

## ارتباط اصالت وجود با وحدت وجود در اثبات توحید واجب الوجود

غلامحسین ابراهیمی دینانی\*

معصومه قربانی آندره‌سی\*\*

### چکیده:

یکی از مهم‌ترین مسائلی که طرز تفکر حکما و متکلمان را با دگرگونی بنیادی روبرو ساخته، مسأله اصالت وجود است که در حکمت متعالیه نیز با براهین محکم اثبات شده است. این نوشتار به بررسی اثبات ارتباط اصالت وجود و وحدت وجود می‌پردازد؛ چراکه اصالت وجود و وحدت وجود ملازم یکدیگرند. پرسش اساسی این است که با اثبات تلازم آنها، آیا توحید واجب الوجود اثبات می‌شود یا خیر؟ در پاسخ باید گفت یکی از راه‌های اثبات توحید حق تعالی، اثبات وحدت وجود و اصالت وجود است که در واقع اثبات وحدت همه هستی خواهد بود. **واژگان کلیدی:** وجود، اصالت وجود، وحدت وجود، تشکیک وجود، واجب الوجود.

---

\* استاد دانشگاه تهران

\*\* مدرس دانشگاه پیام نور مرکز تهران.

تاریخ تأیید: ۸۸/۲/۶

تاریخ دریافت: ۸۷/۱۱/۱۳

## طرح مسأله

ملاصدرا یکی از فیلسوفانی است که در مکتب فکری خویش به شیوه عرفا به خصوص ابن عربی نزدیک شده و بسیاری از مباحثی را که عقل نظری از ادراک آن عاجز بود، پاسخ داده است که از آن جمله می‌توان اصالت وجود، وحدت وجود، تشکیک در وجود، تشکیک خاص یا أخص الخواصی و مسأله حرکت جوهری را نام برد.

یکی از مهم‌ترین این مباحث، مسأله وجود است که این دو مکتب فکری را به هم نزدیک می‌کند و به ایشان مجال گشودن دیدگاه‌های جدیدی را ارائه می‌دهد. از این‌رو می‌توان با بررسی وجود در فلسفه ملاصدرا و کتاب *فصوص الحکم* ابن عربی و رابطه آن با وحدت وجود به اثبات توحید واجب‌الوجود پرداخت. با توجه به مسأله اصالت وجود و تلازم آن با وحدت وجود، بررسی چند مطلب ضروری است:

۱. بررسی مسأله وجود در کتاب *فصوص الحکم* ابن عربی و رابطه آن با اصالت و وحدت وجود.

۲. وحدت وجود در دیدگاه ابن عربی و پیامد آن یعنی مسأله تشکیک وجود.

۳. دگرگونی جهات سه‌گانه (وجوب، امکان و امتناع) با اثبات اصالت وجود.

۴. رابطه امکان فقری معلول‌ها نسبت به علت و رابطه آن با اثبات اصالت وجود.

۵. بررسی رابطه وجود و اصالت وجود در دیدگاه ملاصدرا.

۶. بررسی تشکیک وجود در دیدگاه ملاصدرا.

۷. رابطه وحدت وجود و اصالت وجود.

۸. آثار اثبات اصالت وجود و وحدت وجود در اثبات توحید واجب‌الوجود.

۹. توجه ملاصدرا به آیات و روایات.

استناد ابن عربی به وجود و اثبات اصالت وجود و وحدت وجود در *فصوص الحکم* وجود به‌خودی خود یا حقیقت وجود هستی، غیر از وجود خارجی و وجود ذهنی

است و هر یک از وجودات خارجی در واقع از تجلیات اصل حقیقت وجود هستند و اصل حقیقت وجود نیز مقید به قیدی نبوده، حتی عاری از قید اطلاق است؛ در نتیجه متصف به اطلاق و تقیید نمی‌شود و نه عام و نه خاص است. یا به عبارتی متصف به وحدت زائد بر ذات نیست؛ بلکه وحدت آن وحدت اطلاق است؛ در نتیجه چنین حقیقتی به طریق اولی متصف به کثرت هم نمی‌شود:

اتصاف به اطلاق و تقیید، کلیت و جزئیت، عموم و خصوص و وحدت و کثرت از لوازم حقیقت وجود است، به اعتبار تجلی و ظهور متعدد مراتب اکوان و اعیان. به همین جهت، قادح (نقص) در وحدت اصل حقیقت وجود نمی‌باشد و حقیقت در مقام صرافت خود باقی است. (آشتیانی، ۱۳۸۰: ۱۱۲)

از این رو قول به اصالت ماهیت باطل است و وجود به حسب نفس ذات، نه کلی و نه جزئی و نه واحد و نه کثیر است؛ همان‌طور که وجود و تشخص و عوارض وجود، از مرتبه ماهیت مسلوب می‌باشد و چنین حقیقتی در مقام اتصاف به وجود و عوارض، احتیاج به امری غیر از سنخ ماهیت دارد.

بنابراین اصالت، اختصاص به وجود دارد و آنچه بالذات از ماهیت طرد عدم می‌نماید، وجود است: «إن حقیقۃ الوجود لایعقل فی مقابلها إلا عدم البحت، ای لیس ورائها إلا العدم.» (همان: ۳۵)

اگر فرض بر اصالت ماهیت و اعتباری بودن وجود باشد، جعل، ایجاد، افاضه و خلق، اموری نامعقول خواهند بود و معنا ندارد از علت‌العلل امری صادر شود که با علت، متباین من جمیع الجهات باشد؛ چراکه ماهیات در اصل ذات خویش با یکدیگر تباین دارند.

به عبارتی حقیقت وجود عبارت است از حق اول که در تمام ماهیات و اعیان ثابته متجلی شود و تجلی او تابع ذات او باشد. از طرفی تکثر در تجلی محال است؛

چون موجودات از جهت وحدت، به حق اول ارتباط دارند و مجعول به ذات وجود منبسط هستند که فعل اطلاقی حق می‌باشد «وَمَا أَمْرُنَا إِلَّا وَاحِدَةٌ» و کثرت از ناحیه قوابل و اعیان ثابته است. از این تجلی و ظهور، به تجلی فعلی تعبیر می‌کنند که همان توحید افعالی است.

واجب‌الوجود از هر جهت، خارج از اشیا نمی‌باشد و به تمام جهات، داخل در اشیا هم نیست و خروج حق از اشیا به تمام جهات، مستلزم جدایی و تعطیل در ایجاد است. او به حسب صرف حقیقت وجود و فعلیت محض، خارج از اشیاست و به جهت ظهور و تجلی فعلی، ساری در قوابل است. تجلی وحدت در کثرت و انطوا و فنای کثرت در وحدت به توحید اخص الخواصی معروف است.

چون وجود واجب‌الوجود مطلق و عاری از جمیع قیود است، در مقام فعل، معیت سریانی دارد و در مقام ذات، معیت قیومی با اشیا؛ چراکه اشیا در مقام تفصیل و ظهور همان حقیقت هستند، بدون آنکه آن حقیقت از مقام خود تنزل نموده باشد. اینکه می‌گوییم وجود دارای وحدت و کثرت است، به این معناست که کثرت در مقام تفصیل و وحدت در مقام اجمال است؛ بلکه کثرت از اطوار و شؤونات وحدت است و طور و ظهور شیء واحد به حسب ذات کثیر نمی‌شود و طور و ظهور شیء به وجهی، عین شیء و به وجهی غیر شیء است. موجودات متکثرند و حق واحد است و منافاتی بین وحدت حق و کثرت اشیا نمی‌باشد.

