

بررسی تحلیلی اصل طیبت

بر مبنای وحدت شخصی وجود در حکمت متعالیه

سعیده سادات شهیدی (کارشناس ارشد فلسفه)

محمد سعیدی مهر (هیأت علمی دانشگاه تربیت مدرس)

چکیده

نظریه وحدت شخصی وجود - به عنوان رأی اخیر ملاصدرا در ساحت وجودشناختی - بر بسیاری از مباحث فلسفه متعارف تأثیر بنیادین داشته است. این دیدگاه که طبق آن وجود حقیقی مختص به وجود حق تعالی است و ممکنات صرفاً ظهور، نمود، شأن و وصف آن به شمار می‌روند، نافی یکی از مهم‌ترین مبادی حکمت، یعنی اصل تحقق کثرت به حساب می‌آید. ملاصدرا که در دیدگاه تشکیک وجود، تحقق کثرت در عین وحدت را پذیرفته بود، بر تفسیر بسیاری از اصول فلسفی از جمله اصل علیت توانمند بود. با تغییر نظریه وجودشناختی وی و پذیرش دیدگاه وحدت شخصی وجود، امکان تبیین اصل علیت معهود فلسفی وجود نداشت و ملاصدرا ناچار شد در تبیین رابطه وجود حق با ظهورات و نمودهای آن به طرح نظریه تجلی که مولود عرفان اسلامی است، بپردازد. طبق این نظریه، وجود حق به واسطه وجود منبسط که به نحو تفصیلی دربرگیرنده همه ممکنات است، در مجالی و مظاهر مختلفی نمایان شده است.

ملاصدرا با تغییر دیدگاه وجودشناختی، اصل علیت را به نظریه تجلی بازگرداند. این نظریه را می‌توان رویکردی عرفانی به اصل علیت تلقی کرد.

کلید واژه‌ها: فلسفه اسلامی، حکمت متعالیه، وجودشناختی، وحدت شخصی وجود، اصل علیت، نظریه تجلی، عرفان اسلامی.

وحدت وجود

در عرفان اسلامی به نظریه وحدت وجود، توجه خاصی شده است. غالب عرفا اصالت را با وحدت می‌دانند و کثرت را امری مجازی و اعتباری می‌شمارند. از نظر عرفا وجود امری واحد است. با وجود اشتراک عرفا در نظریه وحدت وجود، تقریرهای مختلفی در باب این نظریه از جانب ایشان ارائه شده است. گاه اختلاف این تقریرات به حدی است که طرفداران یک نظر، قائلان به رأی دیگر را به جهل، کفر و زندقه متهم می‌کنند. از جمله این آرا می‌توان به موارد زیر اشاره کرد:

وحدت وجود و موجود

طبق این نظریه که به گروهی از متصوفه منتسب است، وجود حق تعالی منحصر در وجود مجالی و مظاهر است. مجموعه عوالم جسمانی و روحانی، همگی همان وجود واحد هستند. در این تقریر، ابایی از پذیرش کثرات وجود ندارد، زیرا مجموعه آنها یک موجود واحد فرض می‌شود. (شیرازی، ۱۹۸۱م: ۳۴۵)

به این رأی نه تنها فقها، متکلمان و فلاسفه حمله کردند، بلکه خود عرفا هم نتوانستند آن را بپذیرند و صاحبان این عقیده را تکفیر کردند.

وحدت موجود

تقریر دیگر از وحدت وجود آن است که فقط یک وجود و موجود هست و آنچه به پندار ما متکثر می‌آید، در واقع، گوناگون نیست و چون «ثانی چشم احوال» است، به این معنا که همان‌طور که چشم دوبین غیر از وجود حقیقی شیء، تصویر دیگری نیز از آن می‌بیند که حقیقتی ندارد، عالم نیز چنین وضعی دارد. (آشتیانی، ۱۳۹۶: ۱۴۲)

این تقریر منافی صریح شرع است، زیرا به انکار واجب الوجود می‌انجامد و اساس خداپرستی و بندگی را از بین می‌برد و از سوی دیگر، با حس نیز مخالف است، زیرا به طور محسوس می‌بینم که برای هر نوعی، خواص و آثاری است که در نوع دیگر نیست. (همان: ۱۴۳)

وحدت شخصی وجود

از دیگر تقریرات وحدت وجود می‌توان به وحدت شخصی وجود اشاره کرد. وحدت شخصی وجود را به عنوان تقریری معتبر در عرفان اسلامی، بسیاری از عرفای نامی همچون ابن عربی، صدرالدین قونوی و ... پذیرفته‌اند. طبق این تقریر وجود امری واحد است و این امر واحد همان وجود حق تعالی است. ابن عربی در تبیین این نظریه وجود عالم را امری موهوم معرفی می‌کند که از حقیقتی برخوردار نیست و آنچه وجود حقیقی دارد، وجود خداوند است. (ابن عربی، بی‌تا: ۱۰۳) منبع اصلی فاقد تاریخ چاپ است. (بی‌تا)

به گفته شیخ شبستری:

وجود خلق و کثرت در نمود است.

