

بررسی و تحلیل دیدگاه ملاصدرا در مسأله «ارتباط وجود صمدی خداوند و وجود ممکنات»

محمد مصطفائی^۱

چکیده

خداوند خود را در قرآن با نام «صمد» خوانده است. از طرف دیگر، ممکنات نیز با صفت کثرتشان مشهود حس و عقل ما هستند. ربط وجود صمدی خداوند - که جایی برای غیر باقی نمی‌گذارد - و وجود ممکنات متکثر، یکی از مسائل اهل اندیشه الهی بوده است. نظرات مختلفی مانند وحدت شخصی وجود، تشکیک در وجود و تباین وجود خدا و ممکنات در این باب ارائه شده است. یکی از نظرات، نظریه وحدت شخصی وجود است که عرفا به آن معتقدند و ملاصدرا با اثبات عقلی آن، مدعی تکمیل فلسفه و تنمیم حکمت می‌باشد. بیان ملاصدرا مسائلی را به ذهن متبادر می‌سازد که سازگاری یا عدم سازگاری وحدت شخصی با مبانی حکمت متعالیه، یکسانی وحدت تشکیکی وجود با وحدت شخصی ملاصدرا یا مدعای عرفا و میزان وثاقت ادله عقلی وحدت شخصی وجود از جمله آنهاست. با بررسی این مسائل در حکمت متعالیه، راهی جز ادعان به وحدت شخصی وجود با همان تبیین عرفا نزد ملاصدرا باقی نمی‌ماند.

واژگان کلیدی: وجود خدا، وجود صمدی، وحدت شخصی، وحدت تشکیکی، ملاصدرا.

مقدمه

تبیین رابطه وجود خدا با وجود ممکنات یکی از مسائل مهم در حوزه عقیده به حساب می‌آید. این بحث به صورت‌های مختلفی ممکن است مطرح شود؛ مانند بیان رابطه بین وحدت و کثرت وجود به اینکه خدای واحد چگونه منشأ این همه کثرات است و چه رابطه‌ای بین آنها وجود دارد. بیان سنخ وجود خدا با وجود ممکنات؛ اینکه آیا وجود خدا و ممکنات از یک سنخ است یا سنخیتی بین آنها وجود نداشته و دو سنخ متباین اند. بیان رابطه وجود صمدی خداوند با سایر موجودات؛ اینکه وجود خدای صمد و نامحدود که هیچ نقص، نهایت و خلأ در او راه ندارد، چگونه با وجود سایر ممکنات سازگار است و آنها را بر می‌تابد. از طرف دیگر، در قرآن و نیز روایات مطالبی وجود دارد که نحوه این ارتباط را بیان داشته‌اند که نیازمند تشریح و تفسیر برای نیل به دیدگاه شرع مقدس اسلام در این موضوع می‌باشد.

یکی از نظریات در این حوزه، وحدت شخصی وجود است. طبق این دیدگاه جز یک وجود در دار هستی نیست و کثرات شئون و اطوار این وجودند. این نظر در میان اهل عرفان شیوع دارد. از میان عرفای اسلامی، ابن عربی به صورت جدی بدان پرداخته است که بیشتر در حد گزارش و توصیف آن بوده نه تبیین عقلانی آن. اما در بیان عقلانی موضوع، مرحوم صدرالمتألهین شیرازی گام‌های استواری برداشته است که به ادعای وی با این کار، فلسفه کامل و حکمت تمام شده است. پرسش‌هایی که در این مجال مطرح می‌شود این است که: در حکمت متعالیه رابطه وجود صمدی خدا و وجود ممکنات چگونه تبیین شده است؟ آیا نظریه وحدت شخصی با مبانی فلسفه متعالیه وی سازگار است؟ نسبت بین

وحدت شخصی وجود با وحدت تشکیکی وجود که خود در بدایت برخی آثارش بیان داشته چیست؟ آیا وحدت شخصی وی همان تشکیک در وجود است و از آن فراتر نرفته است و نتوانسته وحدت شخصی وجود نزد عرفا را اثبات نماید؟ و یا اینکه نظریه‌ای فراتر از وحدت تشکیک است؟ ما در این مقاله به دنبال رسیدن پاسخی مناسب برای این پرسش‌ها هستیم.

وحدت تشکیکی یا شخصی

با اثبات فلسفی اصالت وجود توسط ملاصدرا، راه برای مدعای اصلی عرفان، یعنی وحدت وجود باز شد. اما اینکه وحدت وجود مورد نظر وی واقعاً چگونه وحدت وجودی است، بعدها محل مناقشات فراوانی شد. همگی پذیرفتند که ملاصدرا "وحدت تشکیکی وجود" را اثبات نموده است. اما محل بحث این است که آیا این همان وحدت وجود عرفاست که غالباً با اصطلاح "وحدت شخصی وجود" تعبیر می‌شود یا با آن فرق دارد؟ اگر یکی هستند، چطور دو امر به ظاهر متفاوت باهم جمع می‌شوند و اگر متفاوتند، چگونه ملاصدرا دو نظر متفاوت را ابراز داشته است.

بعد از ملاصدرا، آقا محمد بیدآبادی (م ۱۹۷ق) بعد از حدود یک قرن به احیای فلسفه او پرداخت. از او آثار چندانی در دسترس نیست، ولی شاگرد بسیار مهم او، ملاعلی نوری (م ۱۲۴۶ق)، (آشتیانی، ۱۳۷۰، ص ۱۷۲) در اغلب آثار به جا مانده‌اش، وحدت شخصی وجود را بیان می‌کند (نوری، ۱۹۸۱م، ج ۲، ص ۴۱ و ۳۰۹؛ همو، ۱۳۹۸ق، ص ۳۲، به نقل از سوزنجی، ۱۳۸۹، ص ۲۲۰).

در نسل حکمای پس از وی، ملا محمد جعفر لنگروردی لاهیجی (متولد حدود ۱۲۹۰ق) گرایش بسیاری به عرفا و خصوصاً مسأله وحدت شخصی وجود از خود نشان داده است (لنگرودی لاهیجی، ۱۳۴۲، ص ۲۶-۲۷ و ۲۰۴). اما در مواردی بیان کرده که مقصود وی از وحدت شخصی وجود همین است که ممکنات عین‌الربط به واجبند (لنگرودی لاهیجی، ۱۳۴۲، ص ۲۶۴) و ملا عبدالله زنوزی (م ۱۲۵۷ق) هم صریحاً در ادبیات وحدت تشکیکی وجود، مطالبش را بیان می‌کند (زنوزی، ۱۳۷۹ق، ص ۸۴-۸۸، ۱۳۰-۱۳۹).

در میان حکمای دیگر، از طرفی ملاهادی سبزواری (م ۱۲۸۹ق) و آقا علی مدرس طهرانی (م ۱۳۰۷ق) تنها تبیین فلسفی معقول از وحدت وجود عرفا را همان نظریه وحدت تشکیکی وجود می‌دانسته‌اند (سبزواری، ۱۹۸۱م، ج ۱، ص ۷۱-۷۳، ۳۰۰ و ۳۰۹؛ همان، ج ۶،

ص ۷۷ و ۱۱۰؛ مدرس طهرانی، ۱۳۶۱، ص ۸۷) و در طرف دیگر، آقا محمدرضا قمشه‌ای (متولد ۱۳۰۶ق) قرار داشت که قول عرفا در وحدت شخصی وجود را بالاتر از نظریه تشکیک وجود می‌دانست (آشتیانی، ۱۳۴۲، ص ۱۲؛ همو، ۱۳۷۰، ص ۱۶۷-۱۷۰).

