

سنجش مسائل حکمی در ساحت وحدت تشکیکی و وحدت شخصی

میثم زنجیرزن حسینی^۱، سمیه ضیاء علی نسب پور^۲

چکیده

یکی از مهم‌ترین مسائل معرفتی، پرداختن به مسأله وحدت تشکیکی و وحدت شخصی است. البته این مسأله می‌تواند از زوایای متعددی مورد پژوهش واقع شود. در این مقاله، ابتدا از این موضوع سخن به میان آمده که نظریه وحدت تشکیکی و وحدت شخصی، علاوه بر نظام حکمت صدرایی، در نظامات فلسفی ابن‌سینا و شیخ اشراق نیز مطرح شده است. در ادامه نیز به سنجش مسائل حکمی در ساحت وحدت تشکیکی و وحدت شخصی نظر شده که محور اصلی مقاله می‌باشد. در این مقاله، از تفاوت‌های اساسی‌ای مانند مطرح شدن واجب به عنوان وجود به شرط لا در ساحت وحدت تشکیکی و وجود «لابشرط مقسمی» در ساحت وحدت شخصی، نظام «علی و معلولی» در ساحت وحدت تشکیکی و نظام «شأن و تشأن» در ساحت وحدت شخصی، طرح «وجود و امکان» در ساحت وحدت تشکیکی و طرد آن در ساحت وحدت شخصی، حمل «حقیقت و رقیقت» در ساحت وحدت تشکیکی و حمل «هو هو» در ساحت وحدت شخصی و دیگر مسائل بحث شده است

واژگان کلیدی: سنجش، وحدت شخصی، وحدت تشکیکی، مشاء، اشراق، متعالیه.

meysam.hatf@gmail.com

fzzh331@gmail.com

۱. استاد حوزه علمیه قم

۲. دانشجوی دکتری فلسفه دانشگاه ادیان و مذاهب اسلامی

یکی از مهم‌ترین مسائل معرفتی در نظام فلسفه و عرفان، بحث از نحوه وحدت و کثرت در عالم خارج می‌باشد؛ اینکه آیا وحدت و کثرت جزء امور حقیقی‌اند، یا یکی حقیقی است و دیگری اعتباری. اگر «کثرت» حقیقی و «وحدت» اعتباری تلقی شود، این قول همان قول به تباین وجود و اصالت ماهیت است که مشهور آن را منتسب به مشائین و اشراقیین می‌دانند و اگر وحدت و کثرت، هر دو حقیقی تلقی شوند، این همان قول به وحدت تشکیکی است که مشهور آن را قول ابتدایی صدرا می‌دانند. حال اگر «وحدت» حقیقی و «کثرت» اعتباری محسوب شود، این همان قول به وحدت شخصی است که قول عرفا و قول نهایی صدراست. نگارنده به عنوان مقدمه بحث، به طور اجمالی به نحوه وحدت و کثرت در نظامات فلسفی می‌پردازد و سپس به محور اصلی مقاله در خصوص سنجش مسائل حکمی در ساحت وحدت تشکیکی و وحدت شخصی خواهد پرداخت.

وحدت و کثرت در نظام مشائی

جمهور قائلند که مشائین کثرت را حقیقی و وحدت را اعتباری می‌دانند؛ زیرا ایشان، مشائیان را قائل به تباین وجود می‌دانند. لذا در این نگاه، عالم خارج را کثراتی تشکیل می‌دهند که وحدت بین حقایق متباینه، امری اعتباری خواهد شد و حال آنکه به نظر می‌رسد قرائت مذکور، قرائت صحیحی از حکمت مشاء نمی‌باشد؛ زیرا با تفتیش در کلام مشائین، بدین نکته دست می‌یازیم که مشائین نیز قائل به تشکیک وجودند و اگر حقایق را متباین می‌دانند، مرادشان از حقایق همان ماهیات موجوده است که مشار و خاستگاه کثرت هستند، نه هویات وجودیه؛ چنانکه صدرالمشائین در «الشواهد الربوبیه» می‌گوید:

«فلا تخالف بین ما ذهبنا الیه من اتحاد حقیقة الوجود واختلاف مراتبها بالتقدم والتأخر والتأكد والضعف و بین ماذهب الیه المشاؤون (اقوام الفیلسوف المقدم) من اختلاف حقائقها عند التفتیش» (صدرا الدین شیرازی، ۱۳۶۰، ص ۷).

اگر در قول تحقیق، مشائین را قائل به تشکیک وجود بدانیم، آنگاه در نظام مشائی «وحدت» نیز همچون «کثرت» امری حقیقی خواهد شد. بلکه عباراتی از جناب ابن سینا وجود دارد که از آن عبارات، بوی وحدت شخصی وجود نیز استشمام می‌شود که در این مینا، «وحدت» حقیقی و «کثرت» اعتباری خواهد شد. اما این قول دقیقاً خلاف قرائت مشهور است که در نظام مشائی، وحدت را اعتباری و کثرت را حقیقی می‌دانند.

البته تبیین وحدت شخصی در نظام مشائی، مجال واسعی می‌طلبد که باید در مقاله مستقلی از آن بحث نمود. ولیکن در اینجا به بیان عبارتی از ابن سینا بسنده می‌کنیم که صدرالمآلهین آن را مثبت وحدت شخصی می‌داند. صدرا در «اسفار» چنین می‌گوید:

«قال في التعليقات: "الوجود المستفاد من الغير كونه متعلقاً بالغير هو مقوم له كما أن الاستغناء عن الغير مقوم لواجب الوجود بذاته و المقوم للشيء لا يجوز أن يفارقه إذ هو ذاتي له و قال في موضع آخر منها: الوجود إما أن يكون محتاجاً إلى الغير فيكون حاجته إلى الغير مقومة له و إما أن يكون مستغنياً عنه فيكون ذلك مقوماً له و لا يصح أن يوجد الوجود المحتاج غير محتاج كما أنه لا يصح أن يوجد الوجود المستغني محتاجاً و إلا قوم بغيره و بدل حقيقتهم. انتهى".

أقول: "إن العاقل اللبيب بقوة الحدس يفهم من كلامه ما نحن بصدد إقامة البرهان عليه حيث يحين حينه من أن جميع الوجودات الإمكانية و الإنيات الارتباطية التعلقية اعتبارات و شؤون للوجود الواجبي و أشعة و ظلال للنور القيومي" (صدرالدين شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۱، ص ۴۷).

