

تاریخ دریافت: ۹۳/۹/۷

تاریخ پذیرش: ۹۳/۱۱/۱۵

وحدت وجود از نگاه ملاصدرا

عقیقه حامدی^۱

چکیده:

یکی از اساسی‌ترین اعتقادات عرفا و فلاسفه صدرایی اعتقاد به وحدت وجود است. مهم‌ترین مسأله‌ای که در فلسفه اسلامی بعد از مبحث اصالت وجود مورد بحث و بررسی قرار گرفته و موجب به وجود آمدن نحله‌های گوناگون فلسفی و عرفانی گشته است بحث از وحدت وجود و رابطه آن با کثرات موجود در عالم هستی می‌باشد. فهم صحیح این مسأله موجب حل بسیاری از معضلات فلسفی شده است. فیلسوف بلند پایه قرن یازدهم، ملاصدرای شیرازی نیز از منادیان وحدت وجود است و پس از جامی یگانه کسی است که به این عقیده شهرت یافته است.

وی در کتاب کبیرالاسفار الاربعه، وجود را طبق برهان مانند «حکمای فهلوی» دارای وحدت تشکیکی دانسته، یعنی حقیقت یگانه‌ای که مراتب مختلفی دارد، او در همان کتاب (جزء دوم از سفر اول) نظر نهایی خود را در وحدت وجود بر وفق ذوق و عرفان آشکار ساخته و به اثبات وحدت شخصی وجود پرداخته است. بنابراین وی وجود ممکنات را «وجود فقری» خوانده که تماماً شعاع و پرتو یک حقیقت اند و اندیشه استقلال و کثرت درباره آن‌ها خیالی بیش نیست. و در نهایت علیت را به تشان برگردانده است. نگارنده در این مقاله کوشیده است نظریه نهایی ملاصدرا را به دست آورده و یگانگی وحدت وجود از دیدگاه حکمت متعالیه با وحدت وجود عرفانی را نشان دهد.

کلید واژه‌ها:

وحدت وجود، وحدت تشکیکی، وحدت شخصی، ملاصدرا، عرفان، برهان.

۱- دانشگاه آزاد اسلامی واحد بوشهر، دانشکده تحصیلات تکمیلی و علوم تحقیقات، استادیار گروه

فلسفه تعلیم و تربیت. hamedia2010@gmail.com

پیشگفتار

وحدت وجود یکی از مهم‌ترین مباحث عرفانی است که همواره با چالش‌های فراوانی همراه بوده است. نظریه وحدت وجود به عنوان یک نظام فکری تا قرن هفتم هجری در جهان اسلام مطرح نبوده، بلکه در حکمت اسلامی از زمان ابن عربی شروع شده و قبل از او به گونه کامل، مشروح و منظم در فرهنگ اسلامی نبوده است. محی الدین عربی (م ۶۳۸م) که از پیشگامان طرح این اندیشه بود (عقیقی، ۱۳۷۰: ۲۵)، این مطلب را به عنوان یک دیدگاه صرفاً عرفانی و حتی گاه به عنوان «طور وراء طور عقل» مطرح کرد (ابن عربی، بی تا- الف: ۲۸۹)؛ اما برخی از شارحان مهم این مکتب عرفانی در قرون هشتم و نهم، تلاش کردند تا ادله‌ای در اثبات عقلی و فلسفی این نظریه ارائه کنند که البته آن ادله نیز بعدها مورد مناقشات فلسفی فراوان واقع شد. در میان نظام‌های فلسفی در جهان اسلام، ملاصدرا توجه خاصی به آرای ابن عربی داشت و طبیعی است که بخواهد این نظریه عرفانی را تبیین فلسفی کند. او و پیروانش نشان داده بودند که تمامی ادله‌ای که پیروان مکتب ابن عربی تاکنون اقامه کرده‌اند، حاوی نوعی مصادره به مطلوب است و خود ملاصدرا بر این باور بود که وی اولین کسی است که توانسته است وحدت وجود را تبیین فلسفی کند (ملاصدرا، ۱۹۸۱-الف، ص ۷۱؛ همو، بی تا، ص ۳۰۸). اما بعدها در شرح مراد ملاصدرا اختلافاتی پدید آمد؛ در اینکه وی توانسته بود وحدت تشکیکی وجود را اثبات کند بحثی نبود، اما بحث بر سر این بود که آیا وحدت تشکیکی وجود همان وحدت وجود مورد نظر عرفاست؟ برخی از پیروان این نظام فلسفی بر این باور بودند که این همان مدعای عرفاست، اما برخی دیگر بین وحدت تشکیکی وجود و مدعای عرفا، که از آن به وحدت شخصی وجود تعبیر می‌کردند، فرق می‌گذاشتند؛ اما همین گروه نیز دو دسته شدند: دسته اول معتقد بودند که علی‌رغم این تفاوت، تنها تبیین معقول از وحدت وجود، همان وحدت تشکیکی وجود است و دسته دوم قائل شدند که ملاصدرا در نظام فلسفی خود توانسته از وحدت تشکیکی وجود گذر کند و به وحدت شخصی وجود برسد و در واقع، وحدت تشکیکی وجود را فقط به عنوان یک

مدخل تعلیمی مطرح کرده است. با بررسی این دو معلوم می‌شود آیا در حکمت متعالیه می‌توان وحدت شخصی وجود را به عنوان امری فراتر از وحدت تشکیکی وجود پذیرفت؟ در نوشته حاضر ابتدا بطور مختصر نظریات حکمای قبل از اسلام و حکما و عرفا بررسی شده، آنگاه به تفصیل نظریات صاحبان حکمت متعالیه، که در رأس آن‌ها ملاصدرای شیرازی قرار دارد، و نظریه بدیع وحدت در عین کثرت و کثرت در عین وحدت که یکی از ابتکارات وی در فلسفه است و براساس اصالت وجود و تشکیک وجود پایه ریزی شده است و در نهایت به اثبات وحدت شخصی وجود می‌پردازد.

پیشینه بحث وحدت وجود

اندیشه وحدت وجود در اقوام هندی پیش از دو هزار سال قبل از میلاد مسیح وجود داشته و با دقت تمام مورد بررسی قرار گرفته است. بسیاری از معانی فلسفی و عرفانی رایج پس از اسلام از قبیل «هویت غیبی» و «وجود بدون تعین» و «بودن کثرت در کمون وحدت» و «فیض منبسط» و غیره نزدیک به تفکر هندی است. در مکتب «یوگا» که یکی از مکاتب عرفانی هند است، وجهه اصلی، اتصال نفس بشری است به مبدأ روحانی آن. از نظر این مکتب کل اشیاء از صور بشری و حیوانی و نباتی گرفته تا اجرام علوی و ارواح مجرد همه دارای یک وحدت جوهری هستند. آنان معتقدند تنها «برهما» وجود ثابت است و هرچه غیر از اوست سراب و مظاهر فریبده او هستند. (ضیاء نور، ۱۳۶۹: ۸۰-۸۱)

به گمان برخی «فیثاغورث» از پایه گذاران وحدت است. از نظر وی اساس جهان بر پایه عدد استوار است و اصل عدد واحد می‌باشد. گفته‌اند واحدی که وی آن را اصل عدد شمرده است، رمزی از وجود یگانه است که مبدأ پیدایش مخلوقات است، و اشیاء از ترکیب اعداد پدید آمده‌اند. (فروغی، ۱۳۷۲: ۸-۹) فیثاغورث به یگانگی خدای نادیده بیش از هر چیز ارج می‌نهاد و عالم محسوس را به بطلان و فریب متصف می‌ساخت. (حنالفاخوری، خلیل الجبر، ۱۳۷۳: ۳۵-۳۶) از دیگر حکمای یونان «پارمنیدس» می‌باشد که فلسفه او بیش تر پیرامون وجود است. وی معتقد است که فقط وجود موجود است و لا وجود را وجودی نیست. او برای وجود آغازی قائل نیست، و هرگونه تکثیری را نفی می‌کند. (شارل ورنر، ۱۳۷۳: ۲۶) فلسفه پارمنیدس مناقض آراء هراکلیت در امر حرکت و صیوروت بود، و به نحوی عالی بر وحدت هستی و ثبات زوال ناپذیر آن حکم کرد. وی معتقد است وحدت راستین، وحدتی است عینی و زنده که در بطن خود حاوی کثرت است.