در معاصرین نیز علامه طباطبایی در اغلب آثار صرفاً فلسفی خود، وحدت تشکیکی را بیان نموده است (طباطبایی، ۱۴۰۵ق، ج ۱، ص ۳۷۹؛ همو، بی‌تا، ص ۱۱؛ همو، ۱۳۷۳، ج ۳، ص ۲۴؛ همو، ۱۹۸۱م، ج ۱، ص ۲۵۹ و ۴۱۹). اما در موارد دیگری به نظر می‌رسد وحدت شخصی وجود را برتر از وحدت تشکیکی وجود و قول نهایی ملاصدرا دانسته است (همو، ۱۹۸۱م، ج ۶، ص ۲۴ و ۲۶۴). در جایی می‌گوید: «همان‌طور که با اثبات اصالت و تشکیک وجود، احکام ماهیت از بین نرفت بلکه به سبک تازه‌ای درآمد، مسأله وحدت شخصی وجود نسبت به وحدت تشکیکی وجود، نظری ادق است در مقابل نظر دقیق. لذا احکامی که روی مسلک تشکیک وجود اثبات شده، در جای خودشان ثابت و به نظر ادق موضوعشان مرتفع است، نه اینکه با حفظ موضوع، حکمی مناقض پیدا کرده باشد» (همو، ۱۴۱۰ق، ص ۱۷۲) و «با نظر دقیق، برهان حکما همان مسلک عرفا را نتیجه می‌دهد» (همان، ص ۱۶۹). ظاهراً ایشان در جلسات خصوصی تدریس اسفار، بیشتر بر این موضع پافشاری می‌کرده است (به نقل از جوادی آملی، ۱۳۷۵، ج ۵، ص ۵۶۵-۵۶۰).

نگاهی به اصالت وجود و فروعات حاصل از آن در حکمت متعالیه

مهم‌ترین مبنای ملاصدرا در حکمت متعالیه «اصالت وجود» است. بر اساس نظریه اصالت وجود، حقیقت عینیه خارجی وجود بالذات دارد و ماهیت، امری اعتباری و انتزاعی از وجودهای مقید است. مسلماً تمام آنچه در قواعدی چون قاعده «الواحد لایصدر عنه الا الواحد» و یا قاعده «بسیط الحقیقه کل الاشياء و لیس شیء منها» و یا قاعده «وحدت در عین کثرت و کثرت در عین وحدت» و یا «مساوقت وحدت با شیئیت» گفته شده است، بر مبنای نظریه اصالت وجود قابل پذیرش است. به عبارت دیگر، نظریه اصالت ماهیت هیچ‌کدام از این نظریات را با این تقریرها نخواهد پذیرفت. این مبنا فروعاتی دارد (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م/الف، ج ۱، ص ۳۸-۵۴) که در ادامه بحث «رابطه وجود خداوند با ممکنات» ما را یاری می‌رساند:

۱. بر اساس اصالت وجود، وجود نه مثل، نه ضد و نه جزء دارد و مساوق با تشخص و تعین است. از همین‌جا استنتاج می‌گردد که وجود، فی‌ذاته بسیط است.

۲. مغایرت بین وجود و ماهیت صرفاً مغایرت عقلی است. بدین معنا که عقل می‌تواند وجود را از ماهیت تجزیه کند. پس در خارج یک حقیقت واحده بیشتر وجود ندارد که آن‌هم وجود است.

۳. یکی از نتایج اصالت وجود این است که حقیقت وجود از حیث حقیقت وجود، هیچ علتی غیر از خود و بیرون از خود ندارد. به عبارت دیگر، هویت عینیه‌ای که بالذات اصیل است، متوقف بر چیزی خارج از خودش نیست.

۴. صدرالمتألهین طبق نظریه اصالت وجود معتقد است که در باب علیت، کثرت میان افاضه و مفاض ساختن ذهن ماست. در حقیقت آنچه علت به معلول می‌دهد، عین اضافه است (اضافه اشراقی نه اضافه مقولی) و اشراق شده عین اشراق است. چون حقیقت معلول، عین اضافه به علت است. پس معلول جلوه‌ای از علت و شأنی از شئون آن است. از این جهت مرحوم ملاصدرا معتقد است که بازگشت علیت الهی، به تجلی و شأن است (همو، ج ۲، ص ۲۹۵-۲۸۶). این مطلب در اعتقاد به وحدت کلی عالم از لحاظ وحدت مبدأ آن حائز اهمیت است. بر این مبنا، حقیقت وجود دارای شئون مختلفی است که همگی تجلیات آن حقیقت واحده هستند (طباطبایی، ۱۳۷۳، ج ۳، ص ۲۴).

۵. با توجه به اصالت وجود، علت با جعل بسیط، جاعل معلول خود است. طبق همین جعل بسیط بسیاری از شبهاتی که در این زمینه مطرح شده، قابل حل و جواب است؛ از جمله شبهاتی که از ناحیه فخر رازی مطرح گردیده و بر مبنای جعل تألیفی علت نسبت به معلول است. مسلم است پذیرش جعل تألیفی و یا جعل مرکب با پذیرش جریان و فیضان حقیقت وجودی علت به معلول در تنافی است.

تشکیک وجود و مبانی حکمت متعالیه

اساساً مبانی حکمت صدرایی با تلقی تشکیکی وجود سازگاری نداشته و تحلیل دقیق و عمیق این مبانی ما را جز به وحدت شخصیه وجود رهنمون نمی‌کند. مدل "تشکیکی" هستی، از جهات مختلف می‌تواند در معرض نقد و تأمل قرار بگیرد:

الف) معنی شدت و ضعف

مطابق بیان حکمای صدرایی، آنچه موجب پیدایش کثرت مراتب و ذوات در حقیقت واحده هستی شده است، اختلاف در شدت و ضعف هستی است. اولین پرسش آن است

که اساساً شدت و ضعف در هستی یعنی چه؟ وقتی می‌گوییم هستی موجودی از موجود دیگر قوی‌تر یا ضعیف‌تر است، چه چیزی مراد است؟

وجوه قابل تصور در پاسخ به پرسش بالا آن است که شدیدتر بودن هستی یک موجود نسبت به موجود دیگر یعنی:

۱. یکی نسبت به دیگری از «مقدار» بیشتری از هستی برخوردار است یا کمیت وجودی بیشتری دارد (تلقى کمی از تشکیک).

۲. یکی از دیگری «وجودتر» و «محقق‌تر» است (تلقى تفضیلی و کیفی از تشکیک).

۳. وجود ضعیف‌تر با «عدم» هم‌آغوشی بیشتری دارد و عدم بر وجود او بیشتر راه پیدا کرده است (تلقى ترکیبی از تشکیک).

۴. وجود قوی‌تر چیزهایی (کمالات خاصی) را دارد که وجود ضعیف‌تر فاقد آنهاست (تلقى فقدانی از تشکیک).

بررسی وجه اول: تلقی کمی از هستی به‌طور قطع پذیرفته نیست؛ چراکه اساساً «کمی» و «بیشی» اموری مقولی هستند و مربوط به حوزه ماهیات، نه متن و حاق هستی اشیاء (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م/الف، ج ۱، ص ۴۳۷).

بررسی وجه دوم: بنا بر تلقی تفضیلی از تشکیک، اگر گفته شود مراد از شدت و ضعف، وجودتر یا محقق‌تر است، اولاً «تحقق داشتن» و «موجود بودن» نمی‌تواند تفضیلی باشد؛ زیرا ملازم فرض مراتبی میان وجود و عدم است که قطعاً امری باطل است. در اوصاف تفضیلی، نسبت دادن وصف تفضیلی به یکی از طرفین تفضیل، به معنی سلب همان صفت به‌نحو تفضیلی از طرف دیگر است. وقتی می‌گوییم فلان فرد وجود نسبت به فرد دیگر آن، «وجودتر» یا «موجودتر» است، دقیقاً به معنای آن است که بگوییم «فرد دوم نسبت به فرد اول وجودتر (یا موجودتر) نیست» و چون به طریق «معدولة المحمول» این قضیه را بیان کنیم باید بگوییم «فرد دوم نسبت به فرد اول لاوجودتر (یا لاموجودتر) است»، یعنی عدم‌تر یا معدوم‌تر است.

ثانیاً اگر مراد از «وجودتر» بودن از حیث «حقیقت کلیه و ذات هستی» است، روشن است که هستی دارای ماهیت و ذات نیست و بر فرض اینکه دارای ماهیت و ذات باشد، اساساً تشکیک در ماهیت، امری معقول و قابل پذیرش است.

