

جایگاه قاعدهٔ علیت در هستی‌شناسی عرفانی

عین الله خادمی

■ جایگاه قاعده علیت در هستی‌شناسی عرفانی
قاعده علیت، به عنوان یک اصل مسلم عقلی، و به عنوان یک قانون بدیهی و ضروری از سوی قاطبهٔ فلاسفه اسلامی پذیرفته شده است. در مورد اصل این قاعده هیچ واکنش انکار‌گرایانه‌ای از سوی فلاسفهٔ اسلامی صورت نگرفته است. در میان قواعد متعدّد و کثیر فلسفی که توسط فلاسفهٔ اسلامی ابداع یا مورد قبول واقع شده است، شاید هیچ قاعدهٔ فلسفی به اندازهٔ قانون علیت، در شکل‌گیری و ساختار جهان‌نگری فلاسفهٔ اسلامی تأثیر نداشته است. اما در جهان اسلام از سوی برخی از اندیشمندان بزرگ در حوزه‌های غیر فلسفی، واکنشهای انکار‌گرایانه‌ای^(۱) نسبت به این قانون فلسفی صورت گرفته است. مهمترین این واکنشها از سوی دو حوزهٔ «عرفان و کلام اسلامی» می‌باشد. از طرف دیگر، اندیشمندان سترگی در صدد تقریب این جریانات فکری به ظاهر ناهمساز برآمده‌اند، و برای کامیابی در این تقریب، در تهذیب، پالایش و پیرایش بعضی از باورهای ناهمخوان این حوزه‌های ناهمساز کوشیده‌اند. در این مقال، در پی تجزیه و تحلیل علل و عوامل عدم پذیرش قانون علیت، از سوی سالکان طریقت عرفانی در جهان اسلام، و سپس بررسی تلاشهایی که برای تقریب دو حوزه «عرفان و فلسفه» صورت گرفته، می‌باشیم. اساس و ریشهٔ این ناهمخوانی، در واقع به نوع

تعریف به رسم و لوازم مقدور نیست، چون ما هیچ چیزی اعم از لازم و غیر لازم وجود نداریم که واضح تر از خود وجود باشد تا وجود را بدان تعریف نماییم.

بدین خاطر تعاریفی که بعضی‌ها برای وجود ارائه داده‌اند، مثل «وجود چیزی است که جایز است دانسته شود، یا در مورد او خبر داده شود» یا «وجود چیزی است که فاعل یا منفعل است»^(۲) و... از نوع تعریف شرح الاسمی دانسته‌اند؛ چون شرایط تعریف حقیقی را ندارند. واژه‌هایی مثل: شیء، چیزی، امری، مرادف با وجودند؛ صحت یا جایز بودن اخفی از وجودند، زیرا صحت (جایز بودن) معنایش این است که وجود یا عدم و یا هر دو ممتنع نیستند، علم به وجود بر علم به ممتنع بودن وجود مقدم است.

معنای خیر آن است که معلوم را به معلوم دیگر به نفی یا اثبات نسبت دهیم، و اینها بدون وجود فهمیده نمی‌شوند.

در مورد تعریف دوم، عامه معنای وجود را درک می‌کنند، اما نمی‌دانند که واجب است فاعل یا منفعل باشد. معنای فاعل آن است که «موجودی در غیر اثر کند» و معنای منفعل آن است که «موجودی از غیر اثر پذیرد». مشاهده می‌کنیم که معنای فاعل یا منفعل متوقف بر فهم معنای وجود است.

از جمله تعاریف شرح اللفظی که فلاسفه برای وجود نموده‌اند، آن است که وجود را به «کون» یا «کون فی الاعیان» معنا نموده‌اند و مراد آنها از «عین» عین در برابر ذهن نیست، بلکه مقصود مطلق وجود خارجی، یا هر حقیقتی است که منشأ اثر باشد، بدین خاطر هم شامل امور خارج از ذهن، و هم شامل خود ذهن می‌شود. و حکماء می‌گویند، وجود به همین معنای وسیع است که

«هستی شناسی» اندیشمندان این دو حوزه برمی‌گردد، لذا ما باید در تجزیه و تحلیل‌مان کوشش خود را مصروف این نکته نماییم که عرصه‌ها و شاخصه‌های تعارض و ناسازگاری میان جهان بینی فلسفی علی‌گرایانه و هستی‌شناسی عرفانی فارغ از تنگنای علیت فلسفی را شناسایی و سپس تبیین نماییم.

یکی از مهمترین و بنیادی‌ترین مؤلفه‌های هستی‌شناسی عرفانی مسأله «وحدت وجود» است. لذا ما برای تبیین جایگاه قاعده علیت در هستی‌شناسی عرفانی، باید به تبیین این شاخصه تفکر عرفانی، پردازیم، تا از قبیل آن، عرصه‌های ناهمگون این دو نظریه هستی‌شناختی مبرهن گردد. اما برای فهم کامل تر نظریه عرفا درباره «وحدت شخصی وجود» و مقایسه آن با جهان بینی علی‌گرایانه حکماء ضروری است، قبل از بیان نظریه وحدت وجود، به بررسی و مقایسه نظر عرفاء و فلاسفه در مورد چند مسأله دیگر یعنی «مفهوم وجود، اشتراک لفظی یا معنوی وجود، وحدت یا کثرت حقیقت وجود و تشکیک در وجود» پردازیم.

■ بررسی مفهوم وجود از نظر فلاسفه و عرفا

فلاسفه، مفهوم وجود را بدیهی و بی‌نیاز از تعریف دانسته‌اند، و معتقدند که هر کسی تصویری از مفهوم وجود در ذهنش دارد. بر این باورند که اگر حتی ما در صدد بیان تعریف حقیقی برای وجود باشیم، توان چنین کاری را نداریم، برای این ادعا ادله مختلفی ذکر کرده‌اند.

تعریف حقیقی یا به حد است یا به رسم و لوازم است. ما نمی‌توانیم تعریف حدی برای وجود بنماییم، چون در تعریف حدی نیاز به جنس و فصل داریم، اما وجود جنس و فصل ندارد.

میان همه موجودات را در برمی‌گیرد، به همین جهت به نظر فلاسفه، اگر ما وجود را به جهات مشترک میان همه موجودات حمل نماییم، این حمل «حمل هوهو یا حمل مواطات» است، اما حمل وجود بر ماهیت ویژگیهای مختص به هر کدامشان حمل ذوهو یا حمل اشتقاقی است.

■ اشتراک لفظی یا معنوی وجود

در مورد مشترک لفظی یا معنوی بودن مفهوم وجود، آراء گوناگونی از سوی اندیشمندان اسلامی ابراز شده است، ما در اینجا به صورت مختصر به مهمترین آراء در این زمینه اشاره می‌کنیم، تا رأی عرفاء در مقایسه با این آراء بهتر فهمیده شود.

۱ - ابوالحسین بصری و اکثر متکلمان اشعری چون قائل به عینیت ماهیت و وجود هستند، لذا قائل به اشتراک لفظی وجود در تمام مصادیقش می‌باشند، یعنی لفظ وجود به تعداد موارد استعمالش، معانی دارد. در هر موردی که لفظ وجود را به کار می‌بریم، با ماهیت آن شیء مترادف می‌باشد. مثلاً، معنای وجود انسان، همان حیوان ناطق، و معنای وجود اسب، حیوان صاهل می‌باشد، که همان ماهیت انسان و اسب است.

«المسئله الثانیه فی اشتراک الوجود معنی اتفق جمهور المحققین علی ان للوجود مفهوماً واحداً مشترکاً بین الوجودات و خالفهم فیہ ابوالحسن الاشعری و ابوالحسین البصری ذهبا ان وجود کل شیء عین ماهیته ولا اشتراک الافی لفظ الوجود» (۴)

۲ - وجود میان واجب و ممکن مشترک لفظی است؛ یعنی معنای وجود در واجب غیر از معنای وجود در ممکنات است. اما معنای وجود در میان ممکنات، مشترک معنوی است، یعنی وجود در مورد همه ممکنات، به یک معنای واحدی اطلاق

موضوع فلسفه است. به نظر فلاسفه کون با وجود مرادف است، چون وجود قابل تعریف حقیقی نیست، شاید جایگزینی این الفاظ، مقداری مطلب را برای بعضی افراد روشن تر نماید و احتمالاً بدین جهت است که «ابن ترکه» از آن به جایگزینی لفظی روشن تر، به جای واژه وجود یاد می‌نماید. «... منها لفظ الوجود فانه عند اهل النظر انما یطلق علی الکون فی الاعیان او الکون مطلقاً، والکون فی عرفهم وان کان مرادفاً للوجود، الا انه یحسن عندهم ان یعرفوا امثال هذه الطبیاع البسیطه بلفظ اجلی منه تعریفاً لفظیاً تنبیهیاً» (۳)

از سویی همه فلاسفه قائل به زیادت (مغایرت) وجود بر ماهیت می‌باشند، منتهی این زیادت و تغایر در مقام ذهن است نه در مقام خارج؛ یعنی ما در خارج دو واقعیت مختلف نداریم که یکی وجود و دیگری ماهیت باشد، در خارج یک واقعیت داریم، اما این یک واقعیت را وقتی در ذهن تحلیل می‌نماییم، به یکی نام وجود و دیگری نام ماهیت می‌دهیم. تا این حد همه فلاسفه با هم اتفاق نظر دارند، اما اختلاف فلاسفه از آن جا آغاز می‌شود که این سؤال مطرح می‌گردد کدامیک از وجود یا ماهیت، حاکی از واقعیت خارجی می‌باشند؟ در پاسخ بدین سؤال است که دو نظریه مختلف فلسفی «اصالت وجود یا اصالت ماهیت» پدیدار می‌گردد. طرفداران «اصالت وجود» می‌گویند، وجود حاکی از این واقعیت خارجی است، و طرفداران اصالت ماهیت، ماهیت را بدین صفت متصف می‌نمایند.

نکته دیگری که در توضیح قول «زیادت» وجود بر ماهیت باید گفت آن است که (مفهوم) وجود در نظر فلاسفه یک امر کلی و مطلق است، لیکن کلیت آن به نحوی است که شامل خصوصیات موجودات جزئی نمی‌گردد، فقط جهت مشترک

به وسیله حصص - وجودات مضاف به ماهیت - می دانند.

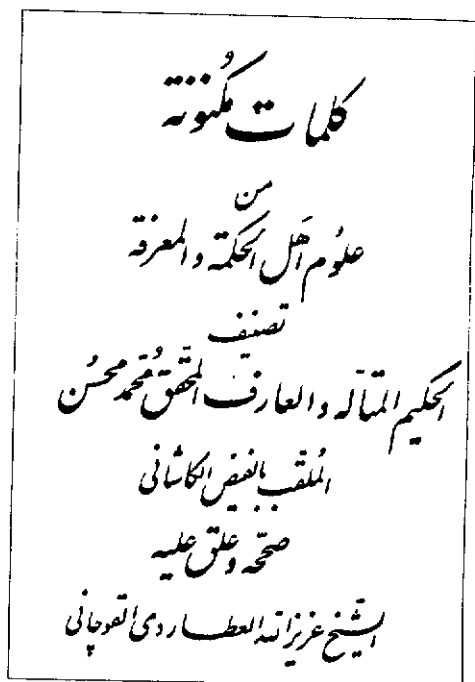
بر اساس قول مشهور، مشائیین قائل به تباین ذاتی میان موجودات هستند، اما حکمای ایران قدیم (فهلویین) و پیروان حکمت متعالیه وجود را حقیقت واحده، اما ذومراتب از جهت شدت و ضعف می دانند.

عرفاء گر چه قائل به اشتراک معنوی وجود می باشند، اما بر اساس نظریه وحدت وجودشان - که بعداً توضیح می دهیم - در حقیقت وجود، هیچ تکثری وجود ندارد؛ بنابراین، وجود افراد متعدد ندارد که بگوییم در همه موارد به یک معنا واحدی استعمال می شود. منتهی عرفاء از باب همراهی با فلاسفه این بحث را در کتبشان مطرح کرده اند. بنابراین بر اساس نظریه وحدت شخصی وجود عرفاء، باید بگوییم وجود دارای معنای واحدی است، وقتی این معنا را به حضرت حق نسبت می دهیم، حقیقی، و وقتی به ما سوی الله یعنی مظاهر و مجالی او نسبت می دهیم، مجازی می باشد. این مطلب بعد از بیان نظر عرفاء درباره تشکیک در حقیقت وجود، و وحدت وجود که در دنباله این مقال خواهد آمد، روشن تر می شود.