شیخ اشراق که فلسفه خود را به پیروی از حکمای شرق و فرس، بر علم انوار بنا نهاده است در تعریف نور گوید: «انّ النور هو الظاهر و حقیقه نفسه المظهر لغيره فی ذاته» (سهروردی، ترجمه سیدجعفر سجادی، ۱۳۶۷: ۱۱۳) اگر در جهان هستی چیزی باشد که نیازی به تعریف و شرح آن نباشد به ناچار باید خود ظاهر بالذات باشد و در عالم وجود چیزی اظهر و روشن تر از نور نیست، پس بنابراین نیازمند به تعریف نیست.

بنابر نظر سهروردی، واقعیت‌های مختلف چیزهایی جز نور نیستند و تنها از لحاظ شدت و ضعف با یکدیگر تفاوت دارند و نور محض، که شیخ اشراق آنرا نورالانوار نامیده، حقیقت الهی است که دارای شدت نورانیت بوده و منبع هر وجودی است، و مرتبه وجودی همه موجودات بسته به درجه قرب آن‌ها به نور اعلی و درجه اشراق و روشن شدن آن‌ها است.

تأثیر عرفان در این زمینه

محور جهان بینی عرفانی «وحدت وجود» است. عرفا راز خلقت جهان را به «تجلی» تعبیر می‌کنند و معتقدند که جهان از عشق بوجود آمده و عالم را فقط یک تجلی می‌دانند، و آیه شریفه و ما امرنا الا واحده (القمر ۵۰) را به همین معنا تعبیر کرده‌اند. عرفا علیت را نمی‌پذیرند زیرا معتقدند علت و معلول در جایی است که ثانی برای حق وجود داشته باشد. و خلقت را باید به تجلی و متجلی، ظهور و مظهر، تعبیر کرد. (مطهری، ۱۳۷۳: ۸۴-۱۲۰)

از میان عرفا «محمی الدین عربی» پدر عرفان نظری طرفدار وحدت وجود و موجود است، و مقصود او از وحدت وجود، وحدت فردی و شخصی است و منظور از موجود، واجد حقیقت هستی است. از نظر آنان فقط واجب تعالی است که حقیقت وجود و صرف هستی است و ماسوای او یعنی جمیع ممکنات اظلال او هستند و وجودشان ظلی و تبعی است. از نظر ابن عربی حقیقت وجود لابشرط است از جمیع شروط حتی شرط اطلاق. و حقیقت وجود و موجود عبارت از حق تعالی است. (جهانگیری: ۱۸۵-۱۸۶)

البته در عرفان ابن عربی گاهی دیده می‌شود که حق و خلق عین هم شناخته می‌شود و گاهی غیر هم، آن جا که عین هم است، مقصود از حق، «حق مخلوق به» یا «حق متجلی» و یا «وجود منبسط» است و آنجا که غیر هم است، مقصود از حق، «حق فی ذاته» یا وجود مطلق و صرف است.

ابن عربی در آثار خود حلول و اتحاد را مردود شناخته است زیرا حلول خلاف مبانی شریعت است. و اتحاد مستلزم فرض دو وجود است در صورتی که بنابر قاعده وحدت

وجود بویژه وحدت وجود ابن عربی یک وجود حقیقی بیش نیست و مابقی صرف ربط هستند. (دوانی، تصحیح و نقد از مهدی دهباشی، ۱۳۶۸: ۱۳۹)

العبد عابد و الـرب رب فلا تخالط و لا تـخالط

وحدت وجود از دیدگاه صدرالمتالهین

تعریف واحد و کثیر

فلاسفه اسلامی در بیان معنای واحد و کثیر اقوال مختلفی را بیان کرده‌اند و به این نتیجه رسیده‌اند که واحد و کثیر به لحاظ معنایی و مفهومی مانند وجود از وصف بدهات برخوردار بوده و قابل تعریف نمی‌باشد و هر تعریفی که از واحد و کثیر ارائه شود دوری بوده و مبتلا به اشکال است. بحث وحدت و کثرت در فلسفه اسلامی باعث بدست آمدن قواعدی شده است که زیر بنای سایر مباحث فلسفی قرار گرفته و نقش مهمی را در حل بسیاری از مباحث و معضلات فلسفی داشته است. از جمله این قواعد می‌توان به مساوقت وحدت با وجود اشاره کرد. بدین معنا که هر موجودی از حیث موجودیتش واحد است. البته این سخن که وجود مساوق با وحدت است منافاتی با تقسیم وجود به واحد و کثیر ندارد، چراکه عقل می‌تواند مقسم را دو گونه اعتبار کند؛ گاهی وحدت به صورتی لحاظ می‌شود که مقابل ندارد و عقل آن را از حیثیت وجودی تعقل می‌کند، در این صورت می‌توان گفت وجود مساوق با وحدت است و گاهی هم موجود را به گونه‌ای لحاظ می‌کند که جهت انقسام را به خود می‌پذیرد در این حالت به همین وجود از جهت انقسام پذیری و مقایسه آن با سایر موجودات کثیر گفته می‌شود. روشن است که با توجه به این قاعده فلسفی، بدست می‌آید که هر جا سخن از وحدت است، پای وجود به میان می‌آید و هر جا که سخن از کثرت است پای ماهیت در میان است.

با یک بررسی کلی در آثار ملاصدرا می‌توان به این نکته پی برد که وی در آثار خود هم از وحدت تشکیکی وجود سخن گفته و هم در تحقیقات نهایی خود از وحدت شخصی وجود به سبک اهل عرفان سخن رانده است. خود ان حکیم الهی هم تصریح می‌کند که ما در بدایت با قومیم و در نهایت از آن‌ها جدا می‌شویم. لذا در ابتدا بحث وحدت تشکیکی وجود را مطرح می‌کند و سپس در فصول عرفانی اسفار، یعنی در مباحث علت و معلول که بحث خیلی اوج می‌گیرد وحدت شخصی وجود را به اثبات می‌رساند. این در فلسفه متعالیه او بسیار حایز اهمیت و شایان توجه است و خود او این توفیق را از فضل و برکت خداوند

فیاض می‌داند. وی ادعا میکند با آن فلسفه را تکمیل کرده است و این ادعا نشان می‌دهد که بحث وحدت وجود شخصی از امهات فلسفه اسلامی و ارکان حکمت متعالیه صدرایی می‌باشد.

تشکیک وجود از نظر ملاصدرا

یکی از مبانی نظریه وحدت و کثرت وجود مبحث تشکیک است. ضمن مباحث گذشته یادآوری شد که نظریه تشکیک نخستین بار بوسیله حکمای ایران باستان در مورد نور مطرح شد و حکمای اسلامی نیز آن را پذیرفته‌اند.