بررسی وجه سوم: تبیینی که بیش از سایر پاسخ‌ها، متعارف و در تلقی اصالت وجودی

به ذهن متبادر می‌شود این است که شدت و ضعف را به «هم‌آغوشی» بیشتر یا کمتر با «عدم» مربوط بدانیم. به این معنا که هستی هر اندازه از مراتب عالیه خود به سمت پایین تنزل می‌کند، حدود عدمی بیشتری یافته و در نتیجه به عدم نزدیک‌تر و با آن هم‌آغوشی و امتزاج بیشتری پیدا می‌کند. از همین شدت و ضعف و بیشتر و کمتری حدود عدمی هستی است که به شدت و ضعف در هستی تعبیر می‌کنیم. این سخن نمی‌تواند صحیح باشد؛ زیرا: اولاً عدم، بطلان محض است و اگر مصداقیتی برای آن فرض می‌شود، به تبع وجود و به نحو مجازی است. پس شدت و ضعف مفروض در عدم و یا زیاد و کم شدن حدود عدمی اشیاء نیز به تبع شدت و ضعف در خود هستی است. از این رو برای توجیه شدت و ضعف در هستی نمی‌توان به شدت و ضعف در عدم متوسل شد. ثانیاً اگر عدم را بطلان محض دانستیم، پس اساساً عدمی در عالم تحقق ندارد.

بررسی وجه چهارم: از جمله پاسخ‌های شایان توجه آن است که مراد از شدت و ضعف را دارایی و فقدان کمالات وجودی بدانیم. پذیرش چنین سخنی منافی با اصل وحدت و بساطت حقیقت هستی است؛ زیرا فرض بسیط و یگانه دانستن حقیقت وجود، ملازم با آن است که هر موجودی - ولو در نازل‌ترین مرتبه هستی - از آن حیث که موجود است، حقیقت هستی را بدون ذره‌ای کم و کاست در وجود خود داشته باشد و از این رو تحقق حقیقت هستی در هر جا، تحقق جمیع کمالات و شئونات هستی در آن جاست (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۱، ص ۱۰۵؛ همو، ۱۳۸۲، ج ۹، ص ۳۵۶-۳۵۹؛ طباطبایی، ۱۹۸۱، ج ۶، ص ۱۵-۱۶؛ همو، ۱۳۷۳، ج ۵، ص ۷۶-۸۶).

(ب) ملاک و مناط شدت و ضعف

با فرض اینکه شدت و ضعف در هستی، معنای محصلی هم داشته باشد، پرسش مهم دیگر این است که چرا در متن حقیقت هستی که یک حقیقت یگانه و صرف و خالص است، شدت و ضعف پیدا شده است؟ اگر هستی دارای یک حقیقت واحده است، پس باید یک اقتضای واحد داشته باشد نه چند اقتضا. از این رو یک مرتبه باید داشته باشد نه چند مرتبه. به عبارت دیگر، وقتی عامل و فاعلی بیرون از «هستی» نمی‌توان تصور کرد، بلکه «فاعل» و «قابل» یکی ست و فاعل و قابل (هستی) نیز دارای چند حیثیت نیست، پس پیدایش شدت و ضعف در آن، هیچ مبنا و ملاک وجودی نخواهد داشت و تشکیک توجیه‌پذیر نیست.

ج) ربط علی میان مراتب

در مدل «تشکیکی - اتصالی» هستی، هر مرتبه مقوم مرتبه وجودی مادون خود و متقوم به مرتبه وجودی مافوق خویش است؛ الا مرتبه ذات حق تعالی که برترین مرتبه هستی است. از این رو ذات حق قوام بخش به هستی جمیع مراتب مادون خویش است. او علت حقیقی عالم بوده و جمیع مراتب، معلول ذات اویند. اگر بر مبنای تلقی «ربطی» از هویت معلول، بخواهیم رابطه میان علت و معلول را تحلیل کنیم، باز تمایز به مرتبه و ترتب وجودی میان علت و معلول از میان خواهد رفت و ما از مدل تشکیکی به مدل باطنی انتقال می‌یابیم. وقتی هویت معلول «عین الربط» به علت است و طرف دیگری نیز در مقابل علت نیست تا برای معلول تحقیقی میانی و واسطه‌ای فرض شود، قابل تصور نیست که هستی این ربط، منحاز و متمایز از هستی علت خودش باشد. وقتی یک طرف داریم، پس اساساً ربط هم نداریم. در مباحث علت و معلول اسفار نیز با اینکه در آغاز، بنای ملاصدرا بر تمایز وجودی علت و معلول از یکدیگر است، اما در نهایت بر این باور استقرار می‌یابد که علت و معلول دو هویت منحاز از یکدیگر نیستند. بلکه حقیقت و هویت واحدی دارند که یکی اصل و حقیقت ذات است و دیگری شأن و طور و حیثیتی از همان اصل و حقیقت. [ایشان] از اینجا به وحدت شخصیه هستی تصریح می‌نماید (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۰، ج ۲، ص ۳۲۱-۳۲۲؛ همو، ۱۳۸۲، ص ۶۸-۶۹: اشاره به همین مضامین و عبارات).

د) حقیقت واحده هستی

ملاصدرا در پایان مباحث علیت، با صراحت تقسیم وجود را به استقلالی و تعلقی موجه نمی‌داند. بلکه هستی را منحصر در وجود استقلالی حق تعالی معرفی می‌کند (همو، ۱۳۸۰، ج ۲، ص ۳۲۵) و بر همین اساس نتیجه‌گیری می‌فرماید که چون معلول از «ذاتی» مستقل برخوردار نیست تا به حسب چنان ذاتی او را ممکن بدانیم، پس اساساً «وجوب بالغیری» در هستی تحقق ندارد و آنچه به نام امکان ممکنات از آن یاد می‌کنیم، به اعتبار ذهنی و عقلی ماهیت باز می‌گردد (همو، ص ۳۳۱).

ه) اتصال وجودی مراتب

در تحلیل عقلی، علی الاصول مدل تشکیکی هستی، مدلی فاقد هرگونه گسستگی و انفصال وجودی است و هستی هر مرتبه، به هستی مراتب مادون و مافوق خود متصل است و در

نتیجه مجموع مراتب، در عین تمایز و بعد وجودی از یکدیگر، یک حقیقت پیوسته و متصل و واحد را تشکیل می‌دهند و از این حیث جملگی دارای هویت واحدی می‌باشند.

از طرفی اتصال در هستی ملازم با وحدت و عینیت وجودی است و نمی‌توان دو موجود را از حیث هستی متصل به یکدیگر دانست و در عین حال میان هستی آنها قائل به تمایز شد؛ چراکه "اتصال" همان اتحاد و یگانگی است (والا انفصال است نه اتصال) و چون هستی هر موجودی و هر مرتبه‌ای، واقعیتی وحدانی و غیر مرکب از اجزاء دارد، پس باید اتصال در هستی را همان اتحاد و یگانگی کل واقعیت دو شیء دانست. یعنی تمام هستی یکی را با تمام هستی دیگری متحد دانست. در غیر این صورت باید هستی را چون اجسام دارای اجزاء و ابعاض منحا از یکدیگر بدانیم و بگوییم جزئی از هستی این با جزئی از هستی آن متحد شده است، نه تمام هویت و واقعیت آنها.

شواهد وحدت شخصی وجود

در حکمت متعالیه شواهدی وجود دارد که دلالت بر وحدت شخصی وجود دارد که در این بخش از نوشتار ارائه می‌گردد.

برهان اثبات وحدت شخصی وجود

ملاصدرا در پایان مباحث علیت بیان می‌کند که چگونه با این تقریر از علیت، وحدت شخصی وجود اثبات می‌شود. خلاصه استدلالی که وی در آثار مختلفش آورده است (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م/الف، ج ۲، ص ۲۹۹-۳۰۱؛ همو، ۱۳۶۰، ص ۴۹-۵۰) بدین قرار است:

- موجد حقیقی شیء، به حسب جوهر ذات و حقیقتش فیاض است. به این معنا که آنچه به حسب تجوهر حقیقتش است، عیناً همان چیزی است که به حسب تجوهر فاعلیتیش می‌باشد. به عبارت دیگر، موجد حقیقی، فاعل محض است و چیز دیگری وجود ندارد که وصف فاعلیت را به خود بگیرد. پس علت بالذات امری بسیط است. هر علتی به ذات و حقیقت خود، علت است (مقدمه اول).