وحدت و کثرت در نظام اشراقی

از آنجاکه مشهور، اشراقیین را قائل به اصالت ماهیت می‌دانند، لاجرم در این قرائت نیز «کثرت» حقیقی و «وحدت» اعتباری می‌شود؛ زیرا ملاً خارج را ماهیاتی پر کرده‌اند که مشار و خاستگاه کثرت هستند و وجود که حیث وحدت اشیاء است، امری اعتباری خواهد شد. ولیکن نظر نگارنده این است که انتساب اصالت ماهیت به اشراقیون، خبط عظیمی است که در مباحث فلسفی واقع شده است؛ زیرا مراد شیخ اشراق از اعتباریت وجود، معقول ثانی منطقی نیست که فقط امری ذهنی باشد؛ چنانکه صدرا از نظام اشراقی، این معنا را برداشت نموده است. بلکه عبارات کثیری از شیخ اشراق وجود دارد که مراد ایشان از «اعتباریت وجود» را مشخص می‌کند که «وجود» معقول ثانی فلسفی است که عروض آن بر ماهیت در

ذهن، و اتصاف آن بر ماهیت در عالم خارج است؛ زیرا ایشان امور اعتباری را به گونه‌ای معنا می‌کنند که در عالم خارج به عین معروضشان موجودند و این همان معنای معقول ثانی فلسفی است که عروض و هستی آنها در ذهن، ولیکن اتصاف و استی آنها در خارج می‌باشد.

البته تبیین این مطلب مجال واسعی را می‌طلبد که نگارنده آن را در مقاله مستقلاً بحث نموده است. لیکن در اینجا به عبارتی از شیخ اشراق بسنده می‌کنیم که امور اعتباری را به عین معروضشان در عالم خارج موجود می‌داند. ایشان در «حکمت اشراق» می‌گوید:

«اعلم انّ الجوهرية أيضا ليست في الاعيان أمرا زائدا على الجسميّة بل جعل الشيء جسمًا بعينه هو جعله جوهرًا» (سهروردی، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۱۷۰).

با توجه به اینکه شیخ اشراق جوهر را امری اعتباری می‌داند، در این عبارت مراد خویش را از اعتباریت بیان می‌کند که اعتباریت جوهر بدین معنا نیست که جوهر امری ذهنی باشد و در عالم خارج محقق نباشد. بلکه ایشان جوهر را به عین جسمیت در عالم خارج محقق می‌داند.

بنابراین اگر در قول تحقیق، اعتباریت وجود را مستلزم اصالت ماهیت تلقی نماییم و تشکیک اشراقی را فقط در ماهیت معنا نکنیم و بلکه نظام تشکیکی ایشان را به وجود نیز سرایت دهیم، آنگاه در این مبنا «وحدت» نیز همچون «کثرت» امری حقیقی خواهد شد. بلکه عباراتی نیز از شیخ اشراق وجود دارد که بر وحدت شخصی نیز دلالت می‌کند. وی برای تبیین وحدت شخصی به صورت پراکنده از مبانی متعددی در نظام فلسفی خویش استفاده نموده است که مهم‌ترین آن مبانی در نظر نگارنده، مبانی ذیل می‌باشد:

۱. فقر نوری و وجودی ممکنات

۲. بساطت وجود حق

۳. احاطه نوریه نورالانوار بر نظام نوری

۴. مقهوریت دانی در هیمن قاهریت عالی

۵. استحاله انفصالیّت نور از نورالانوار

۶. صرافت وجود حق

۷. مالکیت حق.

در این خصوص، نگارنده مقاله مستقلاً دارد. لذا در اینجا تنها به بیان عبارتی از ایشان

در این مقام بسنده می‌کند که التزام شیخ اشراق به وحدت شخصی را نشان می‌دهد. شیخ اشراق می‌گوید:

«بعضی از محققان گویند که "لا اله الا الله" توحید عوام است و "لا هو الا هو" توحید خواص است و در تقسیم تساهل کرده است و مرتبت توحید پنج است: یکی "لا اله الا الله" و این توحید عوام است که نفی الهیت می‌کند از ما سوی الله و اینان اعم عوام‌اند و ورای این طایفه، گروهی دیگرند که به نسبت با اینان خواص‌اند و با طایفه دیگر عوام و باضافت با آن کسانی دیگر که مقام ایشان بلندتر است از عوام، و توحید ایشان "لا هو الا هو" است و این عالی‌تر از آن اول باشد، و مقام ایشان عالی‌ترست از بهر آنکه گروه اول نفی الوهیت کردند از غیر حق. پس گروه دیگر بر نفی حق از غیر اقتصر نکردند، بلکه جمله هویت‌ها را نفی کردند در معرض هویت حق تعالی و گفتند که اوایی او راست، کس دیگر را "او" نتوان گفت که اویها از اوایی اوست. پس اوایی مطلق او راست. و ورای ایشان گروهی دیگرند که توحید ایشان آن است که "لا انت الا انت"، و این عالی‌تر از آن است که ایشان حق را "هو" گفتند. و "هو" غایب را گویند و اینان همه تویها را که در معرض تویی شاهد خویش است نفی کردند و اشارت ایشان به حضور است. و گروهی دیگرند بالای اینان و ایشان عالی‌ترند و گفتند چون کسی دیگر را خطاب تویی کند، او را از خود جدا داشته باشد و اثبات اثنائیت می‌کند و دوئی از عالم وحدت دور است. ایشان خود را گم کردند و گم گرفتند در پیدایی حق، "لا أنا الا أنا" گفتند. محقق‌ترین اینان گفتند اثنائیت و انیت و هویت همه اعتباراتی زاید بود بر ذات قیومیت را، هر سه لفظ را در بحر طمس غرق کردند، و طاحت عبارات و غیبت الاشارات، "هُوَ كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ"، و اینان را مقام رفیع‌تر است. و مردم تا بدین عالم ناسوت علاقه دارد بمقام لاهوت نرسد» (سهروردی، ۱۳۷۵، ج ۳، ص ۳۲۳-۳۲۶).

وحدت و کثرت در نظام عرفانی

در نظام عرفانی، این مسأله بدیهی است که اهل معرفت قائل به وحدت شخصی وجود هستند. لذا در این نگاه، «وحدت» حقیقی و «کثرت» اعتباری خواهد شد؛ زیرا کثرت در مراتب وجود در مبنای تشکیک خاص معنا دارد، نه در تشکیک خاص‌الخاص که اهل عرفان به آن قائلند. بلکه در مبنای تشکیک خاص‌الخاصی، کثرت در مظاهر مطرح می‌شود؛ چنانکه اهل معرفت این مسأله را به صراحت در بیانات خویش مطرح نموده‌اند و ما اجمالاً به بعضی از عبارات ایشان بسنده خواهیم کرد. به طور مثال، علامه قیصری در شرح فصوص می‌گوید:

«هو (ای الوجود) حقيقة واحدة لا تكثر فيها و كثرة ظهوراتها و صورها لا تقدر في وحدة ذاتها» (قیصری، ۱۳۷۵، ص ۱۱۶).

توضیح: وجود حقیقت واحدی است که هیچ تکثری در ذات آن نیست و کثرت ظهورات وجود هیچ صدمه‌ای به وحدت در ذات وجود وارد نمی‌کند. البته باید توجه داشت که در وحدت تشکیکی نیز کثرت صدمه‌ای به وحدت وجود وارد نمی‌کند؛ زیرا در وحدت تشکیکی نیز ذات وجود واحد است، و کثرت در مراتب وجود مطرح است. به بیان دیگر، فرق بین وحدت شخصی و وحدت تشکیکی در این است که در ساحت وحدت شخصی، ذات وجود ذومظاهر بوده و در وحدت تشکیکی، ذات وجود ذومراتب است و کثرت در مظاهر و مراتب، صدمه‌ای به وحدت در ذات وجود وارد نمی‌کند.