صدرالمثلهین شیرازی به حکم اینکه حقیقت هستی را نور حقیقی به شمار می‌آورد این مسئله را در مورد هستی مطرح ساخته و حقیقت آن را یک حقیقت ذو مراتب دانسته است. او و پیروانش مسئله تشکیک را تکمیل کرده و آن را به چند قسم تقسیم نموده‌اند. در مرحله نخست تشکیک را به تشکیک عامی و تشکیک خاصی تقسیم کرده و سپس برای تشکیک خاصی نیز اقسام دیگری قائل شده‌اند که عبارتند از تشکیک خاص الخاص و تشکیک اخص الخواص.

از آراء محوری ملاصدرا، تشکیک در وجود و به تبع آن نظریه «وحدت در کثرت و کثرت در وحدت» است. ملاصدرا با این دو نظریه، سلسله کامل موجودات را تبیین می‌کند. مفهوم وجود برخلاف مفاهیم متواطی (مانند مفهوم جسم) تشکیکی است، یعنی اتصاف اشیاء به موجودیت، یکسان نیست، بلکه میان آن‌ها تقدم و تأخر و اولویتهایی وجود دارد. چنانکه صدق وجود بر خدای متعال که هیچگونه محدودیتی ندارد، با صدق آن بر وجودهای دیگر، قابل مقایسه نیست. ملاصدرا و پیروان حکمت متعالیه، این نوع تشکیکات را «تشکیک عامی» می‌نامند و برای حقیقت عینی وجود، تشکیک دیگری قائل هستند که آن را «تشکیک خاصی» می‌خوانند و ویژگی آن اینست که دو مصداق وجود، مستقل از یکدیگر نباشند بلکه یکی از مراتب دیگری بشمار آید. (ملاصدرا، ۱۳۶۲، ص ۳۵)

تشکیک عامی، عبارتست از اینکه «مافیه التفاوت» خود طبیعت مشکک است ولی «مابه التفاوت» خود آن طبیعت به شمار نمی‌آید؛ مانند اختلاف میان نور خورشید و نور ماه که تفاوت در خود طبیعت نور است ولی عامل تفاوت در خصوصیت جسمانی ماه و خورشید نهفته است. تشکیک خاصی، عبارتست از اینکه مابه التفاوت، عین مافیه التفاوت بوده و هیچگونه عامل دیگری در آن دخالت نداشته باشد. بطور مثال، زمان که یک حقیقت مشکک

است، تقدم و تأخر زمانی در خود زمان واقع می‌شود و عامل تقدم و تأخر زمانی نیز خود زمان است. البته این اختلاف و تفاوت به تمام ذات نیست به جزء ذات نیز به شمار نمی‌آید؛ زیرا اختلاف به تمام ذات مستلزم تباین وجودات خواهد بود و این قول در نظر ملاصدرا مردود شناخته می‌شود چنان که اختلاف به جزء ذات نیز مستلزم ترکیب است و ترکیب در حقیقت وجود به هیچ وجه برای ملاصدرا قابل قبول نیست.

تشکیک خاص الخاصی عبارت است؛ از اختلاف در حقیقت وجود ولی نه حقیقت در مقابل مفهوم بلکه حقیقت در مقابل ظل و عکس در این قسم از تشکیک اختلاف و تفاوت به تباین نیست، چنانکه تفاوت به مراتب و درجات شدید و ضعیف نیز در این قسم از تشکیک مطرح نمی‌گردد. (ابراهیمی دینانی، ماجرای فکر فلسفی، ج ۳، ص ۲۲۲)

نکته قابل توجه دیگر این است که در حکمت متعالیه تشکیک عبارت است از رجوع ما به الاختلاف به ما به الاتحاد که به صورت‌های گوناگون از جمله تقدم و تأخر، نقص و کمال، شدت و ضعف، اولویت و... نمودار می‌شود و این صور گوناگون تشکیکی نه تنها منافاتی با وحدت ندارد بلکه مؤکد آن نیز هست و از آن به وحدت در عین کثرت و کثرت در عین وحدت تعبیر می‌شود. البته ملاکات تشکیک در سلسله طولیه به گونه‌ای و در سلسله عرضی به گونه‌ای دیگر است و این دو نباید با هم خلط شود. در سلسله طولیه اگر تشکیکی باشد مسلماً همه اقسام آن را دارا خواهد بود. مثل این که در مقایسه بین عقل اول با عقل دوم همه انحاء تشکیک موجود است چه به نحو تقدم و تأخر و چه به نحو نقص و کمال و چه به نحو شدت و ضعف و... ولی در سلسله عرضی وجود همه انحاء تشکیک به گونه‌ای که در سلسله طولیه است ضرورتی ندارد. تفصیل این مسأله از حوصله این مختصر خارج است و باید در جای دیگر تفصیلاً مورد بحث و نظر قرار گیرد.

یک سوال در اینجا مطرح است که: آیا به نظر صدرالمتألهین تشکیک در نفس حقیقت وجود است یا تنها در ظهور وجود می‌باشد؟ پاسخ‌های صدرالمتألهین به این پرسش یکسان نیست. و برخی از عبارات و کلمات وی دلالت بر این دارد که وی به تشکیک در ظهور وجود قائل است، زیرا این فیلسوف بزرگ واجب الوجود را نفس حقیقت وجود دانسته و همه ممکنات را مظاهر واجب به‌شمار آورده است. در برخی از گفته‌های دیگر صدرالمتألهین جریان تشکیک در نفس حقیقت وجود به گونه‌ای صریح و آشکار قابل مشاهده است.

تشکیک در ظهورات

همان‌طور که ذکر شد، طبق نظریه وحدت شخصی وجود، کثرت حقیقی در کار نیست. طبق این نظریه، کثرت در ظهورات و نمودات است نه در حقیقت وجود. با انتقال کثرت به ظهورات، تشکیک نیز از وجود به ظهورات و نمودها منتقل می‌شود. طبق این نظریه، ظهور وجود دارای مراتب مشکک است. هر چه تنزل بیشتر شود، ظهور وجود حق ضعیف‌تر می‌شود و هر چه مدارج آن به هستی صرف نزدیک‌تر شود، ظهور آن قوی‌تر می‌شود، اما این شدت و ضعف‌ها به وحدت و بساطت ذات حق خدشه‌ای وارد نمی‌سازند. (شیرازی، ۱۹۸۱: ۶۹/۱؛ ۳۴۷/۲ و ۳۵۳).

ملاصدرا در توضیح مطلب از تمثیل نور بهره می‌برد. از نظر او، دریافت حقیقت از آن کسانی است که نور را مختص به خورشیدی می‌دانند که نور آسمان‌ها و زمین است و دیگر اشیا ارائه دهنده و منعکس کننده همان نور واحد هستند؛ بی‌آن که خود دارای نور باشند. طبق این نظریه، شدت و ضعف مربوط به نحوه ظهور و ارائه اشیا است. (همان، ۷۰/۱).