«اعلم ان الوجود مشترك بين الوجودات الخاصه كلها لا بحسب اللفظ بل بحسب المعنى، كما بيناه في سائر كتبنا»^(۶)

■ وحدت یا کثرت حقیقت وجود

به مشائیین نسبت داده شده است،^(۷) که معتقدند، وجودات، حقایقی هستند که نسبت به یکدیگر متباین بالذات می باشند. چون اگر وجود را جنس همه آنها بگیریم، نیاز به یک فصلی دارند که از یکدیگر متمایز گردند؛ بدین جهت، ترکیب در حقیقت وجود لازم می آید؛ حال آنکه حقیقت



می شود. سید شریف گرگانی در شرح مواقف این قول را به کشی و پیروانش نسبت می دهد. این گروه در واقع میان مفهوم و مصداق وجود خلط نموده اند و حکم مصداق را به مفهوم وجود تعمیم داده اند.

«... وھینما مذهب ثالث نقل عن الکشی واتباعه وھو ان الوجود مشترك لفظا بين الواجب والممكن ومشارك معنى بين الممكنات كلها وهذا لسخافته لم يلتفت المصنف اليه»^(۵)

۳ - وجود در جمیع موارد استعمالش مشترک معنوی است، یعنی مفهوم وجود در مورد واجب و در مورد همه ممکنات به یک معنای واحد به کار می رود. این نظریه مورد قبول اکثریت متکلمان و همه فلاسفه و عرفاء است.

منتهی اختلافی که میان دسته سوم وجود دارد، در مورد مصداق وجود می باشد، بعضی که قائل به اصالت ماهیت هستند، اصلاً فرد و مصداقی برای وجود قائل نیستند و تکرر آن را

ماهیت شیء را جعل و ایجاد کرد، عقل از آن حقیقت، مفهوم وجود و هستی را انتزاع می‌کند. مثلاً، وقتی جاعل (علت) انسانی را ایجاد کرد، ذهن و عقل ما این انسان را به دو چیز تحلیل می‌نماید، یکی ماهیتی که حیوان ناطق باشد، دیگر مفهوم وجودی (موجودیت) که هستی اوست. اما این ماهیت یک ماهیت حقیقی است، نه یک ماهیت اعتباری. اما مراد از حقیقی و اعتباری بودن ماهیت چیست؟

فلاسفه ماهیت را در درجه اول، به دو دسته اعتباری و حقیقی تقسیم می‌کنند. ماهیت اعتباری به مفاهیمی اطلاق می‌شود که بدون اعتبار معتبر، از هیچ حقیقتی برخوردار نیستند، مثل غول، سیمرغ، انسان ده سر و یا از قبیل نسب و اعتبارات محضه می‌باشند مثل ریاست، مالکیت... ظرف تحقق این ماهیات وهم و خیال می‌باشد. این دسته ماهیات، به دلیل وابستگی به اعتبار معتبرین در زمانها و مکانهای مختلف قابل تغییر است.

ماهیات حقیقی به مفاهیمی اطلاق می‌شود، که بدون اعتبار معتبر از یک نوع حقیقتی برخوردارند، لذا در زمانها و مکانهای مختلف قابل تغییر نیستند. البته این ماهیات حقیقی خود به دو دسته ماهیات ذهنی و ماهیات خارجی تقسیم می‌شوند.

ماهیات ذهنی: این مفاهیم گرچه بدون اعتبار معتبر، واجد نوعی واقعیت است، اما ما به ازای - خارجی ندارند، مثل معقولات ثانیه و نسب و اضافات حقیقی. مانند: ابوت پدر و بنوت فرزند، در پدر ما به ازایی به نام ابوت و در پسر ما به ازایی به نام بنوت نیست، اما منشأ انتزاع وجود دارد.

ماهیات خارجی: ماهیاتی که در قیاس با خارج از ذهن نیز تحقق دارند مانند مقولات عشر. این

وجود بسیط است. اگر وجود را نوع همه وجودات بدانیم، باز احتیاج به اموری زاید بر وجود داریم که این نوع را به اصناف مختلف یا اشخاص مختلف تبدیل نماید؛ در صورتی که مطلق وجود، نیازی به امری خارج از خود ندارد. لذا مشائیین معتقدند که وجود مطلق برای وجودات خاصه، عرضی لازم از قبیل عرض خارج محمول است و عرضی به معنای محمول بالضمیمه نیست که نیاز باشد امری زائد بر ذات، بر ذات اضافه شود تا مصحح حمل گردد. مفهوم وجود مطلق، از نفس وجودات خاص بسیط انتزاع می‌گردد، همانگونه که امکان از نفس موجودات ممکن انتزاع می‌شود. پس به نظر مشائیین، وجودات خاص در حقیقت وجودشان به تمام ذات از یکدیگر متمایزند، و انتزاعشان فقط در مفهوم وجود است که عارض بر آنهاست، خورشید و چراغ دو حقیقت مختلفند و فقط در یک امر عارضی به نام نور با هم مشترکند یا برف و عاج دو حقیقت به تمام ذات مختلفند، و فقط در یک امر عارضی، یعنی سفیدی با هم اشتراک دارند، یا مقولات نه‌گانه عرضی که هر کدام نسبت به دیگری متباین بالذات است، اما مفهوم «عرضی» بر همه آنها به عنوان خارج محمول، حمل می‌گردد. این نظریه مشاء مورد قبول سایر فلاسفه، بالاخص پیروان حکمت متعالیه قرار نگرفت و ادله‌ای برای بطلان آن ذکر کرده‌اند که جهت پرهیز از اطاله کلام، از ذکر آن خودداری می‌کنیم و طالبان را به کتب مربوطه ارجاع می‌دهیم.^(۸)

نظریه دوم درباره وحدت یا کثرت حقیقت وجود (نظریه شیخ اشراق):

شیخ اشراق معتقد است وجود در خارج دارای حقیقتی نیست، چیزی در خارج تحقق ندارد که ما به ازای وجود باشد، بلکه وقتی که جاعل و علت

مورد ماهیات ممکن الوجود، بعد از آنکه از جاعل «حیثیت مکتسبه» راکسب نموده‌اند، می‌توانیم مفهوم وجود را از آنها انتزاع نماییم.^(۹)

این گروه معتقدند که حقیقت وجود، یک امر قائم به ذات و یک امر واحد است و هیچ تکثری در آن نیست، و تکثر در ماهیاتی است که منسوب به وجودند. محقق دوانی این نظریه را به «ذوق التأله» توصیف نموده است. اما این توصیف از نظر پیروان حکمت متعالیه مقبول نیفتاد؛ چون مبتنی بر اصالت ماهیت است که به نظر آنها، باطل می‌باشد. نظریه چهارم: (حکمت متعالیه یا نظریه کثرت در عین وحدت و وحدت در عین کثرت)

اینها کثرت را به دو قسم تقسیم می‌نمایند که عبارتند از:

۱- کثرت غرضی: این کثرت به تبع موضوع یا ماهیات است، مثلاً وجود انسان غیر از وجود میز، و وجود میز غیر از وجود در و وجود همه غیر از وجود گوسفند ... است، یعنی اگر ما چند ماهیت نمی‌داشتیم، چند وجود هم نمی‌داشتیم. به بیان دیگر اگر مقبولی داشته باشیم که در ذات خود یک چیز باشد، اگر قابلها متعدد باشند، مقبول نیز متعدد می‌گردد. در اینجا ماهیات در حکم قوابل و وجود در حکم مقبول است، که تعدد قوابل سبب تعدد مقبولها می‌شود.

۲- کثرت طولی (تشکیکی یا ذاتی): در اینجا کثرت به خاطر وجود مراتب مختلف و رابطه علی و معلولی بین این مراتب است. چون علت، از حیث رتبه وجودی بر معلولش تقدم دارد و معلول در رتبه وجودی علتش نیست؛ پس علت در رتبه مقدم و معلول در رتبه متأخر است. به همین خاطر وجود علت بر وجود معلول اولویت دارد. از طرفی وجود علت شدیدتر و کاملتر از وجود معلول است، پس وجود معلول اضعف و انقص از وجود علتش

ماهیات در واقع همان معقولات اولیه فلسفی هستند که مفاهیمی کلی هستند و بر امور عینی قابل حمل می‌باشند، و ذهن بدون تفکر و تأمل آنها را از امور خارجی انتزاع می‌کند.

به نظر حکمای اشراقی وجود، جزء دسته دوم از ماهیات، یعنی ماهیات ذهنی می‌باشد و بدون فرض فارض، واجد نوعی از واقعیت نفس الامری هست، اما ما به ازای خارجی ندارد.

نظریه سوم: جمهور متکلمان معتقدند که وجود یک امر اعتباری محض است و واجد هیچ مرتبه‌ای از مراتب نفس الامر نیست، بلکه وابستگی محض به فرض فارض و اعتبار معتبر دارد. اگر فرضی پیدا شد که فرض وجود نمود، آنگاه «موجود» در مورد آن فرض تحقق پیدا می‌کند، در غیر این صورت چیزی به نام «وجود» تحقق ندارد. به بیان دیگر، از سه قسم ماهیت که قبلاً ذکر کردیم، به نظر این متکلمان، وجود جزء ماهیت اعتباری است و داخل در هیچیک از دو قسم ماهیت حقیقی (ماهیات ذهنی و ماهیات خارجی) نیست. بدین جهت، افراد وجود از نظر این متکلمین همان حصص می‌باشند، و مراد آنها از حصه، آن است که مفهوم کلی و عام وجود به وسیله ماهیت، جزئیت و تعیین پیدا کرده و به نحوی به آن منسوب و مربوط است که نسبت (اضافه) به عنوان جزء لازم مفهوم، ملاحظه شده است. مثل مفهوم: وجود کتاب، وجود قلم، وجود انسان و... بر این اساس وجود صرفاً یک معنای حرفی دارد. به نظر اینها فقط ماهیات هستند که در خارج تحقق دارند، و ما مفهوم وجود را از این ماهیات انتزاع می‌کنیم. منتهی در مورد حق تعالی، معتقدند که گنه ماهیت او برای ما مجهول است و از نفس ذاتش، بدون ملاحظه کردن امری دیگر با آن، مفهوم وجود را انتزاع می‌کنیم. اما در

احتمالاً تحت تأثیر عرفاء، راه چهارمی را مطرح کرده و گفته است: «اختلاف و تمایز میان انوار مجردة عقلیه فقط به کمال و نقص می‌باشد، و هیچ امر خارج از حقیقت نور بودن سبب تمایز انوار مجردة عقلیه از یکدیگر نمی‌گردد، چون اگر نور مجردی دارای دو جزء باشد و هر دو جزء غیر نور باشند، از مجموعه این دو جزء غیر نورانی، جوهر مجرد نورانی ایجاد نمی‌گردد، بلکه یک جوهر غاسق یا هیئت ظلمانی حاصل می‌شود. اگر دارای دو جزء نور و غیر نور باشد، آن جزء غیر نورانی دخالتی در حقیقت نور بودن ندارد، فقط یک جزء در حقیقت نور بودن دخالت دارد.»