- معلول موجد حقیقی، به ذات خود، اثر و مفاض است. نه چیز دیگری باشد که معلول نامیده شده و بالذات اثر و مفاض باشد. در اینجا دو امر وجود ندارد؛ حتی به حسب تحلیل عقلانی، به نحوی که یکی شیء باشد و دیگری اثر. پس معلول، بالذات امری بسیط است و معلولیت عین ذات و حقیقتش می‌باشد (مقدمه دوم).

– نتیجه دو مقدمه فوق که خود مقدمه ادامه برهان مذکور است: حقیقت معلول، هویتی مباین حقیقت علت مفیضه‌اش ندارد. به‌نحوی که عقل بتواند به هویت ذات آن معلول، با قطع نظر از هویت موجّدش اشاره کند. یعنی دو هویت مستقل، یکی مفیض و دیگری مفاض تعقل نمی‌شود؛ زیرا اگر چنین باشد، لازم می‌آید که معلول، ذاتی سواى معنای معلولیتش داشته باشد؛ زیرا علاوه بر تعقل علتش، مورد تعقل واقع شده است. نتیجه اینکه به این اعتبار، معلول بالذات، حقیقتی جز اینکه مضاف و لاحق باشد و معنایی جز اینکه اثر و تابع باشد ندارد و فاقد ذاتی است که معروض این معانی باشد (مقدمه سوم).

– سلسله وجودات از علت و معلول به ذاتی که حقیقت نوری و وجودی‌اش بسیط است و هیچ‌گونه کثرت، نقصان، امکان و قصوری در آن نیست و ذاتش از تعلق امر زائد حل و محل بری است منتهی می‌شود (مقدمه چهارم).

نتیجه: جمیع موجودات «اصلى واحد» یا «سنخى یگانه» دارند که تنها او حقیقت است و بقیه شئون هستند. او ذات است و غیرش اسماء و صفات اویند. او اصل است و ماسوايش اطوار و شئونش. تنها او موجود است و باقی، جهات و حیثیاتش. البته از این عبارات نباید چنین برداشت نمود که نسبت ممکنات به ذات قیوم مانند نسبت حلول است؛ زیرا نسبت حال و محل اقتضای دوئیت دارد، ولی در اینجا دوئیتی وجود ندارد و این همان وحدت شخص وجود است.

برخی این استدلال را در جایی به‌عنوان اثبات «وحدت شخصی وجود با بررسی معلول» معرفی کرده (جوادی آملی، ۱۳۷۲، ص ۷۶۳-۷۸۱) و آن را به‌عنوان استدلالی که از وحدت تشکیکی وجود گذر کرده و به وحدت شخصی وجودی می‌رسد می‌دانند (همو، ۱۳۷۵، ج ۹، ص ۸، ۴۹۱).

عدم تناهی واجب‌الوجود

برهان دیگری که برای اثبات وحدت شخصی وجود مطرح شده، استفاده و توجه دادن به عدم تناهی واجب است که آن را «اثبات وحدت شخصی وجود از راه بررسی علت» نام داده‌اند (جوادی آملی، ۱۳۷۵، ج ۹، ص ۴۵۶ و ۵۳۹ و ۵۸۴-۵۸۸؛ جوادی آملی، ۱۳۷۲، ص ۷۸۲-۷۸۵؛ حسینی طهرانی، ۱۴۱۷، ص ۲۱۴-۲۱۶). این استدلال را که از برخی عبارات ملاصدرا بر می‌آید (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م/الف، ج ۲، ص ۳۰۵) می‌توان در قالب مقدمات ذیل ارائه کرد:

مقدمه اول: واجب الوجود، وجود نامتناهی است.

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

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

وجود لایبشرط مقسمی بودن واجب الوجود

یکی از تفاوت‌هایی که برای وحدت شخصی در مقابل وحدت تشکیکی وجود مطرح شده این است که در اولی، «وجود واجب» وجود لایبشرط مقسمی است و در دومی، وجود بشرط لا (جوادی آملی، ۱۳۷۵، ج ۵، ص ۵۶۵؛ همو، ج ۱۰، ص ۱۰۲؛ همو، ۱۳۶۹، ج ۲، ص ۱۷۱؛ همان، ج ۴، ص ۳۰۱-۳۱۳؛ همو، ۱۳۷۲، ص ۲۵).

اما در مورد اینکه چگونه اثبات می‌شود وجود واجب، لایبشرط مقسمی است نه بشرط لا، به این مطلب تمسک جسته‌اند که نفی حد از واجب باید به صورت سالبه محصله انجام شود، نه موجبه معدولة المحمول. «نفی حد از وجود، دو گونه متصور است: موجبه معدولة المحمول و سالبه محصله؛ چون بی‌حدی نمی‌تواند به‌عنوان ایجاب عدولی، حد واجب باشد. با سلب تحصیلی هرگونه حد از وجود واجب، مجالی برای موجودی دیگر که در دیگر مراتب و در سلسله او قرار گیرد، باقی نمی‌ماند و بدین ترتیب، سلب تحصیلی حد از وجود، با تشکیک وجود ناسازگار است» (جوادی آملی، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۴، ۳۶۳؛ طباطبایی، ۱۹۸۱م، ج ۶، ص ۲۴).

به بیان دیگر، وقتی می‌گوییم «وجود واجب حدی ندارد»، گاهی خود همین حد نداشتن را قیدی برای واجب می‌شماریم (دیدگاه وحدت تشکیکی وجود) و می‌گوییم «وجود واجب، وجود بی‌حد است» (موجبه معدولة المحمول) و گاهی خود همین را هم حدی نمی‌دانیم، بلکه منظورمان فقط سلب کردن حد از واجب بوده است (دیدگاه وحدت شخصی وجود) و می‌گوییم «وجود واجب، وجود مقید (مقید به هرگونه حدی حتی قید بی‌حدی) نیست» (سالبه محصله).

تقابل فقر ممکن الوجود و غنای واجب الوجود، تقابل سلب و ایجاب

بنا بر آنکه تقابل فقر و غنا، تقابل سلب و ایجاب باشد نه عدم و ملکه، هرچه غیر واجب الوجود فرض شود از آن جهت که غیر اوست، به‌منزله شریک‌الباری بوده و

ممتنع الوجود می‌باشد نه ممکن الوجود و تقسیم معروف «الموجود اما واجب و اما ممکن» ناتمام است؛ اگرچه ممکن به معنای فقیر باشد. بله، باید گفت "الموجود هو الواجب و ما سواه وجهه و آیه" تا هرچه واجب نبود، وجه او به‌شمار آید و آیه کریمه «فاینما تولوا فثم وجه الله» به‌خوبی روشن گردد و کثرت جهان از سراب بودن به آیت شدن درآید و هستی منحصرأ از آن حق سبحان شود و هرچه غیر از هستی محض فرض شود، وجه و ظهور او باشد نه وجودی از او. این معنا دقیق‌تر از وجود رابط و ربط صرف است که نتیجه تشکیک عمیق و خاص می‌باشد؛ زیرا بنا بر آن فرض، وجود ممکن حقیقتاً وجود بوده و از مراتب آن به‌شمار می‌رود، گرچه چیزی ندارد مگر ربط محض، لیکن بر اساس وحدت شخصی، هرچه غیر از واجب فرض شود همانند صورت مرآتیه است که در عین آنکه سراب نیست و آیت حقیقت است و در این آیت بودن همانند سراب باطل و کاذب نیست، مرتبه‌ای از مراتب وجود صاحب صورت نیز نخواهد بود (جوادی آملی، ۱۳۶۹، ج ۱، ص ۲۰۴).

تفکیک سه مرتبه احدیت و واحدیت و فیض مقدس

یکی از مباحث رایج در عرفان، تفکیک سه مرتبه احدیت و واحدیت و فیض مقدس در شناخت ذات باری تعالی است. مرتبه احدیت، مرتبه فوق اسماء و صفات اوست و مرتبه واحدیت، مرتبه عینیت اسماء و صفات است که کثرت اسماء و صفات در وحدت جمعیه پوشش داده می‌شود و مرتبه فیض مقدس، مقام تمایز اسماء و صفات است. تفکیک این سه تعین زمانی معنی‌دار است که واجب‌الوجود را وجود لابلشرط مقسمی (دیدگاه مبتنی بر وحدت شخصی وجود) بدانیم؛ چراکه اگر واجب را وجود بشرط لا (دیدگاه مبتنی بر وحدت تشکیکی وجود) بدانیم، محض و صرف بودنش به معنایی خواهد بود که هیچ توجیهی برای تفکیک این سه تعین باقی نمی‌گذارد (طباطبایی، ۱۴۱۰ق، ص ۱۷۷-۱۷۸).