سریان داشتن وحدت در کثرت

صدرالمتألهین در تبیین این نکته که چگونه وحدت با کثرت جمع می‌شود و اینکه چگونه می‌توان گفت یک حقیقت وحدانی، متکثر است، از این وحدت، به وحدت سریان‌ی تعبیر می‌کند؛ نوعی وحدت که نه تنها در مقابل کثرت و غیر قابل جمع با آن نیست، بلکه حقیقتی است که می‌تواند کثرت را هم در خود جمع کند، یعنی در عین حال که واحد است، کثیر هم می‌تواند باشد در واقع، تبیین وحدت سریان‌ی وجود، بدون پذیرش کثرت موجودات، امکان‌پذیر نیست. به عبارت دیگر، باید کثرتی موجود باشد تا وحدت در آن سریان داشته باشد. در قالب مثال می‌توان یک شعاع نور را در نظر گرفت که به تدریج که از منبع دور می‌شود، از انرژی آن کاسته شده، ضعیف‌تر می‌شود و لذا دارای مراتب مختلف و متکثری می‌گردد. حال از یکسو که نگاه کنیم، می‌توانیم بگوییم که درجات این شعاع نورانی واقعاً غیر از یکدیگر بوده و مختلف و متکثر است و در عین حال، از سوی دیگر که نگاه می‌کنیم، مشاهده می‌کنیم همان یک شعاع نورانی بوده است که تا پایین‌ترین مرتبه و ضعیف‌ترین درجه، امتداد یافته است. بنابر این برخلاف دیدگاه منسوب به مشاء که کثرت را به گونه‌ای در نظر می‌گرفت که موجب می‌شد وحدت، بنوعی ویژگی انتزاعی و ذهنی تبدیل شود، در تشکیک خاصی، شمول وجود بر موجودات، شمول ذهنی و کلی قلمداد نشده، بلکه به صورت سریان خارجی حقیقت وحدانی وجود در کثرات، تصویر می‌شود، به این معنا که

واقعاً در خارج، وجودات متکثر وجود دارند، اما همگی یک حقیقت وحدانی هستند. و چون این وحدت، سریانی است، لذا وحدت و کثرت با هم مرتبط بوده و تباینی با هم ندارند. ملاصدرا در شواهد الربوبیه می‌گوید:

ان شمول الوجود للاشياء ليس كشمول الكلئ للجزئيات كما أشرنا إليه، بل شموله من باب الإنسباط و السريان. (شیرازی: الشواهد الربوبیه، ۷، ۱۹۸۱)

وحدت در عین کثرت و کثرت در عین وحدت

ملاصدرا وجود را حقیقت واحد، و در عین حال آنرا یک حقیقت مشکک می‌داند یعنی حقیقتی که دارای مراتب متفاوت است از لحاظ شدت و ضعف، کمال و نقص، تقدم و تاخر، ملاصدرا، وجود را حقیقتی می‌داند که در عین وحدت، دارای کثرت بوده و در عین حال کثرت آن منافاتی با وحدتش ندارد زیرا کثرت بر خود وجود برمی‌گردد نه بر امری خارج از وجود، یعنی همان تشکیک، در ذات و طبیعت وجود است در حالی که عرفاً وجود را یک حقیقت واحد شخصی می‌دانند و تشکیک را تنها در مظاهر این حقیقت می‌پذیرند و در خود وجود هیچگونه کثرتی را نمی‌پذیرند، (شیرازی، ج ۱: ۷۱) اما ملاصدرا حقیقت تشکیکی وجود را به عنوان دیدگاه نهایی خود مطرح نکرد بلکه از آن صرفاً به عنوان یک پل و قنطره برای رسیدن به دیدگاه نهایی خود که همان وحدت وجود شخصی است بهره برد. او از همان ابتدای اسفار، مقصدگایی خود را وحدت شخصی وجود اعلام می‌کند و بحث نهایی آن را به اواخر بحث علت و معلول احاله می‌دهد.

بر اساس حکمت متعالیه، وجود حقیقت خارجی است که تباین در آن نیست بلکه ذاتاً واحد است و وحدتی که عین کثرت است و کثرتی که به وحدت برمی‌گردد و در سلسله وجود تشکیک است، مانند کثرت علت و معلول، قوه و فعل، و قدیم و حادث. این‌ها کثرت‌هایی نیست که از ناحیه ماهیت برخاسته باشد زیرا علت و معلول اگرچه حقیقتاً دو چیزند و کثرت دارند اما در عین حال حقیقتاً واحدند، یعنی یک هستی است که مرحله قوی آن علت است و مرحله ضعیف، معلول. علت و معلول به لحاظ وجود، شریکند و وحدت دارند و نیز از جهت وجود از یکدیگر متمایزند و کثیر.

مطابق این نظریه، وجود که تنها امر عینی و اصیل است حقیقت واحد است ولی دارای درجات و مراتب مختلف است. و ماهیات متکثر و مختلفی که بر حس و عقل نمودار می‌شود گزاف و بیهوده نیست، بلکه از مراتب وجود انتزاع می‌شود. وجود واحد محض

نیست بلکه وجودات در کار است، برخلاف نظریه عرفا، و این وجودات متباین نیستند برخلاف نظر مشائین، بلکه همه مراتب حقیقت واحدند و وجه اشتراک دارند. اما وجه اشتراک مغایر با وجه امتیاز نیست تا با بساطت وجود که امری مسلم و قطعی است منافات داشته باشد.

آنچه میان صدرالمتألهین و سهروردی فاصله ایجاد کرده نحو برخورد و برداشت آنان از اصل تشکیک است. ملاصدرا بر این عقیده است که تشکیک به وجود اختصاص دارد و در غیر مراتب هستی به هیچ وجه تحقق نمی‌باشد و مفاهیم و ماهیات را با تشکیک بیگانه سهروردی برخلاف وی با نظر به تشکیک در ماهیت بر این عقیده است که تفاوت میان دو شیء از ناحیه نقص و کمال که در ماهیت مشترک آنها است ناشی می‌شود.

وحدت شخصی وجود از نظر ملاصدرا

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

از ظاهر کلمات صدر المتألهین در برخی جاهای اسفار چنین استفاده می‌شود که وی در باب وحدت وجود قائل به وحدت تشکیکی است ولی با جمع بندی سخنان وی در اسفار و

سایر کتابهایش به راحتی می‌توان بدین نتیجه دست یافت که نظریه نهایی وی در باب وحدت وجود، وحدت شخصی می‌باشد. سؤالی که این جا مطرح می‌شود این است که اگر نظریه نهایی ملاصدرا در باب وحدت وجود، شخصی بودن است پس چرا وی در بسیاری از جاها سخن از تشکیک در وجود به میان می‌آورد و چرا از ابتدا به شخصی بودن وحدت وجود اشاره‌ای نکرده است؟! پاسخ این سؤال با اندکی تأمل در عبارات وی در اسفار معلوم می‌شود، ملاصدرا در اسفار بعد از این که اختلاف بین وجودات به تقدم و تأخر، کمال و نقص و ظهور و خفا برگردانده است، در عبارات بعدی برای این که خواننده را متوجه این امر کند که بین قول به وحدت تشکیکی که در مقام بحث و تعلیم است و قول به وحدت شخصی تعارض و تنافی وجود ندارد چنین می‌گوید:

«و مما يجب أن يعلم أن إثباتنا لمراتب الوجودات المتكثرة و مواضعتنا في مراتب البحث و التعليم على تعددها و تكثرها لا ينافي ما نحن بصده من ذي قبل ان شاء الله من اثبات وحدة الوجود و الموجود ذاتاً و حقيقتاً كما هو مذهب الاولياء و العرفاء من عظماء اهل الكشف و اليقين و سنقيم البرهان القطعي على أن الوجودات و إن و تكثرت تمايزت إلا أنها من مراتب تعينات الحق الاول و ظهورات نوره و شئوناته ذاته، لأنها أمور مستقلة و ذوات منفصلة و ليكن عندك حكاية هذه المطالب الى أن يرد عليك برهانه و أنتظره مفتشاً».