«النور كله في نفسه لا يختلف حقيقته الا بالكمال والنقصان و بامور خارجه، فانه ان كان له جزءان وكل واحد غير نور في نفسه، كان جوهرأ غاسقأ او هيئة ظلمانية، فالمجموع لا يكون نوراً في نفسه وان كان احدهما نوراً والاخر غير نور، فليس له مدخل في الحقيقه النورية وهي احدهما...»^(۱۰)

منتهی چون شیخ اشراق طرفدار اصالت ماهیت بود، بحث تشکیکی بودن را در حوزه ماهیات مطرح کرد. پیروان حکمت متعالیه چون قائل به اصالت وجود بوده‌اند، اصل این نظریه را که ما نوع چهارمی از تمایز داریم، که با سه قسم دیگر متفاوت است، از شیخ اشراق پذیرفته‌اند، اما تشکیک را در حوزه وجود مطرح کرده‌اند، و از جهت تاریخی این بحث تشکیک در وجود را به حکماء اسبق ایران «پهلویون» نسبت داده‌اند.^(۱۱) و گفته‌اند تشکیک در مفهوم و ماهیات راه ندارد و تصریح نموده‌اند حتی اگر مفهوم وجود را «من حیث هو هو» در نظر بگیریم، مثل سایر مفهومات است و تشکیک در آن راه ندارد، اما اگر مفهوم وجود را حاکی از حقیقت وجود (معنون) بگیریم،

است. در اینجا وقتی مراتب مختلف وجود را با یکدیگر مقایسه می‌نماییم، سخن از کثرت به میان می‌آید، اما اگر همه این مراتب مختلف را با هم بنگریم، مشاهده می‌کنیم که همه آنها در حقیقت وجود با هم شریک هستند و از این جهت با یکدیگر وحدت دارند. حاجی از این کثرت به عنوان کثرت نوری نام می‌برد، که در مقابلش کثرت عرضی، کثرت ظلمانی می‌باشد. پس دیگر درست نیست که ما پیدایش کثرت را فقط منحصر به سه شیوه‌ای بدانیم که مشائین پیشنهاد کرده‌اند. آنها گویند تمایز (پیدایش کثرت) از سه طریق حاصل می‌گردد:

۱- تمایز به تمام ذات: در این مورد هیچ وجه اشتراکی میان دو شیء وجود ندارد، لذا متباین به تمام ذاتند. مثل مقولات عشر ارسطویی که هر مقوله جنس الاجناس است و به تمام ذاتش از مقوله دیگر متمایز است.

۲- تمایز به بعض ذات: دو شیء در جزئی از ذات با یکدیگر اشتراک دارند و در جزئی دیگر با هم اختلاف دارند، مثل انسان با بلبل و گنجشک در جنس (یعنی حیوان بودن) با هم مشترکند، اما هر یک دارای فصلی غیر از دیگری است. یا دایره و مربع هر دو در شکل بودن با هم مشترکند، اما هر کدام دارای فصلی مختص به خود نیز هست.

۳- تمایز به عوارض (منضمات): یعنی دو شیء در تمام ذاتیات با هم مشترکند، فقط از نظر عوارض و منضمات با یکدیگر اختلاف دارند. مثلاً حسن و حسین با یکدیگر در ذاتیات (حیوان و ناطق بودن) وحدت دارند، اما در رنگ، وزن، یا در میزان صحت یا سلامت اعضاء و جوارح، علم و... با یکدیگر اختلاف دارند.

مشائین پیدایش کثرت را فقط از این سه شیوه توجیه و تفسیر می‌کردند. اما شیخ اشراق

است، یا حرکت سریع و کند، یا زمان گذشته و حال و آینده، ما به الاشتراک آنها عین ما به الامتیاز است.

پس با این بیان مشخص می‌شود که ملاک و معیار تشکیک، آن است که یک حقیقت به گونه‌ای تحقق یابد که «ما به الامتیاز» در مصادیقش به «ما به الاشتراک» و همچنین «ما به الاشتراک» به «ما به الاختلاف» در آن باز گردد. اما این معیار و ملاک کمی وسیع‌تر از معیار و ملاکی است که ملاصداً برای تشکیک ذکر کرده است.

او معتقد است که ضابطه تشکیک، آن است که میان مصادیق این حقیقت مطلقه (مرسله) نوعی تقدم و تأخر، نقص و کمال، شدت و ضعف، کثرت و قلت، بزرگی و کوچکی وجود داشته باشد.

«تنبیه تفصیلی: ضابطه الاختلاف التشکیکی علی انحائه هو ان یختلف قول الطبیعه المرسله علی افرادها بالاولویه او الاقدمیه او الاتمیة الجامعه للاشديه والاعظمیه والاكثریه»^(۱۳)

علامه طباطبایی در تعلیقه خودش بر اسفار، این معیار ملاصداً را نپذیرفته است و آن را مورد نقد قرار داده است.

علامه فرموده است: «میان علم، قدرت، اراده حق تعالی همچنین میان خیر و غایت اختلاف وجود دارد، اما این اختلاف، از سه طریقی که مشاء پیشنهاد کرده‌اند، قابل توجیه نیست، چون نمی‌توان گفت میان اینها اختلاف به تمام ذات یا اختلاف به بعض ذات، یا حتی اختلاف به عوارض و منضعات وجود دارد. چون علم و قدرت از سنخ ماهیات نیستند، تنها چاره آن است که این اختلاف را اختلاف تشکیکی بدانیم. اما اگر معیار ملاصداً درباره تشکیک را بپذیریم، نمی‌توان گفت میان آنها اختلاف تشکیکی وجود دارد، چون اختلاف به نقص و کمال، شدت و ضعف، تقدم و

چون عنوان در معنون فانی است، مفهوم وجود در حقیقت خارجی وجود فانی می‌شود. به اعتبار اینکه تشکیک بالذات در حقیقت وجود است، بالعرض به مفهوم وجود که عنوان این معنون (حقیقت وجود) است، سرایت داده می‌شود.

«فاعلم ان کل المفاهیم والماهیات حتی مفهوم الوجود، من حیث هو، لا من حیث الحکایه عن المعنون علی السواء فی نفی تشکیک عنها (علی الانحاء) باجمعها من الاولیه والآخریه، والاولویه وخلافها والاشديه والاضغفیه والازیدیة والانقصیه والاكثریه والاقلیه»^(۱۴)

قائلین به تشکیک، آن را به چند قسم، تقسیم کرده‌اند. در درجه اول، تشکیک را به عامی و خاصی و تشکیک خاصی را نیز به خاص خاصی و اخص الخواصی تقسیم نموده‌اند.

مراد از تشکیک عامی آن است که میان «ما به الاشتراک و ما به الامتیاز» اختلاف وجود دارد؛ یعنی «ما به الاشتراک» خود آن طبیعت مشکک است، اما «ما به الامتیاز» خود آن طبیعت نیست. مثل اختلاف بین نور خورشید و نور ماه که ما به الاشتراک نور است، اما ما به الامتیاز مربوط به خصوصیت جسمانی ماه و خورشید می‌باشد. مراد از تشکیک خاصی آن است که «ما به الاشتراک» عین «ما به الامتیاز» باشد، این بدان معنا نیست که ما به الامتیازی نداشته باشیم، بلکه بدین معنا است که هیچ عاملی دیگر جز خود طبیعت مشکک دخالت ندارد، منتهی میان آنها کمال و نقص وجود دارد. این طور نیست که ناقص همان طبیعت مشکک با عدم باشد، یا کامل، همان طبیعت مشکک با چیزی اضافه باشد. مثل نور قوی و ضعیف که ما به الاشتراک و ما به الامتیاز در خود نور است، عامل اشتراک نور قوی و ضعیف و عامل اختلاف نور قوی و ضعیف در خود نور

بر اصل حقيقت، بدون زياده و نقص باشد، و اين منافات با فرض ما به الاشتراك و ما به الامتياز در مراتب مختلف دارد، و اين سخن به معنای ابطال تشكيك است. پس بدین جهت اطلاق مرتبه ضعیف و متوسط و شدید در تشکیک، سخنی مسامحه‌آمیز است. (۱۴)

نظریه پنجم (نظریه عرفا در مورد وحدت و کثرت) عرفاء بر خلاف فلاسفه کثرت را امری اعتباری و وحدت را امری حقیقی می‌دانند. همین امر باعث اختلاف مفسرین متأخر نظریات عرفانی بالاخص پیروان حکمت متعالیه گشته است. عده‌ای از این فلاسفه که ذوق عرفانی داشته و از سوی دیگر قطع تعلق از حکمت نظری برای آنها میسور نبوده، سخت در تلاش هستند که به نوعی میان نظر عرفاء و فلاسفه آستی و صلح برقرار نمایند. لذا در صدد تلطیف نظریه فلاسفه پیرو حکمت متعالیه و تعدیل سخنان عرفاء برآمده‌اند، از جمله بزرگان و اندیشمندی که در صدد تعدیل و توجیه سخنان عرفاء برآمده است، مرحوم میرزا ابوالحسن جلوه است.

او در حواشی که بر مقدمه قیصری بر فصوص الحکم ابن عربی نگاشته، سخت کوشش نموده است که حقیقی بودن کثرات را اثبات نماید و جهت اثبات اینکه ممکنات (وجودات امکانیه) موهوم صرف و خیال محض نیستند، به نقل سخنان عرفاء پرداخته است.

او می‌گوید: «هرکس کثرت در وجود را نفی کند، در واقع به صف سوفسطائیان پیوسته است. بحث در این است که این کثرات نسب و اضافات حقیقت وجودند، و ظهور حقیقت، ظل حقیقت است نه خود حقیقت، لذا کثرت اعتباری و مجازی، نه مجاز عرضی و نه مجاز فلسفی و نه اعتباری به اصطلاح حکمت - فانظر الی قوله تعالی:

تأخر، کثرت و قلت و بزرگی و کوچکی میان آنها وجود ندارد، لذا حق آن است که معیار تشکیک را تغییر دهیم و بگوییم، تشکیک در جایی تحقق می‌یابد که ما به الاختلاف در مصادیق به ما به الاتحاد برگردد و برعکس.

مضاف بر این، تشکیکی که ملاصدرا از آن سخن می‌گوید و علامه آن را «تشکیک بالفضل» می‌نامد، تشکیکی است که مصادیقی از مصادیق حقیقت واجد کمال و مصادیق دیگر فاقد آن باشد، با اینکه هر دو مصادیق از آن حقیقت بسیط می‌باشند. این سخن دارای لوازمی است که عبارتند از:

۱- باید مصادیق شدید کمالاتی را که مصادیق ضعیف دارد، واجد باشد، اما مصادیق ضعیف کمالات مصادیق شدید نباشد. ۲- مرتبه ضعیف باید مضاف بالذات به مرتبه شدید باشد، در صورتی که اضافه مقولیه چون از سنخ ماهیات است، در وجود راه ندارد.

۳- با آنکه حقیقت وجود بالذات عدم را طرد می‌کند، عقل از مرتبه ضعیف عدم کمال مرتبه شدید را انتزاع می‌کند.

۴- این مقایسه فقط باید بین دو مرتبه از وجود صورت گیرد، حال اگر تعداد مراتب بیشتر شد، مثلاً ما سه مرتبه ضعیف و متوسط و شدید داشته باشیم، باید دو قیاس داشته باشیم، یک بار مرتبه ضعیف را با متوسط مقایسه کنیم، در این صورت مرتبه متوسط بالنسبه به ضعیف، مرتبه شدید است و بار دیگر مرتبه متوسط را با مرتبه شدید مقایسه کنیم، که در این صورت مرتبه متوسط ضعیف است. حال اگر ما این سه مرتبه را یکجا با هم بسنجیم، اولاً، لازم می‌آید یک نسبت اضافیه واحده بین بیشتر از دو طرف تحقق یابد. ثانیاً، مستلزم آن است که مرتبه متوسط مشتمل

الم تر الى ربك كيف مد الظل ... ثم قبضناه اليه
قبضا يسيرا - وجود ممکن طبيعت وجود نیست،
چون وجود دارای افراد نیست، بل که ما سوی الله
ظهورات و جلوات اویند و ظهور الشيء ليس
بشيء في قبال الشيء»^(۱۵)

او بعد از نقل عبارات مکرر عرفاء به توجیه
نظرات آنها می پردازد و می گوید:

«ممکن است مراد قیصری از وجود، وجود
صرف یعنی مرتبه احدیت باشد، اما وجود مشوب،
ظهور وجود است و خود وجود نیست در جای
دیگر می گوید: ممکن است مراد قیصری از
وجودی که با کل تعینات متعین می گردد، وجود
صرف با تجلیاتش باشد. این به نظر من با
عباراتشان موافق تر است.»^(۱۶)

ایشان برای اثبات نظریه اش که عرفاء کثرت را
به صورت کلی نفی نمی نمایند، به تفسیر خاصی از
نظریه عرفا درباره وحدت شخصی عالم می پردازد
و چنین می گوید:

«اگر بگویی که عرفاء می گویند جهان شخص
واحد است، من می گویم که مرادشان این است که
مجموع ارتباطی که بین اجزاء عالم وجود دارد،
عالم را به صورت شخص واحد درمی آورد، نه اینکه
هر جزئی از عالم فی نفسه، عین جزء دیگر از عالم
باشد، مثل زید، با آنکه دارای اجزاء مختلف است،
اما به خاطر ارتباطی که بین اجزایش وجود دارد،
شخصی واحد است، نه آن که مثلاً دست زید عین
پای زید باشد، اگر امر چنان باشد که آنها توهم
نموده اند، پس به نظر آنها چه فرقی بین وجود
علمی و وجود عینی اشیاء وجود دارد؟ و همچنین
چه فرقی میان فیض اقدس و فیض مقدس وجود
دارد؟ در صورتی که همه آنها به جدی ترین صورت
معتقدند بین وجود علمی و وجود عینی اشیاء و
میان فیض اقدس و فیض مقدس تفاوت وجود

دارد و اینها می گویند، اعیان ثابت به وجود علمی
موجود بودند، سپس به وجود خارجی موجود
می گردند»^(۱۷) ایشان بعد از این توجیحات نظر
عرفاء برای تحکیم و تثبیت بیشتر نظر خودش در
مورد وجود کثرت می گوید:

«آگاه باش، اعتقاد به وحدت وجود، بدین معنا
که وجود که عین و ذات واجب است در جمیع
موجودات سریان دارد، یا با جمیع تعینات متعین
می گردد و برای وجود مرتبه ای خارج از آن
تعینات وجود ندارد، هرچند که سخنان عرفاء
توهم چنین معنایی را به ذهن متبادر سازد، باز
سخنی باطل است.»^(۱۸)

از جمله مؤیداتی که می توان برای سخن میرزا
ابوالحسن جلوه ذکر نمود، سخنان ابن فناری در
مصباح الانس می باشد. ابن فناری در مورد معنای
مجازی بودن وجود ممکنات می گوید: «مراد این
نیست که ممکنات اصلاً وجود و تحقق ندارند و
خیال و وهم صرف هستند، بلکه مراد آن است که
ممکنات با قطع نظر از تجلی و فیض حق تعالی
عدم محضند. اما با افاضه فیض از سوی حق، اینها
اموری حقیقی و منشأ آثار می باشند.» حال ما
ترجمه سخنان او را ذکر می کنیم:

«اگر (شبهه) بگویی مقتضی اصولی که ذکر شد،
این است که هیچ موجود، غیر حق تعالی دارای
وجود حقیقی نمی باشد، پس هر وجودی غیر حق
تعالی مجازی است و از هر امر مجازی می توان
حقیقت را نفی نمود، و هر چیزی که نفی حقیقت
از او جایز باشد، امر باطلی است. چنانکه در شعر
لبید بدان اشاره شده است. هر چیزی غیر خدا
باطل است. و حضرت رسول (ص) این سخن را
تأیید نمود و نسبت بدان اظهار رضایت نمود،
چگونه است، عرفاء از یک سوی می گویند که امور
باطل و مجاز در وجود تحقق دارند، و از سوی

ماهیتند و ماهیات مثار کثرت هستند، باز بر اساس این نظریه، کثرت یک امر واقعی و حقیقی است. قائلان به ذوق التأله، گرچه خاسته‌اند از طریق «حیثیت مکتسبه» همه موجودات را منتسب الی الله معرفی نمایند، اینها به زعم خودشان موحد حقیقی هستند. اما چون در مخلوقات قائل به اصالت ماهیت هستند، و در حق تعالی قائل به اصالت وجودند، بر اساس نظریاتشان تناسب و سنخیت میان علت و معلول (خالق و مخلوق) قابل توجیه نیست، مابین یک شیء نمی‌تواند آیت و نشانه او باشد، بدین خاطر عرفاء آنها را نیز موحد حقیقی نمی‌دانند.

در میان این چهار نظریه، نظریه پیروان حکمت متعالیه، نزدیکترین نظریه، به نظریه عرفاء در مورد وحدت و کثرت موجودات می‌باشد. آنها از یک طرف مثل عرفاء قائل به اصالت وجود می‌باشند، و از سوی دیگر گرچه وجود کثرت را پذیرفته‌اند، اما از طریق نظریه تشکیک در مراتب، وجود این کثرت را به وحدت برمی‌گردانند. به بیان دیگر پیروان حکمت متعالیه، معتقدند که حقیقت وجود به حسب نفس ذات مقتضی تشکیک خاصی است، چون وجود با حفظ وحدت اطلاقی در موطنی علت و در حوزه‌ای دیگر معلول است و هر علتی بالذات از معلول خود کامل‌تر و تمام‌تر است. اینها چون از یک سوی علیت و معلولیت را در اصل وجود لازم می‌دانند و از سوی دیگر ماهیات را اموری اعتباری می‌دانند، لذا حقیقت وجود را امری واحد اما ذومراتب می‌دانند.

اما محیی الدین عربی که پایه‌گذار عرفان نظری است، برای حقیقت وجود تشکیک قائل نیست و عرفای بعد از او مثل قونوی و عبدالرزاق کاشی، قیصری و ابن ترکه ادله‌ای هم برای نفی تشکیک در حقیقت وجود ذکر کرده‌اند. شاید

دیگر می‌گویند، هیچ باطلی و مجازی در وجود تحقق ندارد. و شیخ (قونوی) در نفحات این نکته را ذکر کرده است.

(پاسخ شبهه): من می‌گویم، اینجا از لغزشگاههای عقول و محل تصادم آراء است، پیروزی در این معرکه جز با لطف واسعه الهی مقدور نیست، اما من بر اساس بضاعت علمیم می‌گویم، قول به بطلان وجودات ممکن بر این اساس مبتنی است که اگر توجه و لطف الهی نبود، این ممکنات اقتضای عدم داشتند - چنانکه قبلاً این امر بررسی شد - حاصل سخن آن است که تجلی و توجه حضرت حق باعث وجود و تحقق آنها گشته است.

اما معنای این سخن که «هیچ باطلی بلکه هیچ مجازی در وجود نیست» آن است که هر تعینی که حاصل می‌گردد حالی از احوال ذات حق و حکمی از احکام اسم ظاهر حق تعالی است.^(۱۹) اگر نظریات چهارگانه‌ای را که از حکماء و متکلمین در مورد وحدت یا کثرت موجودات قبلاً ذکر نمودیم با نظریه عرفاء مقایسه کنیم، بیشتر می‌توانیم نظریه عرفاء را درک نماییم. میان نظریه مشائین و عرفاء فاصله بسیار زیادی وجود دارد، چون مشائین قائل به تباین ذاتی همه موجودات با یکدیگرند، لذا بر اساس نظریه مشائین دیگر نمی‌توان سخن از وحدت وجود یا موجود گفت. فقط کثرت است که از حقیقت برخوردار است و این سخن به تمام جهات مقابل نظریه عرفاء است، چون آنها وحدت را امر حقیقی و کثرت را امر مجازی می‌دانند.

اشراقیون با نور دانستن خدا، عقول و نفوس و اعتقاد به اینکه میان انوار مجرده تباین ذاتی نیست، مقداری از نظریه مشاء فاصله گرفته و به عرفان نزدیکتر شدند. اما چون قائل به اصالت

عمده‌ترین انگیزه آنها برای نفی تشکیک در حقیقت وجود آن باشد، که آنها پذیرفتن کثرت حتی تا این حد رقیق را هم با موحد حقیقی بودن سازگار نمی‌بینند، لذا برای دفاع از توحید حقیقی، حتی به نفی و انکار تشکیک پرداخته‌اند. منتهی عرفاء به جای تشکیک در حقیقت وجود، تشکیک در مظاهر و مجالی را قبول دارند. چون به نظر آنها حقیقت وجود یکی بیش نیست، اما این حقیقت واحد، مظاهر و مجالی متعدد و متکثری دارد و در میان این مظاهر و مجالی متکثر، رابطه تشکیکی برقرار است. حال ما به بعضی از ادله عرفاء در نفی تشکیک در حقیقت وجود اشاره می‌نماییم:

■ دلایل ابطال تشکیک از نظر عرفاء

دلیل اول: تشکیک موجب تعدد واجب الوجود می‌شود:

ابن ترکه می‌گوید: «ما قبلاً ثابت کردیم، که وجود مطلق لابشرط، شامل همه ماهیات و طبایع مختلفه می‌گردد، از طرفی دیگر ثابت نمودیم که این وجود مطلق لابشرط لذاته وجود و عدم را پذیرا نیست. هر چیزی که از ناحیه ذاتش وجود و عدم را پذیرا نباشد، واجب الوجود است. پس از مجموع این مقدمات نتیجه می‌گیریم که وجود مطلق لابشرط، واجب الوجود است. از طرفی پذیرش نظریه تشکیک، مستلزم این معنا است که ما وجود مطلق بشرط لایی را بپذیریم، که از ناحیه ذاتش عدم را پذیرا نیست، به بیان دیگر، اتصاف ذاتش به عدم امری ممتنع است، اما اتصاف وجود برای ذاتش یک امری ضروری و واجب است (این وجود مطلق بشرط لا، به نحو اتم، اکمل، اشد و اقوی ... متصف به وجود است. بقیه موجودات بالقیاس و به نحو انقص و اضعف، متصف به وجود

می‌باشند). پس پذیرش تشکیک مستلزم آن است که قائل به دو واجب الوجود بالذات - یکی وجود مطلق لا بشرط و دیگری وجود مطلق بشرط لا - بشویم، در صورتی که این نتیجه را حتی قائلان به تشکیک هم قبول ندارند، لذا برای رفع این تالی فاسد، چاره‌ای جز انکار تشکیک نداریم.»^(۲۰)

دلیل دوم: دلیل حکماء برای اثبات تشکیک مبتنی بر مغالطه‌ای از نوع مصادره به مطلوب است.

توضیح: قائلان به تشکیک به مقایسه طبیعت واجب (وجود مطلق بشرط لا) با وجود مفید و ممکن می‌پردازند و می‌گویند: ما وقتی به وجود مطلق بشرط لا یا طبیعت وجود نظر می‌افکنیم، می‌بینیم وجود برای او در قیاس با ممکنات از اولویت، اقدمیت، اشدیت، اکمیت و اتمیت برخوردار است. چون او معطی و مفیض وجود و علت‌العلل است و ممکنات در واقع معطی و مفاض و همه معلول هستند، وجود علت، اولی و اقدم و اقوی و اشد و اکمل از وجود معلول است. بدین قیاس وجود برای ممکنات در قیاس با واجب الوجود انقص و اضعف می‌باشد و از اولویت و اقدمیتی برخوردار نمی‌باشد از این طریق قائلان به تشکیک، تشکیک را اثبات می‌نمایند.

ابن ترکه، این استدلال را نارسا می‌داند، چون مغالطه مصادره به مطلوب در آن صورت گرفته است. در این استدلال تشکیک از طریق صفات نسبی، مثل: اولویت، اقدمیت، اشدیت و اکمیت و اتمیت اثبات می‌شود که از طبیعت واجب الوجود در مقایسه با وجودات ممکن انتزاع می‌شوند. در صورتی که قبل از پرداختن به استدلال، ابتدا باید طبیعت واجب و وجودات ممکن که موصوف به این صفات متقابل می‌باشند، موجود باشند، چون تحقق صفات متوقف بر وجود موصوف است و در

صفات نسبی، تحقق صفات متوقف بر وجود دو طرف آن صفات می‌باشد. اما طرفداران نظریه تشکیک از اصل تشکیک به عنوان یک مقدمه برای اثبات اصل طبیعت واجب استفاده می‌کنند.» (۲۱)

دلیل سوم : (دلیل مستقل برای ابطال نظریه تشکیک)

عارف بزرگ ابو حامد محمد اصفهانی صاحب کتاب «قواعد التوحید» - کتاب تمهیدالقواعد این ترکه شرحی بر این کتاب می‌باشد. در کتاب دیگرش به نام «اعتماد کبیر» دلیل مستقلی برای ابطال نظریه تشکیک فلاسفه، بیان کرده است که خلاصه آن استدلال را این‌ترکه در کتاب تمهیدالقواعد بیان نموده است، ما مضمون سخنان این ترکه را در اینجا ذکر می‌کنیم.