وجود اطلاقی حق، عین مقیدات است؛ ولی در مرتبه مقیدات و تقید و مقید، عین مطلق است و در مرتبه ذات مطلق، به وصف تقید وجود ندارد و مطلق در مقام ذات، عاری از جمیع تقیدات است. کلیه مقیدات به وجود واحد به نحو اجمال در عین تفصیل در مشهد ذات مشهود و معلوم حقد و معیت حق با اشیا و ظهورش در جمیع مراتب وجودی به نحو حلول و اتحاد نیست؛ زیرا حلول و اتحاد در اینجا محال می‌باشد که در وحدت دوئی عین ضلال است. (همان: ۱۲۴)

یکی از مهم‌ترین مسائل حقیقت در مکتب ابن عربی وجود است که در تمام عالم

هستی اصالت دارد. حقیقت وجود به این اعتبار، اعم از جمیع اشیاست و از تجلی و ظهور متعدد چنین حقیقتی، مفاهیم و ماهیات و آنچه نحوه تحصلی - ولو به اعتبار تحصل و تقرر ذهنی و اعتبار معتبر - دارد، حاصل می‌شوند. از برکت نور وجود و انبساط هستی اعدام مطلق و مضاف، یک نوع تحصل و تعیین پیدا می‌نمایند و عقل به واسطه تصور مفهوم عدم مطلق و مضاف، بین این دو فرق می‌گذارد و حکم به امتناع عدم مطلق و امکان عدم مضاف می‌نماید.

هیچ موجودی در عقل و خارج تعیین پیدا نمی‌کند، مگر آنکه حقیقت وجود به آن شیء احاطه دارد و قوام و تقوم موجودات به اصل وجود است. اگر وجود نبود، هیچ موجودی در عقل و خارج تحقق پیدا نمی‌کرد؛ بلکه وجود به اعتبار تجلی و سریان، عین هر موجودی است. ابن عربی در فص ادیسی می‌گوید: «ولیس إلا العین الذی هو الذات» همین‌طور حقیقت حق تعالی به اعتبار فعل، سریان فعلی، مشیت، اراده، علم و قدرت فعلی، عین اشیاست؛ چون آنچه در خارج تحقق دارد، از او ظاهر شده است و به یک معنا، ظاهر و مظهر در واقع اوست. (همان: ۱۲۹)

تصریح ابن عربی در فص آدمیه نسبت به سریان وجود حق چنین است: «فلولا سریان الحق فی الحق فی الموجودات و الظهور فیها بالصورة ما كان للعالم وجود». (بی تا: ۴۸)

او اضافه می‌کند:

اذ لیس فی الوجود غیره لیتعالی علیه وعنه و لذلك تقول فیہ هؤلاء هو، أنت لانت، أی لأجل ذلك الأمر الظاهر بمظاهر مختلفه، نقول فی کل مظهر: إنه هو عین الحق؛ جز او در عالم وجود چیزی نیست که خدا بر آن یا از آن متعالی گردد و به جهت آنکه امر واحدی در مظاهر مختلفی ظهور یافته، درباره هر مظهري گفته می‌شود که عین حق است. (آشتیانی، ۱۳۸۰: ۵۵۱)

حقیقت وجود به اعتبار تجلی در اعیان، عین موجودات است و به اعتبار انبساط، شامل همه حقایق می‌شود و با قید وحدت و صرافت، معیت سریانی با حقایق دارد و احاطه‌اش به حقایق، احاطه سریانی است؛ ولی معیت و احاطه اصل وجود نسبت به موجودات، احاطه قیومی است. سرّ اینکه اصل حقیقت وجود، ظاهرتر از همه اشیاست، این است که ظهور و شأن، نور و وجود است و هر چه وجود تمام‌تر باشد، نورانی‌تر و ظاهرتر است.

این حقیقت در مقام عقل، ظاهرترین اشیاست؛ چون مقام صرافت وجود در رتبه عقلی هم ظاهرتر و جلی‌تر از مقام شوب و امتزاج وجود با ماهیات و اعدام است و در مقام شهود و فنای در توحید ظهور دارد؛ چون فنای در توحید و شهود حقیقت وجود، ناشی از تجلی حق در قلب عارف سالک است. چنانکه حضرت علی (ع) فرمود:

«ما رایتُ شیئاً اِلَّا و رایتُ اللهَ قبله و بعده و معه و فیه.»

حقیقت وجود، مقام صرافت هستی و از منزه جمیع قیود است که از این حقیقت به مرتبه ذات و مقام هویت واجب‌الوجود تعبیر می‌شود؛ بلکه از یک جهت وجوب وجود از تعین حقیقت واجب و در مقام متأخر از ذات حق اعتبار می‌شود؛ چون برای موجود مطلق، دو اعتبار تصور می‌شود: یکی اعتبار ملاحظه ذات وجود بدون لحاظ تعینی از تعینات که همان مرتبه حق است و تعبیر به مرتبه هم خالی از تسامح نیست:

حق نیز از اسمای ذاتیه است که از احدیت ذاتیه انتزاع می‌شود و مقام احدیت، مقام بعد از ذات است. اصل حقیقت هیچ تعینی ندارد؛ چون تعدد ندارد و صرف وجود محض، اسم و رسم ندارد و نسبت و حکم در مقام ذات اعتبار نمی‌شود؛ چون نسبت و حکم، ناشی از تعلق به غیر است. (آشتیانی، ۱۳۸۲: ۶۴)

لذا همه حقایق در مقام احدیت ذاتی به یک وجود موجودند و دوگانگی و تکثر و

تمایز در مقام احدیت موجود نمی‌باشد و همه حقایق در مشهد احدیت، در یک حقیقت مجتمع هستند. خلاصه اینکه، وجود حق تعالی و هویت واجب‌الوجود لایبشرط و عاری از قید اطلاق است؛ به عبارتی حقیقت صرف وجود، نه با چیزی آمیخته است و نه چیزی به آن راه دارد.

انتزاع مفهوم وجود از حقیقت و حاق وجود است و صرف حقیقت وجود تکثر ندارد و محدود به حدی نیست و صرف‌الوجود است و حمل مفهوم وجود بر آن به نحو ضرورت ازلی است. بنابراین فرض اصل بسیط‌الحقیقه، فرض وجوب وجود بدون ملاحظه جهتی از جهات می‌باشد و اتصاف این اصل به وجوب و امکان، تعیین آن است. این اصل تمام حقیقت حق است؛ برخلاف ماهیات امکانی و وجودات امکانی که احتیاج به حیثیت دارند:

وجود عام منبسط که ظهور این طبیعت می‌باشد، به وجهی عین حق و به وجهی غیر حق است. به وجه غیریت، مصحح احکام کثرت و بعث رسل و ارسال و انزال کتب و به اعتبار وحدت، مصحح وحدت فعل و توحید افعالی می‌باشد که این همان قول کُمَّل عرفاست که فرموده‌اند: حقیقت وجود، واحد به وحدت شخصیه است و وجود حقیقی با این معنا که ذکر شد، حق تعالی می‌باشد و بس، بقیه موجودات نسب و ظهور و شوون و تجلی آن یک اصلند.

عالم بخروش لا إله إلا هوست      غافل بگمان که دشمن است او یا دوست  
دریا به خیال خویش موجی دارد      خس پندارد که این کشاکش از اوست  
(همان، ص ۱۶۷)

این طرز استدلال بر وحدت وجود، برای اثبات وجود واجب واحد و مخصوص عرفا و متألهان است.

ناگفته نماند که اگرچه وجود امکانی مصداق وجود است، از آنجا که عین ربط به

علت و اضافه وجود مطلق است، ذاتش متقوم به علت و صدق موجود بر آن نیز به نحوی از تبعیت است. (ر.ک: ابراهیمی دینانی، ۱۳۸۳) چنانکه ملاصدرا در اسفار می‌گوید: «وجود در نفس حقایق امکانی، هم زائد بر ذات آنهاست. به این معنا که بدون لحاظ علت، مصداق موجود نیست.» (۱۴۱۰: ۸۶/۱) عرفا چنین وجودی را اضافه و ربط و اعتباری می‌دانند که همان وحدت شخصی است.