نه هرچ آن می‌نماید عین بود است. (شبستری، ۱۳۶۸: ۸۵)

صدرالمتألهین شیرازی در ادامه مباحث فلسفی علت و معلول، رأی عرفا را نقل کرده و به آن متمایل می‌شود. وی در کتاب اسفار اربعه پس از طرح احکام حکمی اصل علیت، فصلی را به عنوان تمهیه می‌آورد و در آن مباحث عرفانی مربوط به تقریر وحدت شخصی وجود را مطرح می‌کند. (شیرازی، ۱۹۸۱م: ۲۸۶).

ملاصدرا در کتاب اسفار در تبیین دیدگاه وجودشناختی خویش، نخست نظریه تشکیک وجود را مطرح می‌کند. (همان: ۷۱) اما به صراحت اعلام می‌دارد که این نظریه رأی اخیر او نیست و طرح مبحث تشکیک را به دلیل رعایت مراتب تعلیم می‌داند، بلکه رأی پایانی او همچون عرفا دیدگاه وحدت شخصی وجود است. (همان) از این رو، حکمت صدرایی را می‌توان شامل دو بخش متقدم و متأخر دانست که در بخش نخست ملاصدرا وجود کثرات را در عین وحدت می‌پذیرد و در بخش دوم وجود کثرات را به نمود و ظهور تنزل می‌دهد. وی وجود حقیقی را مساوق با وجوب ذاتی می‌داند که طبق آن مصداق موجود حقیقی، صرفاً واجب الوجود است. (شیرازی، ۱۳۵۴: ۳۰) او در مقام تمثیل وجود حق را به شخص و وجود ماسوا را به سایه آن تشبیه می‌کند که طبق آن تحقق سایه وابسته به وجود شخص است و در عین حال، از حقیقتی برخوردار نیست. (همان: ۲۹۲/۲) تفاوت این تقریر با تقریر پیشین از وحدت وجود (وحدت موجود) در این نکته است که گرچه در این تقریر وجود حقیقی از

کثرات سلب شده است و وجود حقیقی تنها از آن حق تعالی به شمار می‌آید، کثرت از وجود به نمود منتقل می‌شود. به عبارت دیگر، این نظریه را می‌توان وحدت وجود و موجود و کثرت در ظهور نامید. هر چه در جهان هستی به نظر می‌رسد که غیر از واجب الوجود است، ظهور و نمود آن است. پس از صدرالحکما، بسیاری از پیروان حکمت متعالیه این مبحث را در کتب خود مطرح کرده و به تبیین برهانی آن پرداخته‌اند. (نوری، ۱۳۵۷: ۳۲؛ مدرس یزدی، ۱۳۷۳: ۲۳).

ادله صدرالمتألهین بر دیدگاه وحدت شخصی وجود

عرفا ادله زیادی را بر نظریه وحدت شخصی وجود مطرح کرده‌اند (آملی، ۱۳۶۸: ۴۶۴؛ ابن فناری، ۱۳۶۳: ۵۵؛ لاهیجی، ۱۳۳۷: ۷۲) که غالباً حکما آنها را نقد کرده‌اند. (جوادی آملی، ۱۳۷۲: ۳۲) به لحاظ اتقان استدلالی، براهین حکما بر براهین عرفا برتری دارند. ملاصدرا در اثبات این نظریه موفق‌تر از دیگران عمل کرده است. علت این موفقیت، توانایی او در استدلال بر مقدماتی است که در شکل‌گیری این نظریه به کار رفته است. از جمله این مقدمات می‌توان به اصالت وجود، وحدت تشکیکی وجود و مبحث وجود رابط و مستقل اشاره کرد.^۱ (آشتیانی، ۱۳۵۱: ۱۶۸). ملاصدرا بر این نظریه دو برهان اقامه کرده است.

در برهان نخست از قاعده «بسیط الحقیقه» و نامحدود بودن علت اشیا استفاده می‌شود. شیء که بسیط محض است، ناگزیر نامحدود است و نامحدود و نامتناهی بودن وجود، حد وسطی است که وحدت شخصی وجود و حصر آن در واجب را اثبات می‌کند؛ یعنی وقتی وجودی بی‌نهایت و نامحدود باشد، جایی برای غیر باقی نمی‌گذارد. به عبارت دیگر، وجود وی خلأیی را باقی نمی‌گذارد تا «غیر» خودنمایی کند و در نتیجه، تحقق کثرت ممکن نیست. (شیرازی، ۱۳۶۲: ۲۳۹-۲۴۵).