«مفهوم تشکیک یک مفهومی است که عارض مفهوم دیگر می‌شود، جواهر چون محل ندارند، تشکیک در آنها راه ندارد در ذاتیات نیز تشکیک نیست. لذا تشکیک فقط منحصر در مفاهیم عرضیه‌ای است که مأخوذ از محمولات بالضمیمه است. بنابر نظر خواجه نصیر، در جایی می‌توان صحبت از تشکیک نمود که حقیقت ثابتی داشته باشیم و هر فردی از آن حقیقت ثابت، در هر آن واسطه بین فرد سابق و لاحق باشد. بر این اساس موضوعات و مصادیقی که معروض مفاهیم مشکک می‌باشند، باید از امور غیر قاری باشند که به نحو تعاقب یکی پس از دیگری بر محلی ثابت عارض شوند، اعم از آنکه این امور همگی افراد یک نوع باشند، مثل: درجات مختلف سفیدی که متعاقباً عارض شیء سفید می‌گردند، و یا اینکه انواع گوناگون یک جنس. مانند: سیاهی، سفیدی، سبزی و سرخی که در حالات مختلف یک شیء

پدید می‌آیند. با پذیرش این مبانی، حال باید ببینیم که در وجود، تشکیک راه دارد یا نه؟ با اندکی تأمل مشخص می‌شود که تشکیک در وجود محال است. چون وجود عارض بر ماهیت است، لذا معروض وجود، ماهیت می‌باشد، ماهیت تحقق مستقل از وجود ندارد تا بتواند معروض تبدلات وجود باشد. بر فرض بپذیریم که ماهیت قبل از وجود متحقق است، باز مشکل حل نمی‌گردد، چون ماهیات همراه با تبدیل وجود متبدل می‌شوند، حال آنکه در تشکیک نیاز به یک حقیقت ثابت داریم که محل و معروض امور متغیر و متبدل باشد. به همین خاطر است که ماهیات مختلفه نمی‌توانند متقوم به یک حقیقت واحد مشکک باشند، به گونه‌ای که فرد شدید آن مقوم یک ماهیت و فرد ضعیف آن مقوم ماهیت دیگر باشد. مثلاً، جسم به نظر مشائین به عنوان جنس دارای دو فرد است، یکی قوی است که مقوم ماهیت جسم فلکی است و دیگر ضعیف که مقوم ماهیت اجسام عنصری است.» (۲۲)

■ نظریه وحدت وجود عرفاء

«وحدت وجود» در واقع اس‌الاساس عرفان می‌باشد. شاید بتوان گفت اگر بخواهیم عرفان نظری را در چند کلمه خلاصه بنماییم، بهترین و رساترین واژه برای این منظور «وحدت وجود» می‌باشد. این نظریه، در واقع مبتنی نگرش عرفانی به خدا، عالم و آدم است و به صورت کامل و تمام عیار، عرفان را از فلسفه جدا می‌کند. چون هر نظام فلسفی ضرورتاً مبتنی بر نوعی «کثرت‌انگاری» است. حال چه از نوع کثرت تباینی میان موجودات باشد، که بر اساس قول مشهور، نظریه مختار مشائین است، یا از نوع کثرت تشکیکی باشد، که مقبول حکیمان

مثاله حکمت متعالیه است.

یکی از مباحث جدی فلسفی، بحث اصالت وجود یا اصالت ماهیت می‌باشد. عده‌ای از حکیمان قائل به اصالت ماهیتند و وجود را امری اعتباری می‌دانند، و عده‌ای دیگر قائل به اصالت وجود هستند و ماهیت را امری اعتباری می‌شمارند. نظریه وحدت وجود عرفانی، روند بحث حکیمان را تغییر می‌دهد و به جای آن، بحث جدیدی در عرفان تحت عنوان «اصالت وحدت» یا «اصالت کثرت» مطرح می‌شود. همه عرفاء طرفدار «اصالت وحدت» بوده، کثرت را امری اعتباری و مجازی و «وحدت» را امری حقیقی و اصیل می‌دانند. بر این اساس، دیگر در عرفان، سخن گفتن از علیت فلسفی امری گزاف و بیهوده است. در واقع عمده‌ترین نظریه عرفانی که باعث اختلاف بینش و نگرش عارف و حکیم در بحث علیت - که در این مقال مدنظر ماست - می‌گردد، نظریه وحدت وجود است. اختلاف نظرهای دیگر که قبلاً توضیح دادیم، در واقع همه به نوعی قابل بازگشت به همین نظریه می‌باشند. حکیم از آن جهت که فیلسوف است، طرفدار «اصالت کثرت» است. همه نظریات فلسفی من جمله نظریه علیت در فلسفه، با پذیرش حقیقی بودن کثرت مطرح شده‌اند. اما با پذیرش نظریه وحدت وجود که مبین حقیقی بودن وحدت و اعتباری و مجازی بودن کثرت می‌باشد، دیگر سخن گفتن از علیت و معلولیت در دار وجود، سخنی نامقبول است. چون در «دار وجود» جز حقیقت واحد شخصی چیز دیگری نیست تا بگوییم یکی علت است و دیگری معلول، با پذیرش این مبنا دیگر سخن گفتن از نفی و انکار علیت در وجود، سخنی دور از انتظار و نامعقول نیست، و بدین خاطر است که عارفانی بزرگ مثل ابن عربی، بالصراحه علیت و معلولیت را

در دار وجود انکار نموده‌اند.

ابن عربی در مورد تفسیر آیاتی که ظاهراً بوی تشبیه و تجسیم می‌دهند، مطالبی بیان نموده و سپس به فرمایشی از حضرت رسول (ص) استناد می‌نماید که «هر کسی قدرت فهم و کشف این حقایق را ندارد، بدین خاطر ما چاره‌ای جز این نداریم که بگوییم حق تعالی موجود بذاته و لذاته و مطلق الوجود می‌باشد و وجودش مقید به غیرش نیست، و حق تعالی نه معلول چیزی است و نه علت چیزی است، بلکه آفریدگار همه علل و معلولات ملک قدوسی است که وجود ازلی دارد و عالم به واسطه حق موجود است، بدین معنی که نه وجود بنفسه دارد و نه وجود بنفسه، که ما در برابر وجود مطلق حضرت حق، وجود مقیدی داشته باشیم. پس جز این نمی‌توان گفت که عالم فقط به واسطه حق موجود است، چون ساحت ربوبی حضرت حق مبری از زمان می‌باشد، پس عالم در زمان به وجود نیامده است. این بدان معنا نیست که بگوییم خداوند قبل از عالم موجود بوده است. چون ثابت شده است که «قبل» یکی از صیغه‌های زمان می‌باشد، در مورد بحث ما زمانی وجود ندارد، و درست نیست که بگوییم عالم بعد از وجود حق به وجود آمده است، چون بعدیتی در کار نیست و همچنین صحیح نیست که بگوییم عالم با وجود حق «معیت» دارد، چون حق تعالی عالم را ایجاد کرده و فاعل و مخترع عالم می‌باشد، در حالی که چیزی وجود نداشته است، و لیکن سخن حق آن است که بگوییم حق از ناحیه ذاتش موجود است و عالم به واسطه حق موجود است. خلاصه سخن آنکه ما چیزی جز وجود صرف و خالص و عاری از هرگونه شائبه عدم جز وجود حق تعالی نداریم.»^(۲۳)

پس در حوزه عرفان دیگر نمی‌توان از علیت

از او وجود حقیقی ندارد.

برای تبیین تفهیم کامل‌تر بحث ضروری است، که به تفاسیر مختلف وحدت وجود عرفانی و ادله‌ای که عرفاء برای اثبات این نظریه ذکر نموده‌اند، اشاراتی بنماییم.

تفاسیر مختلف وحدت وجود: در طول تاریخ فلسفه و عرفان حکماء و عرفای مختلفی سخن از وحدت وجود گفته‌اند، اما مراد همه آنها از این نظریه، یکی نبوده و نیست. عرفای متأخر در مکتوبات خود، به تفاسیر مختلفی که از این نظریه شده است، اشارت نموده‌اند. مرحوم آقا میرزا محمدرضا اصفهانی به دو تفسیر وحدت وجود اشاره می‌نماید، که ما ترجمه سخنان او را در اینجا بیان می‌کنیم: «در عرف عرفاء گاهی وحدت وجود بر وحدت انبساطی که شامل وجود واجب بالذات و وجود ممکنات می‌شود، اطلاق می‌نمایند. این به حسب کشف جلی در اواسط سفر اول از سفرهای چهارگانه نفس انسانی می‌باشد. گاهی وحدت وجود می‌گویند و مرادشان وحدت شخصی وجود است که منحصر در واجب بالذات است و این به حسب شهود عرفانی در پایان سفر اول است که برای اولیای کامل حاصل می‌گردد. در این صورت برای ممکنات وجودی باقی نمی‌ماند تا بگوییم این وجودها با وجود واجب الوجود واحدند یا کثیرند، بلکه موجودی جز حق تعالی نیست، و جمیع وجودهای امکانی، لمعاتی از نور الهی و اشراقات ظهورش می‌باشد، بلکه بسان سرابی هستند که تشنه، آب می‌پندارد. تفسیر اول وحدت وجود، مبین توحید خاصی و تفسیر دوم وحدت وجود مبین توحید خاص الخاصی است.» (۲۵)

تفسیر اول وحدت وجود، با پذیرش اصالت وجود و تشکیک در حقیقت وجود از طریق مبانی

معهود فلسفی سخن راند و از آن دفاع نمود، در این حوزه با پذیرش وحدت وجود عرفانی، صحیح است بگوییم در دار وجود چیزی به نام علت و چیزی دیگر به نام معلول نداریم. چون بر مبنای وحدت شخصی وجود، دیگر دوئیت و تکثری در میان نیست، که یکی علت و دیگری معلول باشد. اگر شایق باشیم در این حوزه نیز از علیت سخن بگوییم باید زبان دیگری برگزینیم و وجود مطلق حضرت حق را علت و ما سوی الله را - که هیچ حظی از وجود ندارند، بلکه صرفاً به عنوان مظاهر و مجالی حق تعالی می‌باشند - به عنوان معلول معرفی نماییم.

البته ذکر این نکته خالی از فایده نیست که عرفای نخستین مثل بایزید بسطامی، جنید بغدادی و شبلی ... وحدت شهودی بوده‌اند. ظاهراً مبتکر این نظریه عارف بزرگ و نامدار ابن عربی بوده است.

ایشان این مطلب را در کتب مختلف و در مواضع متعدد و با بیانهای گوناگون ذکر نموده‌اند، اما یکی از صریحترین عبارات او در این باره، مطلبی است که در فتوحات مکیه بیان نموده است و مورد نقد و انتقادهای زیادی قرار گرفته است که ما در ذیل بدان اشارت می‌نماییم.

«فسیحان من اظهر الاشياء وهو عينها» پاک و منزّه است کسی که اشیاء را ظاهر نمود و خود عین آنهاست.

فما نظرت عینی الی غیر وجهه

وما سمعت اذنی خلاف کلامه

فکل وجود کان فیه وجوده

وکل شخیص لم یزل فی منامه (۲۴)

چشمم به چیزی غیر وجه حق نظر نکرد و گوشم صدایی غیر از کلام حق نشنید.

پس هر وجودی وجودش در اوست هر چیزی غیر

فلسفی قابل اثبات می‌باشد اما منظور عرفاء از وحدت وجود، چنین معنایی نیست. اما تفسیر دوم وحدت وجود از طریق مبانی فلسفی قابل اثبات نیست. حقانیت این نظریه تنها از طریق کشف عرفانی میسر است.

حکیم متاله و عارف بارع حضرت آیه الله رفیعی قزوینی، رساله کوچکی در باره وحدت وجود نگاشته است که در آن به چهار تفسیر از وحدت وجود اشاره می‌نماید:

۱- مراد از وحدت، وحدت شخصی وجود است، یعنی شخص وجود منحصر به حضرت حق است، و مصداقی غیر از حق تعالی ندارد، موجودات مختلفی که ما در عالم امکان مشاهده می‌کنیم، مثل: آسمان، زمین، جماد، نبات، حیوان و نفس و عقل، همه خیالات همان واجب الوجودند، مثل امواج دریا که چیزی غیر از آب دریا نیستند، اما انسان گمان می‌کند که موج غیر از آب است. این تفسیر غلط محض و بیهوده است، چون هم مخالف شرع است و منجر به انکار واجب بالذات و نفی مقام احدیت می‌گردد و هم مخالف با قواعد عقلیه است و اساس حکمت را که علیت حق و معلولیت ممکنات و حاجت ممکن به واجب است بر هم می‌زند و مخالف با حس است، زیرا که به طور محسوس می‌بینیم، هر نوعی خواص مخصوص به خود دارد که انواع دیگر ندارد.

