

تبلور وحدت شخصی در نظام فلسفی شیخ اشراق

میثم زنجیر زن حسینی^۱، سمیه ضیاء علی نسب پور^۲

چکیده

بی شک یکی از مهم ترین مسائل فلسفی و عرفانی، شناخت وجود در نظام هستی است. در علم عرفان، وجود در نظام تکوین به نحو وحدت شخصی لحاظ شده است. بدین معنا که وجود منحصر در حق تعالی است و ماسوای او اطوار و شئون وی محسوب می شوند. مشهور قائلند اولین کسی که وحدت شخصی وجود را در یک نظام وارده علمی مطرح نمود، ابن عربی است و سپس کسانی مانند قونوی و قیصری و ترکه و ابن ترکه و فناری و صدرالمتألهین به تبیین فلسفی آن پرداخته اند. لیکن نگارنده قائل است شیخ اشراق نخستین شخصی است که پیش از همه به تبیین فلسفی وحدت شخصی وجود پرداخته است. اما پنداشت اصالت ماهیت از اعتباریت وجود در نظام اشراقی منجر به آن گردید که معارف عالیه شیخ اشراق از جمله تبیین وجدت شخصی وجود در حجاب اصالت ماهیت محجوب واقع شود. در این مقاله با بررسی نظام اشراقی اثبات خواهد شد که شیخ اشراق نخستین کسی است که به تبیین وحدت شخصی وجود پرداخته است.

واژگان کلیدی: اشراق، وحدت شخصی، اصالت ماهیت، تشکیک، اعتباریت وجود.

meysam.hatf@gmail.com

fzfh331@gmail.com

۱. استاد حوزه علمیه قم

۲. دانشجوی دکتری فلسفه و کلام دانشگاه ادیان و مذاهب اسلامی

مقدمه

یکی از مهم‌ترین مسائل معرفتی در نظامات فلسفی و عرفانی، بحث از شناخت حق تعالی و رابطه او با نظام هستی است که بنا بر مبانی متعدد فلسفی، تفاسیر گوناگونی از آن ارائه شده است. به‌طور مثال، در نگاه متعارف فلسفی که مشائین را قائل به تباین وجود می‌دانند، نسبت واجب و ممکن به نحو متباین تفسیر می‌شود و اشراقیین از آن جهت که محکوم به اصالت ماهیت‌اند بالطبع در این نگاه، رابطه بین نورالانوار با انوار و غواسق، رابطه ماهوی خواهد شد و در این مکتب نیز رابطه نور الانوار با ماسوای خویش به نحو متباین قرائت می‌شود. در دستگاه فلسفی صدرالمتألهین به جهت وحدت تشکیکی، نسبت واجب و ممکن به نحو حقیقت و رقیقت تبیین گردیده و در نظام عرفانی به جهت قائل بودن به وحدت شخصی، نسبت حق و ماسوی الله به‌نحو ظاهر و مظهر ترسیم می‌گردد. لیکن نگارنده قائل است که با ژرف‌نگری در مبانی فلسفی و عرفانی می‌توان به این نکته دست یازید که تنازعات بین این نظامات، تنازعات لفظی است. بدین معنا که مشائین و اشراقیین و حکمت متعالیه و عرفان نظری جملگی قائل به وحدت شخصی وجود هستند گرچه هر کدام با نظام خاصی مکتب فلسفی خویش را تبیین می‌نمایند.

اما در اینکه حکمت متعالیه با عرفان نظری همخوانی دارد و هر دو مکتب قائل به وحدت شخصی وجودند جای گفتگو زیرا صدرالمتألهین به‌نحو مکرر یادآور می‌شود که مسلک وی با مسلک عرفانی هیچ منافی نیست. ایشان در اسفار چنین می‌گوید:

مما يجب أن يعلم أن إثباتنا لمراتب الوجودات المتكثرة و مواضعتنا في مراتب البحث و التعليم على تعددها و تكثرها لا ينافي ما نحن بصدده من ذي قبل إن شاء الله من إثبات وحدة الوجود و الموجود ذاتا و حقيقة كما هو مذهب الأولياء و العرفاء من عظماء أهل الكشف و اليقين (صدرالدين شيرازی، ۱۹۸۱م، ج ۱، ص ۷۱).

چنانچه صدرالمتألهین در مسفورات خویش به این مسأله اشاره می‌کند. و اما در اینکه حکمت مشایی ابن سینا نیز با حکمت متعالیه و عرفان نظری نیز همخوانی دارد، نکته‌های که صدرالمتألهین نیز بدان اشاره نموده است. ایشان با تفتیش در نظام مشائی به این نتیجه می‌رسد که تخالفی بین مذهب مشائین و مسلک خویش نیست و منظور ایشان از حقایق متباینه، ماهیات موجوده می‌باشد. لذا مشائین را نیز قائل به وحدت تشکیکی می‌داند. وی در الشواهد الربوبیه می‌گوید:

«فلا تخالف بین ما ذهبنا إليه من اتحاد حقيقة الوجود و اختلاف مراتبها بالتقدم و التأخر و التأكيد و الضعف و بین ما ذهب إليه المشاءون أقوام الفيلسوف المقدم من اختلاف حقائقها عند التفتيش» (همو، ۱۳۶۰، ص ۷).

جناب صدرالمتألهین نه تنها مشائین را قائل به وحدت تشکیکی می‌داند، بلکه وحدت تشکیکی ایشان را در هیمنه وحدت شخصی معرفی نموده و عباراتی از شیخ‌الرئیس را بیان می‌کند که دلالت بر وحدت شخصی دارد. او می‌گوید که اگر عاقل لیبب به خوبی در عبارات ابن سینا تأمل نماید، در می‌یابد که ابن سینا نیز قائل به وحدت شخصی است؛ زیرا ابن سینا در صحف فلسفی خویش وجود تعلق و ربطی ممکنات را مطرح می‌نماید و یکی از ادله صدرا بر اثبات وحدت شخصی، همین وجود ربطی است. ایشان در «اسفار» چنین می‌گوید:

قال الشيخ في المباحثات إن الوجود في ذوات الماهيات لا يختلف بالنوع بل إن كان اختلاف فبالتأكد و الضعف و إنما تختلف ماهيات الأشياء التي تنال الوجود بالنوع و ما فيها من الوجود غير مختلف النوع فإن الإنسان يخالف الفرس بالنوع لأجل ماهيته لا لوجوده. فالتخصص للوجود على الوجه الأول بحسب ذاته بذاته، و أما على الوجه الثاني فباعتبار ما معه في كل مرتبة من النعوت الكلية 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 مستغنيا 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 حقيقتهما 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 المتعلقة اعتبارات و شئون للوجود الواجبي و أشعة و ظلال للنور القيومي لا استقلال لها بحسب الهوية و لا يمكن ملاحظتها ذواتا منفصلة و إنيات مستقلة لأن التابعة و التعلق بالغير و الفقر و الحاجة عين حقائقها لا أن لها حقائق على حياها عرض لها التعلق بالغير و الفقر و الحاجة إليه بل هي في ذاتها محض الفاقة و التعلق فلا حقائق لها إلا كونها توابع لحقيقة واحدة فالحقيقة واحدة و ليس غيرها إلا شئونها و فنونها و حيثياتها و أطوارها و لمعات نورها و ضلال ضوئها و تجليات ذاتها.

كل ما في الكون وهم أو خيال أو عكوس في المرايا أو ضلال

(همو، ۱۹۸۱م، ج ۱، ص ۴۷).