وجود تجلیات متعددی دارد و به حسب تکثر قوایل، آنچه تغییر پیدا می‌نماید، اضافه وجود به ماهیات است، نه آنکه اصل وجود زائل می‌گردد؛ بلکه بعد از سلب ارتباط آن با ماهیت، به باطن وجود رجوع می‌کند. لذا گفته‌اند: «التوحید اسقاط الاضافات.» به عبارتی دیگر، حقیقت وجود در مقام صرف هستی بدون توجه به ظهور در آن در اعیان ثابت، قبول شدت و ضعف نمی‌نماید. یعنی چون حقیقت وجود بیش از یک فرد متشخص به ذات ندارد، تشکیک در مراتب ظهور وجود و تجلی در مظاهر خواهد بود و شدت و ضعف، ناشی از تعدد و تکثر است؛ چون این اوصاف در غیر عرض قار و قائم به موضوع و حلول‌کننده در محل هستند و عرض غیر ثابت و متصرم‌الذات، «حرکت» متصور و معقول نیست.

زیادتی و نقصان و شدت و ضعف در وجود، به حسب ظهور و تجلی و بطون و خفای آن در بعضی از مراتب تجلیات می‌باشد، نه در اصل ذات. (آشتیانی، ۱۳۸۰: ۱۳۹) نبودن تشکیک در ذات و حقیقت وجود، یکی از مسائل مشکل عرفانی است و بسیاری از عرفا و حکما ادله‌ای برای رد تشکیک در وجود آورده و گمان کرده‌اند تشکیک در وجود با توحید وجودی و توحید خاص منافات دارد. از جمله صدرالدین قونوی، عبدالرزاق کاشی، ابومحمد اصفهانی و... که از تفضیل این مطالب می‌پرهیزیم. (ر.ک: ابن‌ترکه، ۱۳۹۶: ۲۲۰)

حق آن است که تشکیک در حقیقت وجود به این معناست که وجود دارای یک حقیقت و مظاهر متعدد باشد و هر یک از مظاهر، منشأ انتزاع مفهوم وجود گردد و به اعتبار تجلی حق در اعیان وجودات مضافی که عین ارتباط به حق هستند و عدم



استقلال در ذات آنها مأخوذ است، تحقق می‌نمایند و بعضی از موجودات مثل عقول که به حق نزدیک‌ترند و حظ آنها از وجود بیشتر است، واسطه در ظهور مراتب دیگری از وجودند: «هرچه وجود قوی‌تر باشد، مجلای فیض برای وجود نازل‌تر می‌باشد.»

لذا این عربی نیز موجودات و مظاهر را از حیث وجود و کمالات، لازمه وجود یکسان نمی‌داند و همین عدم تساوی، معنای تشکیک وجود است. مراتب وجودی از یکدیگر جدا نیستند و همه حقایق، مراتب یک حقیقت می‌باشند؛ چون موجودات امکانی از خود استقلالی ندارند و عین ربط و صرف اضافه به حق هستند.

اگر تجلیات الاهی نباشند، هیچ موجودی تحقق نمی‌یابد که از آنها تعبیر به وجود مجازی نموده‌اند، نه آنکه با ملاحظه تجلیات حق، موجودات مجاز و وهم باشند و اگر کسی از حقایق نفی وجود کند، ناشی از غلبه حکم توحید است: «انکار کثرت به‌طور کلی، مساوی با انکار اصل وجود است.» (آشتیانی، همان: ۲۰۱)

این عربی وجود را واحد شخصی می‌داند که منحصر به فرد است و افراد مغایر با حقیقت وجود تحقق ندارند؛ پس حقیقت وجود، افراد نخواهد داشت و اینکه بر موجودات و ماهیات اطلاق وجود می‌شود، به‌اعتبار اضافه وجود به ماهیات است و چون اضافه از عوارض حقیقت وجود است، امری اعتباری به‌معنای عرفانی می‌باشد و چون وجود، تجلیات متعددی دارد، به‌حسب تکثر قوایل به آنچه تغییر پیدا می‌کند، اضافه وجود به ماهیات است، نه آنکه اصل وجود زائل و معدوم گردد.

اصل حقیقت وجود تشکیک‌بردار نیست؛ بلکه مظاهر و اعیان وجود چنین هستند؛ بدین معنا که وجود به‌اعتبار ظهورات تجلیات در موطن و مجالی متعدد از قبیل موطن عقل، موطن ذهن و خارج، منشأ تشکیک می‌گردد.

بنابراین تشکیک همان ظهور وجود و اضافه وجود به ماهیات است و اصل حقیقت وجود، وجود بماهو وجود است، نه مطلق و نه مقید که از جمیع تعینات حتی از قید اطلاق عاری می‌باشد. تشکیک وجود به‌اعتبار تنزل و تجلی در مراتب

اکوان و ظهور در مظاهر امکانی و کثرت وسایطی که از تجلی متعدد وجود ظاهر می‌گردد، متصف به شدت و ضعف است و هرچه تجلیات و وسایط بیشتر در وجود تحقق یابد، خطای وجود شدیدتر و ضعف آن تمام‌تر می‌شود و این شدت و ضعف و ظهور و خفا منشأ تشکیک است که به انحای مختلف در موجود متفاوت می‌گردد. بنابراین وجود به اعتبار ظهور در مظاهر و اعیان، قبول تفاوت و شدت و ضعف می‌نماید و از آنجا که حقیقت وجود بماهو وجود با قید صرافت باقی است و سایر موجودات خارج از حقیقت وجودند، تشکیک، ناشی از تجلیات وجود است و حقیقت وجود مشکک نیست؛ زیرا تشکیک از امور نسبی است و از مقایسه وجودات با یکدیگر تحقق پیدا می‌کند.

قیصری در شرح فصوص می‌گوید:

إن اراد و به ان التقدم و التأخر و اشد و الضعف باعتبار الوجود من حیث هوهو، فهو... لكونها من الامور اضافیه التي لا يتصور الا نسبه بعضها إلى بعض و لان المقول على سبیل تشکیک انما هو باعتبار الكلیه و العدم و الوجود من حیث هو العام و الخاص. (همان: ۱۹۰)

خلاصه اینکه، تقدم و تأخر و شدت و ضعف از انحای تشکیک می‌باشند؛ زیرا تشکیک از امور نسبی است و با مقایسه حاصل می‌شود و بنابر اصل کلی در عرفان که وجود واحد شخصی است و ثانی ندارد که با آن مقایسه شود، می‌توان تشکیک را به اعتبار اینکه وجود به ماهیات الحاق می‌شود، فرض کرد. پس تشکیک در مظاهر است، نه در اصل حقیقت وجود که آن منحصر به فرد است.

### وحدت وجود و موجود

صوفیان معتقدند وجود دارای فرد و حقیقتی متحقق است و صوفیان وحدت

وجودی که در رأس آنها ابن عربی قرار دارد، عقیده خود را با عبارت «وحدت وجود و موجود» اظهار می‌دارند که دارای معانی گوناگونی است.