۲- مراد از وحدت، وحدت سنخیه است نه وحدت شخصی، یعنی همه موجودات از حق تعالی گرفته تا ضعیف‌ترین موجودات، در حقیقت وجود با هم شریکند، اما از نظر رتبه وجودی و شدت و ضعف با همدیگر اختلاف دارند. فلاسفه در کتب خود این مطلب را تحت عنوان اشتراک معنوی وجود یا وحدت سنخیه وجود بیان می‌کنند.

۳- مراد وحدت شخصی وجود است، اما نه مثل معنای اول که کثرت وجودات و حقائق ممکنات را امری باطل و بیهوده بدانند، بلکه در عین واحد بالشخص بودن وجود، کثرت آن را هم می‌پذیرند و می‌گویند، این وحدت از غایت وسعت منافاتی با کثرت واقعیه ندارد. چون کثرت در عین وحدت، و وحدت در عین کثرت است. مثل: نفس ناطقه، در عین آنکه واحد بالشخص است، و لیکن در عین حال با قوای خود متحد می‌باشد و نفس عین قوای خود و قوا عین نفس می‌باشند، ملاصدرا، در بحث علت و معلول اسفار این معنا را اختیار کرده است.

۴- مراد از وحدت وجود، وحدت در نظر افراد آگاهی است که اعتنایی به عوالم کثرت و تعیینات ندارند. بدین معنی که ما موجودات مختلف و متکثر داریم، و حضرت حق در ایجاد و تکوین ممکنات مختلفه به علم، قدرت و اراده و حیات در انواع ممکنات ظهور و تجلی نمود. مانند کسی که نشسته و چندین قسم آئینه در اطراف خود نهاده و در همه آنها ظهور نموده است. چون جنس آئینه‌ها مختلف است، هر کدام صورت شخصی را به نوعی از کوچکی و بزرگی و صفا و کدورت ظاهر می‌نمایند. پس آنچه از متکلم در کلام خود و از شخص در آئینه هویداست، ظهور اوست نه وجود او و نه حلول در آئینه و نه اتحاد با آئینه.

اگر کسی به این مظاهر و مرئی مختلف نظر کند، هم صورت شخص اول را در آئینه مختلف می‌بیند و هم جنس و شکل و مقدار آئینه را اگر فقط به اصل صاحب صور توجه شود و به کوچکی و بزرگی صور که مناط کثرت بود، توجه نشود، و از جمیع صور متعدده مرئی و آئینه، همان شخص عاکس را مشاهده کند، این معنا را وحدت وجود در نظر و فناء فی الصورة می‌گویند.

در میان این چهار تفسیر، معنای صحیح و بدون اشکال فقط تفسیر چهارم است. (۲۶)

این تفسیر جناب علامه قزوینی از وحدت وجود - عارف غیر خدا نبیند - گرچه خود مقام بزرگی است، که انسان خود را از توغل در کثرات برهاند و تمام توجهش معطوف به سوی حضرت حق گردد، ظاهراً تفسیر درستی از وحدت وجود نیست و مراد عرفای متقدم از وحدت وجود، نیز چنین معنایی نبوده است. این معنایی که آیت الله رفیعی بیان نموده‌اند، در واقع وحدت شهود است نه وحدت وجود. میان این دو بسیار فرق است. وحدت شهود با این معنا سازگار است که موجودات متکثر و گوناگون غیر از حق تعالی نیز وجود دارند، منتهی عارف توجهی بدانها ندارد. مقصود عرفا از وحدت وجود این نیست که موجودات متکثر داریم و نباید بدانها توجه نمود، بلکه تمام حرفشان آن است که غیر از حق تعالی هیچ چیز دیگری بهره‌ای از وجود ندارد. «بود» منحصر به حضرت حق است. بقیه همه نمودند. تکثر مربوط به وجود نیست، بلکه تکثر در عرصه مجالی و مظاهر می‌باشد. ظاهراً انگیزه جناب استاد قزوینی این بوده است که تفسیری از وحدت وجود ارائه دهد که هم با شرع مقدس سازگار باشد و هم از طریق عقل قابل دفاع و قابل تبیین باشد. به اعتقاد نگارنده از این جهت حق با استاد است، زیرا از طریق ادله عقلی نمی‌توان وحدت وجود عرفانی را اثبات نمود، و نوع ادله‌ای که هم از سوی عرفاء برای اثبات این مطلب ذکر شده است، مقرون به مغالطات می‌باشد. آنهایی که در صدد بیان حقانیت این مطلب هستند، چاره‌ای جز توسل به کشف و شهود ندارند، عرفای متقدم نیز نوعاً برای بیان این مطلب به کشف و شهود توسل جستند.

چون عده‌ای از مخالفین عرفاء تفاسیر نادرستی از این نظریه عرفانی نموده‌اند، بعضی از عرفاء در صدد نفی این کج فهمیها برآمده‌اند تا دامن عرفان را از این آلودگیها تطهیر نمایند. من جمله عارف بزرگ مرحوم سید حیدر آملی در رساله «نقدالنقود» (۲۷) خویش متعرض این مطلب شده‌اند، ما در ذیل به عصاره سخنان او اشاره می‌نماییم تا در فهم نظریه وحدت وجود عرفانی کامیابتر گردیم و از کج فهمیها به دور باشیم:

«یکی از سخنانی که عرفاء زیاد تکرار می‌نمایند، عبارت «لیس فی الوجود سوی الله» می‌باشد. این سخن در واقع عصاره نظریه وحدت وجود عرفانی می‌باشد. عده‌ای که با مبانی عرفانی آشنایی ندارند، بین ظاهر و مظهر فرقی نمی‌گذارند. می‌گویند که به نظر عرفاء - نمود بالله - فرقی ما بین حضرت حق با ابلیس و فرعون، آدم و موسی یا موجودات خسیسه و حشرات موزیه وجود ندارد. اما عرفاء بین ظاهر - حضرت حق - و مظاهر - ممکنات - فرق قائلند و معتقدند که ظاهر به اقتضای قابلیت مظهر، در او ظهور دارد. بدین خاطر هرگز نقایص مظهر را به ظاهر نسبت نمی‌دهند، بلکه به خود مظهر نسبت می‌دهند، اگر قدری دقیق‌تر شویم، در نفس الامر نقص وجود ندارد، نقص و کمال امری اضافی و نسبی هستند. تا پای مقایسه و نسبت به میان نیاید، سخن از نقص و کمال نمی‌توان گفت. وقتی که ابلیس را با حضرت آدم (ع) و فرعون را با حضرت موسی (ع) بسنجیم، ابلیس و فرعون را ناقص و حضرت آدم و موسی (ع) را کامل می‌دانیم، در غیر این صورت نمی‌توان سخن از نقص و کمال گفت، چون حضرت آدم و موسی از مظاهر اسماء لطیفه الهی و ابلیس و فرعون از مظاهر اسماء قهریه الهی می‌باشد. از طرفی وجود، خیر محض و عدم، شر

یک چیز می‌نماید، در صورتی که عقل می‌داند که دو چیز است.

از صفای می و لطافت جام
درهم آمیخت رنگ جام و مدام
همه جام است و نیست گوئی می
یا مدامست و نیست گوئی جام
تا هوا رنگ آفتاب گرفت
رخت برداشت از میانه ظلام
روز و شب با هم آشتی کردند
کار عالم از آن گرفت نظام^(۳۰)

۳ - مثال تابش نور بر آینه‌ها: هنگامی که آینه‌ها با رنگها و اندازه‌های متنوع و در اوضاع مختلف در برابر نور خورشید واقع شوند، با تابش نور خورشید به رنگهای مختلف درمی‌آیند و به دیواری که پشت آینه‌هاست می‌افتند. و با همه آن خصوصیات، در آن دیوار نمایان می‌گردند. نور آفتاب در حد ذات خود واجد هیچیک از آن خصوصیات مختلف نیست، اما سبب ظهور آن خصوصیات مختلف می‌گردد.

آفتابی در هزاران آینه تافته

پس به رنگ هر یکی تا بی‌عیان انداخته
جمله یک نور است لیکن رنگهای مختلف
اختلافی در میان این و آن انداخته^(۳۱)
جامی این مطلب را چنین سروده است:
اعیان همه شیشه‌های گوناگون بود
کافتاد بر آن پرتو خورشید وجود
هر شیشه که سرخ بود یا زرد یا کبود
خورشید در آن هم بهمان شکل نمود^(۳۲)

■ ادله عقلی برای اثبات وحدت وجود

۱ - عرفاء علاوه بر تمثیلات مختلف، از طریق اقامه ادله عقلی مختلف نیز در صدد اثبات نظر مختار خود برآمده‌اند، که به بعضی از آنها اشاره

محض است و در دار وجود، غیر از حق تعالی چیزی نیست و حق تعالی کامل بالذات است. پس در وجود نقص و کمالی متصور نمی‌باشد.»
عرفاء برای تبیین نظریه وحدت وجود، و برای رفع تنافی میان این نظریه و مشاهدات ظاهری انسانها به دو شیوه تمسک نموده‌اند:
۱ - استفاده از تمثیل.

۲ - بیان مطلب از طریق ادله عقلی.

استفاده از تمثیل: عرفاء برای تبیین نظریه وحدت وجود، از باب تشبیه معقول به محسوس، به تمثیلهای مختلف توسل جسته‌اند. در ذیل به بعضی از این تمثیلات اشاره می‌نماییم:

۱ - ظهور صورت در آینه‌ها: چهره واحدی اگر در اطرافش آینه‌های متعدد قرار دهیم که از حیث کوچکی و بزرگی، کجی و راستی، مستدیر یا مستطیل بودن، صیقلی و کدورت با هم اختلاف داشته باشند، چهره واحد به حسب تعدد و اختلاف آینه‌ها به گونه‌های مختلف ظاهر می‌شود. یعنی به تناسب آینه‌ها، چهره واحد، کوچک یا بزرگ، راست یا کوچک، مستدیر یا مستطیل، روشن یا کدر نمایانده می‌شود:

معشوقه یکی است، لیک بنهاده به پیش

از بهر نظاره، صد هزار آینه پیش

در هر یک از آن آینه‌ها بنموده

بر قدر صقالت و صفا صورت خویش^(۲۸)

عارف شهیر، شیخ محمود شبستری نیز این

مضمون را در اشعاری چنین بیان نموده است:

بنه آینه‌ای اندر برابر

در او بنگر بین آن شخص دیگر

یکی ره باز بین تا چیست آن عکس

نه این است و نه آن، پس کیست آن عکس؟^(۲۹)

۲ - تمثیل شراب و جام: به خاطر کمال

شفافیت جام و لطافت شراب، جام و می در چشم

می‌نماییم:

دلیل اول: «من البین ان حقیقه من حیث هی هی لاتقبل العدم لذاتها لامتناع اتصاف احدالنقیضین بالآخر و امتناع انقلاب طبیعه الی طبیعه اخری و متی امتنع العدم علیها لذاتها، کانت واجبه لذاتها...»

کبرای این استدلال - هر چیزی که از ناحیه ذاتش عدم را پذیرا نباشد، واجب الوجود بالذات است - امری بدیهی است و نیازی به استدلال ندارد. اما صغرای این استدلال - حقیقت وجود از آن جهت که خودش خودش است، از ناحیه ذاتش پذیرای عدم نیست - نیاز به اثبات دارد. دو دلیل برای ابطال آن ذکر نموده‌اند.

الف - اگر وجود از ناحیه ذاتش پذیرای عدم باشد، اتصاف شیء (وجود) به نقیضش (عدم) لازم می‌آید. اتصاف شیء به نقیضش محال است، پس محال است که وجود از ناحیه ذاتش پذیرای عدم باشد.