چنانکه اجمالاً مشاهده شد، صدرالمتألهین مبنای فلسفی خویش را منطبق با مبنای فلسفی مشائین و عرفا معرفی می نماید و در واقع هیچ تنازع معنوی ای بین آنها مشاهده نمی کند که البته این مهم باید به نحو مبسوط در جای خود تبیین گردد. لیکن در بین نظامات فلسفی، ظاهراً تنها نظامی که مبنای آن با نظامات دیگر به نحو متفاوت بروز نموده است نظام اشراقی است؛ زیرا صدرا و اتباع ایشان دستگاه فلسفی شیخ اشراق را به نحو اصالت ماهوی فهم نموده و در این نگاه رابطه نورالانوار با انوار دیگر به نحو تشکیک ماهوی بروز می نماید. بلکه بنا بر این قرائت می توان ادعا کرد که رابطه نورالانوار با ماسوای وی رابطه تباین خواهد شد؛ زیرا ماهیت مثار کثرت و تباین است فلذا رابطه ماهیت نورالانوار با ماهیات انوار و غواسق به نحو متباین خواهد شد. ولیکن نگارنده قائل است که:

اولاً: انتساب شیخ اشراق به اصالت ماهیت، انتساب ناصحیحی است؛ زیرا اعتباریت وجود در نظام اشراقی به معنای اصالت ماهیت نیست؛ چنانچه صدرا تصور نموده است. ثانیاً: تشکیک ماهیت در دستگاه فلسفی شیخ اشراق مستحیل نیست و ایشان علاوه بر تشکیک در ماهیت، قائل به تشکیک در وجود نیز می باشد.

ثالثاً: در دستگاه فلسفی وی، وحدت تشکیکی منافی وحدت شخصی نیست و ایشان نخست حکیمی است که وحدت شخصی را تبیین فلسفی نموده است. لذا در این منظر، نسبت نورالانوار به انوار و غواسق رابطه تباین نخواهد شد، بلکه رابطه ظاهر و مظهر است. نگارنده مسأله اول و دوم را به نحو مستوفی در مقالات مستقلی بحث کرده است. لیکن

از آن جهت که فهم مسأله سوم مبتنی بر تبیین مسأله اول و دوم است، به نحو اجمال در این مقاله بدان اشاره نموده و تمرکز بحث را بر مسأله سوم معطوف می‌نماید.

عدم استلزام اعتباریت وجود با اصالت ماهیت

صدرالمتألهین و اتباع ایشان معتقدند که شیخ اشراق قائل به اصالت ماهیت می‌باشد؛ و این بدان جهت است که صدرا اعتباریت وجود را در نظام اشراقی به معنای معقول ثانی منطقی پنداشته و چون وجود در این قرائت صرفاً امری ذهنی می‌شود، اصالت را به ماهیت داده است. ایشان در اسفار به شیخ اشراق این گونه اشکال می‌کند:

ان قیاس الإمكان و الامتناع و نظائرهما إلى الكلية و الجزئية و نظائرهما قیاس بلا جامع فإن مصداق اتصاف الأشياء بموضوعات علم المیزان لیس إلا نحو وجودها الذهنی بخلاف الاتصاف بأمثال هذه الأوصاف (همان، ص ۱۸۱).

ولین با قرائن متعددی می‌توان دریافت که مراد شیخ اشراق از اعتباریت، معقول ثانی فلسفی است. بدین معنا که ثنویت وجود از ماهیت در موطن ذهن است و در عالم خارج، وجود و ماهیت به یک واقعیت موجودند. اعتباریت در نظام اشراقی صرفاً امری ذهنی نیست. بلکه در نگاه شیخ اشراق، با اینکه بعضی از امور اعتباری هستند، در عالم خارج به عین معروضشان موجودند. به طور مثال، ایشان در کتاب حکمت اشراق در جواب از اشکالی، تصریح به موجود بودن امور اعتباری می‌نماید. ایشان در حکمت اشراق می‌گوید:

«اعلم انّ الجوهرية أيضا لیست في الاعیان أمرا زائدا علی الجسمیة بل جعل الشيء جسماً بعینه هو جعله جوهرًا» (سهروردی، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۷۰).

چنانکه مشاهده می‌شود، ایشان جوهریت را جزو امور اعتباری می‌داند ولیکن جوهر را به عین جسمیت در عالم خارج موجود می‌داند.

شیخ اشراق با اینکه وجود را امری اعتباری می‌داند، در صحف فلسفی خویش کراً وجود را امری محقق در عالم خارج معرفی می‌نماید که از باب نمونه به چند عبارت ایشان بسنده می‌کنیم. به طور مثال، شیخ اشراق در کتاب تلویحات خویش به این مسأله اشاره می‌کند که حقیقت نفس چیزی جز وجود نیست و این دلالت بر عینیت وجود نزد شیخ اشراق دارد. ایشان می‌گوید:

و لست أرى في ذاتي عند التفصیل آلا وجودا و ادراکا فحسب امتاز عن غیره بعوارض و الادراك علی ما سبق فلم یبق آلا الوجود، ثم الادراك ان اخذ له مفهوم محصل غیر ما قبل

فهو ادراك لشيء و هي لا تتقوم بادراك نفسها - اذ هو بعد نفسها - و لا بادراك غيرها - اذ لا يلازمها و الاستعداد للادراك عرضي - و كل من ادرك ذاته على مفهوم أنا و ما وجد عند التفصيل و النظر آلا وجود مدرك نفسه فهو هو، و مفهوم أنا من حيث مفهوم أنا على ما يعم الواجب و غيره انه شيء ادرك ذاته، فلو كان لي حقيقة غير هذا فكان مفهوم أنا عرضيا لها فأكون أنا ادرك العرضي لعدم غيبتي عنه و غبت عن ذاتي و هو محال، فحكمت بان ماهيتي نفس الوجود (همان، ج ١، ص ١١٦).

از آنجاکه شیخ اشراق در مسفورات خویش به تحقق عینی وجود اشاره نموده است، این امر باعث شده که صدرای شیرازی ایشان را به تناقض گویی محکوم نماید؛ چنانچه در الشواهد الربوبیه می گوید:

ثم من العجب أن هذا الشيخ العظيم بعد ما أقام حججا كثيرة في التلويحات على أن الوجود اعتباري لا صورة و لا حقيقة له في الأعيان صرح في أواخر هذا الكتاب بأن النفوس الإنسانية و ما فوقها كلها وجودات بسيطة بلا ماهية و هل هذا إلا تناقض صريح وقع منه (صدرالدين شیرازی، ١٣٦٠، ص ١٥).

عبارات کثیری نیز در حکمت اشراق دلالت بر عینیت وجود دارد که به جهت اختصار به پاره‌ای از آنها اشاره می‌نماییم:

نور الانوار علة وجود جميع الموجودات و علة ثباتها، و كذا القواهر من الانوار (قطب الدين شیرازی، ١٣٨٣، ص ٤٠١).

فان قيل: يلزم ان يتكثر جهة نور الانوار باعطاء الوجود و الاشراق، يقال: الممتنع الموجب للتكثر انما هو أن يوجد شيئان عنه عن مجرد ذاته، و ليس هاهنا كذا. اما وجود النور الأقرب، فلذاته فحسب (همان، ص ٣٢٤).