ابن فناری نیز در مصباح الانس می‌گوید:

«الشبهة: ان الوجود يتكثر بتكثر المجالی والمتكثر لا يكون واجباً اذ يجب وحدته. وجوابها؛ ان المتكثر والمتعدد نسبة و شؤونه لا عينه» (ابن فناری، ۲۰۱۰م، ص ۲۱۶).

توضیح: چنانکه مشاهده می‌شود، ابن فناری در جواب از شبهه‌ای که تکثر را به واسطه وحدت وجود نفی می‌کند می‌گوید: تکثر و تعدد در شؤون وجود مطرح است، نه در عین وجود. لذا تنافی‌ای بین طرح وحدت در ذات وجود و طرح کثرت در مظاهر وجود نیست. سیدحیدر آملی در نقد النقود می‌نویسد:

«لا يكون في الوجود حقيقة الا هو تعالى و اسمائه و صفاته و کمالاته و خصوصياته و لا يكون المظاهر و الخلق و العالم الا امراً اعتبارياً و وجوداً مجازياً» (آملی، ۱۳۸۶، ص ۶۵۹).

توضیح: چنانکه از عبارت پیداست، ایشان وجود را منحصر در حق تعالی دانسته و مظاهر را اموری اعتباری تلقی می‌نماید. به بیان دیگر، ایشان کثرت را امری اعتباری معرفی می‌نمایند؛ به‌خلاف وحدت تشکیکی که کثرت را جزء امور حقیقی معرفی نموده و قائل به وحدت در عین کثرت و کثرت در عین وحدت می‌باشد.

وحدت و کثرت در نظام صدرايي

در نظام حکمت متعالیه، در اینکه وحدت حقیقی است بحثی نیست؛ زیرا صدرالمتألهین قائل به اصالت وجود هستند و وجود، مناط وحدت است. ولیکن در اینکه کثرت در نظام

صدرايي حقيقي است يا اعتباري، اختلاف وجود دارد. در ديدگاه كساني كه وحدت شخصي را در حكمت متعاليه انكار مي‌كنند، كثرت نيز مانند وحدت، حقيقي خواهد شد. وليكن كساني كه وحدت تشكيكي ايشان را مرقات و نردبان فهم وحدت شخصي مطرح مي‌نمايند و بدين قائلند كه صدرا در نهايت از وحدت تشكيكي عبور کرده و ملتزم به وحدت شخصي شده است، در اين نگاه، كثرت امري اعتباري خواهد شد.

گر چه نگارنده قائل است وحدت تشكيكي صدرا در هيمنه وحدت شخصي مطرح شده و هرگز صدرا از وحدت تشكيكي استدراك نموده است و همچنين رابطه وحدت شخصي و وحدت تشكيكي را رابطه حاكم و محكوم مي‌داند نه ناسخ و منسوخ - كه در مقاله مستقلي از آن بحث شده است - وليكن نتيجه بحث واحد خواهد شد. و نتيجه اين است كه كثرت در نظام فلسفي صدرا، امري اعتباري است.

اكنون كه به نحو اجمال، نحوه كثرت و وحدت در نظامات فلسفي و عرفاني بيان شد و بدين نکته دست يافتيم كه وحدت تشكيكي و وحدت شخصي فقط در نظام حكمت متعاليه مطرح نيست، در ادامه، در پي پاسخ به اين سؤال بر مي‌آييم كه مسائل حكمي در ساحت وحدت شخصي چه تفاوت‌هايي مي‌توانند با ساحت وحدت تشكيكي داشته باشند؟

البته بايد توجه داشت كه مبناي نگارنده غير از مبناي مشهور است؛ زيرا در مبناي مشهور، وحدت تشكيكي، منسوخ شده وحدت شخصي تلقي مي‌شود. وليكن در مبناي نگارنده، وحدت تشكيكي، محكوم وحدت شخصي مي‌باشد. لذا سعي نگارنده بر اين است كه سنجش مسائل حكمي را در ساحت وحدت تشكيكي و وحدت شخصي به گونه‌اي بحث نمايد كه - فارغ از مباني - براي عموم قابل استفاده باشد. اما تفاوت مسائل حكمي در ساحت وحدت شخصي و وحدت تشكيكي، شامل موارد كثري است كه نگارنده در رساله مستقلي بيش از شصت مسئله را بررسي نموده است كه در اين مقاله اجمالاً به بعضي از آن موارد پرداخته مي‌شود.

الف) «واجب بشرط لا» در ساحت وحدت تشكيكي و «حق لا بشرط» مقسومي در ساحت وحدت شخصي

در نظام تشكيكي، وجود ممكنات «وجود بشرط شيء» و وجود واجب تعالي «وجود بشرط لا» تلقي مي‌شود؛ زيرا از آنجا كه در وحدت تشكيكي، وجود ذومراتب است - كه مرتبه

شدید آن واجب و مراتب ضعیف آن ممکنات معرفی می‌شوند - در مقابل واجب، وجوداتی فرض می‌شود که دارای تعیین هستند. لذا وجود واجب، «بشرط لا»ی از تعیین محسوب می‌شود. ولی در ساحت وحدت شخصی، از آنجاکه وجود منحصر در ذات باری است و وجودی در مقابل حق تعالی فرض نمی‌شود، وجود وی به نحو «لابشرط مقسمی» لحاظ می‌شود که از قید اطلاق نیز مطلق است، نه اینکه مطلق باشد در مقابل مقید؛ زیرا در مقابل او وجود مقیدی فرض نمی‌شود تا وجود وی به شرط اطلاق باشد. آری، وجود منبسط از آن جهت که در مقابل او مقیداتی فرض می‌شود، مقید به قید اطلاق است و وجود آن، وجود «لابشرط قسمی» است. بنابراین حکیم حاذق بایستی بین «حق لابشرط مقسمی» در ساحت وحدت شخصی و «واجب بشرط لا» در ساحت وحدت تشکیکی فرق بگذارد و - همان‌طور که صدرا نیز به این مسئله اشاره می‌نماید - این دو مرتبه را با یکدیگر خلط ننماید. ایشان در «اسفار» آورده است:

«و بینهما من الفرق کما بین الوجود المأخوذ لا بشرط أي طبیعة الوجود الذی عمومه باعتبار شموله و انبساطه لا باعتبار کلیته و وجوده الذهنی کما علمت من قبل و بین الوجود المأخوذ بشرط لا شیء و هو المرتبة الأحدیة عند العرفاء و تمام حقیقة الواجب عند الفلاسفة و الأول هو حقیقة الحق عند العرفاء لإطلاقه المعری عن التقیید و لو بالتزیه عن الماهیات الموجب لنوع من الشرط فافهم» (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۲، ص ۳۰۹).