(صدرالدین شیرازی، ۱۴۲۵، ج ۱: ۷۰)

نظریه وحدت شخصی وجود به عنوان رأی اخیر ملاصدرا در ساحت وجودشناختی بر بسیاری از مباحث فلسفه متعارف تأثیر بنیادین داشته است. این دیدگاه که طبق آن وجود حقیقی مختص به وجود حق تعالی است و ممکنات صرفاً ظهور، نمود، شأن و وصف آن به شمار می‌روند، نافی یکی از مهم‌ترین مبادی حکمت، یعنی اصل تحقق کثرت به حساب می‌آید. ملاصدرا که در دیدگاه تشکیک وجود، تحقق کثرت در عین وحدت را پذیرفته بود، بر تفسیر بسیاری از اصول فلسفی از جمله اصل علیت توان مند بود. با تغییر نظریه وجودشناختی وی و پذیرش دیدگاه وحدت شخصی وجود، امکان تبیین اصل علیت معهود فلسفی وجود نداشت و ملاصدرا ناچار شد در تبیین رابطه وجود حق با ظهورات و نمودهای آن به طرح نظریه تجلی که مولود عرفان اسلامی است، پردازد. طبق این نظریه، وجود حق به واسطه وجود منبسط که به نحو تفصیلی دربرگیرنده همه ممکنات است، در مجالی و مظاهر مختلفی نمایان شده است.

براهین طرفداران وحدت شخصی وجود در حکمت متعالیه

۱- ارجاع علیت به تشان

صدرا در کتاب *اسفار*، پیش از آن‌که به بحث علیت ورود کند، به صراحت مقصد نهایی خود در این موضوع را بیان کرده است؛ و این نشان می‌دهد که او، با طراحی ویژه و الگوی خاص خود، قدم به قدم در حال نزدیک شدن به هدف خود بوده است. در عین حال، این عبارات به نوعی تمایز دیگر نظرات از نظر نهایی او را به چشم می‌آورد. او در این عبارت اعلام کرده است که در بحث علیت، می‌خواهد به تشان برسد:

«آنچه ما هنگامی که وقتش برسد درصدد اقامه برهان بر آن هستیم آن است که همه وجودات امکانی و هستی‌های ارتباطی تعلقی، اعتبارات و شئون وجود واجب و اشعه و سایه‌های نور قیومی هستند؛ هیچ استقلالی به حسب هویت خود ندارند و ملاحظه آن‌ها به عنوان ذوات منفصل و هستی‌های مستقل ممکن نیست؛ چرا که تابعیت و تعلق به دیگری و فقر و حاجت، عین حقیقت آن‌هاست، نه این‌که به خودی خود حقیقتی داشته باشند که تعلق به غیر و فقر و حاجت به غیر بر او عارض شده باشد؛ بلکه آن‌ها در ذات خود، صرف فاقه و تعلق هستند. پس آن‌ها را حقیقتی نیست جز این‌که از توابع حقیقت واحد هستند و غیر او، چیزی جز شئون و فنون و حیثیات و اطوار و لمعات نور او نیستند» (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۱: ۴۶-۴۷).

ملاصدرا در پایان مباحث علیت بیان می‌کند که چگونه با تقریری که از علیت ارائه کرده است، وحدت شخصی وجود اثبات می‌شود. خلاصه استدلالی که وی در آثار مختلفش آورده (ملاصدرا، ۱۹۸۱-ب، صص ۲۰۹-۳۰۱؛ همو، ۱۹۸۲، صص ۴۹-۵۰)، بدین قرار است: مقدمه ۱: علیت عین ذات علت است؛ زیرا اگر وصف زاید بر ذات باشد، خود ذات علت، علت ایجاد ممکن نیست و برای علت شدن محتاج امر دیگری است، پس علت بودن علت، ضروری نیست بلکه بالامکان است، پس هنوز علت ایجاد ممکن معلوم نیست.

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

نتیجه: اگر معلول عین معلولیت است، پس همان اثر علت است و چون اثر علت (علیت) نیز عین ذات علت است، پس حقیقت معلول هویتی مابین با علت ندارد و معلول در زمره اوصاف و شئون علت درمی‌آید. با توجه به تناهی سلسله وجودات در نظام علی و معلولی،

معلوم می‌شود همه موجودات در واقع، به یک وجود بر می‌گردند که او در حقیقت موجود است و بقیه شئون و تجلیات اویند.

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

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

۲- عدم تناهی واجب

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

مقدمه ۱: واجب‌الوجود، وجود نامتناهی است؛

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

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

تبیین وحدت شخصی وجود از راه تحلیل علیت

آنچه فلسفه متعارف در باب رابطه علت و معلول می‌شناسد این است که علت، وجود دهنده و هستی بخش معلول است و چنین فرض می‌شود که چیزی به چیز دیگر شیء ثالثی اعطا می‌کند. البته در مورد علیت و معلولیت باید گفت که مانند امور عادی نیست که موجودو ایجاد و وجود و موجود چهار امر جداگانه باشد بلکه حقیقت معلول عین ربط به علت است و گیرنده و دهنده و نسبتی میان آن‌ها وجود ندارد.

صدرالمآلهین بنا بر «اصالت وجود» در تحقق و جعل معتقد است که در باب علیت کثرت را ذهن ما می‌سازد، در حقیقت آنچه علت به معلول می‌دهد عین اضافه است و اشراق شده

عین اشراق است. و چون حقیقت معلول عین اضافه به علت است، پس معلول جلوه‌ای از جلوات و شأنی از شئون آن است، این است که می‌گوییم بازگشت علیت الهی به تجلی و تشآن است. نظریه وحدت شخصی وجود به عنوان دیدگاهی بدیع در ساحت حکمت اسلامی، تأثیر بنیادینی در بسیاری از مباحث حکمی داشته است. از جمله می‌توان به تأثیر آن در مباحث توحید افعالی، جبر و اختیار، وجه خاص، خلق جدید و اصل علیت اشاره کرد. (رحیمیان، ۱۳۷۶: ۲۹۵ تا ۳۶۰).

عرفای قائل به وحدت شخصی وجود در قاموس خود، اصل علیت ندارند. ایشان علیت را به معنای وجودبخشی یک واقعیت به واقعیت دیگر نمی‌دانند، بلکه با دقت و ملاحظه تغییرات وجودشناختی که ره آورد دیدگاه وحدت شخصی وجود است، آن را جرح و تعدیل می‌کنند. عرفا و به تبع ایشان ملاصدرا با پذیرش تجلی ذات حق در مجالی و مظاهر مختلف، علیت را به تجلی برمی‌گردانند. در تجلی و ظهور نوعی وحدت برقرار است، بر خلاف علیت که در آن کثرت نقش کلیدی را دارد. در نظریه تجلی، مظهر همان ظاهر است؛ حقیقت جلوه خود متجلی است. جلوه شیء ثانی آن نیست، بلکه مرتبه‌ای از مراتب همان حقیقت است. با وجود آن که عرفا منکر اصل علیت به معنای فلسفی آن هستند، ولی برای انس پیروان عقل با معارف شهودی در عرفان نظری از مبادی برهانی و اصطلاح حکما فاصله نمی‌گیرند. از این رو، در تبیین فیض و مصونیت آن از کثرت از قاعده الواحد با تعبیر رایج آن که صدور است، استفاده می‌کنند، البته برای حفظ محور اصلی عرفان، عنوان «ظهور» را از نظر دور نمی‌دارند. (جوادی آملی، ۱۳۷۶: ۴۵۰).