چنانکه ملاحظه می‌شود، در نگاه شیخ اشراق وجود دارای عینیت می‌باشد. لذا این امر کاشف از آن است که اعتباریت در نظام اشراقی به معنای معقول ثانی منطقی نیست. از سوی دیگر، در نظام اشراقی عبارتی از ایشان وجود دارد که دلالت بر اعتباریت ماهیت نیز دارد و این عبارات نشان می‌دهد که مراد از اعتباریت هرگز نمی‌تواند معقول ثانی منطقی باشد؛ زیرا این امر مستلزم آن خواهد شد که شیخ اشراق وجود و ماهیت را صرفاً امری ذهنی لحاظ نماید و انکار واقعیت نماید که واضح‌البطلان است. البته جای بسی تعجب

است از صدرالمتألهین که با وجود اعتباریت ماهیت در نظام اشراقی، چگونه شیخ اشراق را معتقد به اصالت ماهیت می‌داند.

عبارات کثیری دلالت بر اعتباریت ماهیت می‌کند که از باب نمونه به عبارتی از ایشان در مقاومات بسنده می‌کنیم:

و اعلم انّ الماهية و الحقيقة من حيث مفهوميهما المطلقين اعتباريتان، و الماهية قد يعنى بها "ما به يكون الشيء هو ما هو" و بهذا المعنى يقولون للبارئ "ماهيته هي نفس الوجود"، و قد تخصص بما يزيد على الوجود ممّا به الشيء هو ما هو (سهروردی، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۱۷۵).

شیخ در این عبارت، مفاهیم ماهیات ذهنیه و حقایق خارجیّه را جزء مفاهیم اعتباری می‌داند و در ادامه کلام به این نکته اشاره می‌کند که اعتباریت ماهیت، شامل ماهیت بالمعنی الاعم و ماهیت بالمعنی الاخص می‌شود.

البته توضیح مستوفای این مطلب که اعتباریت وجود در دستگاه فلسفی شیخ اشراق به معنای معقول ثانی فلسفی است نه معقول ثانی منطقی چنانکه صدرالمتألهین تصور نموده است مجال واسعی را می‌طلبد که نگارنده آن را در مقاله مستقلی بحث کرده است. و در این مقاله به همین مقدار بسنده می‌نماییم تا از محور اصلی مقاله باز نمانیم

تمایز تشکیکی وجود و ماهیت در فلسفه شیخ اشراق

اکنون که به نحو اجمال ثابت شد، وجود در دستگاه فلسفی شیخ اشراق امری واقعی است، در این بخش از کلام بدین می‌پردازیم که شیخ اشراق تمایز تشکیکی را در ساحت وجود نیز مطرح نموده است و اینکه صدرا و اتباع ایشان تصور کرده‌اند که ایشان تمایز تشکیکی را فقط در ماهیت مطرح می‌نمایند، قرائت ناصحیحی است.

در صحف فلسفی شیخ اشراق، عبارات متعددی وجود دارد که نص در تمایز تشکیکی وجود است که به نحو اجمال، به پاره‌ای از این عبارات اشاره می‌شود:

وی در کتاب تلویحات در جواب از پرسشی، صراحتاً به تمایز تشکیکی وجود اشاره می‌نماید:

«سؤال: إن كان الوجود من حيث هو كذا واجباً فكان الكلّ كذا؟»

جواب: "انذفع بالتأمّ و الناقص هذا الكلام و أنّما يقع هذا موقعه في المتواطئة" (همان، ص ۱۱۷).

توضیح: پرسش این است که اگر وجود فی حد ذاته واجب باشد، مستلزم این است که کل مراتب وجود نیز واجب باشد و حال آنکه بعضی از مراتب وجود ممکن هستند؟ وی در جواب، به واسطه تمایز تشکیکی وجود در تلازم بین مقدم و تالی مناقشه می‌کند و اشکال را مبتنی بر تواطوء وجود صحیح می‌داند؛ زیرا در مبنای تشکیک وجود اشکالی ندارد که مرتبه‌ای از مراتب وجود که اشدّ مراتب است، فی حد ذاته واجب باشد، ولیکن مراتب دیگر محکوم به وجوب نباشند؛ زیرا وجود مقول به تشکیک است و احکام مرتبه عالی به مراتب دانیه تسری نمی‌کند.

جناب شیخ اشراق در کتاب مطارحات نیز تمایز شیئین و وجود را به کمال و نقص تبیین می‌نماید و وجود را به شدت و ضعف توصیف می‌کند. ایشان در مطارحات می‌گوید:

«انّ من المميّز بين الشيئين، الكمالية و النقص كما ذكرنا في ما سلف. و الكمالية في الاعيان ليست زائدة على الشيء، و معنى وجوب الوجود كمالية الوجود لا غير» (همان، ص ۳۹۷).

ایشان وجود را مقول به کمال و نقص دانسته و کمال وجود را که همان وجوب شیء است، زائد بر وجود نمی‌داند. یعنی وجوب را معقول ثانی فلسفی معرفی می‌کند که عروض آن در ذهن بوده، ولیکن اتصافش در عالم خارج است. بنابراین در نگاه ایشان، با اینکه وجوب امری اعتباری است، در عالم خارج به عین وجود حق موجود است و این عبارت نیز دلالت بر این دارد که در دستگاه فلسفی ایشان امر اعتباری به معنای معقول ثانی منطقی نیست چنانکه صدرای شیرازی تصور نموده است و بر اساس این تصور شیخ اشراق را محکوم به اصالت ماهیت نموده است.

البته باید توجه داشت که شیخ اشراق همان طور که وجود را مشکک می‌داند، ماهیت را نیز مقول به تشکیک معرفی نموده است و ایشان نخستین کسی است که علاوه بر تمایزات سه‌گانه ماهوی که شامل تمایز به جنس و فصل و عرضی مفارق است قائل به تمایز تشکیکی در ماهیت می‌شود:

و المشتركان في امر كلّی يفترقان باحد امور اربعة: فان كان الاشتراك في عرضي لا غير فيفترقان بنفس الماهية. و ان لم يكن الشركة في عرضي خارج فيفترقان بفصل ان كانت الشركة في معنى جنسي او بعرضي غير لازم للماهية ان كانت الشركة في معنى نوعي فان لازم الماهية يتفق في اعدادها و ان كان يجوز ان يكون المميّز لازم الشخص لا لازم النوع. و الرابع من الوجوه التي تميّز المشتركات الانتمية و النقص (همان، ص ۳۳۳).

این نکته شایان ذکر است که تشکیک در ماهیات در نظام اشراقی یکی از فروعات اعتباریت وجود و ماهیت است؛ زیرا وقتی وجود و ماهیت، اعتباری و معقول ثانی فلسفی معرفی شد، در عالم خارج، وجود و ماهیت منحا از یکدیگر نمی‌باشند. بنابراین تشکیک در وجود منحا از تشکیک در ماهیت نیست. لذا ایشان به مشائین اشکال می‌کند که چگونه قائل به تشکیک در جواهر نیستند با اینکه وجود، امری اعتباری است؟ ایشان در کتاب *مطرحات* چنین می‌گوید:

و اما اقتصارهم فی انّ الجوهر لا یقبل الاشدّ و الاضعف علی أنّه الموجود لا فی موضوع و لا یختلف هذا و لا یتفاوت، لیس بمتین. لانّ هذا لیس بحدّ للجوهر، فمعنی الجوهریة غیر هذا. ثمّ اذا بین انّ الوجود من الامور الاعتباریة فلا یتقدّم العلة علی المعلول الاّ بماهیّتها، فجوهر المعلول ظلّ لجوهر العلة، و العلة جوهریّتها اقدم من جوهریة المعلول (همان، ص ۳۰۱).