به بیان دیگر، می‌توان گفت در نظام تشکیکی، واجب تعالی در نزد فلاسفه وجود «بشرط لا» است که همان مرتبه احدیت نزد فلاسفه است و حال آنکه در نظام وحدت شخصی، حق تعالی وجود «لا بشرط مقسمی» ای است که در مقابل او وجودی فرض نمی‌شود. البته بعضی گمان کرده‌اند که بین نظامات فلسفی و نظام عرفانی تفاوت وجود دارد؛ زیرا فلاسفه واجب را «بشرط لا» و عرفا واجب را «لا بشرط مقسمی» معرفی می‌نمایند و حال آنکه این‌گونه نیست؛ زیرا باید بین حق و واجب فرق گذاشت. بدین بیان که عرفا «حق» را که فوق مرتبه واجبی است، وجود «لابشرط مقسمی» می‌دانند، ولیکن «واجب» را که تعینی از تعینات حق تعالی است - که در لسان صدرا همان مرتبه احدیت است - وجود «بشرط لا» می‌دانند. لذا تفاوتی بین قول عرفا و فلاسفه نیست.

بنابراین چنانکه بیان شد، در ساحت وحدت شخصی «حق» دارای وجود «لا بشرط

مقسمی» است که اهل معرفت بدین مسأله اشارات متعددی دارند. ما نیز به پاره‌ای از آنها می‌پردازیم. به طور مثال، صدرالدین قونوی در «رساله نصوص» می‌گوید:

«تصور اطلاق الحق یشرط فیہ ان یتعقل بمعنی انه وصف سلبی لا بأنه اطلاق ضده التقیید» (صدرالدین قونوی، ۱۳۸۱، ص ۷).

توضیح: اطلاق به دو نحو قابل تصور است؛ اطلاقی که مقید به قید اطلاق بوده و در مقابل مقید مطرح است و دیگر، اطلاقی که از قید اطلاق نیز آزاد است. لذا تقیید، مقابل و ضد آن تلقی نمی‌شود که اصطلاحاً بدان «لا بشرط مقسمی» می‌گویند. در این عبارت، صدرالدین قونوی اطلاق حق تعالی را به نحو «لا بشرط مقسمی» مطرح نموده است. ایشان در اعجاز البیان می‌گوید:

«الغیب الهویه الاعتبار المسقط السائر الاعتبارات هو الاطلاق الصرف عن القید و الاطلاق» (صدرالدین قونوی، ۱۳۸۱، ص ۱۱۶).

توضیح: در این عبارت نیز صدرالدین قونوی هویت غیبیه باری تعالی را - که همان مرتبه ذات است - دارای اطلاق صرف می‌داند که از تقید و اطلاق رها بوده و به وجود «لابشرط مقسمی» حق تعالی اشاره دارد.

عبدالرزاق کاشانی در اصطلاحات صوفیه می‌گوید:

«ان الذات الحق هو الوجود من حیث هو وجود فان اعتبرته كذلك فهو المطلق ای الحقیقه التی هی مع کل شیء» (عبدالرزاق کاشانی، ۱۳۷۰، ص ۴۸).

توضیح: در این عبارت نیز عبد الرزاق کاشانی وجود را منحصر در ذات باری می‌داند و انحصاریت وجود در ذات باری را مثبت اطلاقی می‌داند که با همه اشیاء معیت دارد. در این نگاه، در مقابل وجود وی و در مقابل اطلاق وی، وجود مقیدی فرض نمی‌شود. و این همان وجود «لابشرط مقسمی» است.

علامه قیصری در شرح فصوص می‌گوید:

«الوجود و انه هو الحق فهو من حیث هوهوای لابشرط شیء غیر مقید بالاطلاق و التقیید» (قیصری، ۱۳۷۵، ص ۱۳).

توضیح: چنانکه مشهود است، علامه قیصری نیز به صراحت در این عبارت به وجود «لابشرط مقسمی» حق تعالی اشاره نموده که از قید اطلاق و تقیید رها می‌باشد.

ب) نظام «علی و معلولی» در ساحت وحدت تشکیکی و رابطه «شأن و تشأن» در ساحت وحدت شخصی

در نظام تشکیکی، رابطه واجب و ممکن رابطه «علی و معلولی» است؛ زیرا بین واجب و ممکن مابینت وجود دارد و مابینت مناط رابطه علی و معلولی است و تباین واجب و ممکن بدان جهت است که واجب، در سلسله تشکیک، وجود «بشرط لا»ی از تعینات محسوب می‌شود و ممکن، وجود «بشرط شیء» تعیین به‌شمار می‌رود و این بدیهی است که بین وجود «بشرط لا» و وجود «بشرط شیء» مابینت وجود دارد. ولیکن در ساحت وحدت شخصی، از آنجاکه وجود حق تعالی وجود «لا بشرط مقسمی» لحاظ می‌شود، بینونیتی بین آن و ما سواه فرض نمی‌شود تا نظام «علی و معلولی» مطرح شود. بلکه رابطه حق با مظهر خویش که نفس رحمانی و وجود منبسط است، رابطه «شأن و ذی‌شأن» خواهد شد؛ چنانکه صدرالمتألهین در اسفار به این مسأله اشاره می‌کند و می‌گوید:

«أول ما نشأ من الوجود الواجبي الذي لا وصف له ولا نعت إلا صريح ذاته المندمج فيه جميع الحالات والنوع الجمالية والجلالية بأحدثته وفردانيته هو الموجود المنبسط الذي يقال له العماء و مرتبة الجمع و حقيقة الحقائق و حضرة أحدية الجمع و قد يسمى بحضرة الواحدية كما قد يسمى الوجود الحق باعتبار إضافته إلى الأسماء في العقل و إلى الممكنات في الخارج مرتبة الواحدية و حضرة الإلهية و هذه المنشئية ليست العلية لأن العلية من حيث كونها عليية تقتضي المابينة بين العلة و المعلوم، فهي إنما يتحقق بالقياس إلى الوجودات الخاصة المتعينة من حيث تعيينها» (صدرالدين شيرازی، ۱۹۸۱م، ج ۲، ص ۳۳۲).

چنانکه از عبارت پیداست، ملاصدرا رابطه بین وجودات خاصه متعینه را رابطه «علی و معلولی» می‌داند و رابطه واجب «لا بشرط مقسمی» را با وجود منبسط رابطه «شأن و تشأن» تلقی می‌نماید. به عبارت دیگر، می‌توان گفت این‌گونه نیست که صدرا از نظام «علی و معلولی» استدراک نموده باشد و در نهایت به رابطه «شأن و تشأن» قائل باشد. بلکه ایشان همواره رابطه بین وجودات متعینه را رابطه «علی و معلولی» دانسته و رابطه هویت غیبیه را با مظاهر خویش رابطه «شأن و تشأن» می‌داند و بین این دو گفتار هیچ تنافی‌ای وجود ندارد و از همین جهت است که صدرا بعد از طرح رابطه «شأن و تشأن» در فصول آتی به رابطه «علی و معلولی» نیز پرداخته و تا انتهای اسفار نیز بدان ملتزم می‌باشد.