برهان دیگری از تحلیل علت و معلول به دست می‌آید. ملاصدرا با تجزیه علت و معلول و رابطه وجودی میان آنها به قول وحدت شخصی وجود دست می‌یابد. از نظر او، علت و ایجاد آن به نفس ذات اوست و امری زاید بر ذات آن نیست، در غیر این صورت، برای علت

۱. بسیاری از متأخران، وحدت شخصی وجود را متمیم و صورت تعالی یافته وحدت تشکیکی وجود می‌دانند.

شدن محتاج به غیر خود است و برای رفع دور و تسلسل ناچاریم علتی را در نظر بگیریم که علیت آن عین ذات آن است. از جانب معلول نیز امر چنین است؛ یعنی تحلیل معلولیت ما را به شیئی می‌رساند که معلولیتش عین ذات اوست، نه آن که ذاتی داشته باشیم که معلولیت از جانب علت به آن افزوده شده باشد. با چنین فرضی، در هنگام تأثیر، سه امر علت، معلول و تأثیر به دو امر باز می‌گردد. از سوی دیگر، این عینیت بیان‌گر آن است که معلول در قیاس با علت، هویت استقلال خود را از دست می‌دهد و عین اضافه و ربط ذاتی به علت می‌شود. قیام ذاتی معلول به علت آن را در زمره اوصاف و شئون علت درمی‌آورد. بدین ترتیب، کل عالم وصف و شأن یک وجود حقیقی می‌شود. اگر معلولشان علت باشد، با اثبات علت نخست که سلسله معالیل به آن ختم می‌شود، یک حقیقت بسیط و واحد شخصی که منزله از کثرت، نقصان و امکان است، اثبات می‌شود و جز آن هر چه می‌نماید، شئون و ظهور اوست. (همان: ۲۹۹/۲؛ همو، ۱۳۶۲: ۵۲؛ همو، ۱۳۶۰: ص ۴۹).

پس از اثبات عقلی نظریه وحدت شخصی وجود، اصل علیت را بر مبنای این نظریه می‌کنیم. برای تحلیل اصل مذکور در این نظریه، نیاز به طرح مباحثی مقدماتی داریم که مهم‌ترین آنها بررسی مبحث تجلی و جایگاه آن در عرفان و حکمت متعالیه است.

تجلی

مبحث «تجلی» از محوری‌ترین مباحث در جهان‌بینی عرفانی است. ایده محی‌الدین عربی در مورد ساختار وجودی عالم به نظریه تجلی باز می‌گردد.

اصطلاح «تجلی» در لغت به معنای آشکار شدن، وضوح، بروز و از نهان خارج شدن است. (ابن منظور، ۱۴۰۵ق: ۱۵۰) در کتب عرفا معنای اصلی که از این واژه به دست می‌آید این است: «تجلی عبارت است از آنچه از انوار غیوب که بر دل‌ها آشکار شود». (کاشانی، ۱۳۷۲: ۱۷) در این تعریف تجلی به آشکار شدن و هویدا شدن انوار وجودی حق بر دل عارف تعبیر شده است. به عبارت دیگر، افعال، اسما، صفات و ذات الهی چنان بر سالک آشکار می‌شوند که او همه اعتبارات وجودی را از خود سلب می‌کند و خود را صرفاً جلوه‌ای از جلوات حق به شمار می‌آورد. به همین لحاظ، در عرفان اسلامی همه هویات وجودی موجودات عالم، تجلیات ذات به شمار می‌روند و آشکار کننده و وجه حقیقی او هستند.

تجلی را می‌توان به تجلی ذاتی و فعلی تقسیم کرد. تجلی ذاتی که از آن به تجلی اول تعبیر می‌شود، تجلی ذات حق برای ذات است که از آن به ذات حضرت احدیت تعبیر می‌شود که وصف و نشانی از آن نیست. تجلی فعلی که تجلی ثانی نام گرفته، عبارت است از آنچه که با آن اعیان ممکنات که شئون ذات حق هستند، برای ذات حق آشکار می‌شوند.

ملاصدرا تعبیرهای نزول، افاضه، تجلی، نفس رحمانی، علیت و تأثیر را مرادف و همه را مصادیق تجلی ثانوی حق تعالی دانسته است. به عبارت دیگر، نزول وجود حق در مرتبه ممکنات به واسطه ظهور ثانوی است. (شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۲: ۳۵۷). ملاصدرا به تبعیت از عرفا و با استدلالی محکم‌تر از ایشان درمی‌یابد که خلقت جهان همان تجلی ذات حق است و تجلیات الهی نمایانگر صفات متکثر ذات حق‌اند و فی حد ذاته از خود چیزی ندارند. (خوارزمی، ۱۳۷۵: ۶۸).