بنابراین چنانکه ملاحظه شد، ایشان همان‌گونه که تشکیک در ماهیت را در نظام فلسفی خویش مطرح نموده، تشکیک وجودی را نیز قائل است. از این رو باید ایشان را "تشکیکی‌الوجود و الماهیه" دانست؛ زیرا وقتی وجود و ماهیت معقول ثانی فلسفی شد، بدین معناست که در عالم خارج به یک وجود موجودند و فقط در موطن ذهن از هم ثنویت دارند فلذا نمی‌شود کسی قائل به تشکیک وجود باشد، ولیکن تشکیک در ماهیت را در عالم خارج نپذیرد که البته توضیح این مطلب نیز مجال واسعی را می‌طلبد که نگارنده آن را در مقاله مستقلی بیان کرده است.

ظهور وحدت شخصی در نظام اشراقی

چنانکه از وجه تسمیه حکمت اشراق پیداست، فلسفه اشراق فلسفه‌ای است که شهود و اشراقات را دخیل در هستی‌شناسی می‌داند. شیخ اشراق با حکمت اشراقی خویش پیوندی وثیق بین فلسفه و عرفان ایجاد نمود. وی بالاترین مقام انسانی را که مقام خلیفه‌اللهی است، برای کسی می‌داند که بین حکمت بحثیه و تالّه عرفانی جمع کرده باشد. ایشان در حکمت اشراق، در مراتب ده‌گانه‌ای که برای حکما مطرح می‌نماید چنین می‌گوید:

و المراتب کثیرة و هم علی طبقات، و هی هذه: حکیم الهی متوَعّل فی التالّه عدیم البحث؛ حکیم بحث عدیم التالّه؛ حکیم الهی متوَعّل فی التالّه و البحث؛ حکیم الهی

متوَعَّل في التَّأَلُّه متوسِّط في البحث او ضعيفه؛ حكيم متوَعَّل في البحث متوسِّط في التَّأَلُّه او ضعيفه؛ طالب للتَّأَلُّه و البحث؛ طالب للتَّأَلُّه فحسب؛ طالب للبحث فحسب. فان اتَّق في الوقت متوَعَّل في التَّأَلُّه و البحث، فله الرئاسة و هو خليفة الله (همان، ج ۲، ص ۱۱).

در نظام اشراقی، حکیم حقیقی عارفی است که از علم رسمی عبور کرده و به ساحت علم شهودی نائل شده باشد. ایشان در مکاشفه‌ای که با جناب ارسطو داشته، پرسش‌های متعددی از ایشان نموده است. از جمله اینکه آیا بین فلاسفه اسلامی کسی به مقام افلاطون نائل شده است یا خیر؟ در القائاتی که جناب ارسطو به ایشان داشته است، حکمای واقعی را عرفایی مانند بایزید بسطامی و سهل تستری و امثال ایشان معرفی می‌نماید. ایشان در تلویحات چنین می‌گوید:

ثم اخذ يثني على استاذه افلاطون الالهى ثناء تحيرت فيه فقلت و هل وصل من فلاسفة الاسلام اليه احد؟ فقال لا و لا الى جزء من الف جزء من رتبته، ثم كنت اعد جماعة اعرفهم فما التفت اليهم و رجعت الى ابي يزيد البسطامى و ابي محمد سهل ابن عبد الله التستري و امثالهما فكأنه استبشر و قال اولئك هم الفلاسفة و الحكماء حقًا، ما وقفوا عند العلم الرسمي بل جاوزوا الى العلم الحضورى الاتصالي الشهودى (همان، ج ۱، ص ۷۴).

وی در فلسفه خویش، هم روش عرفان را که کشف و شهود است، نصب‌العین حکیم تلقی نموده و هم محتوای عرفان را که وحدت شخصی وجود است، تبیین فلسفی می‌نماید. البته مشهور قائل اند نخستین کسی که وحدت شخصی را در مباحث نظری تبیین نموده ابن عربی است و سپس کسانی مانند قونوی و قیصری و ترکه و ابن‌ترکه و فناری و صدرالمألهین آن را تبیین فلسفی نموده‌اند؛ ولیکن نگارنده چنانکه گذشت قائل است که شیخ اشراق نخستین فردی است که در این حوزه ورود نموده و با نظام نوری خویش، تبیینی فلسفی از وحدت شخصی ارائه نموده است. که البته اثبات این ادعا محتاج دلیل است که نگارنده در این مقاله به نحو اجمال بدین ادله اشاره می‌کند.

نگارنده قائل است که شیخ اشراق برای تبیین این مسأله، به‌صورت پراکنده از مبادی متعددی استفاده نموده است که مهم‌ترین آن مبادی، مبادی هفت‌گانه‌ای است که شامل موارد ذیل می‌شود:

۱. فقر نوری و وجودی ممکنات

۲. بساطت وجود حق
۳. احاطه نوریه نورالانوار بر نظام نوری
۴. مقهوریت دانی در هیمنان قاهریت عالی
۵. استحاله انفصالیّت نور از نورالانوار
۶. صرافت وجود حق
۷. مالکیت حق.

شایسته است قبل از تبیین مبادی بر اثبات وحدت شخصی، به عباراتی از شیخ اشراق اشاره نماییم که تنصیص در وحدت شخصی بوده است و سپس به ذکر دلایل این مدعی پردازیم. ایشان در کتاب صفیر سیمرغ، در خلال تبیین مراتب توحید، جمله هویت‌ها را در معرض هویت حق نفی نموده و "اوئیت" و "هویت" را منحصر در حق تعالی می‌داند و دوئیت را از عالم نفی می‌کند. وی در این کتاب چنین 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 الاهیت می‌کند از ما سوی الله و اینان اعم عوامند و ورای این طایفه، گروهی دیگرند که به نسبت با اینان خواصند و با طایفه دیگر عوام و به‌اضافت 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 عالی‌تر است؛ از بهر آنکه گروه اول نفی الوهیت کردند از غیر حق. پس گروه دیگر بر نفی حق از غیر اقتصار نکردند، بلکه جمله هویت‌ها را نفی کردند در معرض هویت حق تعالی و گفتند که اوئی او راست و کس دیگر را «او» نتوان گفت که اوئی‌ها از اوئی اوست. پس اوئی مطلق او راست. 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 توئی‌ها را که در معرض توئی شاهد خویش است نفی کردند و اشارت ایشان به حضور است. گروهی دیگرند بالای اینان و ایشان عالی‌ترند و گفتند چون کسی دیگر را خطاب توئی 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 پیدائی حق و "لا انا الا انا" گفتند. محقق‌ترین اینان گفتند اثنائیت و انبیت و هویت همه اعتباراتی زاید بود بر ذات قیومیت را. هر سه لفظ را در بحر طمس غرق کردند و طاحت‌العبارات و غیبت‌الاشارات، "هُوَ كَلُّ"

شَيْءٌ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ''، و اینان را مقام رفیع تر است و مردم تا بدین عالم ناسوت علاقه دارند، به مقام لاهوت نرسند (همان، ج ۳، ص ۳۲۳ - ۳۲۴).

ایشان در اول کتاب آواز پر جبرئیل نیز چنین می گوید:

«سپاس باد قدوسی را که اوئی هر که او را او تواند خواند حاصل از اوئی اوست و بوده، هر چه شاید که بود از بود او بود» (همان، ص ۲۰۸).