از مهم‌ترین کارهای ملاصدرا نزدیک کردن مفهوم تجلی و علیت بود. او علیت را به تجلی برگرداند. اهمیت کار صدرالدین شیرازی از آن جهت است که او این مبحث را با بحث‌های عقلانی و استدلال‌های برهانی عجین ساخت. وی در مورد تطوّر فکری خویش و پذیرش مسئله تجلی به جای علیت می‌گوید:

«آنچه ابتدا پذیرفتیم مبنی بر این که در عالم وجود علت و معلولی هست، نهایتاً به این انجامید که آنچه علت نامیده می‌شود، اصل و معلول شأنی از شئون و گونه‌ای از گونه‌های اوست و علیت و افاضه به تجلی مبدأ اول به ظهورات مختلف آن است.» (شیرازی، ۱۳۶۲: ۵۴؛ همو، ۵۰).

بر مبنای دیدگاه وحدت شخصی وجود، مقسم علت و معلول، دیگر وجود نیست، زیرا طبق این مبنای، معلول مصداق وجود نیست، بلکه شأن آن است. مقسمی که بر مبنای این

وحدت وجود از نگاه ملاصدرا / ۱۶۳

دیدگاه علت و معلول را فرا می‌گیرد، شیء است که به «واجب» و «شأن آن» تقسیم می‌شود. پس علیت علت و تأثیر آن بر معلول، به عنوان تحقق وجود واحد و تطوّر آن به اطوار و حیثیات گوناگونی است که منفصل از آن نیستند. (جوادی آملی، ۵۰۰).

طبق دیدگاه وحدت شخصی وجود، همه ظهورات، شئونات و اوصاف حقیقت واحد وجود در احاطه آن هستند و وجود واحد در حیطه خود، موجب ظهور ماسواست. پس هر چه غیر اوست، در احاطه آن به سر می‌برد، به نحوی که می‌توان گفت وجود واجب داخل آن است؛ یعنی در آن حضور دارد و خارج از آن است؛ یعنی هویتش محفوظ است. حق تعالی در عین حفظ کردن مرتبه واجب خود در هر مرتبه‌ای نیز حضور دارد. به دیگر سخن، در هر مرتبه‌ای از مراتب وجود، خداوند با اشیا معیت دارد، البته این معیت در مرتبه ظهور است و الا در مرتبه بطون، وجود حق منزّه از اشیاست. ملاصدرا تأکید می‌کند که این سخن نباید چنین توهمی را ایجاد کند که حقیقت وجود در اشیا ساری است و در آنها احاطه سریانی دارد و به واسطه رابطه سریانی، در آن تغییر و تجزیه یا اوصاف محدثات رخ می‌دهد. برای رفع چنین شبهه‌ای وی از احاطه و معیت حق به احاطه و معیت «قیومی» تعبیر می‌کند که امری غیر از احاطه «سریانی» است. احاطه سریانی مربوط به وجود منبسط است نه وجود حق. اشیا به واسطه خاصیت سریانی وجود منبسط، از تحقق ظهوری برخوردار می‌شوند. اما حق تعالی نسبت به اشیا معیت و احاطه قیومی دارد. ملاصدرا اقرار می‌کند که ما به کنه این معیت و ماهیت آن علمی نداریم، اما فی الجمله می‌دانیم که احاطه حق نسبت به اشیا به معنای آن است که اشیا قیام خود را از آن دارند (جوادی آملی، ۴۹۶).

ملاصدرا در تبیین اصل علیت بر مبنای دیدگاه وحدت شخصی وجود، علاوه بر بیان فوق (نفی اصل علیت فلسفی و ارجاع علیت به تجلّی و تشأن)، عباراتی دارد که در آنها از جاعلیت و مجعولیت ذات حق با وجود منبسط سخن می‌گوید؛ یعنی به نظر می‌رسد که او رابطه علیت را تنها از میان علل و معالیل کثیر جمع می‌کند و آن را در ارتباط میان حق و وجود منبسط محدود می‌کند. در چنین عباراتی، وجود منبسط، مجعول بالذات وجود حق معرفی می‌شود. این بیان را می‌توان رویکرد عرفانی به قاعده الواحد تلقی کرد. طبق این رویکرد عرفا معتقدند که وجود حق تنها یک مجعول دارد که همان وجود منبسط است. (ابن فناری، ۱۳۶۳: ۷۱).

معنای دقیق این سخن آن است که به لحاظ آن که وجود منبسط وحدت سعی دارد، صورت تفصیلی اش همه مراتب عالم را در بر می‌گیرد. ملاصدرا در توجیه نحوه رابطه

وجود حق با وجود منبسط از اصطلاح «منشائیت» بهره می‌برد. او در فصول پایانی از مبحث علیت در کتاب اسفار چنین عنوانی را آورده است: «در باب اولین امری که از وجود حق نشأت می‌گیرد». (شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۲: ۳۳۲) آنچه باید در اینجا تبیین شود، مفهوم منشائیت و رابطه آن با علیت است. ملاصدرا منشائیت را امری غیر از علیت معرفی کرده است. گر چه او مفهوم منشائیت را توضیح نداده، با قرینه‌ای که در عبارت آورده است می‌توان تا حدودی به معنای آن پی برد:

«منشائیت علیت نیست، زیرا علیت اقتضای تباین میان علت و معلول را دارد. علیت در مقایسه میان وجودات خاص متعین از حیث تعین و اتصاف هر یک از وجودات به عین ثابت خود، محقق می‌شود، ولی در اینجا کلام ما در وجود مطلق است که وحدتی مخالف با سایر وحدت‌های عددی، نوعی و جنسی دارد، زیرا وجود مطلق مصحح همه وحدت‌ها و تعین‌ها به شمار می‌رود.» (همان).

وجه تمایز علیت و منشائیت در این عبارت، کثرت و جدایی میان علت و معلول در امر اول ذکر شده است. در مقابل کثرت علی و معلولی، وجود مطلق از انبساط سببی برخوردار است که مخالف با وحدت عددی، نوعی و جنسی است و لذا نمی‌تواند مجرای قاعده علیت قرار گیرد، بلکه در مورد آن می‌توان منشائیت را به کار برد. با توجه به آن که ملاصدرا صراحتاً منشائیت را امری غیر از علیت معرفی می‌کند، می‌توان گفت که به کارگیری اصطلاحات جاعل بالذات و مجعول بالذات از طرف او خالی از مسامحه نیست.

اصل علیت که یکی از اصل‌های مهم فلسفی به شمار می‌رود، فرع بر تحقق کثرت است. در صورتی که حکیمی دیدگاه وحدت شخصی وجود را بپذیرد، به لحاظ نفی کثرت نمی‌تواند به اصل علیت معهود فلسفی وفادار بماند. ملاصدرا نیز با ردّ علیت فلسفی، نظام تجلی و ظهور را در عالم جاری دانست که طبق آن وجود حقیقی از آن حق تعالی است و ممکنات شئون و اوصاف وجود حق هستند و نسبت به آن وجود ظلی و قیام سایه وار دارند.

نظریه فقر وجودی ملاصدرا

اگر بخواهیم برهان فوق را به زبان ساده توضیح دهیم می‌گوییم، این برهان دلیلی است که ملاصدرا طبق مبانی خود، از جمله مبنای عین الربط بودن معلول به علت، برای ابطال تسلسل اقامه کرده است. بنابر اصالت وجود و ربطی بودن معلول نسبت به علت هستی بخش، هر معلولی عین ربط و وابستگی به علت هستی بخش خود بوده و هیچ گونه

استقلالی از خود ندارد. و اگر علت مفروض نسبت به علت بالاتر معلول باشد، همین حال را نسبت به آن خواهد داشت.