یکی از وجوه این است که مقصودشان از وحدت، وحدت شخصی و فردی و منظورشان از موجود، واجد حقیقت وجود است؛ حقیقت وجود و موجود راستین که همان واجب تعالی است، یکی بیش نیست و ماسوای او (ممکنات) اگر چه موجودند، وجودشان انتزاعی و انتسابی است؛ به این معنا که عقل پس از مجعولیت آنها مفهوم وجود را از آنها انتزاع می‌کند. بنابراین وقتی لفظ موجود بر ممکنات اطلاق می‌شود یا به معنای منتسب به وجود حقیقی است و یا به معنای واجد مفهوم وجود، نه حقیقت آن. این قول همان قول منسوب به ذوق التأله می باشد که با اصالت ماهیت سازگار است و با اصول حکمت، ناسازگار. (جهانگیری، ۱۳۸۳: ۲۴۸)

اما وجه دیگر، اینکه مراد از وجود واحد، حقیقت وجود یعنی حقیقت طارد عدم است که واحد به وحدت انبساطی و سنخی است و مقصود از موجود، واجد آن سنخ و حقیقت است. منظور از وحدت موجود، وحدت سنخی است، نه وحدت شخصی. مراد از موجود واحد هم موجودی است که بالذات واجد آن حقیقت واحد طارد عدم است، نه به واسطه قید و حیثیت منضم؛ ولی این حقیقت دارای مراتب، افراد و مصادیق کثیری است که به حیثیت تعلیلی نیازمندند. لذا این قول به کلام فلهویان و ملاصدرا نزدیک می‌شود. بالأخره ممکن است منظورشان این باشد که افراد و مصادیق وجود در خارج متحقق هستند و به حسب تعدد و تکثر موجودات خارجی، اعم از واجب و ممکن و جواهر و اعراض متعدد و متکثرند؛ لکن فقط واجب تعالی است که حقیقت وجود و وجود حقیقی و به تعبیر دیگر، صرف هستی و نفس طبیعت وجود است و ماسوای او (جمع ممکنات) اظلال او هستند و وجودشان وجود ظلی و تبعی است. در این صورت می‌توان گفت مرادشان از وجود واحد، وجود اصلی و حقیقی و مقصودشان از وحدت، وحدت شخصی است، نه وحدت سنخی و انبساطی و منظور از موجود واحد، واجد اصل وجود است، به طوری که این وجه با

دو وجه سابق فرق دارد. فرقی با وجه اول این است که بنابر وجه اول، لفظ موجود در ممکنات به معنای منتسب به وجود حقیقی و یا واجد مفهوم وجود است، در صورتی که بنابر این توجیه، کلمه موجود در ممکنات به معنای موجود به وجود ظلی و تبعی است.

فرقی با وجه دوم نیز در این است که بنابر وجه دوم، مراد از وحدت، وحدت انبساطی بود؛ در صورتی که بنابر این وجه، منظور وحدت شخصی است. بنابر آن وجه، وجود مشکک بود، و لو تشکیک خاصی؛ ولی بنابر این وجه، وجود در واقع تعددی ندارد، تا چه رسد به اینکه متواطی باشد یا مشکک و منظور عرفا از وحدت وجود و موجود این قول می‌باشد که اساس اصالت وجود است، نه اصالت ماهیت. در میان فلاسفه حکمت متعالیه به خصوص صدر المتألهین و فهلویان، مراد از وحدت وجود همان وحدت شخصی است، نه وحدت سنخی. (همان: ۲۴۸)

#### رابطه اصالت وجود و جهات سه‌گانه

اصل اساسی اصالت وجود، طرز تفکر حکما و متکلمان درباره جهات سه‌گانه (ضرورت، امکان و امتناع) را با یک دگرگونی بنیادی روبرو می‌سازد. در کتاب قواعد کلی فلسفی در این باره مطلبی به نقل از کتاب اصول فلسفه و روش رئالیسم آمده است که اجمالاً به ذکر آن می‌پردازیم: آنچه از زمان‌های بسیار قدیم در این زمینه رسیده این است که هر یک از ضرورت و امکان و امتناع، خاصیت مخصوص برخی از ماهیات و ذوات هستند: یعنی ماهیات از این لحاظ سه قسمند: واجب‌الوجود، ممکن‌الوجود و ممتنع‌الوجود. این سه دسته را بدین صورت تعریف کرده‌اند: واجب آن است که ذات و ماهیتش مقتضی وجودش است. ممتنع آن است که ذات و ماهیتش مقتضی عدمش باشد و ممکن آن است که ذات و ماهیتش نسبت به وجود و عدم اقتضایی ندارد. این قدر می‌توان گفت که واجب‌الوجود ذات و ماهیتی است که اگر عقل آن را تصور کند، موجودیت را از حاق ذات آن ماهیت انتزاع می‌کند؛ همان طور که چون

عدد چهار را تصور می‌کند، جفت بودن را از حاق ذات آن انتزاع می‌کند و خلاف آن را محال می‌داند.

ممتنع‌الوجود ماهیتی است که اگر عقل آن را تصور کند، معدومیت را از حاق ذات آن انتزاع می‌کند. پس واجب‌الوجود ذاتی است که از ناحیه غیر و معلول غیر نیست و عقل از حاق ذات وی موجودیت را انتزاع می‌کند و ممتنع‌الوجود ذاتی است که به‌خودی‌خود و قطع‌نظر از علت خارجی معدوم است و عقل از حاق ذات وی معدومیت را انتزاع می‌کند و ممکن‌الوجود ذاتی است که از ناحیه غیر و معلول غیر است و این به‌طوری است که عقل از ذات وی با قطع‌نظر از شیء خارجی، نه موجودیت را انتزاع می‌کند و نه معدومیت را؛ ولی بعد از اینکه فلاسفه غور بیشتری کردند و طبق براهین مخصوصی، خواص واجب را به دست آوردند، ثابت کردند اگر واجب‌الوجودی داشته باشیم، ممکن نیست که آن واجب‌الوجود مانند سایر اشیا مرکب از ماهیت و وجود باشد؛ بلکه واجب‌الوجود باید وجود محض و هویت صرف باشد. از این‌رو تعریف واجب‌الوجود به ماهیتی که موجودیت از حاق ذاتش انتزاع می‌شود نیز صحیح نیست؛ بلکه تعریف درست واجب‌الوجود این است: حقیقتی که وجود صرف و قائم به ذات خویش است.

معلوم شد منشأ ضرورت، امکان و امتناع که هر یک از این سه خاصیت را ماهیتی از ماهیات می‌دانستند، غلط است؛ زیرا وجوب ذاتی نمی‌تواند خاصیت ماهیتی از ماهیات باشد؛ بلکه اگر وجوب ذاتی داشته باشیم، یعنی اگر واجب‌الوجود بالذاتی داشته باشیم که وجوب خاصیت ذاتی اوست، او باید وجود محض و هویت صرف بدون ماهیت بوده باشد. (ابراهیمی دینانی، ۱۳۸۰: ۲/۵۵۳)

اما تعبیر ملاصدرا این است که وجوب از حاق ذات واجب‌الوجود انتزاع می‌شود؛ زیرا ذات واجب با قطع‌نظر از هرگونه شیء دیگر موجود است، کما اینکه امکان از حاق ذات ممکن‌الوجود انتزاع می‌شود؛ زیرا همیشه از ناحیه غیر خودش و پس از مرحله نیستی به مرحله هستی می‌رسد و همواره فعلیت خود را بعد از بالقوه بودن

به دست می‌آورد. طبق این نظر، اعم از اینکه وجوب بالذات باشد یا وجوب بالغیر، مساوی با وجود است و ماهیت در حقیقت از آن بهره‌ای ندارد. چنانکه ضرورت یا وجوب نیز حقیقت وجود است و اتصاف ماهیت به صفت وجوب یا ضرورت، یک نوع مجاز و استعاره است.

به عبارت دیگر، وجوب یا ضرورت چیزی جز وجود نیست؛ همان‌گونه که امتناع در حقیقت چیزی جز عدم نیست؛ زیرا واقعیت هستی از آن نظر که هستی است، هرگز نیستی را نمی‌پذیرد؛ چنانکه نیستی به هیچ وجه واقعیت هستی را نمی‌پذیرد. در این صورت «امکان» یعنی چیزی که نسبت به هستی و همچنین نسبت به نیستی بدون اقتضاست؛ نه ضرورت هستی را دربر دارد و نه امتناع و نیستی را واجد است و سلب ضرورت هستی و سلب ضرورت نیستی، معنای آن را آشکار می‌سازد. این معنا را که امکان، چیزی جز سلب دو ضرورت وجود و عدم نیست، فقط در جهان ماهیات می‌توان یافت؛ به این ترتیب می‌توان گفت امکان، شأن ماهیت و خصلت ذات است. آنچه در آثار حکما آمده است که ضرورت و امتناع در ردیف امکان قرار گرفته و از اعتبارات ماهیت به شمار آمده‌اند، به کلی بی‌اساس و دور از واقعیت است؛ نباید ضرورت و امتناع را در واقع و نفس‌الامر از اعتبارات ماهیت به شمار آورد؛ چون ضرورت همیشه خصلت وجود است؛ همان‌طور که امتناع، پیوسته خاصیت عدم و نیستی است.