فقر نوری و وجودی ممکنات

مشهور قائلند؛ که جمهور فلاسفه، مناط احتیاج به علت را امکان ماهوی معرفی نموده اند و از ابتکارات صدرا در حکمت متعالیه این است که ایشان امکان فقری و وجودی را مناط احتیاج معلول به علت تبیین نموده است. و طرح امکان فقری در نظام فلسفی صدرا به جهت تبیین وحدت شخصی است که صدرا یکی از ادله خود را بر وحدت شخصی وجود، وجود ربطی و امکان فقری مطرح می نماید و حال آنکه نگارنده قائل است قبل از صدرالمتألهین، شیخ اشراق نیز امکان فقری را در نظام فلسفی خویش مطرح نموده است؛ چنانکه ابن سینا وجود تعلق را در حکمت خود مطرح نموده است که سابقاً اذعان صدرا را بر این مطلب نیز بیان نمودیم. شیخ اشراق در فلسفه خویش به طور مکرر فقر نوری ممکنات را مطرح می کند که مساوق با امکان فقری است. ایشان در ابتدای کتاب حکمت اشراق به جای مباحث مرسوم امکان و وجوب، مسأله غنا و فقر را مطرح می نماید و بنای فلسفه خویش را بر وجود غنی و وجود فقیر معماری می کند و چنین می گوید:

«الغنی هو ما لا يتوقف ذاته و لا کمال له علی غیره؛ و الفقیر ما يتوقف منه علی غیره ذاته او کمال له» (همان، ج ۲، ص ۱۰۷).

وی در نظام اشراقی خویش، مناط احتیاج معالیل به علت را هرگز امکان ماهوی ندانسته است. بلکه مناط احتیاج معالیل را فقر نوری معرفی می نماید که از باب نمونه، به پاره ای از عبارات شیخ در حکمت اشراق بدون شرح و تفصیل اشاره می کنیم:

«فلا بدّ و أن يكون النور الأقرب يحصل به برزخ و نور مجرد. فانّ له فقرا في نفسه و غنی بالأول» (همان، ص ۱۳۳).

«فالنور الأقرب فقیر في نفسه غنی بالأول و وجود نور من نور الانوار لیس بأن ینفصل منه شیء، فقد علمت أنّ الانفصال و الاتّصال من خواصّ الاجرام، و تعالی نور الانوار عن ذلك» (همان، ص ۱۲۸).

«و في القواهر جهتا استغساق فقريّ و استنارة فترکبت الاقسام في المعلولات، فصارت هكذا: نورالغالب عليه القهر و نورالغالب عليه المحبة» (همان، ص ۱۴۷).

«و لَمَّا كان للأنوار القاهرة ابتهاج بنور واحد هو نور الانوار و حصل منها برزخ واحد لفقر مشترك» (همان، ص ۱۷۷).

به راستی اگر فقط همین به همین عبارات بسنده نماییم در اثبات مدعا که وحدت شخصی وجود است همین عبارات وافی به مطلب است زیرا ادل دلیل بر اثبات وحدت شخصی امکان فقری معالیل است که هیچ از خود وجودی ندارند چنانکه صدرالمتهلین نیز برای اثبات وحدت شخصی وجود بدین برهان تمسک نموده است. ایشان در اسفار چنین می گوید:

یتحقق ان هذا المسمى بالمعلول لیست لحقیقته هویه مباینه لحقیقه علتیه المفیضه ایاه حتی یكون للعقل ان یشیر الی هویه ذات المعلول مع قطع النظر عن هویه موجدھا فیکون هناک هویتان مستقلتان فی التعقل احدهما مفیضا و الاخر مفاضا، اذ لو کان كذلك لزم ان یكون للمعلول ذات سوی معنی کونه معلولا لکونه متعقلا من غیر تعقل علتیه و افاضته ایها و المعلول بما هو معلول لا یعقل الا مضافا الی علتیه (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۲، ص ۲۹۹).

بساطت وجود حق

یکی از براهینی که صدرالمتهلین در اثبات وحدت شخصی مطرح می کند، برهان بساطت واجب است. بساطت واجب منجر به این می شود که کل اشیاء شئون و اطوار واجب تلقی شوند؛ زیرا واجب الوجودی که ابسط البسائط است و هیچ حیث ترکیبی - ولو ترکیب تحلیلی وجود و ماهیت - در آن لحاظ نشود، وجود بحت و لایتنهایی خواهد شد که جایی برای وجود غیر نمی گذارد و همه ممکنات اطوار وی محسوب خواهند شد. صدرا در اسفار چنین می گوید:

فاذا ثبت تناهی سلسلة الوجودات من العلل و المعلولات الی ذات بسیطه الحقیقه النوریه الوجودیه متقدسا عن شوب کثره و نقصان و امکان و قصور و خفاء، بریء الذات عن تلق بامر زائد حال او محل، خارج او داخل و ثبت انه بذاته فیاض و بحقیقته ساطع و بهویته منور للسموات و الارض و بوجوده منشأ لعالم الخلق و الامر، تبین و تحقق ان لجمیع الموجودات اصلا واحدا و سخا فاردا هو الحقیقه و الباقی شئونه و هو الذات و

غیره اسمائه و نعوته و هو الاصل و ما سواه اطواره و شئونه و هو الموجود و ما وراثه جهاته و حیثیاته (همان، ص ۲۹۹).

اگر به دقت در آثار شیخ اشراق نیز نظر شود، درمی یابیم که قبل از صدرا، شیخ اشراق به واسطه بساطت وجود باری، وحدت وجود را بیان نموده است. ایشان در عبارتی چنین می گوید:

واجب الوجود لا یشارك الأشياء فی جزء حتی یفارقها فی جزء آخر لوحده و قد قال أبوطالب المکی فی کتاب قوت القلوب: إن کینونته ماهیته و فی الحدیث ورد فی بعض الدعوات یا کان یا کینان (همان، ج ۴، ص ۱۱۵).

توضیح: وی می گوید که وجود واجب تعالی هرگز در جزئی مشترک با اشیاء واقع نمی شود؛ زیرا مستلزم آن است که در جزء آخر، مفارق از آن باشد و این منافی با بساطت واجب الوجود است و سپس این مطلب را تنظیم به قول ابوطالب مکی می نماید که ماهیت (ماهیت بالمعنی الاعم) باری را مساوق با کینونت و وجود می داند که تنها وجود اوست. لذا در ادعیه - به طور خاص - کینان و وجود را حضرت باری خطاب می کنند.^۱

مخلص کلام اینکه شیخ اشراق در این عبارت به واسطه بساطت واجب، تنها وجود را باری تعالی تلقی می نماید و التزام خویش را به قول عرفا - که قائل به وحدت شخصی وجود هستند - در این فراز ابراز می دارد.

تاکنون دریافتیم دو برهانی را که صدرالمتهلین در «اسفار» برای وحدت شخصی وجود مطرح کرده است (یعنی برهان فقر وجودی و برهان بساطت واجب) شیخ اشراق نیز آن براهین را در صحف خویش به نحو تلویحی مطرح نموده است. لذا فلسفه ایشان تا کنون در تبیین وحدت شخصی وجود چیزی از حکمت متعالیه کم ندارد؛ گرچه شیخ اشراق معارف الهیه را به نحو لفّ و صدرالمتهلین به نحو نشر مطرح نموده است. ولیکن پر واضح است که این لفّ و نشر باعث مزیت حکیمی بر حکیم دیگر نخواهد شد.

زین پس به مبادی دیگری خواهیم پرداخت که شناخت این مبادی خواننده را در فهم وحدت شخصی وجود در حکمت اشراق بیشتر کمک می نماید.

۱. مراد ابوطالب مکی از "کینونته ماهیته" همان قاعده فلسفی "ماهیه انیته" است که فلاسفه آن را نیز بیان کرده اند.