انتزاع وجود از واجب‌الوجود بدون هر گونه حیثیت

شاید بتوان این دلیل را مهم‌ترین برهان فلسفی طرفداران وحدت شخصی وجود به‌حساب آورد که اتفاقاً در آثار اغلب پیروان حکمت متعالیه آمده است (سوزنچی، ۱۳۸۹، ص ۲۵۲). ساده‌ترین تقریر آن به بیان ذیل است:

«در هنگام تطبیق یک مفهوم، تابع انتزاع آن هستیم. ذات واجب بدون لحاظ امری زاید، مصداق مفهوم «موجود» است. ولی ممکنات در صورتی که ماهیات باشند، با حیثیت تقییدیه و در صورتی که وجودات آنها مورد نظر باشد، با حیثیت تعلیلیه، مصداق مفهوم «موجودند».

معنای این سخن آن است که ذات واجب، بالاصاله و دیگر موجودات، بالتبع مصداق مفهوم موجود هستند. وقتی انتزاع مفهومی نیاز به انضمام قیدی زاید بر موضوع داشته باشد، صدق آن مفهوم نیز به لحاظ همان قید منضم خارجی خواهد بود. لذا صدق موجود، هم بر ماهیت و هم بر وجود امکانی، تبعی و مجازی خواهد بود و اگر در این گونه موارد، ادیب یا حتی حکیم (مشائی) صدق مشتق را بر ذات موضوع حقیقی بداند، لیکن عارف (یا حکیم متعالیه) با تأمل دقیق خود، صدق آن را از باب وصف به حال متعلق موصوف مجازی می‌شمرد» (جوادی آملی، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۲۴-۲۵؛ همو، ۱۳۶۹، ج ۱، ص ۲۵؛ همو، ۱۳۷۲، ص ۲۶۸-۲۶۹؛ ص ۷۴۲-۷۵۰). همچنین رک به: (نوری، ۱۹۸۱، ج ۲، ص ۳۰۹؛ قمشه‌ای، ۱۳۵۵، ص ۶۳؛ طباطبایی، ۱۴۱۰ق، ص ۱۶۹-۱۷۲؛ همو، ۱۹۸۱م، ج ۶، ص ۲۶۰؛ آشتیانی، ۱۳۷۰، ص ۱۶۵-۱۷۰؛ همو، ۱۳۶۱/الف، ص ۱۵۸-۱۵۹).

رابط بودن وجود ممکنات

یکی از تقسیمات فلسفی وجود، تقسیم آن به سه دسته «فی نفسه لنفسه، فی نفسه لغيره و فی غیره» است. وجود مستقل یا فی نفسه لنفسه، واقعی است که از هیچ جهتی هیچ گونه وابستگی ای به غیر ندارد. چنین وجودی بر اساس براهین اثبات واجب محقق می‌باشد و بر اساس براهین توحید واجب، منحصر در خداوند متعال است. اما وجود فی نفسه لغيره یا وجود رابطی، واقعی و وابسته بوده و قوامش به موجود دیگر است. این وابستگی ذاتی است نه عرضی و از این رو تحقق چنین وجودی بدون تحقق طرف وابستگی آن محال است.

به اعتقاد فلاسفه، وجود اعراض از این سنخ می‌باشد. اما وجود فی غیره برخلاف وجود رابطی که دارای دو جنبه فی نفسه و لغيره می‌باشد، فاقد هرگونه نفسیتی است و تنها لغيره و متعلق به غیر است. وجود رابط چیزی جز همان وابستگی به غیر نیست. تفاوت میان وجود رابطی و رابط آن است که وجود رابطی با اینکه در خارج بسیط می‌باشد، وابستگی به غیر، عین این واقعیت است نه خارج از آن و عارض بر آن. باین حال، در ذهن تحلیل می‌شود به:

۱. ذاتی که موضوع هل بسیطه واقع می‌شود، بدون اینکه از هیچ وابستگی ای حکایت

کند.

۲. ربطی که خارج از این ذات و عارض بر آن است. یعنی تصویر این واقعیت «ذات

هوالرابط» در ذهن، به صورت مفهوم ترکیبی «ذات لها الربط» منعکس می‌شود (صدرالدین

شیرازی، ۱۴۱۰ق، ج ۱، ص ۸۲ و ۱۴۳).

طبق این تحلیل، تقسیم وجود به اقسام سه‌گانه نادرست است؛ چراکه وجود رابط وجود نیست و از همین رو صدرا اطلاق واژه «وجود» بر وجود مستقل و رابط را به اشتراک لفظی می‌داند (صدرالدین شیرازی، ۱۴۱۰، ج ۱، ص ۷۹ و ص ۳۲۸ و ۳۳۰). حاصل آنکه وجودات رابطی که فی نفسه‌اند، بخشی از موجودات عالم می‌باشند، برخلاف وجودات رابط که چنین نیستند و نباید آنها را در عداد موجودات عالم به‌شمار آورد. حال پس از روشن شدن دو مسأله پیشین باید دید آیا معلول نسبت به علت خود همانند اعراض نسبت به جواهر، وجود رابطی دارد یا اینکه هیچ نفسیتی نداشته صرف تعلق به آن، یعنی وجود رابط است. برخی فلاسفه پیش از صدرا معتقد بودند هر معلولی نسبت به علت فاعلی خود، وجود رابطی است. بنابراین معلول در خارج، واقعیتی فی نفسه و مغایر با علت خود داشته و موجودی در مقابل علت خود است. اما ارتباط ذاتی جدانشدنی با علت خود دارد (عبودیت، ۱۳۸۵، ج ۱، ص ۲۱۰-۲۱۱). حکمای مشاء و اشراق به این مقدار از توحید بسنده کرده‌اند که وجود ممکن در قیاس با واجب رابطی است و دلیل مسأله آن است که آنها بر اساس اصالت ماهیت یا اصالت و تباین موجودات، موجودات امکانی را مغایر با وجود حق تعالی می‌دانند؛ موجودات مغایری که با دریافت فیضی که غیر از مستفیض است نسبتی با او پیدا می‌کنند که قابل انسلاخ از آنها نیست (جوادی آملی، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۵۱ و ۳۹۴؛ صدرالدین شیرازی، ۱۴۱۰، ج ۱، ص ۸۲). اما صدرالمتألهین معتقد است وجود معلول در قیاس با علت هستی‌بخش آن از سنخ وجود رابط است معلول هیچ حیثیتی جز حیثیت وابستگی به علت خود نداشته، چیزی جز تعلق به علتش نیست (همان، ص ۳۳۰، همو، ۱۳۷۹، ج ۱، ص ۶۳؛ همان، ج ۴، ص ۱۱۴).^۱ به اعتقاد ملاصدرا، وجودی که مجعول به جعل بسیط است هیچ هویتی در ذات خود ندارد، مگر به جاعل خود. از این رو نمی‌توان بر آن هویتی مستقل از جاعلش تصور نمود. پس هر مجعولی، متقوم به وجود جاعل خود است، ولی نه به نحو ملاحظه جاعل در مجعول. از سوی دیگر، مجعول غیر از جاعل است نه به نحو مزایلت (قطب الدین شیرازی، بی تا، ص ۳۰۷ و ۳۹۱). تقابل این نظریه با نظریه سابق را می‌توان این‌گونه بیان کرد: معلول، وابستگی و قیام به علت است، نه چیزی که وابستگی و

۱. لا وجود للممکنات الا بارتباطها به، لا بأن یفیض علیها وجودات مغایره للوجود الحقیقی (صدرالدین شیرازی، بی تا ص ۲۱۰، تعلیق آشتیانی؛ همو، بی تا، ص ۱۴۵).

قیام به علت دارد. ربط به علت است، نه شیئی که ارتباط با علت دارد. صدور از علت است، نه شیئی که رابطه صدور با علت دارد. ایجاد علت است، نه موجودی که رابطه ایجاد با علت دارد. احتیاج به علت است، نه شیئی که محتاج به علت است (عبودیت، ۱۳۸۵، ج ۱، ص ۲۱۸).