ج) «سبق و لحوق بالعلیة» در ساحت وحدت تشکیکی و «سبق و لحوق بالحق» در ساحت وحدت شخصی

در نظام تشکیکی، تقدّم واجب بر ممکن از باب «سبق بالعلیه» مطرح می‌شود؛ زیرا - چنانکه گذشت - نظام علی و معلولی منوط به مابینت است و واجب «بشرط لا» از آنجاکه تعیینی از تعینات هویت غیبیه محسوب می‌شود، مابین با ممکن خواهد بود. لذا سبق و لحوق آنها به نحو «سبق و لحوق بالعلیه» خواهد شد. ولیکن در ساحت وحدت شخصی، از آنجاکه وجود «لابشرط مقسمی» مابینتی با ما سوای خویش ندارد، لاجرم سبق حق تعالی به مظاهرش «سبق بالعلیه» نخواهد شد. از این رو صدرالمآلهین در این ساحت، «سبق و لحوق بالحق» را مطرح می‌نماید. ایشان در رساله الحدوث می‌گوید:

«تقدّم الوجود العلیّ علی الوجود المعلولیّ عندنا تقدّم بالحقّ، و تقدّم الوجود علی المهیة تقدّم بالحقیقة و هما غیر التقدّمات الخمسة المشهورة التي هي التقدّم بالعلیة و الطبع و الشرف و الرتبة و الزمان؛ و غیر التقدّم بالمهیة أيضا، کتقدّم أجزاء الحدّ کالجنس و الفصل علی مهیة المحدود و کذا تقدّم المهیة علی لازمها» (صدرالدین شیرازی، ۱۳۷۸، ص ۳۶).

ایشان در اسفار نیز چنین می‌گوید:

«التقدم بالحق و التأخر به و هذا ضرب غامض من أقسام التقدم و التأخر لا يعرفه إلا العارفون الراسخون فإن للحق تعالی عندهم مقامات في الإلهیة كما إن له شئناً ذاتیة أيضا لا ینتمل بها أحدیته الخاصة» (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۳، ص ۲۵۸).

باید توجه داشت که در «سبق و لحوق بالحق» یک وجود بیشتر لحاظ نمی‌شود. ولیکن این وجود ذومظاهر دارای ذات و مظاهری است که ذات وی سبق بالحق بر مظاهر خویش دارد و بین سابق و لاحق هیچ مابینتی نیست؛ مگر مابینت به ظاهر و مظهر که به بیان صدرا غیر از راسخون بدان معرفت نمی‌یابند.

د) طرح «وجوب و امکان» در ساحت وحدت تشکیکی و طرد آن در ساحت وحدت شخصی

در ساحت وحدت تشکیکی از آنجاکه در مقابل واجب «بشرط لا» وجوداتی فرض می‌شود که دارای وجوب بالغیر هستند، لاجرم امکان ذاتی که معروض وجوب بالغیر است نیز

فرض می‌شود؛ زیرا بین واجب و ممکن در نظام تشکیکی، یا به تعبیر دیگر بین جهت ربوبیت و عبودیت، تغایر و تمایزی است که منجر به لحاظ امکان ذاتی و وجوب بالغیر برای ماسوای واجب می‌گردد. ولیکن در ساحت وحدت شخصی، اگر لحاظ ناظر، متوجه وجود صرف و وحدت حقیقیه هویت «لابشرط مقسمی» گردد، در مقابل آن وجودی فرض نمی‌شود تا دارای وجوب بالغیر و متصف به «امکان ذاتی» باشد. بلکه لحاظ وجوب و امکان فقط در ساحت تغایر مراتب تشکیکی معنا دارد؛ چنانکه صدرالمتألهین در اسفار می‌گوید:

«إشارة إلى حال الوجود و الإمكان: اعلم أن هذا الانقسام إنما هو من حيث الامتياز بين الوجود و الماهية و التغایر بين جهة ربوبية و العبودية و إما من حيث سنخ الوجود الصرف و الوحدة الحقيقية فلا وجوب بالغیر حتى يتصف الموصوف به بالإمكان بحسب الذات إذ كل ما هو واجب بالغیر فهو ممكن بالذات و قد أحاطه الإمكان الناشي من امتياز تعین من تعینات الوجود عن نفس حقیقته و بالجملة منشأ عروض الإمكان هو نحو من أنحاء الملاحظة العلمية باعتبار جهة هذه الملاحظة التفصيلية كما قد سبق بیانه»
(صدرالدين شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۲، ص ۳۱۲).

البته باید توجه داشت که انقسام وجوب و امکان در نظام فلسفی صدرنا نباید منسوخ شده تلقی گردد. بلکه انقسام وجوب و امکان همواره بین مراتب متمایز و متغایر وجود برقرار است. ولیکن اگر لحاظ ناظر، به وجود «لابشرط مقسمی» تعلق گیرد، انقسام مذکور در آن ساحت مطرح نخواهد شد. به بیان دیگر، نباید بین مرتبه «واجب» و «حق» چنانکه قبلاً اشاره شد، خلط صورت پذیرد. آری! اگر مقیس الیه، «واجب بشرط لا» لحاظ شود، ما سوای وی دارای وجوب بالغیر و امکان ذاتی است. ولیکن اگر مقیس الیه، «حق لابشرط مقسمی» لحاظ شود، وجودی در مقابل آن فرض نمی‌شود تا وجوب بالغیر و امکان ذاتی مطرح گردد.

ه) طرح حمل «حقیقت و رقیقت» در ساحت وحدت تشکیکی و حمل «هو هو» در ساحت وحدت شخصی

در نظام تشکیکی از آن جهت که وجود واجب دارای وجود «بشرط لا»ی از عوارض و تعینات لحاظ می‌شود و وجود ممکن «بشرط شیء» تعیین می‌باشد و بین آنها مابینت وجود

دارد، لاجرم رابطه واجب و ممکن به نحو علی و معلولی لحاظ می‌شود. حال اگر حملی بین علت و معلول صورت پذیرد، آن حمل به نحو حمل «حقیقت و رقیقت» است که مستعمل حکیم واقع می‌شود و غیر از حمل شایع و حمل اولی است؛ چنانکه علامه طباطبایی در نه‌ایة‌الحکمه می‌گوید:

«ها هنا نوع ثالث من الحمل يستعمله الحكيم سمي بحمل الحقيقه و الرقيقه مبني على اتحاد الموضوع و المحمول في اصل الوجود و اختلافهما بالكمال و النقص يفيد وجود الناقص في الكامل بنحو اعلى و اشرف و اشتمال المرتبه العالیه من الوجود على كمال ما دونها من المراتب» (طباطبایی، ۱۴۳۰ق، ج ۱، ص ۲۴۷).

حمل «حقیقت و رقیقت» در کلام علامه بر گرفته از بیانات صدرالمتألهین است که رابطه بین علت و معلول را در نظام تشکیکی رابطه حقیقت و رقیقت معرفی می‌نماید. ایشان در اسفار رابطه بین وجودات مجردة که رابطه علیّت با وجودات حسّیه دارند را به نحو حقیقت و رقیقت بیان می‌دارد و تفاوت آن را در شدت و ضعف و کمال و نقصان می‌داند و می‌گوید:

«فالحقائق الكلية موجودة عند الله بالأصالة و هذه الرقائق الحسية موجودة بحكم التبعية و الاندراج فالحقائق بکلیاتها في وجودها العلوي الإلهي لا ينتقل و رقائقها بحکم الاتصال و الإحالة و الشمول لسائر المراتب تنزل و تتمثل في قوالب الأشباح و الأجرام كما مر من معنی نزول الملائكة على الخلق بأمر الله و الرقيقة هي الحقيقة بحکم الاتصال و إنما التفاوت بحسب الشدة و الضعف و الكمال و النقص» (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۸، ص ۱۲۶).