ب - قبول عدم از ناحیه ذات وجود یا به شکل اجتماع است که در دلیل بالا ابطال نمودیم یا به شکل انقلاب است، یعنی حقیقت وجود از ناحیه ذاتش منقلب به عدم گردد. به بیان دیگر حقیقت وجود، بدون دخالت عامل غیر خود سبب بطلان و نابودی خود شود، این فرض هم باطل است، چون اگر ذات حقیقت وجود اقتضای عدم داشته باشد، هرگز به وجود نمی‌آید. با اثبات صغری و در نظر گرفتن بداهت کبری، این نتیجه مبرهن می‌شود، که حقیقت وجود، واجب الوجود بالذات است. (۳۳)

نقد دلیل اول: آنچه امر بدیهی است و نفی آن منجر به سفسطه می‌شود، آن است که واقعیتی وجود دارد، اما آیا این واقعیت وجود است یا ماهیت، و اگر هم وجود است، آیا وجودی است که هیچگونه عدم در ذات او راه دارد یا نه؟

هیچکدام بدیهی نیستند و نیاز به استدلال دارند. یعنی اولاً، باید ثابت کرد که این وجود است که حاکی از آن واقعیت خارجی است. ثانیاً، ثابت کرد، که این وجود، وجودی است که هیچگونه عدم در ذات او راه ندارد. تازه بعد از اثبات این مطلب، باید ثابت کرد که هیچ وجودی دیگر نداریم، چون منافاتی ندارد که ما وجودی داشته باشیم، که به هیچوجه عدم در او راه نداشته باشد و قائم بذات باشد، و وجودهای دیگر وابسته به او باشند. عرفاء از همان ابتدا حقیقت وجودی را که هیچ نحو عدم در او راه ندارد، به عنوان امر مسلم و بدیهی گرفته‌اند. بر فرض بداهت این امر، باز نیاز به بحث است که چرا وجودهای دیگر به عنوان معلول و وابسته به چنین وجودی نداریم، چنانکه فلاسفه به تحقق چنین وجودهای وابسته قائل هستند. اگر تحقق چنین وجودهای وابسته از طریق ادله عقلی نفی شود، آنگاه وحدت شخصی وجود آن گونه که مدنظر عرفاست، ثابت می‌شود.

دلیل دوم: مرحوم سید حیدر آملی در رساله «نقد النقود فی معرفه الوجود» (۳۴) دلیل دوم را چنین بیان می‌کند:

اگر وجود مطلق پذیرای عدم باشد این قابلیت از سه حال خارج نیست.

الف: وجود مطلق از ناحیه ذاتش پذیرای عدم است.

ب: از ناحیه غیرش، یعنی امری «ممکن الوجود» پذیرای عدم می‌گردد. یا به بیان دیگر موجود ممکن الوجود، سبب اعدام و نابودی وجود مطلق می‌گردد.

ج - امر سومی غیر از این دو عامل، سبب اعدام موجود مطلق می‌گردد. امر ثالث، موجود نمی‌تواند باشد. چون شیء یا موجود است یا معدوم - زیرا بین وجود و عدم واسطه نیست - شیء

دلیل سوم: «الوجود لیس بجوهر ولا عرض و کل ما هو ممکن فهو ایضاً اما جوهر و عرض فینتج ان الوجود لیس بممکن فتعین ان یکون واجباً» (۳۵)

وجود مطلق یا وجود از آن جهت که وجود است نه جوهر است و نه عرض، در صورتی که هر چیزی که ممکن الوجود است، از این دو حالت خارج نیست. یعنی یا جوهر است و یا عرض. از این دو مقدمه نتیجه گرفته می‌شود که وجود بما هو وجود ممکن نیست. بدیهی است که وجود بما هو وجود عدم هم نیست، پس وجود مطلق واجب الوجود است.

نقد دلیل سوم: همان اشکالی که بر دو دلیل گذشته وارد کرده‌ایم، در مورد این دلیل نیز جاری است؛ یعنی مصداق داشتن وجود مطلق نیاز به اثبات دارد، به علاوه، مصداق نداشتن وجودهای مقید نیز نیاز به دلیل دارد.

اشکال دوم مختص به این برهان است، و آن اینکه امکان محل بحث در این برهان امکان ماهوی است، با نفی امکان ماهوی اصل ماهیت منتفی می‌شود، اما با انتقای ماهیت، وجود مطلق اثبات نمی‌شود، بلکه ممکن است وجود مقید اثبات شود. این وجودهای مقید امکان فقری دارند، نه امکان ماهوی؛ اگر بخواهیم نفی امکان ماهوی را به امکان فقری هم تسری بدهیم، این یک مغالطه از نوع اشتراک لفظی است.

پس اگر منظور از امکان در کبرای برهان، امکان ماهوی باشد، واجب الوجود بودن وجود مطلق اثبات نمی‌شود و اگر مراد از امکان در کبرای برهان، امکان فقری باشد، صحت خود کبری محل بحث است، چون وجودهای مقید، دارای امکان فقری هستند، اما نه جوهرند و نه عرض، زیرا مقسم جوهر و عرض ماهیت است نه

موجود اگر وجودش از ناحیه ذاتش باشد واجب الوجود و اگر از ناحیه غیر باشد ممکن الوجود می‌باشد، پس این امر سوم عدم است.

هر سه فرض باطل است، دلیل بطلان فرض اول: اگر وجود مطلق از ناحیه ذاتش پذیرای عدم باشد، باید دائماً معدوم باشد، چون اقتضاء ذاتی، هرگز از ذات منفک نمی‌گردد.

فرض دوم نیز باطل است، چون وجود ممکن از ناحیه وجود مطلق است و یک قسم از اقسام وجود مطلق و قائم و وابسته به وجود مطلق است، چنین وجود وابسته و ضعیفی نمی‌تواند سبب اعدام و نابودی طرف وابستگی خود باشد.

فرض سوم نیز باطل است، چون عدم هیچگونه تحقق ندارد، که سبب نابودی وجود مطلق بگردد.

با ابطال این سه فرض، نتیجه می‌گیریم که وجود مطلق پذیرای عدم نیست، و این بدان معنا است که وجود مطلق، واجب الوجود بالذات است.

نقد دلیل دوم: این موضوع نیاز به بحث دارد که آیا «وجود مطلق» در خارج مصداق دارد یا نه؟ بر فرض اینکه ما مصداقی برای وجود مطلق داشته باشیم، آیا این بدان معنا است که ما هیچ مصداقی برای وجودهای مقید و وابسته نمی‌توانیم داشته باشیم؟ چون کسی ممکن است بگوید، ما یک وجود قائم بذات و مستقل و وجودات متکثر دیگری داریم، که همه در حقیقت وجود با هم وحدت دارند، اما از حیث مراتب و شدت و ضعف با هم مختلفند، یا حتی این موجودات وابسته و غیر قائم به نفس بالذات با خود و با مبدئشان که یک وجود مستقل است تباین دارند. هیچیک از این فرضها بدیهی البطلان نیستند. در صورتی وحدت شخصی وجود معهود عرفاً اثبات می‌شود که این شقوق همه ابطال شوند، در غیر این صورت استدلالشان تمام نیست.

عرض ماهیت است نه وجود.

هرگز نمی‌توان از طریق برهانی، در تقریب میان جهان‌بینی علی‌گرایانه فلسفی و هستی‌شناسی وحدت وجودی عرفانی کامیاب بود. چون میان ماهیت و وجود هیچگونه سنخیتی وجود ندارد. ماهیات مثار کثرتند، با در نظر گرفتن این دو عامل دیگر نمی‌توان از هستی‌شناسی عرفانی که مبتنی بر وحدت وجود است، سخن گفت.

۲- تشکیک در وجود: اگر در عین پذیرفتن اصالت وجود معتقد باشیم که میان موجودات تسابین ذاتی وجود دارد، نمی‌توان از هستی‌شناسی وحدت‌گرایانه دم زد. ملاصدرا برای مقارنه میان این دو حوزه، علاوه بر نظریه «اصالت وجود»، نظریه «تشکیک» را نیز مطرح نمود. یعنی وجود حقیقت واحده است، منتهی این حقیقت واحده ذومراتب است و مراتب مختلف از حیث شدت و ضعف با یکدیگر تفاوت دارند. اگر چه ما در اینجا کثرت داریم و کثرت یک امر حقیقی است، اما کثرت برگشت به وحدت می‌نماید. چون همه مراتب، یک حقیقت بیش ندارند. بر این مبنا چون کثرت به وحدت بازگشت می‌نماید، میان عرفان و فلسفه تقریب ایجاد می‌شود، ولی وحدت ایجاد نمی‌شود. چون بر مبنای نظریه تشکیک، هر یک از مراتب مختلف و متکثر وجود حظی از وجود و تحقق دارند، اما در میزان این حظ و بهره از حقیقت وجود با هم متفاوتند. لذا در مورد همه مراتب مختلف، می‌توان گفت حقیقتاً وجود دارند. منتهی در میان این سلسله مراتب، وجودی داریم که اعلی‌المراتب است و به شرط لای از همه نواقص و ضعفها است و آن واجب الوجود است. به بیان دیگر همه فلاسفه ذات حضرت حق را وجود به شرط لا می‌دانند و به همین خاطر ملاصدرا در مواضع متعدد از ذات حق به مقام احدیت که وجود به شرط لاست، تعبیر کرده است.

غیر از این چند دلیل، دلایل دیگری نیز در کتب عرفانی برای اثبات وحدت شخصی وجود ذکر شده است، که آنها نیز قابل نقد و جرح می‌باشند. که برای اطلاع تفصیلی، باید به کتب عرفانی رجوع نمود. (۳۶)

تقریب هستی‌شناسی عرفانی با جهان‌بینی علی‌گرایانه فلسفی توسط ملاصدرا

هستی‌شناسی مبتنی بر وحدت شخصی وجود - که نافی هرگونه کثرتی در دار وجود و تحقق می‌باشد، و بر این مبنا کثرت امری مجازی می‌باشد نه امر حقیقی - که از سوی عرفاء ارائه شد، از همان ابتدا، از سوی حوزه‌های مختلف فرهنگی در جهان اسلام اعم از حوزه فقهی، حدیثی، کلامی و فلسفی، مورد حمله قرار گرفت. اما در عین حال بزرگانی نیز در صدد تقریب بین این حوزه‌های مختلف برآمدند.

یکی از معروفترین و موفق‌ترین افراد در این عرصه، فیلسوف و عارف سترگ مرحوم صدرای شیرازی است. لذا در پایان این مقال اشاراتی مختصر و گذرا به تلاشهای ملاصدرا برای مقارنه و تقریب میان این حوزه‌ها می‌نماییم. ملاصدرا از چند طریق در صدد تحقق این تقریب و مقارنه برآمد:

۱- اصالت وجود: حکیمان و متکلمان قبل از ملاصدرا، نوعاً قائل به اصالت ماهیت بودند، اما عرفاء قائل به اصالت وجود بوده‌اند، ملاصدرا سعی نمود از طریق براهین فلسفی نظریه اصالت وجود را تشبیت و تحکیم نماید، و با این کار یکی از مهمترین موانع جدایی کلام و فلسفه و عرفان را از میان برداشت. این در واقع اولین سنگری بود که ملاصدرا فتح کرد. با پذیرش نظریه اصالت ماهیت،

«ان من حیث وجوده وهویته مما یفنی الصفات والتعینات والمفهومات حتی مفهوم الذات ومفهوم الوجود والهویه، فلا اشاره الیه ولا اسم ولا رسم، لان هذه الامور کلها طبایع کلیه، والذات هویه شخصیة صرفه لا خبر عنها ویقال لها «مرتبة الاحدیة و غیب الغیوب»...» (۳۷)

ذات حضرت حق از حیث وجود و هویتش همه صفات و تعینات و مفاهیم حتی مفهوم ذات و مفهوم وجود و هویت را فانی می‌سازد و قابل اشاره نیست. اسم و رسمی ندارد، چون همه این امور طبایع کلی هستند. اما ذات، یک هویت شخصیة صرفی است که از آن خبری نمی‌توان داد و به ذات حضرت حق، «مقام احدیت و غیب الغیوب» گفته می‌شود.