ملاصدرا با اثبات وجود رابط معلول، مدعی تکمیل فلسفه و تتمیم حکمت می‌شود (صدرالدین شیرازی، ۱۴۱۰ق، ج ۲، ص ۲۹۲)؛ چراکه با پذیرش این نظریه، راه برای تبیین فلسفی وحدت شخصی وجود باز می‌شود.

مهم‌ترین اشکالات وارد شده بر وحدت شخصی وجود

به لحاظ فلسفی پاره‌ای مناقشات بر نظریه وحدت شخصی وجود وارد شده است که به نظر می‌رسد معروف‌ترین اشکال، نظریه وحدت شخصی وجود، عدم توجیه فلسفی مناسبی از کثرت باشد. یعنی اگر قرار باشد فقط یک وجود و آن هم وجود واجب در عالم وجود باشد، این اشکال پیش می‌آید که پس این کثرات چگونه توجیه می‌شوند؟ یا باید کلاً منکر کثرت در واقعیت شویم که این مستلزم نفی اصل تفکر است - زیرا تفکر تنها با دوئیت عالم و معلوم می‌تواند معنی یابد - و یا باید کثرت را بپذیریم که این مستلزم نفی حصر واقعیت در یک شیء است (مطهری، ۱۳۷۸، ص ۴۵؛ مصباح یزدی، ۱۴۰۵ق، ج ۱، ص ۵۳؛ آشتیانی، ۱۳۶۱/ب، ص ۱۲). اما در پاسخ آن می‌توان چنین بیان داشت که به‌طور کلی حیثیات را می‌توان به سه نوع تقسیم کرد: حیثیت تعلیلیه، حیثیت تقییدیه و حیثیت اطلاقیه (حسنی، ۱۳۸۵، ص ۳).

حیثیت تعلیلیه: گاهی حکمی را برای موضوعی در ظرف اتصافش ثابت می‌کنیم، اما اثبات این حکم از ناحیه غیر صورت گرفته است. در این صورت به آن غیر علت یا حیثیت تعلیلیه گفته می‌شود (سبزواری، ۱۹۸۱م، ص ۳۸-۳۹).

حیثیت تقییدیه: در حیثیت تقییدیه، حکم در واقع به قید تعلق دارد و از باب وجود مناسبی به موضوع نسبت داده می‌شود. ملاصدرا می‌فرماید: «الموجود موجود بالذات و الماهیه موجوده بالوجود». مراد از «باء» در بالوجود، همان حیثیت تقییدیه است؛ زیرا حکم موجود بودن، اولاً و بالذات از آن وجود است و به سبب اتحاد بین وجود و ماهیت (به‌نحو اتحاد متصل و نامتصل) حکم وجود به ماهیت تسری داده می‌شود. تفاوت بین حیثیت تعلیلیه و حیثیت تقییدیه در این است که در حیثیت تعلیلیه حکم واقعاً از آن موضوع است؛

منتها برای اثبات و ایجاد حکم به علتی نیاز است تا حکم را واقعاً به موضوع بدهد. اما در حیثیت تقییدیه حکم واقعاً از آن موضوع نیست و درواقع متعلق به قید موضوع است، اما به دلیل اتحاد موجود بین موضوع و آن قید، حکم را ثانیاً و بالعرض به موضوع نسبت می‌دهیم.

حیثیت اطلاقیه: هرگاه موضوع حکمی را بدون نیاز به حیثیت تعلیلیه و تقییدیه بپذیرد، اصطلاحاً گفته می‌شود که از حیث اطلاقی دارای این حکم است. برای مثال، وقتی می‌گوییم «حق سبحانه موجود بالذات است»، مراد این است که موضوع این حکم را بدون نیاز به هرگونه قید یا علتی می‌پذیرد.

اقسام حیثیت تقییدیه

حیثیت تقییدیه نفاذیه: این قسم از حیثیت تقییدیه در باب وجود ماهیت مطرح است. در حکمت متعالیه صدرایی بنا بر اصالت وجود تنها وجود متن واقع را پر کرده است. از سوی دیگر، ما ماهیت را حقیقتاً از خارج انتزاع می‌کنیم. لذا باید برای ماهیت یک نحوه خارجیت را اثبات کنیم. این امر در حالی است که اصالت وجود، جایی برای ماهیت به‌عنوان متن خارج باقی نمی‌گذارد. راه‌حلی که در دستگاه فلسفی صدرایی مطرح می‌شود این است که ماهیت، یک حیثیت متن واقع است. به این معنی که چون متن واقع، متعین است، از همین حیث تعین، ماهیت انتزاع می‌شود؛ بدون اینکه ماهیت و تعین به متن مجزا و مستقلاً نیاز داشته باشند. مراد از حیثیت تقییدیه نفاذیه همین است. یعنی وجود متن واقع را پر کرده و ماهیت هم به نفس همین وجود، موجود است. حکم موجودیت، درواقع برای وجود است. اما چون «وجود» محدود و متعین است، حد خاصی (ماهیت) هم در خارج خواهد داشت. نکته مهم این است که این حد وراء محدود نیست. اما به‌رغم خارجی بودن، افزایشی نیز بر وجود محدود نیست. سپس حد (ماهیت) به‌سبب نفاذ (پایان) موجود محدود خارجی، با حیثیت تقییدیه نفاذیه در خارج وجود دارد. بنابراین ماهیت نفس‌الامر داشته و هیچ و پوچ نیست. اما اصیل هم نبوده و مصداق بالذات موجود نیست. ولی چون با موجود خارجی متحد است، این حکم به او هم سرایت می‌کند (صدرالدین شیرازی، ۱۴۱۰ق، ج ۱، ص ۱۰۰ و ۲۰۰؛ ۴۰۳؛ همان، ج ۲، ۳۶-۳۷، ۲۹۰، ۲۹۶؛ همان، ج ۳، ص ۲۵۷).

حیثیت تقییدیه اندماجیه: بحث از حیثیت تقییدیه اندماجیه در دستگاه فلسفی صدرایی در بحث از معقولات ثانی فلسفی مطرح می‌شود. در دستگاه فلسفی صدرایی، معقولات

ثانی فلسفی نوعی مفاهیم انتزاعی هستند که یک ریشه در خارج و یک ریشه در ذهن دارند. یعنی برای شکل‌گیری این مفاهیم ما منفعلاً عمل می‌کنیم. یعنی این‌گونه نیست که ذهن ما این حیثیات و مفاهیم را ساخته باشد، بلکه این حیثیات واقعاً در خارج وجود دارند. منتها وجودشان به‌نحوی است که در خارج از متن وجود اصیل، قابل تفکیک نیستند و ما تنها در ذهن آنها را از متن خارج انتزاع می‌کنیم. حال با توجه به اینکه بنا بر اصالت وجود، تنها واقعیت اصیلی که متن خارج را پر کرده است وجود است، خارجی بودن حیثیاتی از قبیل وحدت، فعلیت، تشخیص، عینیت و... چگونه توجیه‌پذیر است؟ در تبیین این نکته ملاصدرا از تعبیر "حیثیت اندماجیه" بهره می‌گیرد. در دستگاه صدرایی حیثیات مذکور همگی حقایق مندمج و انباشته در متن خارج هستند؛ مثلاً کل متن وجود حیثیت تأثیرگذاری دارد و ما از این حیثیت، علیت را انتزاع می‌کنیم؛ بدون اینکه علیت، چیزی و رای وجود علت و مستلزم تعدد متن باشد. از این رو می‌توان گفت «کل این وجود خارجی بتمامه علت است»، «کل این وجود خارجی بتمامه واحد است»، «کل این وجود خارجی بتمامه بالفعل است» و ...