عرفا برای تقریب مبحث تجلی به ذهن از مثال‌هایی بهره برده‌اند. ملاصدرا این مثال‌ها را از جهاتی مقرب و مفید و از جهاتی مبعّد و منحرف کننده می‌داند. (شیرازی، ۱۳۵۴: ۳۲). همچنان‌که بسیاری از حکما و علمای دینی، عرفا را به نظریه حلول و اتحاد ذات حق با مخلوقات متهم کرده‌اند. از مهم‌ترین این مثال‌ها، می‌توان به مثال رابطه انسان و آینه، شاخص و سایه، واحد و کثرات، مداد و حروف، نفس و بدن، دریا و امواج و نسبت آفتاب و شعاعاتش اشاره کرد. (همان: ۴۰؛ همو، ۱۹۸۱م: ۳۰۷؛ جامی، ۱۳۵۸: ۱۰)^۱

وجود منبسط

از دیگر مباحث مقدماتی در تحلیل اصل علیت بر مبنای نظریه وحدت شخصی وجود، مسئله وجود منبسط است. اشاره شد که وجود حقیقی عین وجود حق است و مابقی مظاهر آن هستند. ملاصدرا با توجه به نظریه تجلی در مباحث پایانی علت و معلول به طرح مبحث وجود منبسط می‌پردازد. (شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۲: ۳۱۰). او برای وجود سه مرتبه لحاظ می‌کند: اگر حقیقت وجود به شرط آن که چیزی با آن اخذ نشود (بشرط لا)، لحاظ شود، مقام احدیت نامیده می‌شود. در این اعتبار، از حقیقت وجود همه مراتب وجودی به نحو بساطت و بدون

۱. برای یافتن مثال‌های مختلف در این زمینه ر.ک: فضل الله، ضیاء نور، وحدت وجود، انتشارات زوار، تهران، ۱۳۶۹، ص ۱۶۲ تا ۱۷۳).

امتیاز مفهومی یا مصداقی، حضور دارند. از نظر حکما، وجود بشرط لا یا مقام احدیت، تمام حقیقت واجب است؛ اما از دیدگاه عرفا ذات الهی که مطلق از همه قیود است (حتی قید لا بشرطی)، فوق همه این مقامهاست. از نظر ایشان، حقیقت وجود لا بشرط قسمی است؛ یعنی مطلق از همه قیودها که حتی قید اطلاق و تنزیه از تقییدها نیز قید آن نیست. (جوادی آملی، ۱۳۷۶: ص ۵۳۷ تا ۵۳۹).

حالت دیگر آن است که حقیقت وجود بشرط شیء لحاظ شود. البته بر مبنای نظریه وحدت شخصی وجود، شیئی که با وجود لحاظ می شود، امر دیگری نیست، بلکه ظهور آن است. اگر حقیقت وجود با ظهورات آن لحاظ شود، به آن مقام واحدیت گویند؛ یعنی وجود به لحاظ اتصافش به همه صفات و اعتبارات، مرتبه واحدیت را تشکیل می دهد. با وجود آن که کثرت از مقام واحدیت نیز نفی می شود، ولی کثرت مفهومی و نسبی که ریشه و اساس کثرت خارجی است، در مقام واحدیت تحقق دارد. کثرت مفهومی در مقام واحدیت به معنای آن است که جمیع حقایق در آن به لحاظ مصداق وحدت دارند، ولی به لحاظ مفهوم غیر از یکدیگر هستند.

سومین اعتبار وجود، به نحو لا بشرط قسمی است. اگر وجود بشرط لا یا بشرط شیء اخذ نشود، بلکه نسبت به آن دو شرط، لا بشرط ملاحظه شود و مشروط به اطلاق باشد، وجود منبسط نامیده می شود. وجود منبسط همان تجلی ساری در اشیا و رابطه میان خدا و ممکنات است. (مدرس زنوزی، ۱۳۷۶: ۳۶۴) عرفا در تبیین رابطه میان خداوند که وجود حقیقی است و ممکنات که از وجود مجازی برخوردارند، ناچار از ارائه واسطه ای بوده اند. دلیل این امر آن است که هیچ یک از عرفای محقق قائل به آن نشده است. وجود حق با توجه به آن که حد ندارد و عین تحقق و ثبوت است، در اشیا ساری است. غالب عرفا چنین سخنی را که تبعات نامطلوبی به دنبال دارد، رد می کنند. پس آنها نیاز داشتند که برای سریان ذات در ظهورات و مجالی واسطه ای بیابند، و از این رو، وجودی واحد و مطلق به اطلاق سعی را پذیرفتند که در همه چیز ساری است. پس وجود منبسط عاملی است که به واسطه آن ممکنات تحقق می یابند. (نوری، ۱۳۵۷: ۲۹).