احاطه نوریه نور الانوار بر نظام نوری

ادعای نگارنده این است که حکمت فلهویون و ایران باستان که قبل از حکمت یونان باستان بر اساس نظام نوری تبیین شده است و شیخ اشراق به بازکاوی آن پرداخته است، می‌تواند گویاتر از هر فلسفه‌ای مبین وحدت شخصی وجود باشد. در نظام نوری خسرویون، حکمای اشراقی قائل به نورالانوار هستند که هر شیئی در پرتو نورانیت وی مستنیر می‌باشد؛ زیرا نور مساوق ظهور است و در نظام اشراقی، «نور محیط» در سراسر نظام هستی ظهور نموده است و در واقع انوار مجرده مثال و ظهوری از شمس حقیقت نورالانوار می‌باشند که شیخ اشراق در کتاب «لغت موران» حکایتی از حضرت ادریس 7 نقل می‌کند که نص در این مدعاست. وی می‌گوید:

ادریس 7 جمله نجوم و کواکب با او در سخن آمدند. از ماه پرسید که تو را چرا وقتی نور کم شود و گاه زیادت؟ گفت بدان که جرم من سیاهست و صیقل و صافی و مرا هیچ نوری نیست، و لیکن وقتی که در مقابل آفتاب باشم، بر قدر آنکه تقابل افتد از نور او مثالی در آئینه جرم من همچو صورت‌های دیگر اجسام در آئینه ظاهر شود. چون بغایت تقابل رسم، از حسیض هلالیت به اوج بدریت ترقی کنم. ادریس از او پرسید که دوستی او با تو تا چه حدی است؟ گفت تا به حدی که هر گه که در خود نگرم در هنگام تقابل خورشید را بینم؛ زیرا که مثال نور خورشید در من ظاهر است، چنانکه همه ملاست، سطح و صقالت روی من مستقرست به قبول نور او. پس در هر نظری که بذات خود کنم، همه خورشید را بینم. نبینی که اگر آئینه را در برابر خورشید بدارند صورت خورشید در و ظاهر گردد، اگر تقدیرا آئینه را چشم بودی و در آن هنگام که در برابر خورشید است در خود نگرستی، همه خورشید را دیدی اگر چه آهن است. "انا الشمس" گفتی؛ زیرا که در خود آلا آفتاب ندیدی. اگر "انا الحق" یا "سبحانی ما أعظم شأنی" گوید، عذر او را قبول واجب باشد حتی توهمت مما دنوت آنک آتی" (همان، ج 3، ص 308).

در نظام نوری اشراقیین نورالانوار، وجود بحتی است که ماسوای او از لمعات وی به شمار می‌روند و هرگز دارای نور مستقل از نورالانوار تلقی نمی‌شوند. شیخ در تلویحات به صراحت به این مسئله اشاره می‌کند:

«فهو الوجود الصرف البحت الذی لا یشوبه شیء اصلا من خصوص و عموم، و ما سواه لمعة عنه او لمعة عن لمعة لا یمتاز الا بکماله و لانه کله الوجود و کل الوجود» (همان، ج 1، ص 35).

شیخ اشراق در موضع دیگر، احتجاب نورالانوار از ممکنات را به جهت شدت نورانیت وی و ضعف قوای امکانی معرفی می‌کند و نوری را ماوراء نورالانوار فرض نمی‌کند که این مطلب نیز مشیر به وحدت شخصی است. ایشان در حکمت اشراق این چنین می‌گوید:

«و احتجابه عنا ائما هو لکمال نوره و ضعف قوانا لا لخفائه و لا يتخصّص شدته عند حدّ یمکن ان یتوهم وراءه نور فیکون له حدّ و تخصّص مستدع لمخصّص و قاهر له» (همان، ج ۲، ص ۱۶۸).

شبهه و ایضاح

چه بسا کسی توهم کند که در نظام اشراقی، از آنجاکه عالم جسمانی و برازخ غاسقه اموری ظلمانی هستند، احاطه نورالانوار را در این عالم متصور نیست؛ زیرا ظلمت در فلسفه ایشان نقیض نور است و نسبت بین «نور و ظلمت» نسبت بین وجود و عدم است. چنانکه صدرا در تعلیقه حکمت اشراق می‌گوید:

ان النور عنده حقیقه بسیطه و الظلمه عدم النور مطلقا سادجا تحصیلا کما سیصرح به فعلی ما ذهب الیه یلزم ان یکون جمیع ما سوی النور من الاجسام البسیطه و المركبه و اعراضها الازمه و المفارقه ما خلا النور المحسوس المرئی اعداما صرفه (صدرالدین شیرازی، ۱۳۹۲، ج ۴، ص ۱۰).

جواب شبهه این است که گرچه ظلمت در دستگاه فلسفی شیخ اشراق معدوم است. ولیکن این بدان معنا نیست که عالم اجسام نیز معدوم باشد؛ زیرا ظلمت محض، مساوق عدم است و عالم جسمانی در نگاه شیخ اشراق، ظلمت محض نیست. بلکه عالم اجسام، ظل عالم نور تلقی می‌شود و شیخ اشراق به اعتبار همین ظلمت، کمالاتی را که در عالم جسمانی موجود است به طریق اولویت در عالم نور، محقق می‌داند. ایشان در حکمت اشراق می‌گوید:

«فانّ العقل الصریح یحکم بأنّ الحکمة فی عالم النور و لطایف الترتیب و عجایب النسب واقعة أكثر ممّا هی فی عالم الظلمات، بل هذه ظلّ لها» (سهروردی، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۱۵۵).

تسمیه اجسام به برازخ غاسقه در حکمت ایشان نیز مؤید دیگری است که عالم اجسام ظلمت محض نیست تا اینکه تلقی به عدم شود. بلکه غسق در لغت به معنای ظلمت

غیوبت شفق و اول لیل استعمال شده است که بهره‌ای از نور را داراست.^۱ باید توجه داشت که اگر شیخ اشراق عالم اجسام را عالم ظلمات معرفی می‌کند، این بدان معنا نیست که عالم اجسام ظلمات محض است و هرگز نورالانوار در آن حضور ندارد. بلکه ظلمت عالم اجسام به اعتبار عالم نور، ظلمت نسبی است؛ چنانکه شیخ اشراق این ظلمت نسبی را به عالم مجرد نسبت به نورالانوار نیز نسبت می‌دهد. ایشان در حکمت اشراق می‌گوید: لا جهة و لا بعد لنور الانوار و لا للانوار المجردة بالکلیة. فیما یشاهد من نور النور، یشغسق و یشتملم نفسه بالقیاس الیه، فانّ النور الأتمّ یقهر النور الأنقص. فبظهور فقره له و استغساق ذاته عند مشاهدة جلال نور الانوار بالنسبة الیه؛ یحصل منه ظلّ هو البرزخ الأعلى الذی لا برزخ أعظم منه، و هو المحیط المذكور. و باعتبار غناه و وجوبه بنورالانوار و مشاهدة جلاله و عظمته، یحصل منه نور مجرد آخر. فالبرزخ ظلّه و النورالقائم ضوء منه، و ظلّه انما هو لظلمة فقره (همان، ص ۱۳۳).

در کلمات شارحین نیز عبارات متعددی دلالت بر این دارد که عالم جسمانی، ظلمت محض نیست. بلکه رشحه‌ای از عالم انوار است که به جهت پرهیز از اطاله کلام از بیان آنها صرف نظر می‌کنیم.