به سخن دیگر، در واقع ما یک متن اصیل (وجود) داریم که دارای حیثیات متعدد و واقعی خارجی است. این حیثیات به‌گونه‌ای هستند که هیچ افزایشی بر آن متن اصیل نیستند. بلکه همگی از حاق ذات آن متن اصیل انتزاع شده و به نفس همان متن اصیل محققند. در واقع اینها حیثیات مندمج (انباشته) و جهات نهفته در آن متن اصیل هستند که به‌نحو اندماجی و انتزاعی در آن متن وجود دارند و برای این حیثیات نباید به‌دنبال موطنی غیر از متن وجود بود. لذا خارجی بودن آنها به معنای اصیل بودنشان نیست. بلکه به نفس وجود اصیل، موجودند، نه اینکه وجود به‌مثابه علت، دارای وجود مستقلی بوده و این حیثیات به‌مثابه معلول، دارای وجود دیگری باشد. پس وجود، یک حقیقت وحدانی بسیط است که حیثیات را به‌نحو اندماجی و انباشته در خود دارد (صدرالدین شیرازی، ۱۴۱۰ق، ج ۱، ص ۳۳۴، ۳۳۶، ۳۳۷؛ همان، ج ۶، ص ۱۴۵) نمونه‌ای از حیثیات اندماجیه صفات حق تعالی هستند. از دیدگاه صدرا، صفات ربوبی عین ذات هستند و به نفس وجود حق تعالی موجود می‌باشند و نباید برای این صفات به‌دنبال متن دیگری بود. بلکه با حیثیت اندماجیه وجود حق تعالی، موجودند (لنگرودی لاهیجی، ۱۳۴۲، ص ۲۶۵-۲۶۸)؛ چون حق تعالی نفاذ و حد ندارد. لذا صفات واجب صفات نفادی نبوده و به‌نحو حیثیت تقییدیه نفادیه نخواهند بود. بلکه به‌نحو اندماجی هستند.

حیثیت تقییدیه شأنیه: بحث از حیثیت تقییدیه شأنیه را باید در مباحث مربوط به نفس از دیدگاه صدرایی جست‌وجو کرد. صدرالمآلهین معتقد است که نفس از یک‌سو یک حقیقت وحدانی است و از سوی دیگر، وجودی سعی و منبسط دارد. خاصیت انبساطی نفس به این معناست که نفس در متن تمام قوای نفسانی از قبیل قوه عاقله، خیال و حس حضور دارد؛ به‌گونه‌ای که عین همه آنها می‌باشد. در عین حال، دارای یک حقیقت وحدانی و منبسط است. به بیان دیگر، نفس در عقل «عقل» است، در خیال «خیال» است و در حس «حس». قاعده معروف صدرا (یعنی تعبیر "النفس فی وحدتها کل القوی") نیز به همین نکته نظر دارد که نفس به‌عنوان یک حقیقت وحدانی سعی اطلاقی، عین امور متکثر (قوای نفسانی) است. حال پرسش این است که با توجه به نکته فوق، موجودیت قوای نفسانی چگونه خواهد بود؟ آیا آنها هم همچون نفس، مصداق بالذات وجود هستند؟ پاسخ صدرا این است که قوای نفسانی هم موجودند، اما به نفس این وجود سعی انبساطی (نفس) موجودند. یعنی از آنجاکه نفس در این موطن تمام متن را پر کرده است، لذا قوا را نیز باید در نفس معنا کرد. به سخن دیگر، قوای نفسانی گرچه واقعیت دارند، اما واقعیت آنها را باید در نفس جست‌وجو کرد. یعنی قوا در عین تکثر، همگی به حیثیت تقییدیه نفس موجودند. اما این حیثیت تقییدیه با سایر حیثیت‌های تقییدیه تفاوت دارد؛ زیرا، اولاً اگر رابطه قوا با نفس به حیثیت اندماجی باشد و [در نتیجه] این حیثیت در تمام نفس راه داشته باشد، لازم می‌آید که تمامی این قوا با یکدیگر متحد باشند. این سخن، سخن صحیحی نیست؛ زیرا برای نمونه، قوه عاقله تنها یک شأن از شئون نفس را داراست و در موطن اطلاقی نفس نیست. در غیر این صورت باید عین سایر قوا می‌بود. لذا به‌نحو اندماج و حیثیت تقییدیه اندماجیه نخواهد بود. ثانیاً در حیثیت تقییدیه نفادیه، متن وجود به‌سبب محدودیتش موجب ایجاد حد و نفاد می‌شود و چون در اینجا اطلاق نفس، نفاد نداشته و منبسط است، پس حیثیت تقییدیه نفادیه هم راه ندارد. صدرا این مورد خاص را حیثیت تقییدیه شأنیه می‌نامد. مراد از شأن این است که آن مقام اطلاقی (نفس) به‌گونه‌ای است که از مرحله اطلاق به در آمده، در احوال و شئون تنزل یافته و تعیین پیدا می‌کند. در نتیجه قوای نفسانی به‌عنوان تعینات و شئون و اطوار نفس پیدا می‌شوند و در تمام این تنزلات آن حقیقت مطلقه وحدانی (نفس)، به نفس همان اطلاق حاضر است؛ زیرا به‌طور کلی مطلق آن است که در عین اطلاق، در تمام مقیدات حاضر باشد. لذا خصیصه‌ای که ما را به این حیثیت تقییدیه

شأنیه رهنون می‌سازد، همان خصیصه اطلاق است که معیار دقیقی برای شأن است (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م/الف، ج ۸، ص ۱۳۴؛ همو ۱۹۸۱م/ب، ص ۲۲۷-۲۲۸؛ حسن‌زاده آملی، ۱۳۷۱، ص ۳۳۵).

بعد از تبیین این سه نوع حیثیت تقییدیه، راه برای تبیین مراد ملاصدرا از مجاز بودن یا حیثیت تقییدیه بودن وجودات امکانی و کثرات فراهم آمده است. از دیدگاه ملاصدرا مصداق بالذات وجود واحد بوده که همان ذات حق سبحانه می‌باشد و چون این ذات، اطلاق داشته و لایتناهی است، لذا تمام کثرات در عین اینکه غیر از یکدیگر بوده و کثرت نفس‌الامری دارند، اما مصداق بالذات وجود نیستند. بلکه همگی به وجود حق و به حیثیت تقییدیه شأنیه حق موجود هستند.

نتیجه اینکه تنها وجود حق، مصداق حقیقی وجود است و کثرات همگی تطورات و شئون او هستند. به دیگر سخن، چون ذات حق یک حقیقت وحدانی بسیط اطلاق‌ی نامتناهی است، از این رو جایی برای دیگران باقی نگذاشته است. لذا کثرات را باید در شئون و تطورات همین حقیقت اطلاق‌ی جست‌وجو کرد. در این دیدگاه، کثرات هیچ و پوچ نیستند، بلکه به وجود حق، یعنی بالعرض و المجاز به نحو شأن، موجودند. کثرات در واقع اطوار حق بوده و حق به حیثیت تقییدیه شأنیه متطور و متشأن در این‌هاست.

بنا بر این دیدگاه، تشکیک در وجودات نیست، بلکه در ظهورات و تجلیات است. تشکیک در ظهور است نه در مظهر و این ظهور است که دارای مراتب است، نه خود وجود.

نتیجه‌گیری

در قرآن مجید با آیاتی مانند آیات احاطه خداوند بر کل هستی، آیات دال بر مالکیت حقیقی خداوند نسبت به اشیاء، آیات و روایات وحدت اطلاق‌ی حق تعالی، آیات قرب حق، آیات ظهور و بطون حق تعالی، آیات و روایات معیت حق تعالی با اشیاء، آیات نفی ذاتی موجودات، آیات توحید افعالی بر می‌خوریم که بیان‌کننده حقیقت ارتباط وجود خداوند با وجود ممکنات است و تأمل در آنها ما را به نوعی وحدت در وجود سوق می‌دهد. در تبیین رابطه وجود خدا با ممکنات نظرات مختلفی مانند سنخیت متغایر، متباین بودن وجود خدا با وجود ممکنات، هم‌سنخ بودن تشکیکی و در نهایت وحدت شخصی - که توسط متکلمان، فلاسفه و عرفا ارائه شده - مطرح می‌باشد. صدرالمتألهین به‌عنوان یک فیلسوف عارف،