اطلاق و شمول وجود منبسط (وجود مطلق)، اطلاق و شمول مفهومی نیست. اطلاق و شمول آن، اطلاق و شمول سعی است. وجود منبسط با حضور خود به اشیا رنگ می دهد، ولی

از آنها رنگ نمی‌گیرد. رنگ نگرفتن وجود منبسط به معنای آن نیست که غیر هست و به او رنگ نمی‌دهد، بلکه به این معناست که با حضور اطلاقی او غیر می‌ماند و آنچه که غیر می‌نماید چیزی جز حضور و ظهور آن وجود مطلق نیست. انبساط وجود مطلق در ممکنات به انبساط نور در اشراقاتش تشبیه شده است. همان‌گونه که نور در همه اشراقات آن بسط و جریان دارد و اشراقات چیزی زاید بر نور نیستند و از اطوار آن به شمار می‌روند، وجود منبسط نیز ظهوراتی دارد که همگی از اشراقات آن به شمار می‌آیند. (آشتیانی، بی تا: ۳۹). وجود منبسط تعینی است که از وجود حق ظاهر شده و به واسطه اطلاق و وحدت ظلی اش همه ممکنات را فرا گرفته است. وجود منبسط مقدم بر مراتب ممکنات نیست، بلکه در هر مرتبه عین آن مرتبه است، زیرا مراتب، حقیقتی خارج از آن ندارند و از آن ظهور یافته‌اند. (شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۲: ۳۲۸).

به لحاظ آنچه ذکر شد نباید تصور شود که اختلاف وجود منبسط با وجود حق صرفاً در لابلش شرط قسمی و مقسمی بودن است. (ابن فناری، ۱۳۶۳: ۷۲) یعنی اگر قید اطلاق از وجود منبسط برداشته شود، او نیز مانند واجب است. در این تعبیر، از این مطلب غفلت شده است که تقید به مطلق بودن برای وجود منبسط وصفی زاید بر ذات آن نیست که بتوان ذات آن را بدون قید لحاظ کرد، بلکه تقید به اطلاق، ذاتی وجود منبسط است. به عبارت دیگر، هر چه غیر وجود حق است، نمود آن است و نمود بودن عین ذات ممکنات از جمله وجود منبسط است. با چنین فرضی، وجود منبسط هرگز نمی‌تواند مانند واجب باشد که وجود محض است. پس واجب بود محض است و فیض آن نمود محض و نمی‌توان برای نمود سهمی از بود قائل شد. (جوادی آملی: ۲۵ و ۵۲). از اینجا در می‌یابیم که مراد ملاصدرا از مراتب، پذیرش کثرت وجودی نیست، بلکه ذکر مراتب در این تقسیم‌بندی، ناظر بر اعتبارات بشرط لا، بشرط شیء و لا بشرط است. (همو، ۱۳۷۶: ۵۵۰).

تشکیک در ظهورات

همان‌طور که ذکر شد، طبق نظریه وحدت شخصی وجود، کثرت حقیقی در کار نیست. طبق این نظریه، کثرت در ظهورات و نمودات است نه در حقیقت وجود. با انتقال کثرت به ظهورات، تشکیک نیز از وجود به ظهورات و نمودها منتقل می‌شود. طبق این نظریه، ظهور

وجود دارای مراتب مشکک است. هر چه تنزل بیشتر شود، ظهور وجود حق ضعیف‌تر می‌شود و هر چه مدارج آن به هستی صرف نزدیک‌تر شود، ظهور آن قوی‌تر می‌شود، اما این شدت و ضعف‌ها به وحدت و بساطت ذات حق خدشه‌ای وارد نمی‌سازند. (شیرازی، ۱۹۸۱: ۶۹/۱، ۳۴۷/۲ و ۳۵۳).

ملاصدرا در توضیح مطلب از تمثیل نور بهره می‌برد. از نظر او، دریافت حقیقت از آن کسانی است که نور را مختص به خورشیدی می‌دانند که نور آسمان‌ها و زمین است و دیگر اشیا ارائه دهنده و منعکس کننده همان نور واحد هستند؛ بی‌آن‌که خود دارای نور باشند. طبق این نظریه، شدت و ضعف مربوط به نحوه ظهور و ارائه اشیا است. (همان، ۷۰/۱).

از مهم‌ترین مباحثی که برای تحلیل اصل علیت بر مبنای نظریه وحدت شخصی وجود لازم است، بررسی تحقق یا عدم تحقق کثرت بر مبنای دیدگاه مذکور است. در دو دیدگاه تباین موجودات و وحدت تشکیکی وجود، به لحاظ پذیرش تحقق کثرت، اصل علیت قابل طرح است، اما در صورتی که وجود حقیقی را تنها به یک وجود تقلیل دهیم، اصل علیت چه وضعیتی خواهد داشت؟

در کتب عرفا، عباراتی همچون کثرت مجازی و اعتباری به چشم می‌خورد. نکته‌ای که کمتر ناقدان بدان توجه کرده‌اند، آن است که مراد ایشان از اعتباری، «اعتباری عرفانی» و از مجازی، «مجازی عرفانی» است. در تبیین اعتباری و مجازی عرفانی نیاز به شرح دو مطلب داریم:

مطلب نخست آن که موجودات ممکن به لحاظ ذات خود هلاکت و معدومیت دارند. ممکنات از جهت ذاتشان اقتضای وجود ندارند و این هلاکت ذات و بطلان حقیقت برای آنها همواره ثابت است. (همو، ۱۳۵۴: ۳۰).