پس اگر سلسله‌ای از علل و معلولات را فرض کنیم که هر یک از علت‌ها، معلول علت دیگری باشد، مجموعه و سلسله‌ای از وابستگی‌ها و تعلقات و ربط‌ها خواهند بود و این سلسله بدون وجود مستقلی که طرف وابستگی آن باشد تحقق نخواهد یافت، پس ناچار باید ورای این ربط‌ها و وابستگی‌ها، وجود مستقلی باشد که همگی آن‌ها در پرتو آن تحقق یابند و نمی‌توان این سلسله را از جهت آغاز و ابتدا بدون وجود مستقل دانست. (مصباح یزدی، ج ۲: ۸۵)

مطابق این نظریه، اگر در جهان، علت و معلولی وجود داشته باشد، چنین نیست که واقعیت معلول چیزی و احتیاج معلول به علت چیز دیگر و مناط احتیاج به علت چیز سوم باشد. در واقع باید پرسید مناط احتیاج به علت چیست؟ که در جواب این سؤال می‌توان گفت علت احتیاج ماهیت فقر وجودی است.

نظریه فقر وجودی نتیجه قطعی اصول «حکمت متعالیه» است و بیشتر از هر چیزی با اصالت وجود و تشکیک وجود رابطه دارد. اگر ما معلول را با این وصف شناختیم که هویتش عین ایجاد و عین احتیاج و عین وابستگی است دو نتیجه می‌گیریم: یکی اینکه بدون احتیاج به براهین امتناع تسلسل علل، وجود علت بالذات و واجب‌الوجود را که هویتش عین غنا و استقلال و قیام بالذات است اثبات می‌کنیم و فرضیه حسی مادی مبنی بر اینکه هر موجودی معلول است باطل شناخته می‌شود. و دیگر اینکه، پیوستگی و ارتباط عین هویت موجودات است و جهان بمنزله یک خط متصل است که تنها اختلاف بین اجزاء آن اختلاف بین شدت و ضعف و کمال و نقص است. (طباطبائی، ۱۳۶۸: ۲۰۶-۲۱۰)

تأثیر اندیشه وحدت وجود ابن عربی بر صدرالمتالهین

بسیاری از بزرگان عرفان برآنند که ملاصدرا اصل این نظریه را از ابن عربی گرفته و به طور کلی بسیار از وی متأثر بوده است. در عمل نیز آنچه از مطالب خود ملاصدرا بر می‌آید این است که وی در نهایت و اوج فلسفه خود به همان نظریه عرفا در وحدت وجود نائل شده است، چنان که خود می‌گوید: «پروردگرم مرا هدایت فرمود و برهانی روشن عطایم نمود بر این که وجود، منحصر در یک حقیقت شخصیه می‌باشد به گونه‌ای که در دار وجود جز او موجودی نیست و هرچه غیر از او موجود به نظر می‌رسد، ظهور و تجلی صفات او و

فیضی از افاضات نامتناهی وی هستند. (شیرازی، ج ۲: ۲۹۲)

ولی تفاوت اصلی بین ابن عربی و ملاصدرا این است که با همه تأکیدی که ابن عربی بر «طوری و رای طور عقل» بودن وحدت وجود دارد، ملاصدرا بنابر دیدگاه کلی خود مبنی بر وحدت عرفان و قرآن و برهان، معتقد است که این مسئله، هم مطابق با قرآن است و هم مطلبی است برهانی و برای آن استدلال‌هایی کرده و آن را در قالب فلسفی ارائه داده است تفاوت اساسی، بین ابن عربی و ملاصدرا در این است که با تمام تأکیدی که ابن عربی بر «طوری و رای طور عقل» بودن وحدت وجود دارد، ملاصدرا معتقد است که این نظریه قابل بیان فلسفی بوده، لذا نظام فلسفی خود را بر اساس اصالت وجود و وحدت وجود پایه‌گذاری کرده است.

این بیان در آثار ابن عربی بارها تکرار می‌شود که عالم تجلی خداوند است و در وجود چیزی غیر از حق ظاهر نشده اسکه با نظر به ذات خود فانی و باطل بوده، اما از این جهت که ظهور حق است وجود بالغیر دارد. همچنین این سخن وی مشهور است که «سبحان من اظهر الاشياء و هو عينها»؛ پاک و منزّه است آن که موجودات را پدیدار ساخت و خود عین آنها است که البته مراد، عین ظهور آنها است نه عین ذات آنها. چنان که در جای دیگری گفته: «او عین هر موجودی در مقام ظهور است، نه این که عین موجودات در ذات آنها است، خداوند از این نسبت منزّه و برتر است، بلکه او اوست و موجودات، موجودات ربطی. ابن عربی معتقد است: حقیقت وحدت وجود امری عظیم و «طوری و رای طور عقل است که باعث حیرت عقلا است» (ابن عربی، ج ۱: ۲۸۹) او برای درک آن نیاز به آگاهی از نوع برتر است و امید ندارد که عقل، آن را درک کند؛ چرا که خداوند در مقام ظهور، عین هر شیء است، ولی در ذات اشیا عین آنها نیست و این امر عظیم نه متناقض نما، بلکه متناقض است؛ چرا که اگر متناقض ظاهری بود پس از رفع تناقض از عظمت می‌افتاد و دیگر جایی برای حیرت وجود نداشت.

البته در مورد بیان ملاصدرا تذکر این نکته ضروری است که وی در این مسئله به ظاهر دو گونه نظریه مطرح نموده است؛ نظریه‌ای ابتدایی و نظریه‌ای نهایی. نظریه ابتدایی، موسوم به «وحدت تشکیکی وجود» و نظریه نهایی «وحدت شخصیه وجود» نامیده می‌شود. بنابه تصریح ایشان نظریه ابتدایی صرفاً جنبه تعلیمی و آماده سازی دارد تا مدعای اصلی خود که همان «وحدت شخصیه وجود» یا وحدت وجود عرفا باشد را به اثبات برساند. گفتنی است که مسئله وحدت وجود برای عرفا به هیچ وجه به عنوان یک نظریه فلسفی

محض و جدای از واقعیت زندگی مطرح نبوده، بلکه بازگو کننده عالی‌ترین درجه از اخلاص آنان در توحید خداوند بوده است و زندگی سراسر عشق و شور عارفان الهی در واقع تجسم زندگی بر اساس وحدت وجود است. مکتب عشق در عرفان اسلامی از این نظریه بر خاسته؛ چرا که سالک طریق عرفان اگر به این حقیقت واقف باشد که جهان و به ویژه انسان تجلی خداوند است، عاشق ظهور خدا در جهان خواهد شد و نهایتاً در این عشق فانی شده و به وجود حقیقی خواهد رسید. (ماری شیمل، ۱۳۷۷: ۴۳۷)

بی‌تردید یکی از مهمترین مسائلی که پیشینیان با آن مواجه بودند توجیه وحدت و کثرت هستی بود. سؤال اصلی آنان این بود که آیا در هستی کثرت حاکم است یا وحدت؟ اما اعتقادشان به وحدت تنها در حد یک شهود بسیار ساده بود. ابن عربی معروف‌ترین عارف اسلامی معرفت‌شناسی نوینی را پایه‌گذاری نمود که مهمترین پیام آن واقعی دانستن وحدت هستی است. نگرش او در این باب، هستی‌شناسی خاص خود را نیز به همراه داشت. ملاصدرا با الهام از تعالیم ابن عربی به تکمیل اندیشه‌های او همت گمارد. بر این اساس با قائل شدن به اصالت وجود و وحدت وجود توفیقات گسترده‌ای را بدست آورد و این بدان معنا است که بسیاری از قواعد فلسفی را تغییر داد و برخی قواعد نوین نیز ارائه نمود. در این راستا باکنار هم نهادن مراتب و مظاهر وجود در سایه آن دو اصل، تفسیر نوینی از هستی ارائه نمود که خود آینه‌ای برای نمایش وحدت وجود می‌باشد. هنگامی که ملاصدرا تفسیر نوین خود را از علیت ارائه نمود، این مساله به اوج خود رسید و او را بیشتر از هر زمان دیگر به اندیشه‌های ابن عربی نزدیک نمود. چرا که از نظر این دو، این پرسش که آیا کثرت واقعی است یا وحدت؟ حاوی مغالطه‌ای است که «ابهام انفصال» نام دارد. اهمیت عملکرد ملاصدرا آن است که با وفاداری به زبان فلسفی و اصطلاحات رایج آن، توانسته است نظام فکری خاصی را ارائه دهد که ضمن سازگاری درونی، در طول عرفان نظری ابن عربی قرار گیرد و مکمل آن باشد.