مقهوریت دانی در هیمان قاهریت عالی

یکی از مهم‌ترین مبادی برای اثبات وحدت شخصی در نظام اشراقی، رابطه قاهریت و مقهوریتی است که شیخ اشراق در سلسله انوار تبیین می‌نماید. ایشان نورالانوار را "نور قهار" نامیده و عقول را به انوار قاهره تسمیه می‌نماید. در نظام فلسفی وی، وجود عالی، قاهر و وجود دانی، مقهور تبیین شده است که قهاریت وجود عالی فروغی برای وجود دانی باقی

۱. در کتب معتبر لغت، معنای غسق این‌گونه بیان شده است:

کتاب العین: «الغاسِقُ: اللیل إذا غاب الشفق» (فراهیدی، ۱۴۰۹ق، ج ۴، ص ۳۵۳).

کتاب الماء: «الغسَقُ: ظُلمة أول اللیل» (ازدی، ۱۳۸۷، ج ۳، ص ۹۵۵).

اساس البلاغة: «هو دخول أول اللیل حین یختلط الظلام» (زمخشری، ۱۹۷۹م، ص ۴۵۰).

مجمع البحرین: «قوله تعالى إلى غسق اللیل هو بالتحریک: أول ظلمة اللیل» (طریحی، ۱۳۷۵، ج ۵، ص ۲۲۲).

تاج العروس: «الغسق، مُحَرَّكَةٌ: ظُلمة أول اللیل. و قوله تعالى: إلى غسق اللیل قال القرّاء: هو أول ظُلمته. و قال ابن شُمَیْل، دخول أوله، و قیل: حین یطُحِطُ بین العشاءین، و ذلك حین یغْتکِرُ و یسُدُّ المناظر و قال الأَخْفَشُ: غَسَقُ اللیل: ظُلمته. و قال غیره: إذا غاب الشفق» (زبیدی، ۱۴۱۴ق، ج ۱۳، ص ۳۷۷).

نمی‌گذارد و مقهوریت وجود دانی منجر به فنای وجودی آن در وجود عالی می‌گردد؛ زیرا لمعات وجودات سفلی در سلسله نوریه، شعاعی از شمس وجودات علوی محسوب می‌شود که با ظهور شمس حقیقت، همه رقائق فانی در آن می‌گردند. مقهوریت دانی در هیمان قاهریت عالی بهترین تبیین فلسفی است که می‌توان در ساحت وحدت شخصی از آن استفاده برد. در نظام قرآنی نیز قهاریت ملازم با وحدانیت باری تعالی تلقی شده است؛ زیرا با ظهور قهر الهی، تمام کثرات وجود، مقهور در ذات باری گشته و وجودات وهمی‌ای که تا سابق پنداشته می‌شدند، رشحه‌ای از وجود حق تلقی می‌گردند و در سراسر هستی یک وجود ذو اطوار مشاهده می‌شود که جایی برای غیر باقی نمی‌گذارد: (لَمَنِ الْمُلْكُ الْيَوْمَ لِلَّهِ الْوَاحِدِ الْقَهَّارِ) (غافر (۴۰)، ۱۶).

شیخ اشراق در کتاب تلویحات برای تبیین وحدت شخصی وجود به واسطه رابطه قهریه‌ای که در نظام فلسفی خویش مطرح می‌کند، مسأله را این‌گونه تبیین می‌نماید:

انظر كيف نسبة بدنك الى عالم العناصر و كيف نسبة العناصر الى جرم الكل و كيف نسبة جرم الكل الى نفس الكل و كيف نسبة نفس الكل الى العقول و كيف نسبتها الى العقل المسمى بالعنصر الاعلى و هو العرش العظيم المجيد و لا نسبة له الى جناب الكبرياء فانطوت العناصر في الاجرام السماوية و هي في قهر النفوس و هي في قهر العقول و هي في حيز قهر المعلول الاول و الله من ورائهم محيط " وَ هُوَ الْفَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهِ " (۶۱ و ۱۸ / ۶) (وَسِعَ كُرْسِيُّهُ السَّمَاوَاتِ وَ الْأَرْضَ) (البقرة (۲)، ۲۵۶) تلاشی الكل في جبروته فسبحانك اللهم و بحمدك اشهد ان كل معبود من دون عرشك الى قرار الارضين باطل ما خلا وجهك الكريم لا أنت الا أنت، طهرنا بعزتك عن رجس الهيولى و هب لنا من لدنك رحمة اليك الرغبوت و منك الرهبوت و انت اله العالمين (سهروردی، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۷۷).

چنانکه از عبارات مشهود است، وی تمام نظام هستی را اعم از عالم عناصر و افلاک و نفوس و عقل را چنان مقهور باری تلقی می‌نماید که در ساحت جبروت حق تعالی، کل هستی فرو پاشیده و تنها وجه کریم او باقی می‌ماند.

عبارات شیخ در وحدت وجود به‌گونه‌ای صراحت دارد که مجال تصور غیر از وحدت وجود را برای خواننده باقی نمی‌گذارد و هرگز کسی نمی‌تواند ادعا کند که شیخ، ناظر به وحدت شهود این کلمات را انشاء نموده است؛ زیرا ایشان قهاریت حق سبحان را در متن واقع و در عالم ثبوت تبیین می‌نماید و این امر باعث می‌شود که در عالم خارج تمام کثرات

ما دون، فانی در وجود حق گردد.

ایشان در موضع دیگری از حکمت اشراق، قهاریت نورالانوار را به نحوی ترسیم می‌نماید که منجر می‌شود حضرت حق در نظام هستی غیر خویش را عاشق نباشد؛ زیرا اساساً غیر او در دار وجود چیزی نیست که حضرت سبحان بدان عشق بورزد. بلکه همه هستی، اطوار وجودی وی محسوب می‌شود. وی چنین می‌گوید:

«فَنور الانوار له قهر بالنسبة الی ما سواه و لا یعشق هو غیره و یعشق هو نفسه، لآن کماله ظاهر له و هو أجمل الأشياء و أكملها، و ظهوره لنفسه أشد من کلّ ظهور لشيء بالقیاس الی غیره و نفسه» (همان، ج ۲، ص ۱۳۶).

ایشان در عبارت دیگری، قهاریت باری را نافی شیئیت اشیا تلقی نموده و در مقابل قهاریت وی شیئی را پایدار نمی‌داند:

«فلا ند له و لا مثل له و هو القاهر لكل شيء و لا یقهره و لا یقاومه شيء اذ کلّ قهر و قوّة و کمال مستفاد منه» (همان، ص ۱۲۲).

کسی که عمیقاً با فلسفه اشراق آشنا باشد، به درستی در می‌یابد که نظام فلسفی ایشان آکنده به رابطه قهریت و مقهوریت بین وجودات عالی و دانی است و این خود مسیر به وحدت شخصی وجود است تا با نظام قهریه، بساط کثرت را از عالم برچیند.

استحاله انفصالیّت نور از نورالانوار

در دیدگاه وحدت شخصی، وجود منحصر در حق تعالی است و هرگز وجودی از حق تعالی به ممکنات سریان ننموده است تا اینکه ممکنات حقیقتاً دارای وجود باشند. بلکه ممکنات تجلی وجود باری تعالی تلقی می‌شوند. در نظام اشراقی نیز شیخ اشراق بدین مسأله اشاره نموده است که هرگز نوری از نورالانوار انفصال نمی‌یابد. در این دیدگاه نیز نور فقط منحصر در نورالانوار است و این گونه نیست که ماسوای نورالانوار حقیقتاً دارای نور باشند. شیخ اشراق برای مدعای خویش نیز برهانی فلسفی اقامه نموده است. وی می‌گوید از آن جهت که نورالانوار مجرد است، هرگز در آن انفصال راه ندارد؛ زیرا انفصال از عوارض ذاتیه جسم است و نورالانوار جسم نیست. بنابراین هرگز نوری از آن منفصل نمی‌شود. ایشان در حکمت اشراق چنین می‌گوید:

«و وجود نور من نور الانوار لیس بأن ینفصل منه شيء، فقد علمت ان الانفصال و الاتّصال من خواصّ الاجرام و تعالی نورالانوار عن ذلك» (همان، ص ۱۲۸).