مطلب دیگر آن‌که هر اسناد مجازی در پناه یک اسناد حقیقی شکل می‌گیرد و هر امر بالعرض قائم به یک امر بالذات است. به همین دلیل، اگر امر بالذاتی موجود نباشد، مصحح اسناد نیز نداریم و با فقدان مصحح، اسناد مجازی و اعتباری نیز صحیح نیست. پس مجاز معبر و پل حقیقت است. در نظریه وحدت شخصی وجود، وجود حق، وجود حقیقی و وجود ممکنات، وجود اعتباری و مجازی دانسته شده است. مصحح اسناد مجازی به ممکنات، ارائه و حکایتی است که تعینات محدود، در ذات خود نسبت به هستی مطلق دارند.

(همو، ۱۹۸۱م: ۱۸۶/۲).

با توجه به آنچه ذکر شد، اعتباری بودن ممکنات به معنای آن است که ممکنات فی حدّ ذاته و بدون لحاظ تجلّی حق و سریان وجود منبسط بر آن، هلاکت ذاتی دارد، اما با توجه به تجلّی نور حق و ظهور آن، اشیا «وجود ظلی و ظهوری» دارند. ملاصدرا وجود حقیقی را از ممکنات نفی می‌کند نه وجود ظلی را که پرتو آن وجود حقیقی است. (همو، ۱۳۵۴: ۳۳). ممکن در مرتبه ذاتش اصلاً موجود نیست، ولی نسبت به وجود حق، «وجود اعتباری» دارد. از این رو، حتی اگر در عبارات عرفا، عالم به متوهّم بودن وصف شده، باز هم مراد آنها از وجود اعتباری، همان ظل یا اظلال وجود حق است که چون قطع نظر از ظهور حق و تجلّی او تحقیقی ندارند، از آن به وجود مجازی و اعتباری تعبیر کرده‌اند. از این رو، اگر کسی با اصطلاحات عرفا آشنایی نداشته باشد، گمان می‌برد که آنها به کلی کثرات را اعتبار محض و صرف می‌دانند و معتقدند که همه ممکنات، اوهام، خیال و باطیل‌اند. (آشتیانی، بی‌تا: ۱۶۹). دلیل چنین اشتباهی از جانب منتقدان، اشتراک لفظی واژه اعتباری در فلسفه و عرفان است. یکی از معانی اعتباری در فلسفه که با اعتباری عرفان خلط می‌شود، امری است که به اعتبار معتبر و فرض فرض باشد. اعتباری به این معنا فاقد حقیقتی و رای اعتبار شخص است. از دیگر معانی اعتباری در فلسفه برای اموری است که در قبال ماهیت قرار می‌گیرد؛ برای مثال معقول ثانی منطقی و معقول ثانی فلسفی در مقابل ماهیت، امور اعتباری به شمار می‌آیند. به عبارت دیگر، این امور از ماهیت اعتبار و انتزاع می‌شوند. معنای دیگر اعتباری در فلسفه در مقابل اصالت است. اعتباری در اینجا به معنای تحقّق بالعرض داشتن و منشأ آثار نبودن است. (جوادی آملی، ۱۵). همان‌طور که ذکر شد، اعتباری در عرفان به هیچ یک از معانی فلسفی آن نیست. اعتباری در عرفان به معنای آن است که اشیا، قطع نظر از تجلیات حق، ظهور و بروز پیدا نمی‌کنند.

در سخنان ابن عربی عباراتی دیده می‌شود که صراحتاً به کثرت ظلی اشاره دارد؛ برای مثال وی حقیقت وجود را اعم از مخلوق و غیر مخلوق برشمرده است. حق غیر مخلوق، وجود حق تعالی و حق مخلوق، ظهورات وجود حق هستند که به واسطه تجلّی، تحقّق یافته‌اند. به همین دلیل، یکی از اسامی وجود منبسط، «حق مخلوق به» است؛ یعنی حقی که همه اشیا از آن پدید می‌آیند. (ابن عربی، ۱۴۰۵: ۴۱۹).

بررسی اصل علیت بر مبنای وحدت شخصی وجود

نظریه وحدت شخصی وجود به عنوان دیدگاهی بدیع در ساحت حکمت اسلامی، تأثیر بنیادینی در بسیاری از مباحث حکمی داشته است. از جمله می توان به تأثیر آن در مباحث توحید افعالی، جبر و اختیار، وجه خاص، خلق جدید و اصل علیت اشاره کرد. (رحیمیان، ۱۳۷۶: ۲۹۵ تا ۳۶۰).