شارحین حکمت متعالیه نیز بدین مطلب اشارات متعددی دارند؛ از جمله مرحوم سبزواری که در «تعلیقیه بر الشواهد الربویه»، رابطه بین صور طبیعی که معلول صور عقلیه هستند را رابطه رقیقت و حقیقت بیان می‌کند و می‌گوید:

«إن الصورة الطبيعية رقيقة للصورة العقلية عنده (قدس سره) و تلك حقيقة لها و لا تفاوت بالنوع بل بالنقص و الكمال فتلك جوهرها العقلي لأصالة الوجود و تحقق الشدة و الضعف فيه و جواز الاشتداد في الجوهر و جواز الاتفاق النوعي بين الجسماني و المجرد كما مر في مبحث المثل» (سبزواری، ۱۳۶۰، ص ۶۴۶).

ولیکن در ساحت وحدت شخصی از آن جهت که وجود، منحصر در حق تعالی است و

ما سوای حق بهره‌ای از وجود را دارا نیستند، حمل حقیقت و رقیقت در این ساحت معنا ندارد. بلکه در ساحت وحدت شخصی، حمل وجود «لا بشرط مقسمی» بر مظاهر خویش حمل «هو هو» خواهد شد؛ زیرا حق، در همه مراتب عالیه و دانیه، به‌عینه تجلی نموده است و رابطه حق با مظاهر، رابط تشکیکی نیست. آری! حق در این مینا، سر سلسله وجود نیست تا حمل وجود شدید وی، بر مراتب دانیه که دارای وجود ضعیف هستند، به حمل «حقیقت و رقیقت» باشد. بلکه حق تعالی فوق سلسله وجود است و مقسم جمیع موجودات تلقی می‌شود. لذا در این ساحت، حمل حق بر مظاهر، حمل «هو هو» خواهد شد نه حمل «حقیقت و رقیقت». مانند کلمه که مقسم اسم و فعل و حرف است و به حمل «هو هو» بر اقسامش حمل می‌شود و این‌طور نیست که ظهور کلمه در اسم اشدّ از ظهور کلمه در فعل باشد. بلکه همان‌طور که کلمه در مرتبه اسم، کلمه است، در مرتبه حرف نیز به‌عینه همان کلمه است و در اینجا تشکیکی لحاظ نمی‌شود. حضرت حق تعالی نیز همان‌گونه که در سماء وجودی «اله» است، در ارض وجودی نیز به‌عینه همان «اله» بر وی صادق است و کسی نمی‌تواند بگوید که اله سماوی اشدّ از اله ارضی است، یا اینکه رقیقه اوست: «وَهُوَ الَّذِي فِي السَّمَاءِ إِلَهٌ وَفِي الْأَرْضِ إِلَهٌ وَهُوَ الْحَكِيمُ الْعَلِيمُ» (زخرف (۴۳)، ۸۴).

بنابراین باید توجه داشت که اگر در ساحت وحدت شخصی، تشکیکی لحاظ می‌شود، تشکیک در مظاهر است نه اینکه خود حق تعالی نیز در سلسله تشکیک داخل باشد. به‌طور مثال، مرتبه احدیت و مرتبه واحدیت که تعیین اول و ثانی تلقی می‌شوند، باهم رابطه تشکیکی دارند. ولیکن وجود حق که به‌نحو «لا بشرط مقسمی» در همه مظاهر به‌عینه حضور دارد، رابطه تشکیکی با مظاهر خویش ندارد. لذا اهل معرفت «حمل وجود» را که منحصر در حق تعالی است، بر جمیع موجودات به حمل «هو هو» تبیین نموده‌اند؛ چنانکه ابن ترکه در تمهید القواعد می‌گوید:

«و اما عند المحققين فالوجود ليس شيئاً زائداً على الموجودات بل الموجودات انما هي جزئياته النوعية المقول عليها بهو هو» (ابن ترکه، ۱۳۸۶، ص ۳۶).

و) توسیع و تضییق وجود «فی نفسه» در ساحت وحدت تشکیکی و وحدت شخصی

در نظام تشکیکی، وجود «فی نفسه» را به وجود «لنفسه» و «لغيره» منقسم می‌کنند که وجود «فی نفسه لنفسه» شامل جواهر و مفارقات ابداعیه می‌باشد و وجود «فی نفسه لغيره» - که بدان وجود «ناعتی» نیز می‌گویند - دارای انحاء «فی شیء»، «لشیء» و «عند شیء» می‌باشد که به

بیان سبزواری از قول میرداماد، «فی شیء» شامل وجود اعراض و «لشیء» شامل وجود معلول برای علت و «عند شیء» شامل وجود معلوم نزد نفس می شود. ملاصدرا در «اسفار» می گوید: «وجود الشيء الذي هو من المعاني الناعتية و ليس معناه الا تحقق الشيء في نفسه ولكن على ان يكون في شيء آخر او له او عنده» (صدرالدين شيرازي، ۱۹۸۱م، ج ۱، ص ۸۰).

مرحوم سبزواری در تعلیقه اسفار در توضیح عبارت مذکور چنین می گوید:
 «كوجود السواد في الجسم او له كوجود المعلول للعللة او عنده كوجود المعلوم عند النفس كذا في افق المبين» (همان).

چنانکه بیان شد، در نظام تشکیکی «وجود فی نفسه لنفسه» شامل جواهر و مفارقات ابداعیه می شود و حال آنکه در ساحت وحدت شخصی، «وجود فی نفسه لنفسه» فقط منحصر در حیّ قیوم می باشد؛ زیرا در فلسفه صدرا، وجود معالیل، عین الربط نسبت به جاعل محسوب می شوند؛ به خلاف فلسفه متعارف که وجود معالیل را وجود «فی نفسه لغيره» معرفی می نماید و از همین جهت است که رواقیون «ماهیت» را و مشائین «صیروت»^۱ را مجعول تلقی نموده اند؛ چنانکه صدرا در اسفار چنین می گوید:

«وجود الشيء الذي هو من المعاني الناعتية و ليس معناه إلا تحقق الشيء في نفسه و لكن على أن يكون في شيء آخر أو له أو عنده لا بأن يكون لذاته كما في الوجود القیوم بذاته فقط في فلسفتنا و جملة المفارقات الإبداعية في الفلسفة المشهورة فإن وجود المعلول من حيث هو وجود المعلول هو وجوده بعينه للعللة الفاعلية التامة عندنا و عندهم لكن نقول بأن لا جهة أخرى للمعلول غير كونه مرتبطاً إلى جاعله التام يكون بتلك الجهة