در مبنای وحدت شخصی وجود، نسبت حق تعالی به ممکنات نسبت اشراقی است، نه اینکه باری تعالی موجد اشیاء باشد. شیخ اشراق در نظام فلسفی خویش نیز رابطه نورالنور را با انوار مجردة رابطه اشراقی معرفی نموده است، نه اینکه نورالانوار موجد نور برای انوار مجردة باشد. ایشان رابطه اشراقی نورالانوار را با انوار مجردة به جهت استحاله انفصال نور از نورالانوار ثابت می‌نماید. ایشان در حکمت اشراق نیز چنین می‌گوید:

«اشراق نورالنور علی الانوار المجردة لیس بانفصال شیء منه کما تبین لک، بل هو نور شعاعی یحصل منه فی النور المجرد علی مثال ما مرّ فی الشمس علی ما یقبل منها» (همان، ص ۱۳۷).

وی در تتمه کلام، از باب تشبیه معقول به محسوس رابطه نورالانوار را با انوار مجردة مانند رابطه شمس و قوابل شمس (کواکب) تبیین می‌نماید. در این دیدگاه، هرگز نور قوابل خورشید (نور کواکب) وجود مستقلی از نور شمس تلقی نمی‌شوند. بلکه همه انوار، شعاعی از وجود شمس محسوب می‌گردند که عین الربط به خورشید لحاظ می‌شوند و این همان قول به وحدت شخصی است.

صرافت وجود حق

دلیل دیگری به شیخ اشراق برای وحدت وجود اقامه نموده است، صرافت وجود واجب است که در مقابل آن وجودی فرض نخواهد شد. لذا ما سواى حق را به‌عنوان لمعات وی تلقی نموده است. وی در کتاب تلویحات چنین می‌گوید:

«فهو الوجود الصرّف البحت الذی لا یشوبه شیء اصلاً من خصوص و عموم، و ما سواه لمعة عنه او لمعة عن لمعة لا یمتاز الا بکماله و لانه کله الوجود و کل الوجود» (همان، ج ۱، ص ۳۵).

وی در کتاب پرتو نامه نیز وجود را یا ذات واجب تلقی می‌کند و یا لوازم ذات و چنین می‌گوید:

«همه وجود یا ذات اوست یا لوازم ذات او. پس عالم است بهمه وجود، هیچ از علم او غایب نشود» (همان، ج ۳، ص ۳۹).

نکته: شیخ اشراق در این عبارت علم واجب به ممکنات را علم حضوری می‌داند و این مسأله را یکی از فروعات وحدت وجود بیان می‌نماید. ایشان می‌گوید از آنجاکه وجود یا

ذات اوست و یا لوازم ذات او، همه وجود نزد او حاضر است. لذا حق تعالی علم حضوری به ممکنات دارد.

مالکیت حق

دلیل دیگری که شیخ اشراق در اثبات وحدت شخصی وجود مطرح می‌نماید، تبیین مالکیت حق تعالی در این راستاست. وی مالکیت را به گونه‌ای توضیح می‌دهد که ذات هر شیئی را ملک حقیقی حضرت حق قلمداد می‌کند. در این نگاه، اشیاء هرگز مالک چیزی محسوب نمی‌شوند. بلکه همه هستی اشیاء از آن حق تعالی است. ایشان در کتاب تصوف این‌چنین می‌گویند:

«و الملك الحق تعالی، ماله ذات کل شیء» (همان، ج ۴، ص ۱۱۷).

در کتاب هیاکل النور نیز حق تعالی را «ملک مطلق» می‌نامد و وجود باری تعالی را به گونه‌ای معرفی می‌کند که اتم از آن تصور ندارد. لذا در این منظر، وجود باری شامل همه موجودات خواهد شد و همه موجودات ملک حقیقی او محسوب می‌شوند:

«هو الملك المطلق، لأن الملك المطلق هو الذی له ذات کل شیء، و لیس ذاته لشیء و الوجود لا يتصور أن یکون أتم ما هو» (سهروردی، ۱۳۷۹، ص ۹۱).

بنابراین چنانکه ملاحظه شد، شیخ اشراق قائل به وحدت شخصی وجود بوده است؛ زیرا خود صوفی و عارف است و یکی از مقومات مذهب صوفیه اقرار به وحدت شخصی وجود است و در راستای تبیین این مسأله از مبادی متعددی استفاده نموده است.

نتیجه‌گیری

با بررسی در نظام اشراقی روشن شد که:

اولاً: اعتباریت وجود به معنای اصالت ماهیت نیست تا معارض با وحدت شخصی وجود باشد.

ثانیاً: ایشان تمایز تشکیکی را فقط در ماهیات مطرح نمی‌کند، بلکه قائل به تشکیک وجود نیز می‌باشد و وحدت تشکیکی ایشان منافی وحدت شخصی نیست؛ چنانچه در حکمت صدرایی این‌گونه است.

ثالثاً: وی برای تبیین وحدت شخصی به صورت پراکنده از مبادی متعددی در نظام اشراقی استفاده نموده است که مهم‌ترین آن مبادی در نظر نگارنده مبادی هفت‌گانه‌ای است

که شامل موارد ذیل می‌شود:

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.

کتاب نامه

- قرآن کریم

۱. آزدی، عبدالله بن محمد (۱۳۸۷). کتاب الما. (ج ۳). تهران: مؤسسه مطالعات تاریخ پزشکی، طب اسلامی و مکمل دانشگاه علوم پزشکی ایران.
۲. حسینی زبیدی، محمدمرتضی (۱۴۱۴ق). تاج العروس من جواهر القاموس. (ج ۱۳). بیروت: دارالفکر.
۳. زمخشری، محمود بن عمر (۱۹۷۹م). أساس البلاغة. بیروت: دار صادر.
۴. سهروردی، یحیی بن حبش (۱۳۷۹). هیاکل النور. تهران: نشر نقطه.
۵. _____ (۱۳۷۵). «مجموعه مصنفات شیخ اشراق». (ج ۱، ۲، ۳، ۴). تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
۶. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۳۹۲). تعلیقه بر حکمت اشراق. (ج ۴). بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
۷. _____ (۱۳۶۰). الشواهد الربوبیة فی المناهج السلوکیة. مشهد: مرکز الجامعی.
۸. _____ (۱۹۸۱م). الحکمة المتعالیة فی الاسفار الاربعة. (ج ۱، ۲، ۳، ۴) بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۹. طریحی، فخرالدین بن محمد (۱۳۷۵). مجمع البحرین. (ج ۵). تهران: نشر مرتضوی.
۱۰. فراهیدی، خلیل بن أحمد (۱۴۰۹ق). کتاب العین. قم: نشر هجرت.
۱۱. قطب الدین شیرازی، محمود بن مسعود (۱۳۸۳). شرح حکمة الاشراق سهروردی، به اهتمام. عبدالله نورانی و مهدی محقق. تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.