به عبارت دیگر می‌توان گفت هر کجا وجود صادق است، ضرورت یا وجوب نیز صادق است و در هر مورد که نیستی و عدم صدق کند، امتناع نیز صادق خواهد بود. بنابراین مواد سه‌گانه ضرورت، امتناع و امکان به ترتیب با وجود و عدم و ماهیت مساوی خواهند بود. (همان: ۵۵۵)

با توجه به ضرورت و اهمیت اصالت وجود، موجود به دو قسم واجب و ممکن تقسیم می‌شود و سؤال این است که آیا اساساً امکان در باب وجود کدام نوع از امکان است؟ این همان امکان در باب ماهیات و لاقتضا بودن نسبت به هستی و

نیستی است؛ درحالی‌که امکان در باب وجود عبارت است از عین تعلق یک موجود به واجب‌الوجود بالذات؛ چراکه با توجه به اصالت وجود، اصل تشکیک به دنبال آن خواهد آمد.

حقیقت هر معلول و نحوه وجود هر موجود ممکن‌الوجود جز عین ربط و بستگی به واجب‌الوجود، معنای دیگر نخواهد داشت؛ به عبارت دیگر، حقیقت هر وجود در جهان امکان، عین معلول بودن و عین ارتباط و نیاز و بستگی به علت است؛ به‌گونه‌ای که نمی‌توان هیچ‌گونه حیثیت و جهتی جز ربط و تعلق برای آن تصور کرد. وجودات امکانی در عالم هستی جز عین ربط به علت اصلی چیز دیگری نیستند. بنابراین معلول بودن بدان معنا نیست که یک ذات به غیر خود مرتبط گردد؛ بلکه معنای معلول بودن چیزی جز عین ربط به غیر نیست.

خلاصه اینکه امکان در باب وجود به این معناست که ارتباط معلول‌ها با علت‌ها یک امر عارضی نیست؛ یعنی ارتباط معلول با علت، عین ذات معلول است. (همان: ۵۵۷) این همان است که ملاصدرا آن را «امکان فقری وجود» می‌نامد.

تقسیم وجود به دو قسم واجب و ممکن به این معنا باز می‌گردد که چون وجود بالذات دارای خصلت تشکیک و صاحب مراتب است، به ناچار دارای دو مرتبه مستقل و غیرمستقل است. مرتبه مستقل وجود را «واجب» و مرتبه غیر مستقل و وابسته آن را «ممکن» می‌خوانند. نکته شگفت‌آور در اینجا است که در باب تشکیک و صاحب مراتب بودن وجود «ما به الاشتراک» بین مرتبه مستقل و مرتبه غیر مستقل و همچنین «ما به الافتراق» بین این دو مرتبه در خود ذات هستی جای دارد و بیرون از وجود نیست. به این ترتیب می‌بینیم علاوه بر ضرورت، امکان فقری نیز در درون هستی و از خصلت‌های وجود است. (همان)

ملاصدرا در کتاب مشاعر می‌گوید:

حقیقت هر شیء عبارت است از وجود خارجی آن شیء که بر آن، آثار مطلوب از شیء مترتب شود. پس وجود به تحقیق اُحق‌الاشیا است و اشیا به واسطه هستی صاحب حقیقت می‌شوند و نفس وجود در خارج، احتیاج به حقیقتی دیگر ندارد. (۱۴۱۳: ۶۰ و ۶۱)

و اگر وجود اصالت نداشته باشد، وحدت حق تعالی ثابت نخواهد شد و جواب شبهه ابن کمونه داده نمی‌شود. این شبهه به دو صورت تقریر شده است که در اینجا به یک صورت آن اشاره می‌شود:

إِنَّ الْعَقْلَ لَا يَأْبَى بِأَوَّلِ نَظَرِهِ أَنْ يَكُونَ هُنَاكَ هَوَيْتَانِ بَسِيطَتَانِ لَا يُمْكِنُ لِلْعَقْلِ تَحْلِيلَ كُلِّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا إِلَى مَاهِيَةٍ وَوُجُودٍ، بَلْ يَكُونُ كُلُّ مِنْهُمَا مَوْجُودًا بَسِيطًا مُسْتَعْنِيًّا عَنِ الْعِلَّةِ. (همو، ۱۴۱۰: ۶ / ۵۸)

البته سهروردی شبهه ابن کمونه را قبل از او در *المطارحات* و *حکمة الاشراف* نیز بیان نموده است که از ذکر آن خودداری می‌شود؛ اما می‌توان گفت این شبهه بین ذاتیت و عرضیت تقریر شده است. چه مانعی دارد دو وجود یا دو ماهیت متباین من جمیع الجهات را به نحوی که هیچ اشتراکی بین آن دو نباشد، فرض کنیم تا ترکیب از «ما به الاشتراک» آنها لازم آید و مفهوم وجوب وجود از معقولات ثانوی و منتزع از حاق ذات آنها باشد و بر آن دو حمل شود؛ زیرا اشتراک دو اعراض عام، مستلزم ترکیب نخواهد بود. (همان)

این شبهه با توجه به اصالت ماهیت حل نمی‌شود؛ بلکه با اصالت وجود و اعتباریت ماهیات و اشتراک معنوی در وجود جواب داده می‌شود. از دو حقیقت متباین از هر جهت نمی‌توان معنای واحد انتزاع کرد، مگر آنکه بین آن دو جهت اشتراکی باشد و ملاصدرا انتزاع معنای واحد از حقایق متباین را بدیهی دانسته است.



مفهوم مشترک بین افراد متعدد، چه در ذاتیات و چه در عرضیات، از جهت وحدت بین افراد حکایت می‌کند و اگر در تمام دار وجود، دو واجب باشد که مفهوم وجوب وجود بین این دو مشترک باشد و مفهوم وجود حکایت از مصداق خارجی نماید، باید بین دو واجب مفروض در وجوب وجود شرکت باشد؛ از آنجا که لازمه دوگانگی امتیاز است و باید هر یک از دو واجب، مرکب از جهت اشتراک و امتیاز باشند، در نتیجه ترکیب در مبدأ وجود یا آفرینش حاصل می‌آید.

در ضمن اگر وجود اعتباری باشد، جهت وحدت در خارج ممکن نمی‌شود؛ چراکه مفاهیم متعدد - به حسب مفهوم - و مختلف - به حسب معنا - حاکی از ذات وجود واحد هستند.

همین‌طور مفاهیم علم، قدرت، اراده، سمع و... از صفات کمالی خداوند که عین ذات مقدس خداوند هستند، با ذات متحدند؛ چراکه توحید صفاتی فقط با اصالت وجود امکان‌پذیر است، نه اصالت ماهیت.