همان طور که پیش از این اشاره شد، برای امکان طرح بحث علیت نیاز به پذیرش تحقق کثرات در عالم داریم تا سخن از دو شیء و رابطه میان آنها به میان آید. در صورتی که وجود حقیقی را به یک وجود تقلیل دهیم و دیگر موجودات را در حد ظهورات و تعینات آن تنزل دهیم و برای آنها وجود ظلی و اعتباری در نظر بگیریم، طرح بحث علیت به شکل معهود فلسفی آن، جا ندارد. اصل علیت بر مبنای دیدگاه وحدت شخصی وجود، تقریر خاصی به دست می آورد که با شکل فلسفی آن بسیار متفاوت است.

عرفای قائل به وحدت شخصی وجود در قاموس خود، اصل علیت ندارند. ایشان علیت را به معنای وجودبخشی یک واقعیت به واقعیت دیگر نمی دانند، بلکه با دقت و ملاحظه تغییرات وجودشناختی که ره آورد دیدگاه وحدت شخصی وجود است، آن را جرح و تعدیل می کنند. عرفا و به تبع ایشان ملاصدرا با پذیرش تجلی ذات حق در مجالی و مظاهر مختلف، علیت را به تجلی برمی گردانند. در تجلی و ظهور نوعی وحدت برقرار است، بر خلاف علیت که در آن کثرت نقش کلیدی را دارد. در نظریه تجلی، مظهر همان ظاهر است؛ حقیقت جلوه خود متجلی است. جلوه شیء ثانی آن نیست، بلکه مرتبه ای از مراتب همان حقیقت است. با وجود آن که عرفا منکر اصل علیت به معنای فلسفی آن هستند، ولی برای انس پیروان عقل با معارف شهودی در عرفان نظری از مبادی برهانی و اصطلاح حکما فاصله نمی گیرند. از این رو، در تبیین فیض و مصونیت آن از کثرت از قاعده الواحد با تعبیر رایج آن که صدور است، استفاده می کنند، البته برای حفظ محور اصلی عرفان، عنوان «ظهور» را از نظر دور نمی دارند. (جوادی آملی، ۱۳۷۶: ۴۵۰).

از مهم ترین کارهای ملاصدرا نزدیک کردن مفهوم تجلی و علیت بود. او علیت را به تجلی برگرداند. اهمیت کار صدرالدین شیرازی از آن جهت است که او این مبحث را با بحث های عقلائی و استدلال های برهانی عجین ساخت. وی در مورد تطوّر فکری خویش

و پذیرش مسئله تجلی به جای علیت می‌گوید:

«آنچه ابتدا پذیرفتیم مبنی بر این که در عالم وجود علت و معلولی هست، نهایتاً به این انجامید که آنچه علت نامیده می‌شود، اصل و معلول شأنی از شئون و گونه‌ای از گونه‌های اوست و علیت و افاضه به تجلی مبدأ اول به ظهورات مختلف آن است.» (شیرازی، ۱۳۶۲: ۵۴؛ همو، ۵۰).

بر مبنای دیدگاه وحدت شخصی وجود، مقسم علت و معلول، دیگر وجود نیست، زیرا طبق این مبنا، معلول مصداق وجود نیست، بلکه شأن آن است. مقسمی که بر مبنای این دیدگاه علت و معلول را فرا می‌گیرد، شیء است که به «واجب» و «شأن آن» تقسیم می‌شود. پس علیت علت و تأثیر آن بر معلول، به عنوان تحقق وجود واحد و تطوّر آن به اطوار و حیثیات گوناگونی است که منفصل از آن نیستند. (جوادی آملی، ۵۰۰).

ملاصدرا در برخی عبارات در تبیین نحوه ارتباط وجود حقیقی با ماسواه از واژه «رشح» بهره می‌برد. (شیرازی، ۱۳۶۲: ۴۴). ترشح آب به معنای جاری شدن و سیلان آن است. برخی شارحان معتقدند که صدرالحکماء با آوردن این اصطلاح قصد نفی سنخیت متعارف حکمی و به جای آن ارائه سنخیت عرفانی را داشته است، به این معنا که حق در مرایی مختلف، ظهورات گوناگونی می‌یابد که همگی به همان اصل واحد باز می‌گردند. (لاهیجی، بی‌تا: ۱۹۸ و ۱۹۹).

با نفی رابطه علیت متعارف در فلسفه و با دیدگاه وحدت شخصی وجود به این نتیجه می‌رسیم که رابطه خدا و عالم، رابطه‌ای وصفی است، نه تولیدی. رابطه تولیدی به معنای پذیرش وجود حقیقی برای عالم و رابطه وصفی به معنای عدم تحقق ذاتی عالم است و جهان صرفاً توصیف کننده امر دیگر است.