اما عرفا ذات حق را لا به شرط مقسمی می‌دانند، نه به شرط لا، و وجود (فیض) منبسط یا نفس رحمانی را لا بشرط قسمی و مقام احدیت را در مرتبه پایین‌تر از ذات و آن را بشرط لا می‌دانند. خلاصه آنکه ملاصدرا با بحث تشکیک در حقیقت وجود میان دو حوزه حکمت و عرفان تقریب ایجاد کرده است نه توحید. به عقیده ما چنین توحیدی هرگز از راه عقل میسور کسی نیست. بعضی از اندیشمندان متأخر که در صدد تحقق چنین کاری برآمده‌اند، سخنانشان خالی از مغالطات نیست.

۳- از طریق تحلیل خاص علیت: ملاصدرا مدار بحث علیت را از ماهیت به وجود منتقل کرد، و بیان نمود که همانگونه اصالت در تحقق از آن وجود است نه ماهیت، اصالت در جعل نیز از آن وجود است نه ماهیت. به بیان دیگر این وجود است که مجعول بالذات است نه ماهیت. از طرفی با بیان بحث تشکیک در حقیقت وجود، ثابت نمود که رابطه میان علت و معلول

بدینگونه نیست، که موجودات حقیقت و ذاتی مستقل از حضرت حق داشته باشند و تباین میان ذوات ممکنات و ذات حضرت حق باشد، بعد ارتباطی میان این معالیل و آن علت تامه برقرار شده باشد.

بلکه ثابت نمود دو قسم وجود هست: یک وجود وابسته و دیگری طرف وابستگی. وجودات وابسته (معالیل)، وابستگی عین ذات آنهاست، و اصلاً هویت آنها هویت تعلقی و از اوئی است آنها عین ربط به علتند، نه اینکه مربوط به علت باشند. ملاصدرا غیر از امکان ماهوی که مشائین مطرح کرده بودند، امکان فقری را ابداع نمود. در طرح مسأله امکان فقری ملاصدرا متأثر از دو حوزه بوده است، یکی حوزه فلسفی که این تأثیر غیرمستقیم و تا حدی غیر مشهور بوده است. چون ابن سینا در بحث منطق، میان ضرورت ذاتی و ضرورت مطلقه تمایز قائل شد. ضرورت ذاتی (ضرورت منطقی) مربوط به مدار مفاهیم است و ارتباطی با وجود ندارد، چه سیمرغ در خارج باشد یا اصلاً سیمرغی در خارج نداشته باشیم، باز سیمرغ سیمرغ است به ضرورت ذاتی. قید مادام الذات یا مادام الوجود که در آن اخذ می‌شود، اعم از وجود خارجی و ذهنی است. صرف نظر از وجود و تحقق خارجی، همینکه در ذهن فرض کنیم، این ضرورت برقرار می‌شود. اما ضرورت مطلقه به اصطلاح ابوعلی سینا یا ضرورت ازلیه به اصطلاح ملاصدرا، ناظر به وجود است که در مورد خدا و صفاتش به کار می‌رود. وقتی می‌گوییم «خدا عالم است، یا خدا متکلم است، یا خدا قادر است» در اینجا ما نمی‌خواهیم میان مفهوم ذات و مفهوم صفات حمل و هو هویت برقرار نماییم، بلکه میان مفهوم صفات و حقیقت صفات از یک سو

و حقیقت ذات از سوی دیگر حمل و هوویت برقرار می‌کنیم.

در برابر ضرورت ذاتیه که ناظر به مفهوم و ماهیت است ما امکان ذاتی، یعنی امکان عام یا خاص را داریم که ناظر به مفهوم و ماهیت است معنایش لا ضرورت ذاتیه است. در برابر ضرورت مطلقه یا ضرورت ازلیه که ناظر به وجود است، لا ضرورت مطلقه یا لا ضرورت ازلیه داریم که ناظر به وجود است. به همین جهت احکام وجود، یعنی ذومراتب بودن در مورد آن نیز صادق است. ملاصدرا نام چنین معنایی را امکان فقری گذاشته است. این سینا با تمایز میان ضرورت مطلقه و ضرورت ذاتیه، گرچه خود نتوانسته است استفاده مطلوب و نهایی را از این کشف خود ببرد، اما در واقع راه را برای ملاصدرا هموار نمود که در مقابل ضرورت مطلقه یا ازلیه این سینا، لا ضرورت مطلقه یا لا ضرورت ازلیه یا امکان فقری را مطرح و استفاده مطلوب و نهایی را از این کشف در بحث هستی‌شناسی و در تحلیل روابط میان ممکنات و حق تعالی بنماید. در واقع ثمره نهایی و شیرین این بحث نصیب حکیم فرزانه، صدرای شیرازی گشته است. (۳۸)

شاید از جهت دیگر بتوان نظریه امکان فقری ملاصدرا را متأثر از نظریه وحدت وجود عرفانی دانست، و این تأثیر مشهودتر است. چون عرفاء صراحتاً کثرت در دار وجود را نفی نموده و کثرت را از مرحله بود به مرحله نمود برده بودند. ملاصدرا به خاطر عشق و ارادت فراوانی که به دریافتهای عرفانی داشت، همانگونه که در مورد سایر مسایل مثل اصالت وجود در صدد برهانی کردن آنها برآمد، سعی نمود اساسی‌ترین نظریه عرفانی، یعنی نظریه

وحدت شخصی وجود را که مدار تمام مباحث هستی‌شناسی عرفانی است برهانی نماید. بدین خاطر موفق به ارائه نظریه امکان فقری شد. ملاصدرا با ارائه این نظریه توانست هرگونه استقلالی را از ممکنات سلب و از طریق برهانی ثابت نماید که هویت ممکنات، یک هویت کاملاً تعلقی است. این نتیجه در برابر سیستمهای فلسفی گذشته که قائل به اصالت ماهیت در ممکنات و اصالت وجود در ساحت حق تعالی و یا قائل به تباین ذاتی میان موجودات بوده‌اند، گام بسیار بزرگی به جلو بود. چون بر اساس سیستمهای فلسفی گذشته، کثرت امری حقیقی است و هیچگونه بازگشتی به وحدت ندارد. اما بر اساس نظریه ملاصدرا گرچه کثرت امری حقیقی است، اما بازگشت به وحدت می‌نماید، از این جهت به نظریه «وحدت شخصی وجود» عرفاء بسیار نزدیک می‌شود. همانطور که قبلاً گفتیم بر اساس نظریه ملاصدرا همین موجوداتی که دارای هویت تعلقی هستند، دارای وجودی هرچند ضعیف می‌باشند. اما عرفاء حتی حاضر به پذیرش چنین موجوداتی با هویت تعلقی هم نیستند. کثرت را امری مجازی و مربوط به عالم نمود می‌دانند و یک مصداق بیشتر برای حقیقت وجود و عالم بود قائل نیستند. لذا تکرار می‌نماییم که ملاصدرا در تقریب استنباطهای عقلی و دریافتهای مبتنی بر کشف و شهود کامیاب و منصور بوده است، اما در توحید آنها موفق نبوده است. شاید چنین آرمانی غیرقابل وصول باشد. چون مرکب عقل هرگز توانایی مرکب عشق را ندارد. لذا هیچ استبعادی ندارد که مرکب عشق به عرصه‌هایی دست یازد، که مرکب عقل قدرت دست یازیدن به آن را نداشته باشد.

● یادداشتها

- ۱- مراد از انکار، انکار این قاعده به گونه‌ای که فلاسفه تقریر می‌کنند می‌باشد، و گرنه به معنای دیگر شاید بتوان گفت که آنها نیز این قاعده را قبول دارند، توضیح این مطلب در ضمن این نوشتار خواهد آمد.
- ۲- امام فخرالدین رازی؛ مباحث المشرقیه، ج ۱، ص ۹۷-۹۸.
- ۳- ابن ترکه؛ تمهید القواعد، ص ۲۶ با مقدمه و تصحیح آشتیانی، سید جلال الدین.
- ۴- لاهیجی، عبدالرزاق؛ شوارق الالهام، ج ۱، ص ۲۵ و گرگانی، سید شریف؛ شرح المواقب، ج ۲، ص ۱۱۳.
- ۵- گرگانی، سید شریف؛ شرح المواقب، ج ۲، ص ۱۲۷.
- ۶- ابن ترکه؛ تمهید القواعد، ص ۵۵.
- ۷- حاجی سبزواری، ملا هادی؛ شرح المنظومه، فریده الاولى، غرر فی بیان الاقوال فی وحده حقیقه الوجود و کثرتها، آملی، محمدتقی؛ درر الفوائد، ج ۱، ص ۷۴-۷۷.
- ۸- درر الفوائد، ج ۱، ص ۷۷-۸۴.
- ۹- سبزواری، حاج ملا هادی؛ شرح المنظومه، فریده الاولى، غرر فی بیان الاقوال فی وحده حقیقه الوجود، ص ۶۲-۶۵.
- ۱۰- آملی، محمدتقی؛ درر الفوائد، ج ۱، ص ۸۵-۸۷. مدرس یزدی حکمی، علی اکبر، رسائل حکمییه، ص ۵۵.
- ۱۱- شیخ اشراق؛ حکمة الاشراق (مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ج دوم) قسم دوم، مقاله اول، ص ۱۱۹-۱۲۰.
- ۱۲- سبزواری، شرح المنظومه، الفریده الاولى، غرر فی ان تکثر الوجود بالمهیات وانه مقول بالتشکیک، ص ۱۰۹.
- ۱۳- همان مأخذ، ص ۱۱۱.
- ۱۴- ملاحظه، الاسفار، ج ۱، مرحله سوم، فصل ۵، ص ۴۳۱-۴۳۲.
- ۱۵- همان مأخذ.
- ۱۶- آشتیانی، سید جلال الدین؛ مقدمه بر تمهید القواعد ابن ترکه، ص ۲۹.
- ۱۷- همان مأخذ.
- ۱۸- همان مأخذ، ص ۳۳.
- ۱۹- محمد بن حمزه بن محمد العثماني (ابن فناری)، مصباح الانس، ص ۲۴۷-۲۴۸.
- ۲۰- ابن ترکه، تمهید القواعد، ص ۸۳-۸۶.
- ۲۱- همان مأخذ، ص ۸۵-۸۶.
- ۲۲- همان مأخذ، ص ۸۷-۸۶.
- ۲۳- ابن عربی، الفتوحات المکیه، ج ۱، ص ۹۰.
- ۲۴- همان مأخذ، ج ۲، ص ۴۵۹.
- ۲۵- آشتیانی، سید جلال الدین؛ مقدمه بر تمهید القواعد ابن ترکه، ص ۳۸.
- ۲۶- آیت الله رفیعی، رساله وحدت وجود، این رساله در کتاب «وحدت از دیدگاه عارف و حکیم» آیت الله حسن زاده ذکر شده، ص ۳۷-۴۰.
- ۲۷- نقد النقود، اصل سوم، ص ۶۷۲-۶۷۹.
- ۲۸- فیض کاشانی، کلمات مکنونه، ص ۴۱ به نقل از دکتر جهانگیری؛ محیی الدین ابن عربی چهره برجسته عرفان اسلامی، ص ۲۸۲.
- ۲۹- شرح گلشن راز، ص ۳۸۰.
- ۳۰- عراقی، فخرالدین؛ لمعات، ضمیمه دیوان لمعه دوم، ص ۳۷۹.
- ۳۱- همان مأخذ، لمعه پانزدهم، ص ۳۸۹.
- ۳۲- جامی، اشعه اللمعات، ص ۸۶.
- ۳۳- ابن ترکه، تمهید القواعد، ص ۵۹-۶۰، آملی، سید حیدر؛ نقد النقود، اصل دوم، ص ۶۴۶-۶۴۸.
- ۳۴- نقد النقود فی معرفه الوجود، ص ۶۴۸-۶۵۰.
- ۳۵- آملی، سید حیدر؛ نقد النقود فی معرفه الوجود، ص ۶۵۱.
- ۳۶- همان مأخذ، ص ۶۴۶-۶۵۸؛ قیصری، مقدمه بر فصوص الحکم، فصل اول، ابن ترکه، تمهید القواعد، ص ۵۹-۶۷، جوادی آملی، تحریر تمهید القواعد، ص ۷۳۵-۷۳۲.
- ۳۷- ملاحظه، اسفار، ج ۶، ص ۲۸۴.
- ۳۸- برای توضیح بیشتر به کتاب نفیس هرم هستی تألیف دکتر مهدی حائری یزدی، ص ۲۲۸-۳۰۲ رجوع شود.