۱. البته باید توجه داشت که جعل صیروت فی حد ذاته، تنافی ذاتی با مبنای وحدت شخصی ندارد. لذا بعضی از عرفا با اینکه قائل به وحدت شخصی وجود هستند، مجعول را صیروت تلقی نموده اند؛ چنانکه جامی در نقد النصوص می گوید: «لیست الماهیات في انفسها مجعوله و لا وجوداتها ایضا في انفسها مجعوله بل الماهیات في كونها موجودة مجعوله» (جامی، ۱۳۹۳، ص ۴۴). توضیح این مطلب مجال وسیعی را می طلبد. ولیکن اجمالاً مراد اهل معرفت از جعل صیروت این است که حق متعال، ماهیات و اعیان ثابتی است که در مرتبه فیض اقدس، وجود علمی دارند، وقتی تقاضای وجود عینی در مرتبه فیض مقدس را می نمایند، این ماهیات را متصف به وجود عینی می نماید. لذا در این نگاه، جعل به صیروت تعلق می گیرد و این بدان معنا نیست که وجود معالیل دارای وجود «فی نفسه لغيره» و وجود مستقل اند و همچنین این قول مستلزم آن نیست که نسبتی حقیقی، از طرفین اعتباری لازم آید؛ زیرا طرفین نسبت، که ماهیت و وجودند، هر دو مرتبه ای از ثبوت را دارا می باشند. بدین بیان که ماهیات علمیه در مرتبه فیض اقدس دارای ثبوت علمی و وجود عینی در مرتبه فیض مقدس دارای ثبوت عینی می باشد.

موجوداً لنفسه لا لجاعله حتی یتغایر الوجودان و یختلف النسبتان و هم لا یقولون به إذ المعلول عندنا هو أنحاء الوجودات بالجعل الإبداعي و عندهم إما نفس الماهیات كما فی طريقة الرواقیین أو اتصافها بوجوداتها كما فی قاعدة المشائین (همان).

ز) طرح «مراتب وجود امکانی» در ساحت وحدت تشکیکی و طرد آن در ساحت وحدت شخصی

در نظام تشکیکی، وجود، ذات ذومراتبی است که در آن، مراتب وجودی از سنخ وجود تلقی می‌شوند؛ زیرا واجب تعالی مرتبه فوقانی سلسله تشکیک است و فرق آن با مراتب امکانی، در شدت و ضعف وجود می‌باشد که وحدت در عین کثرت و کثرت در عین وحدت حقیقی جلوه می‌کند:

ان الوجود حقيقة مشككة ذات مراتب مختلفة كما مثلوا له بحقيقة النور علی ما يتلقاه الفهم الساذج انه حقيقة واحدة ذات مراتب مختلفة فی الشدة و الضعف... فالنور حقيقة بسيطة متكرر في عين وحدتها و متوحدة في عين كثرتها كذلك الوجود حقيقة واحدة ذات مراتب مختلفة بالشدة و الضعف و التقدم و التأخر و العلو و الدنو و غيرها (طباطبایی، ۴۳۰ق، ج ۱، ص ۳۵).

ولیکن در ساحت وحدت شخصی و تشکیک خاص الخاصی، وجود «لا بشرط مقسمی» حق تعالی ذات ذو مظاهری است که هرگز در مقابل وی، مراتب وجودی ای فرض نمی‌شود و در واقع، وجود حق تعالی فوق سلسله تشکیک است نه مرتبه فوقانی سلسله تشکیک. لذا در ساحت وحدت شخصی، مراتب وجود امکانی، اضواء و شؤون و تطورات حقیقت فارده حق محسوب می‌شوند که هیچ استقلالی از خود ندارند؛ چنانکه صدرالمتألهین در اسفار می‌گوید:

إني قد كنت شديد الذب عنهم في اعتبارية الوجود و تأصل الماهيات حتى أن هداني ربي و انكشف لي انكشافاً بينا أن الأمر بعكس ذلك و هو أن الوجودات هي الحقائق المتأصلة الواقعة في العين و أن الماهيات المعبر عنها في عرف طائفة من أهل الكشف و اليقين بالأعيان الثابتة ما شمت رائحة الوجود أبداً كما سيظهر لك من تضاعيف أقوالنا الآتية إن شاء الله و ستعلم أيضاً أن مراتب الوجودات الإمكانية التي هي حقائق الممكنات ليست إلا أشعة و أضواء للنور الحقيقي و الوجود الواجبي جل مجده و ليست هي أمور مستقلة بحيالها و هويات مترتبة بذواتها بل إنما هي شؤونات لذات واحدة و تطورات

لحقیقة فاردة كل ذلك بالبرهان القطعي و هذه حكاية عما سيرد لك بسطه و تحقیقه إن شاء الله تعالى (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۱، ص ۴۹).

بنابراین در ساحت وحدت شخصی اگر تشکیکی مطرح می‌شود، مراد از تشکیک، تشکیک در ظهور و نمود است نه تشکیک در وجود؛ چنانکه اهل معرفت بدین مسأله اشارات متعددی دارند. در اینجا اجمالاً به بیان بعضی از عبارات ایشان بسنده می‌شود. به طور مثال، علامه قیصری در شرح فصوص می‌گوید:

لايقبل الاشتداد و التضعف في ذاته و الشدة و الضعف يقعان عليه بحسب ظهوره (قیصری، ۱۳۷۵، ص ۱۵).

توضیح: چنانکه از عبارت پیداست، علامه قیصری ذات وجود را مقول به تشکیک نمی‌داند، بلکه تشکیک را در مظاهر وجود معرفی می‌نماید.

ابن فناری نیز در مصباح الانس می‌گوید:

مايقال ان الحقيقة المطلقة تختلف بكونها في شيء اقوى و اقدم و اولی فكل ذلك عند المحقق راجع الى الظهور (فناری، ۲۰۱۰م، ص ۲۱۷).

توضیح: در این عبارت نیز - چنانکه مشاهده می‌شود - ابن فناری اقواییت و اقدمیت و اولویت را در نزد محققین راجع به ظهور معرفی می‌نماید و تشکیک را در مظاهر مطرح می‌کند.

نکته:

در این میان ممکن است کسی گمان کند که در ساحت وحدت تشکیکی، اشتراک وجود بین واجب و ممکن به نحو اشتراک معنوی است، ولیکن در ساحت وحدت شخصی، اشتراک وجود بین وجود «فی نفسه» باری تعالی و وجود «فی غیره» ممکنات به نحو اشتراک لفظی است و این قول را به سخن صدرالمتألهین مستند کند که می‌گوید:

«على ان الحق ان الاتفاق بينهما (وجود مستقل واجب و وجود ربطی ممکنات) فی مجرد اللفظ» (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۱، ص ۷۹).