به هر حال، ملاصدرا در نهایت با ابن عربی در این مسئله هم داستان است و در اوج فلسفه خود با گذر از وحدت تشکیکی به وحدت شخصیه یعنی وحدت وجود عرفا رسیده است و از آنچه گذشت معلوم شد که وحدت وجود به عنوان اساسی‌ترین بحث در عرفان نظری مطرح بوده و در حکمت متعالیه نیز بر مطابقت آن با قرآن و عرفان و برهان تاکید شده است.

نتیجه‌گیری:

نظریه وحدت وجود هرچند ابتدا از جانب عرفا مطرح شد، ولی تبیین فلسفی بدون اشکالی از جانب ایشان برای آن عرضه نگردید و حتی خود صدرا بیان مناقشاتی بر ادله عرفا وارد کردند. سپس فلاسفه سعی در ارائه برهان فلسفی بر این مدعا کردند و ملاصدرا مهم‌ترین فیلسوفی است که به تبیین فلسفی آن اقدام کرد. اما در آثار وی عباراتی وجود است که به تدریج موجب اختلاف نظر در میان شارحان وی گردید. برخی تنها تبیین فلسفی پذیرفتنی از وحدت وجود عرفا را همان نظریه وحدت تشکیکی وجود (وحدت در کثرت و کثرت در وحدت) دانستند و برخی معتقد شدند که نظریه وحدت تشکیکی وجود در حکمت متعالیه صرفاً پلی برای رسیدن به نظریه نهایی این فلسفه بوده است که همان وحدت شخصی وجود و نفی هر گونه وجود (حتی وجود رابط) از غیر واجب تعالی است. از نظر صدرالمتألهین تشکیک وجود، رقیقه وحدت شخصی است. وی بر اساس عنایتی که به عرفان دارد می‌کوشد تا فلسفه را به عرفان نزدیک نماید و تشکیک را بعنوان رقیقه وحدت شخصی وجود تبیین نماید. بنابراین، او در پایان بحث علت و معلول در کتاب اسفار تلاش می‌کند که اصل علیت را به تطور و تشان علت برگرداند تا بتواند با عرفان سازگار باشد. همان طور که ذکر شد، طبق نظریه وحدت شخصی وجود، کثرت حقیقی در کار نیست. طبق این نظریه، کثرت در ظهورات و نمودات است نه در حقیقت وجود. با انتقال کثرت به ظهورات، تشکیک نیز از وجود به ظهورات و نمودها منتقل می‌شود. طبق این نظریه، ظهور وجود دارای مراتب مشکک است. هر چه تنزل بیشتر شود، ظهور وجود حق ضعیف‌تر می‌شود و هر چه مدارج آن به هستی صرف نزدیک‌تر شود، ظهور آن قوی‌تر می‌شود، اما این شدت و ضعف‌ها به وحدت و بساطت ذات حق خدشه‌ای وارد نمی‌سازند. از مهمترین کارهای ملاصدرا نزدیک کردن مفهوم تجلی و علیت بود. او علیت را به تجلی برگرداند. اهمیت کار صدرالدین شیرازی از آن جهت است که او این مبحث را با بحث‌های عقلانی و استدلال‌های برهانی عجین ساخت.

منابع و مأخذ:

- ۱- آشتیانی، سید جلال‌الدین، (۱۳۴۰)، شرح حال و آراء فلسفی ملاصدرا، مشهد، چاپخانه خراسان.
- ۲- -----، (۱۳۷۰)، شرح مقدمه قیصری، قم، دفتر تبلیغات اسلامی.
- ۳- -----، هستی از نظر فلسفه و عرفان، تهران، انتشارات نهضت زنان مسلمان.
- ۴- ابراهیمی دینانی، غلامحسین، قواعد کلی فلسفی اسلامی، نوشته غلامحسین ابراهیمی دینانی، قاعده ۱۲.
- ۵- ابن عربی، محیی‌الدین، (بی‌تا- الف)، الفتوحات المکیه، بیروت، دار صادر، ج ۱ و ۲ و ۴.
- ۶- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۶۹)، شرح حکمت متعالیه، تهران، الزهراء، ج ۱.
- ۷- حنا الفاخوری، خلیل‌الجبر، (۱۳۷۳)، تاریخ فلسفه در جهان اسلامی، ترجمه: عبدالمحمد آیتی، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
- ۸- دوانی، جلال‌الدین، (۱۳۶۸)، شرح رباعیات فلسفی و عرفانی، تصحیح، شرح و نقد: مهدی دهباشی انتشارات مسعود.
- ۹- سبزواری، هادی، (۱۹۸۱)، تعلیقه بر الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ج ۲.
- ۱۰- سهروردی، شهاب‌الدین، «حکمه الاشراق» تصحیح: هانری کربن.
- ۱۱- شارل ورنر، (۱۳۷۳)، حکمت یونان، ترجمه: بزرگ نادرزاد، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی.
- ۱۲- صدرالمتالهین شیرازی [ملاصدرا]، محمد بن ابراهیم قوام (بی‌تا)، تعلیقه بر شرح حکمت الاشراق قطب‌الدین شیرازی، قم، بیدار.
- ۱۳- صدرالمتالهین شیرازی [ملاصدرا]، محمد بن ابراهیم قوام (۱۹۸۱- الف)، الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ج ۱ و ۲ و ۷.
- ۱۴- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، (۱۳۶۰)، الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه، تعلیقه جلال‌الدین آشتیانی مرکز نشر دانشگاهی، چاپ دوم.
- ۱۵- ضیاء نور، فضل‌الله، (۱۳۶۹)، وحدت وجود، انتشارات زوار، چاپ اول.
- ۱۶- طباطبائی، محمد حسین، (۱۳۶۸)، اصول فلسفه و روش رئالیسم، ج ۳، تهران، انتشارات صدرا.
- ۱۷- عقیفی، ابوالعلاء، (۱۳۷۰)، تعلیقات علی فصوص الحکم للشیخ الاکبر محیی‌الدین

بن عربی، تهران، الزهرا

۱۸- فروغی، محمدعلی، (۱۳۷۲)، سیر حکمت در اروپا، ج ۱ انتشارات زوار، تهران،

چاپ سوم.

۱۹- کرین، هانری، (۱۳۷۲)، ملاصدرا، ترجمه: ذبیح الله منصوری، انتشارات جاویدان،

۲۰- مصباح یزدی، محمدتقی (۱۴۰۵)، تعلیقه علی نهاییه الحکمه، تهران: الزهراء، ج. ۱.

۲۱- مطهری، مرتضی، (۱۳۶۹)، شرح مبسوط منظومه، تهران، حکمت، ج ۱

۲۲- -----، -----، (۱۳۷۳)، عرفان حافظ، انتشارات صدرا، تهران، چاپ دهم.