توحید در افعال نیز با اصالت ماهیت صورت نمی‌گیرد؛ زیرا صادر اول از خداوند، ماهیات متباین و مختلف می‌باشند که در این صورت، سنخیت بین علت و معلول از میان می‌رود:

ذات واجب‌الوجود به‌عنوان مبدأ آفرینش، عین وجود و صرف هستی است. به آسانی می‌توان گفت: آنچه از حق صادر می‌شود، چیزی جز وجود اشیا نمی‌باشد. به عبارت دیگر، می‌توان گفت: آنچه جعل یا ایجاد به آن تعلق می‌گیرد، هستی اشیا به‌شمار می‌رود، نه ماهیات امور؛ زیرا میان ماهیات امور و هستی حق تبارک و تعالی سنخیت و مناسبت وجود ندارد. آنچه می‌تواند با وجود حق سنخیت و مناسبت داشته باشد، تنها وجود اشیا به‌شمار می‌آید؛ به این ترتیب، می‌توان گفت کسانی که ماهیات را مجعول دانسته و به اصالت آنها اعتراف کرده‌اند، قاعده لزوم سنخیت و مناسبت میان علت و معلول را مورد انکار قرار داده‌اند. (ابراهیمی دینانی، ۱۳۸۰: ۲/ ۸۴۸)

معلول چیزی است که همیشه با علت خویش دارای نوعی مناسبت می‌باشد و علت نیز دارای یک نوع خصلت و خصوصیت است که از جهت آن می‌تواند منشأ صدور معلول معین واقع شود؛ زیرا اگر علت دارای آن خصوصیت نباشد، لازمه‌اش این خواهد بود که هر چیز در جهان بتواند منشأ صدور هر چیز واقع شود.

این مسأله نیز بسیار روشن است که اعتراف به جواز صدور هر چیز از چیز دیگر، علاوه بر اینکه خلاف وجدان و ضرورت است، مستلزم اعتراف به وجود هرج و مرج و اختلاف در نظام هستی است. در قرآن مجید نیز به لزوم مناسبت میان علت و معلول اشاره شده است. «قل کلّ یعمل علی شاکلته.» (إسراء/ ۸۴)

بابا افضل می‌گوید:

گر دایره کوزه ز گوهر سازند از کوزه برون همان تراود که در اوست

به اعتقاد علامه آشتیانی، اگر اصالت با ماهیت باشد، مسائل زیر قابل حل نیست:

۱. عدم انعقاد حملی در قضا یا مطلقاً؛ ۲. تعدد واجب؛ ۳. عدم توحید صفاتی؛ ۴.

بطلان توحید در افعال. (۱۳۸۲: ۱۲۱)

نه در بین موضوع و محمول جهت اتحاد محقق می‌شود، نه شبهه ابن‌کمنه و نه مفاهیم مختلف در ذات واحد حل می‌شوند؛ چراکه خود ذات واحد بر فرض، ماهیتی از ماهیات می‌شود، نه اینکه معالیل امکانی از ذات واحد حکایت می‌کنند. لازمه تباین در وجودات، استقلال وجودات در آثار است که با استقلال در ذات ملازم می‌باشد.

بنابر اصالت و وحدت حقیقت وجود و تشکیک در مراتب هستی، هر معلول حاکی از علت خود و هر علتی جامع تمامی کمالات معلول خود است. از جمله تمام مراتب وجودی و سلسله طولی و عرضی از همه جهات منتهی به ذات واحد می‌شود و به اعتبار ارتباط با حق، حاکی از عین واحدند؛ چون ذات مقدس حق واحد است به وحدت حقه اطلاقی و فعل او واحد است و تکثر آن به اعتبار ظهور فعل و سریان مشیت و قدرت فعلی در مراتب مختلف می‌باشد.

همین‌طور در قرآن کریم خداوند می‌فرماید: «وَمَا أُمْرُنَا إِلَّا وَاحِدَةٌ» (القمر / ۵۰) که مراد از امر در این آیه، امر تشریحی نیست؛ چون امر تشریحی بالضرورة متعدد است.

تردیدی نیست که برخی از امور دارای شدت و ضعف هستند و در استحاله و اشتداد، مراتب مختلفی را طی می‌کنند. آنچه اشتداد کیفی می‌پذیرد، به ناچار دارای حرکت است و حرکت امری ممتد و متصل به‌شمار می‌آید. این مسأله نیز مسلم است که در هر امر متصل می‌توان حدود غیر متناهی و بی‌پایان فرض کرد و هریک از این حدود نیز یک ماهیت نوعی به‌شمار می‌آید.

اکنون اگر وجود، امری اعتباری و انتزاعی شناخته شود ناگزیر در وحدت و کثرت تابع ماهیات خواهد بود. با توجه به اینکه در امور اشتدادی، ماهیات نوعی غیر متناهی هستند و نمی‌توان حد یقف برای آنها در نظر گرفت، لازمه این سخن آن است که انواع غیر متناهی بالفعل محصور بین دو حاصر یعنی مبدأ و منتها قرار گرفته باشند و این امر بالضرورة ممتنع است.

طبق نظر کسانی که با اصالت وجود موافقند، همه ماهیات نوعی، وجودی واحد خواهند داشت و از یک صورت اتصالی برخوردار خواهند بود. به عبارت دیگر می‌توان گفت: با قول به اصالت وجود، هستی همانند یک رشته محکم، همه امور متفرق و متباین را منظم می‌سازد و از تفرقه و تباین آنها آسیب نمی‌پذیرد.

تردیدی نمی‌توان داشت که در یک وحدت اتصالی، حدود و ماهیاتی که در آن فرض می‌شود، بالقوه است و حدود بالقوه غیرمتناهی به‌هیچ‌وجه با وحدت اتصالی منافاتی ندارد. در هر واحد متصل همواره وحدت بالفعل است و کثرت بالقوه این مسأله نیز مسلم است که وحدت بالفعل به‌هیچ‌وجه با کثرت بالقوه منافات ندارد. (ابراهیمی دینانی، ۱۳۷۷: ۴۴۸)

حرکت در جوهر جهان و تشکیک در حقیقت هستی از مسائل بسیار مهم فلسفه ملاصدرا می‌باشد که آنها را با براهین محکم اثبات می‌کند و باید گفت شدت و

ضعف در خود هستی است و ماهیت در حد ذات خود، نه شدید است و نه ضعیف. از طرفی اگر هستی در شدت و ضعف خود تغییرپذیر نباشد، آثار اختلاف در امور شدید و ضعیف ظاهر نمی‌گردد؛ بنابراین شدت و ضعف در وجود است و نه ماهیت. (همو، ۱۳۸۰: ۶۰۴)

با توجه به دلایل اثبات اصالت وجود، آنچه اصیل و یگانه است، همان هستی (وجود) و ذات خداوند است و یک وجود بیشتر نیست و با اینکه همه چیز به او وابسته است، او به چیزی وابسته نیست.

حضرت علی(ع) می‌فرماید: «هُوَ فِي الْأَشْيَاءِ كُلِّهَا غَيْرُ مُتَمَازٍ بِهَا وَلَا بَائِنٌ عَنْهَا؛ او در تمام اشیاست؛ ولی با آنها آمیخته نیست و در عین حال از اشیا نیز بیگانه نیست.» (کلینی، ۱۴۲۰: ۸۶/۱)

### تشکیک وجود

اصل اصالت وجود یکی از مسائلی است که فلسفه ملاصدرا را تحت شعاع خویش قرار داده است و این اصل نیز همانند هر اصل فلسفی دیگر، پیامدهایی دارد که از آن جمله، مسأله اشتراک معنوی و تشکیک وجود می‌باشد.

اگر کسی به درک درست معنای اصالت وجود نائل شود، به کیفیت شمول و بساطت وجود نیز واقف خواهد شد و مسأله وحدت و یگانگی هستی نیز به همین مسأله مربوط است. جایگاه تشکیک نیز در مسأله تعیین می‌گردد و مسأله واحد و کثیر نیز پاسخ گفته می‌شود.

عقل آدمی به‌طور روشن و بدیهی درمی‌یابد که میان هر یک از موجودات با موجودات دیگر، نوعی سنخیت و مناسبت تحقق دارد که بین یک موجود و معدوم یافت نمی‌شود. این سنخیت و مناسبت که در میان موجودات تحقق دارد، همان چیزی است که موجب اشتراک آنها در مفهوم می‌گردد. از اینجا می‌توان دریافت که نزاع میان طرفداران اشتراک معنوی وجود و کسانی که از نظریه اشتراک لفظی

طرفداری می‌کنند، یک نوع نزاع لفظی نیست و مسأله نیز در حد لفظ و مفهوم خلاصه و محدود نمی‌گردد.