مدعی اثبات وحدت شخصی وجود با همان معنایی که اولیا و عرفا افاده نموده‌اند می‌باشد. ملاصدرا در ابتدای بعضی تقریرات فلسفی خود، تشکیک در وجود را مطرح ساخته است که همین امر ممکن است در بدایت نظر شبهاتی را ایجاد کند؛ اینکه: آیا باید وحدت تشکیکی وی را پذیرفت یا وحدت شخصی او را؟ آیا وحدت شخصی ملاصدرا همان وحدت تشکیکی است؟ چنان‌که برخی از مفسرین آثار وی بدان معتقدند، آیا وحدت شخصی ملاصدرا با وحدت شخصی عرفا یکسان و هم‌رتبه نیستند؟ یا اینکه چنین نیست، بلکه وحدت شخصی ملاصدرا همان وحدت شخصی مد نظر عرفاست؟ اگر چنین باشد، چطور با وحدت تشکیکی قابل جمع است؟

حق مطلب در این خصوص این است که وحدت شخصی ملاصدرا همان وحدت شخصی عرفاست که با ارائه شواهدی مانند ارجاع علیت به تشآن، عدم تناهی واجب‌الوجود، وجود لابشرط مقسمی بودن واجب‌الوجود، تقابل فقر ممکن‌الوجود و غنای واجب‌الوجود، تقابل سلب و ایجاب، تفکیک سه مرتبه احدیت و واحدیت و فیض مقدس، انتزاع وجود از واجب‌الوجود بدون هرگونه حیثیت و رابط بودن وجود ممکنات که از دل مبانی حکمت متعالیه ظهور می‌یابد، به اثبات آن نائل شده است. وحدت تشکیکی با مبانی ملاصدرا هم‌خوانی ندارد؛ چنان‌که خود تشکیک در وجود را نظر ابتدایی دانسته و از حیث مدرسی بودن بیان نموده است (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م/الف، ج ۱، ص ۷۲) که البته باز با دقت در همان، چیزی جز وحدت شخصی باقی نمی‌ماند. مناقشاتی بر نظریه وحدت شخصی وجود وارد شده است که مهم‌ترین آن توجیه‌ناپذیری کثرت می‌باشد. اما این مناقشات پاسخ دارد و آن اینکه ممکنات به حیثیت تقییدیه شأنیه حق موجود می‌باشند.

کتابنامه

- قرآن مجید.
- نهج البلاغه
۱. آشتیانی، سیدجلال‌الدین (۱۳۷۰). شرح مقدمه فیصری. قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
 ۲. _____ (۱۳۶۱/الف). هستی از نظر فلسفه و عرفان. تهران: نهضت زنان مسلمان.
 ۳. _____ (۱۳۶۱/ب). هرم هستی، تحلیلی از مبادی هستی‌شناسی تطبیقی. تهران: مطالعات و تحقیقات فرهنگی و مؤسسه تاریخ العربی.
 ۴. _____ (۱۳۴۲). مقدمه و تعلیقه بر مجموعه آثار عصار. تهران: مرکز نشر مکتب العالم الاسلامی.
 ۵. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۷۵). ریحیق مختوم. (ج ۱، ۲، ۵، ۹) قم: مرکز نشر اسراء.
 ۶. _____ (۱۳۷۲). تحریر تمهید القواعد. صائن‌الدین علی‌بن محمد ابن ترکه. تهران: الزهراء.
 ۷. _____ (۱۳۶۹). شرح حکمت متعالیه (جلد ۶). تهران: الزهراء.
 ۸. حسن‌زاده آملی، حسن (۱۳۷۱). عیون مسائل نفس. تهران: امیرکبیر.
 ۹. حسنی، سیدحمیدرضا (۱۳۸۵). «وحدت و کثرت وجود در حکمت متعالیه و عرفان». پژوهش‌های فلسفی - کلامی. ۷ (۳) ص ۳-۲۴.
 ۱۰. حسینی طهرانی، سید محمدحسین (۱۴۱۷ق). مهر تابان، (یادنامه و مصاحبات با علامه طباطبایی). مشهد: علامه طباطبایی.
 ۱۱. زنونزی، عبدالله (۱۳۷۹ق). لمعات الهیه. با مقدمه و تصحیح سید جلال‌الدین آشتیانی. تهران: انجمن فلسفه ایران.
 ۱۲. سبزواری، هادی (۱۹۸۱م). تعلیقه بر «الحکمة المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه». بیروت: دار احیاء التراث العربی.
 ۱۳. سوزنجی، حسین (۱۳۸۹). وحدت وجود در حکمت متعالیه. تهران: دانشگاه امام صادق علیه السلام.
 ۱۴. شیرازی، قطب‌الدین محمودبن مسعود (بی‌تا). شرح حکمة الاشراق. بی‌جا. بی‌نا.
 ۱۵. صدرالدین شیرازی، محمدبن ابراهیم (۱۳۸۲). الحکمة المتعالیه فی الاسفار الاربعه. به ضمیمه تعلیقات سبزواری. تصحیح و تحقیق و مقدمه رضا اکبریان، با اشراف سید محمد خامنه‌ای. تهران: انتشارات بنیاد حکمت اسلامی صدرا.

۱۶. _____ (۱۳۸۲). الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه. تصحیح و تحقیق و مقدمه سید مصطفی محقق داماد، با اشراف سیدمحمد خامنه‌ای. تهران: انتشارات بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
۱۷. _____ (۱۳۸۲). تعلیقه صدرالمتألهین بر الهیات شفا. تصحیح نجف‌قلی حبیبی. تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
۱۸. _____ (۱۳۸۱). الحکمة المتعالیة فی الاسفار الاربعه. تصحیح و تحقیق و مقدمه احمد احمدی. با اشراف سیدمحمد خامنه‌ای. تهران: انتشارات بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
۱۹. _____ (۱۳۸۰). الحکمة المتعالیة فی الاسفار الاربعه. به ضمیمه تعلیقات سبزواری. تصحیح، تحقیق و مقدمه مقصود محمدی. با اشراف سید محمد خامنه‌ای. تهران: انتشارات بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
۲۰. _____ (۱۳۶۰/۱۹۸۲م). الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه. مشهد: مرکز المجامعی النشر و مؤسسه التاريخ العربی.
۲۱. _____ (۱۹۸۱م/الف/۱۴۱۰ق)، الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیه الاربعه. (ج ۸، ۱، ۲، ۶) بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۲۲. _____ (۱۹۸۱م/ب)، الشواهد الربوبیه بیروت، مؤسسه التاريخ العربی.
۲۳. _____ (بی‌تا). الشواهد الربوبیه. با تعلیق آشتیانی. بیروت: مؤسسه التاريخ العربی (افست چاپ دانشگاه مشهد).
۲۴. _____ (بی‌تا). شرح الهدایه الاثیریة. چاپ سنگی. [بی‌جا]: بی‌نا.
۲۵. طباطبایی، سید محمدحسین (۱۳۷۳). اصول فلسفه و روش رئالیسم، همراه با پاورقی مرتضی مطهری. تهران: صدرا.
۲۶. _____ (۱۴۱۰ق). توحید علمی و عینی در مکاتیب حکمی و عرفانی میان سید احمد کربلابی و شیخ محمدحسین اصفهانی. به ضمیمه محاکمات و تزییلات علامه طباطبایی بر سه مکتوب اول سید و شیخ و تزییلات سید محمدحسین طهرانی بر چهار مکتوب آخر سید و شیخ، تهران: حکمت.
۲۷. _____ (۱۹۸۱م/الف). تعلیقه بر الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیه الاربعه. بیروت: دار احیاء التراث العربی.

۲۸. عبودیت، عبدالرسول (۱۳۸۵). نظام حکمت صدرایی ۲ (تشکیک در وجود). قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
۲۹. قمشاهی، آقا محمدرضا (۱۳۵۵). تعلیقه بر تمهید القواعد ابن ترکه. تهران: انجمن حکمت و فلسفه ایران.
۳۰. لنگرودی لاهیجی، محمدجعفر (۱۳۴۲). شرح رساله المشاعر. با تصحیح و تعلیق و مقدمه جلال‌الدین آشتیانی، تهران: مرکز نشر مکتب الاعلام الاسلامی.
۳۱. مصباح یزدی، محمدتقی (۱۴۰۵ق). تعلیقه بر نهاییه الحکمة. تهران: الزهراء.
۳۲. مطهری، مرتضی (۱۳۷۸). شرح منظومه. تهران: صدرا.
۳۳. نوری، ملاعلی (۱۹۸۱). تعلیقه بر الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه. بیروت: دار احیاء التراث العربی.