حال آنکه باید توجه داشت که قول به وحدت شخصی نه تنها منافی با اشتراک معنوی وجود نیست، بلکه مبتنی بر اشتراک معنوی وجود نیز می‌باشد. لذا اهل معرفت قبل از

استدلال به وحدت شخصی، مسأله اشتراک معنوی وجود را مطرح کرده و استدلال به وحدت شخصی را مبتنی بر اشتراک معنوی وجود می‌داند. به طور مثال، ترکیه در ابتدای کتاب قواعد التوحید چنین می‌گوید:

اعلم ان الوجود مشترك بين الوجودات الخاصة كلها لا بحسب اللفظ بل بحسب المعنى
كما بيناه في سائر كتبنا (ابن ترکیه، ۱۳۶۰، ص ۵۵).

ایشان در ابطال وحدت تشکیکی و استدلال بر وحدت شخصی می‌گوید: حقیقت واجب یا مغایر با وجود است و یا عین وجود. اگر مغایر وجود باشد، مستلزم این است که اشتراک وجود به نحو اشتراک لفظی شود و حال آنکه اشتراک وجود به نحو اشتراک معنوی است و شقوق متعددی در استدلال خویش مطرح می‌کند که پرداختن بدان در حوصله این مقاله نیست. لکن آنچه شاهد بحث است این است که اهل معرفت برای استدلال به وحدت شخصی وجود، اشتراک معنوی وجود را مبنای استدلال قرار می‌دهند. ایشان در قواعد التوحید می‌نویسد:

فان كانت حقيقته من حيث هي مغايرة لحقيقة الوجود الخارجي و الكون العيني الذي يتكوّن به الماهيات الحقيقية المختلفة بمقارنتها في الأعيان بالذات، كان اطلاق لفظ الوجود على الحقيقتين بالاشتراك اللفظي دون المعنوي (ابن ترکیه، ۱۳۶۰، ص ۷۸).

بنابراین مراد صدرالمتألهین از عبارت سابق این نیست که وجود محمولی واجب با وجود ربطی ممکنات در ساحت وحدت شخصی، اشتراک لفظی دارد. بلکه ایشان این بحث را در خصوص قضایا مطرح می‌نماید و مراد ایشان این است که بین وجود محمولی در قضایای «هلیت بسیطه» و وجود رابط در قضایای «هلیت مرکبه» اشتراک لفظی است؛ زیرا وجود رابط در هلیات مرکبه و کان ناقصه مندک و فانی در طرفین است و «استی» قیام برای زید چنان فانی به طرفین است که گویی با مفهوم «هستی» در هلیات بسیطه تفاوت دارد. لذا صدرا با اینکه قائل به تخالف نوعی بین وجود رابط و وجود محمولی در قضایا می‌باشد، بدین مسأله تصریح می‌کند که در طبیعت وجود، اتفاق نوعی و سنخی برقرار است. یعنی وجود به نحو اشتراک معنوی می‌باشد و این قول هرگز منافی با تخالف نوعی مفهومات انتزاعی «استی» و «هستی» در قضایای مرکبه و بسیطه نمی‌باشد. ملاصدرا در این خصوص چنین می‌گوید:

و الاتفاق النوعي في طبيعة الوجود مطلقاً عندنا لا ينافي التخالف النوعي في معانيها الذاتية و مفهوماتها الانتزاعية (صدرالدين شيرازی، ۱۹۸۱م، ج ۱، ص ۷۹).

نتیجه گیری

در مقدمه مقاله به نحو اجمالی روشن شد که نظام وحدت تشکیکی و وحدت شخصی علاوه بر حکمت صدرالمتألهین، در نظامات فلسفی شیخ‌الرئیس و شیخ‌اشراق نیز مطرح شده است. اما محور اصلی مقاله، در خصوص سنجش مسائل حکمی در ساحت وحدت تشکیکی و وحدت شخصی بود که پاره‌ای از مسائل را در دو ساحت وحدت تشکیکی و وحدت شخصی بررسی نمودیم و تفاوت‌های آنها را بیان کردیم. تفاوت مسائل حکمی در ساحت وحدت شخصی و وحدت تشکیکی شامل موارد کثیری است که نگارنده در رساله مستقلی بدان پرداخته است و در این مقاله بعضی از آن موارد به نحو اجمال بیان شده است؛ از جمله:

- الف) طرح «واجب بشرط لا» در ساحت وحدت تشکیکی و «حق لابشرط مقسمی» در ساحت وحدت شخصی
- ب) نظام «علی و معلولی» در ساحت وحدت تشکیکی و رابطه «شأن و تشأن» در ساحت وحدت شخصی
- ج) طرح «سبق و لحوق بالعلیة» در ساحت وحدت تشکیکی و «سبق و لحوق بالحق» در ساحت وحدت شخصی
- د) طرح «وجوب و امکان» در ساحت وحدت تشکیکی و طرد آن در ساحت وحدت شخصی
- ه) طرح حمل «حقیقت و رقیقت» در ساحت وحدت تشکیکی و حمل «هو هو» در ساحت وحدت شخصی
- و) توسیع و تضییق وجود «فی نفسه» در ساحت وحدت تشکیکی و وحدت شخصی
- ز) طرح «مراتب وجود امکانی» در ساحت وحدت تشکیکی و ارتفاع آن در ساحت وحدت شخصی.

کتابنامه

- قرآن

۱. آملی، سیدحیدرین علی (۱۳۶۸). نقد النقود. تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
۲. ابن فناری، محمدبن حمزه (۲۰۱۰م). مصباح الانس. بیروت: دار الکتب العلمیة.
۳. ترکه اصفهانی، محمدبن حبیب الله (۱۳۶۰). تمهید القواعد. تهران: انجمن اسلامی حکمت.
۴. _____ (۱۳۶۰). قواعد التوحید. تهران: انجمن اسلامی حکمت.
۵. جامی، عبدالرحمن (۱۳۹۳). نقد النصوص فی شرح نقش الفصوص. تهران: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.
۶. سبزواری، هادی بن مهدی (۱۳۶۰). التعليقات على الشواهد الربوبية. المركز الجامعی للنشر.
۷. _____ (۱۹۸۱م). تعلیقه الحکمه المتعالیه فی الاسفار الاربعه. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۸. سهروردی، یحیی بن حبش (۱۳۷۵). مجموعه مصنفات شیخ اشراق. تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
۹. صدرالدین شیرازی، محمدبن ابراهیم (۱۳۷۸). رساله فی الحدوث. تهران: حکمت اسلامی صدرا.
۱۰. _____ (۱۳۶۰). الشواهد الربوبية فی المناهج السلوکية. مشهد: المركز الجامعی.
۱۱. _____ (۱۹۸۱م). الحکمة المتعالیه فی الاسفار الاربعه. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۱۲. صدرالدین قونیوی، محمدبن اسحاق (۱۳۸۱). اعجاز البیان فی تفسیر ام القرآن. قم: بوستان کتاب.
۱۳. _____ (۱۳۸۱). رساله النصوص. تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
۱۴. طباطبایی، سیدمحمدحسین (۱۴۳۰ق). نهاية الحکمة. قم: دفتر انتشارات اسلامی.
۱۵. قیصری، داودبن محمود (۱۳۷۵). شرح فصوص الحکم. تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
۱۶. کاشانی، عبدالرزاق بن جلال الدین (۱۳۷۰). اصطلاحات الصوفیه. قم: انتشارات بیدار.