ملاصدرا در اینجا به یک نکته جالب اشاره کرده، می‌گوید: حتی اگر فرض کنیم تعدادی از موجودات و آنچه معدوم شناخته می‌شود، زیر چتر یک مفهوم قرار گرفته و لفظ واحدی نیز بر آنها دلالت نماید، مناسبتی که از ناحیه اتحاد در اسم بین موجود و معدوم برقرار می‌گردد، هرگز نمی‌تواند مانند سنخیت و مناسبتی باشد که همواره بین موجودات تحقق دارد.

این فیلسوف معتقد است حتی کسانی که با شدت تمام در انکار اشتراک معنوی وجود کوشش می‌کنند، بدون اینکه خود آگاه باشند، به اشتراک معنوی وجود فتوا می‌دهند؛ زیرا اگر هر موجودی با موجود دیگر به‌طور کلی بیگانه و غیر متناسب باشد، چیزی نخواهد بود که بگوییم موجودات در آن با یکدیگر مشترک نیستند؛ بلکه در آن صورت با یک سلسله مفهوم‌های نامحدود و غیر متناهی روبرو خواهیم بود و برای اینکه بتوانیم دریابیم آیا این مفاهیم با یکدیگر اشتراک دارند یا نه، باید هر یک از آنها بررسی کنیم. (ابراهیم دینانی، ۱۳۸۵: ۳/۲۱۶)

ملاصدرا نه تنها بین همه اقسام موجودات، نوعی سنخیت و مناسبت می‌بیند و در نتیجه به اشتراک معنوی وجود قائل می‌شود، در مورد وجود رابط نیز همین نظریه را ابراز داشته، معتقد است رابطه در همه احکام و قضایا از سنخ هستی است و اختلاف موضوعات و محمولات در قضایا به وحدت و یگانگی معنای رابطه در میان آنها لطمه نمی‌زند.

به عبارت دیگر، هر قضیه‌ای با قضیه دیگر، چه از حیث موضوع و چه از حیث محمول اختلاف دارد؛ ولی در همه قضایا و با همه اختلافی که در میان آنها تحقق می‌پذیرد، رابطه میان موضوع و محمول معنای واحدی دارد و این وحدت رابطه که نوعی هستی به‌شمار می‌آید، می‌تواند معنای اشتراک معنوی وجود را آشکار سازد. (همان)

نکته قابل ذکر این است که ملاصدرا برای اثبات اشتراک معنوی وجود، علاوه بر

اینکه در وجود محمولی به تأمل پرداخته، از طریق وجود رابط نیز به این مقصود دست یافته است؛ ولی به این مسأله اشاره نکرده که آیا وجود رابط از سنخ وجود محمولی است یا اینکه در میان آنها هیچ‌گونه سنخیت و مناسبتی وجود ندارد. ابتدا مسأله کلی و جزئی منطقی و سپس تقسیم مفاهیم کلی به دو قسم متواپی و مشکک مطرح گشته است و جای تردید نیست که کلیت از عوارض ماهیت است و دو قسم متواپی و مشکک آن نیز در مورد ماهیت صادق می‌باشند. به این ترتیب می‌توان گفت مبحث تشکیک در آغاز از عوارض ماهیت بوده است. (همو، ۱۳۸۶: ۲۸)

باید یادآور شویم که با طرح مسأله تشکیک و پذیرفتن اینکه مصادیق وجود با یکدیگر اختلاف دارند، می‌توانیم به حل مشکل وجود رابط و وجود محمولی نیز نائل شویم. نکته اساسی در مورد مسأله تشکیک نیز همین است که بین تفاوت مراتب در وجود و تفاوت مراتب در مفهوم آن اشتباه نکنیم و دریابیم که تفاوت مراتب و اختلاف در شدت و ضعف، به حقیقت وجود مربوط است.

به این ترتیب، تفاوت در شدت و ضعف و اختلاف مراتب در مفهوم وجود، بالعرض است و تشکیک در مفهوم وجود جز به تبعیت از تشکیک در حقیقت هستی صورت نمی‌پذیرد. ملاصدرا اشاره می‌کند که وجود به حسب مفهوم، امری عام است که با نوعی تفاوت در شدت و ضعف بر موجودات حمل می‌گردد. (همو، ۱۳۸۵: ۳/۲۱۶) همان‌طور که وی معتقد است حمل وجود بر موجودات مختلف بر سبیل تشکیک است و این مسأله نیز مسلم است که حمل در قضایا به عالم مفاهیم تعلق دارد.

همان‌طور که ذکر شد، تشکیک در حقیقت وجود، غیر از مفهوم وجود است؛ چون مفهوم وجود مشترک است و واحد از امور متباین انتزاع نمی‌شود؛ پس باید مصادق آن هم امر واحد و دارای مراتب باشد که همان تشکیک وجود است. باید توجه داشت که اختلاف تشکیکی در مفهوم شدت و ضعف خلاصه نمی‌گردد؛ بلکه اختلاف‌هایی از قبیل تقدم و تأخر، اولویت و غیر اولویت و به‌طور خلاصه، نقص و

کمال نیز از موارد اختلاف تشکیکی به‌شمار می‌آید. در واقع اختلاف به‌نحو تشکیک، نوعی اختلاف مراتب است و این مراتب مختلف نیز در طول یکدیگر قرار گرفته‌اند و اختلاف تشکیکی، یک اختلاف طولی است که با آنچه اختلاف در عرض خوانده می‌شود، تفاوت کلی و بنیادی دارد. در اختلاف تشکیکی، تفاوت و دوگانگی از وحدت ناشی می‌شود و به همین مناسبت، وحدت و یگانگی نیز در درون تفاوت و دوگانگی نهفته است. در اختلاف تشکیک از سلسله مراتب یک حقیقت سخن به میان می‌آید و تردیدی نیست که در سلسله مراتب یک حقیقت، تقدم و تأخر تحقق دارد. (همان: ۲۱۹)

حکما و فلاسفه الهی در آثار خود به سه قسم تشکیک قائل شده‌اند که به ترتیب عبارتند از:

۱. تشکیک عامی؛

۲. تشکیک خاصی؛

۳. تشکیک خاص‌الخاصی.

تشکیک عامی عبارت است از تشکیک در مفهوم وجود و موجود بر حسب اختلاف صدق آن بر مصادیق و تفاوت حمل آن بر افراد، به اولویت و غیر اولویت و یا اشدیت و اضعفیت و بالأخره اُکملیت و اُنقصیت. این اختلاف در مصادیق و تفاوت در افراد، به تباین در ماهیات باز می‌گردد که البته تباین در ماهیات، تباین به تمام ذات شناخته می‌شود.

تشکیک خاصی عبارت است از اختلاف در حقیقت وجود که البته این اختلاف در تمام ذات، جزء ذات به‌شمار نمی‌آید؛ زیرا اختلاف به تمام ذات، مستلزم تباین وجودات خواهد بود و این قول در نظر ملاصدرا مردود است؛ چنانکه اختلاف در جزء ذات نیز مستلزم ترکیب است و او ترکیب در حقیقت وجود را به‌هیچ‌وجه بر نمی‌تابد. تشکیک خاص‌الخاصی نیز عبارت است از اختلاف در حقیقت وجود؛ ولی نه حقیقت در مقابل مفهوم؛ بلکه حقیقت در مقابل ظل و در این قسم از تشکیک،

اختلاف به تباین نیست؛ چنانکه تفاوت در مراتب و درجات شدید و ضعیف نیز در این قسم از تشکیک مطرح نمی‌گردد. (همان: ۲۲۳)

برای مسأله تشکیک تقسیم‌بندی‌های دیگری نیز صورت گرفته است و گروهی نیز تشکیک را به چهار مرحله تقسیم کرده‌اند و گروهی به شش مرحله. کسانی که تشکیک را دارای اقسام چهارگانه می‌دانند، آن را از یک جهت با اقسام چهارگانه توحید مشابه دانسته‌اند که بدین ترتیب ذکر کرده‌اند:

۱. توحید ذاتی؛ ۲. توحید صفاتی؛ ۳. توحید افعالی؛ ۴. توحید آثاری. این توحیدهای چهارگانه به ترتیب؛ توحید عامی؛ توحید خاصی؛ توحید خاص‌الخاصی و توحید اخص‌الخواصی نیز خوانده می‌شود. توحید عامی (توحید ذاتی): عبارت است از توحید واجب‌الوجود با قول به کثرت وجود و موجود.

