر فاتالیستی نیز خلق مدام را نپذیرفته‌اند. فقط متکلمین هستند که این دو نظر را با هم پذیرفته‌اند.

۹. اشاعره برای اینکه خداوند را مبسوط‌الید بدانند و برای قدرتش هیچ‌گونه محدودیتی قائل نشوند، هرگونه رابطه علت و معلولی را نفی می‌کنند. تفاوت آنها با عرفا این است که عرفا تنها وجود حقیقی را خدای متعال دانسته و باقی را ظهور و تجلی می‌دانند اما اشاعره وجود را به اشیا نسبت می‌دهند اما اثر را از آنها نفی می‌کنند. به همین دلیل اشاعره در بحث علت قائل به تقارن هستند، یعنی معتقدند مثلاً وقتی دو توپ به هم می‌خورد ظاهرش این است که یک توپ علت حرکت تویی دیگر است اما در واقع این دو صرفاً با هم مقارن شده‌اند و گرنه علت اصلی اراده الهی است.

۱۰. «والایمان بهذه الحقایق لا یمکن بالتسویلات الکلامیه ولا البراهین الفلسفیه، بل یمحتاج الی لطف قریحه و صقالة قلب و صفاء باطن بالریاضیات و الخلووات» (خمینی، ۱۳۷۰: ۲۰۷).

## منابع

قرآن کریم.

نهج البلاغه.

- ژیلسون، اتین (۱۴۰۲ق). نقد تفکر فلسفی غرب. ترجمه احمد احمدی. تهران: حکمت.
- سبزواری، هادی (۱۳۸۰). شرح منظومه. ج ۵. تصحیح و تعلیق حسن حسن زاده آملی. تحقیق مسعود طالبی. تهران: نشر ناب.
- شریف، میر محمد (۱۳۶۲). تاریخ فلسفه در جهان اسلام. ترجمه نصرالله پورجوادی. ج ۱. تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- طباطبایی، سید محمدحسین (۱۴۰۵ق). نهاية الحكمة. ج ۱. همراه با تعلیقات محمدتقی مصباح یزدی. تهران: الزهرا.
- \_\_\_\_\_ (۱۴۱۰ق). توحید علمی و عینی در مکاتیب حکمی و عرفانی میان سید احمد کربلایی و شیخ محمدحسین اصفهانی (کمپانی). به ضمیمه محاکمات و تزییلات علامه طباطبایی بر سه مکتوب اول سید و شیخ و تزییلات سید محمدحسین طهرانی بر چهار مکتوب آخر سید و شیخ. تهران: حکمت.
- \_\_\_\_\_ (۱۹۸۱م) تعلیقه بر اسفار. در ملاصدرا. الحكمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة. ج ۶. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- غزالی، ابو حامد محمد (۱۹۵۸م). تهافت الفلاسفه. تحقیق سلیمان دنیا. قاهره: دار المعارف مصر.
- فروغی، محمدعلی (۱۳۶۶). سیر حکمت در اروپا. تهران: زوار.
- قمشه ای، آقامحمد رضا (۱۳۵۵). تعلیقه بر تمهید القواعد ابن تریکه. تهران: انجمن حکمت و فلسفه ایران.
- کاپلستون، فردریک (۱۳۸۰). تاریخ فلسفه. ج ۱. ترجمه سید جلال الدین مجتبیوی. تهران: علمی و فرهنگی.
- مدرس طهرانی، علی (۱۳۷۵). بدایع الحكمة. تهران: علمی و فرهنگی.
- مصلح، جواد (۱۳۵۳). فلسفه عالی و حکمت صدرالمتألهین. ج ۱. تهران: دانشگاه تهران.
- ملاصدرا، صدرالدین محمد شیرازی (۱۳۸۲). الشواهد الربوبیة فی المناهج السلوکیة. تصحیح، تحقیق و مقدمه سیدمصطفی محقق داماد. تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۸۳). الحكمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة. تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- \_\_\_\_\_ (بی تا). المظاهر الالهیة فی اسرار العلوم الکمالیة. مشهد: چاپخانه خراسان.
- مطهری، مرتضی (۱۳۶۶). شرح مبسوط منظومه. تهران: حکمت.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۷۸). شرح منظومه. تهران: صدرا.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۸۱). مجموعه آثار. ج ۶. تهران: صدرا.
- نوری، علی (۱۳۹۸ق). رسائل فلسفی بسیط الحقیقه کل الاشیاء و وحدت وجود. تهران: انجمن حکمت و فلسفه ایران.
- \_\_\_\_\_ (۱۹۸۱م). تعلیقه بر الحكمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة. بیروت: دار احیاء التراث العربی.