توحید خاصی (توحید صفاتی): عبارت است از قول به وحدت وجود و کثرت موجود؛ البته در این نظریه وقتی از موجود سخن گفته می‌شود، منظور چیزی است که به وجوب منسوب می‌گردد.

توحید خاص‌الخاصی (توحید افعالی): عبارت است از قول به وحدت وجود و موجود؛ تردیدی نیست که در این نظریه، تفاوت میان وجود و موجود، یک تفاوت اعتباری است و کثرات نیز موهوم شناخته خواهند شد.

توحید اخص‌الخواص (توحید آثاری): عبارت است از قول به وحدت وجود و موجود؛ در عین اینکه کثرت وجود و موجود نیز پذیرفته می‌شود. در این نظریه، وحدت در عین کثرت و کثرت در عین وحدت مطرح می‌شود و این نوعی خاص از تشکیک شمرده می‌شود. (همان: ۲۲۴)

### نتیجه

حقیقت هستی در ذات خود، قطع نظر از هر تعینی که از خارج به آن ملحق شود، با



ذات لایزال حق مساوی است؛ پس اصالت وجود، عقل ما را مستقیماً به ذات واحد حق رهبری می‌کند، نه چیز دیگر و غیر حق در واقع همان افعال، آثار، ظهورات و تجلیات حق هستند.

ملاصدرا با اصل اصالت وجود به ارتباط همه‌جانبه اجزای هستی می‌پردازد و معتقد است اصالت ماهیت با اصل وحدت جهان سازگاری ندارد؛ چراکه بر اساس اصالت ماهیت، موجودات جوهرهای جدای از یکدیگرند و نمی‌توانند با هم ارتباط ذاتی داشته باشند؛ در صورتی که با توجه به اصالت وجود و اثبات تشکیک وجود، چهره جهان به کلی عوض می‌شود و یکپارچگی هستی در عین تشخیص خواهد بود و استقلال اشیا، به اختصاص هر یک به درجه خاصی از وجود است. همه اشیا و موجودات - با وجود استقلال ظاهری - در واقع یک چیز هستند و یک اثر دارند؛ یعنی در عرصه هستی چیزی جز هستی نیست؛ اگرچه اختلاف ظاهری آنها کثرت را نمایان می‌کند.

با توجه به اصالت وجود، آنچه در خارج اصیل است، یک حقیقت مشکک و دارای مراتب مختلف می‌باشد که دارای شدت و ضعف، تقدم و تأخر، اولیت و ثانویت است و اختلاف در تقدم و تأخر و شدت و ضعف در مرتبه عالی، شامل مرتبه پایین‌تر هم می‌شود و مرتبه پایین، فاقد کمالی است که مرتبه عالی دارای آن است.

ابن عربی وجود را واحد شخصی می‌داند؛ آن‌هم نه به آن معنا که بگوییم کل عالم هستی، یک وحدت شخصی است؛ بلکه مراد او از وحدت شخصی این است که حقیقت هستی جز یک فرد بیشتر ندارد و اگر بتوان گفت فرد ندارد، پس بقیه عالم هستی، تجلی و ظهور آن فرد هستند.

گرچه در حکمت متعالیه ملاصدرا وجود واجب، هستی محض است، وجودی است که در آغاز سلسله تشکیکی وجود قرار دارد و از آن به وجود «بشرط‌لا» یاد می‌شود.

در عرفان ابن عربی هستی محض، وجود واحد است و در عرض یا طول آن

وجود، وجود دیگری که مستقل از آن و یا عین ربط به آن باشد، فرض نمی‌شود و امور مقید و محدودی که تصور می‌شوند، آیات و ظهورات واجب به شمار می‌آیند. وی حقیقت مطلق را عاری از هر قیدی می‌داند و به عبارتی قائل به اصالت وجود است؛ چراکه اصالت وجود و وحدت وجود، دو امر ملازم یکدیگرند.

ملاصدرا و ابن عربی از وحدت وجود که وحدت همه هستی است، به اثبات توحید حق می‌پردازند و با وجود اختلافاتی که میان ایشان حاکم است، با توجه به اصل علیت و رابطه سنخیت میان علت و معلول، توحید خداوند را به اثبات می‌رسانند؛ چراکه اگر علت دو تا باشد، معلول‌های به وجود آمده نیز دوگانه خواهند بود و حاصل این سخن، اثبات دو واجب‌الوجود در مبدأ هستی است و این نیز محال است. در واقع همه موجودات، تجلی واحدی از ذات واحد حق هستند و ابن عربی در کتاب *فصوص‌الحکم* به وحدت پیامبران استناد می‌کند و راه ایشان را راه توحید می‌داند.

### منابع و مأخذ

۱. قرآن کریم.
۲. آشتیانی، سیدجلال‌الدین، ۱۳۸۰، شرح مقدمه قیصری بر *فصوص‌الحکم*، قم، بوستان کتاب قم، چاپ پنجم.
۳. \_\_\_\_\_، ۱۳۸۲، *هستی از نظر فلسفه و عرفان*، قم، بوستان کتاب، چاپ چهارم.
۴. ابراهیمی دینانی، غلامحسین، ۱۳۸۰، *قواعد کلی فلسفی*، جلد ۱ و ۲، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی.
۵. \_\_\_\_\_، ۱۳۷۷، *نیایش فیلسوف*، مشهد، دانشگاه علوم اسلامی رضوی.
۶. \_\_\_\_\_، ۱۳۸۳، *وجود رابط و مستقل*، تهران، انتشارات حکمت.
۷. \_\_\_\_\_، ۱۳۸۶، *شعاع اندیشه و شهود سهروردی*، تهران، انتشارات حکمت.
۸. \_\_\_\_\_، ۱۳۸۵، *ماجرای فکر فلسفی*، جلد ۳، تهران، انتشارات طرح نو.

۹. ابن عربی، محی‌الدین، بی‌تا، *فصوص الحکم*، تعلیقات ابوالعلاء عقیفی، قم، انتشارات الزهراء.
۱۰. التکره، صائن‌الدین علی‌بن محمد، ۱۳۹۶، *تمهید القواعد*، تهران، انجمن فلسفه ایران.
۱۱. جهانگیری، محسن، ۱۳۸۳، *ابن عربی چهره برجسته عرفان اسلامی*، تهران، دانشگاه تهران.
۱۲. صدرالدین شیرازی، محمد (ملاصدرا)، ۱۴۱۰، *الحکمه المتعالیه فی الاسفار الاربعه*، ۹ جلدی، بیروت، دارالاحیاء التراث العربی.
۱۳. \_\_\_\_\_، ۱۳۸۵، *الشواهد الربوبیه*، ترجمه مصلح، تهران، انتشارات سروش.
۱۴. \_\_\_\_\_، ۱۴۱۳، *المشاعر*، بیروت.
۱۵. طباطبائی، محمدحسین، ۱۳۸۶، *اصول فلسفه و روش رئالیسم*، پاورقی استاد مطهری، تهران، انتشارات صدرا.
۱۶. کلینی، محمدبن یعقوب، ۱۴۲۰، *الکافی*، تهران، دارالکتب الاسلامیه.