طبق دیدگاه وحدت شخصی وجود، همه ظهورات، شئونات و اوصاف حقیقت واحد وجود در احاطه آن هستند و وجود واحد در حیطة خود، موجب ظهور ماسواست. پس هر چه غیر اوست، در احاطه آن به سر می‌برد، به نحوی که می‌توان گفت وجود واجب داخل آن است؛ یعنی در آن حضور دارد و خارج از آن است؛ یعنی هویتش محفوظ است. حق تعالی در عین حفظ کردن مرتبه واجب خود در هر مرتبه‌ای نیز حضور دارد. به دیگر سخن، در هر مرتبه‌ای از مراتب وجود، خداوند با اشیا معیت دارد، البته این معیت در مرتبه ظهور است

و الا در مرتبه بطون، وجود حق منزله از اشیاست. ملاصدرا تأکید می‌کند که این سخن نباید چنین توهمی را ایجاد کند که حقیقت وجود در اشیا ساری است و در آنها احاطه سریانی دارد و به واسطه رابطه سریانی، در آن تغییر و تجزیه یا اوصاف محدثات رخ می‌دهد. برای رفع چنین شبهه‌ای وی از احاطه و معیت حق به احاطه و معیت «قیومی» تعبیر می‌کند که امری غیر از احاطه «سریانی» است. احاطه سریانی مربوط به وجود منبسط است نه وجود حق. اشیا به واسطه خاصیت سریانی وجود منبسط، از تحقق ظهوری برخوردار می‌شوند. اما حق تعالی نسبت به اشیا معیت و احاطه قیومی دارد. ملاصدرا اقرار می‌کند که ما به کنه این معیت و ماهیت آن علمی نداریم، اما فی الجمله می‌دانیم که احاطه حق نسبت به اشیا به معنای آن است که اشیا قیام خود را از آن دارند (جوادی آملی، ۴۹۶).

ملاصدرا در تبیین اصل علیت بر مبنای دیدگاه وحدت شخصی وجود، علاوه بر بیان فوق (نفی اصل علیت فلسفی و ارجاع علیت به تجلی و تشان)، عباراتی دارد که در آنها از جاعلیت و مجعولیت ذات حق با وجود منبسط سخن می‌گوید؛ یعنی به نظر می‌رسد که او رابطه علیت را تنها از میان علل و معالیل کثیر جمع می‌کند و آن را در ارتباط میان حق و وجود منبسط محدود می‌کند. در چنین عباراتی، وجود منبسط، مجعول بالذات وجود حق معرفی می‌شود. این بیان را می‌توان رویکرد عرفانی به قاعده الواحد تلقی کرد. طبق این رویکرد عرفا معتقدند که وجود حق تنها یک مجعول دارد که همان وجود منبسط است. (ابن فناری، ۱۳۶۳: ۷۱).

معنای دقیق این سخن آن است که به لحاظ آن‌که وجود منبسط وحدت سعی دارد، صورت تفصیلی اش همه مراتب عالم را در بر می‌گیرد. ملاصدرا در توجیه نحوه رابطه وجود حق با وجود منبسط از اصطلاح «منشائیت» بهره می‌برد. او در فصول پایانی از مبحث علیت در کتاب اسفار چنین عنوانی را آورده است: «در باب اولین امری که از وجود حق نشأت می‌گیرد». (شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۲: ۳۳۲) آنچه باید در اینجا تبیین شود، مفهوم منشائیت و رابطه آن با علیت است. ملاصدرا منشائیت را امری غیر از علیت معرفی کرده است. گرچه او مفهوم منشائیت را توضیح نداده، با قرینه‌ای که در عبارت آورده است می‌توان تا حدودی به معنای آن پی برد:

«منشائیت علیت نیست، زیرا علیت اقتضای تباین میان علت و معلول را دارد. علیت در مقایسه میان وجودات خاص متعین از حیث تعین و اتصاف هر یک از وجودات به عین ثابت

خود، محقق می‌شود، ولی در اینجا کلام ما در وجود مطلق است که وحدتی مخالف با سایر وحدت‌های عددی، نوعی و جنسی دارد، زیرا وجود مطلق مصحح همه وحدت‌ها و تعیین‌ها به شمار می‌رود.» (همان).

وجه تمایز علیت و منشائیت در این عبارت، کثرت و جدایی میان علت و معلول در امر اول ذکر شده است. در مقابل کثرت علی و معلولی، وجود مطلق از انبساط سعی برخوردار است که مخالف با وحدت عددی، نوعی و جنسی است و لذا نمی‌تواند مجرای قاعده علیت قرار گیرد، بلکه در مورد آن می‌توان منشائیت را به کار برد. با توجه به آن که ملاصدرا صراحتاً منشائیت را امری غیر از علیت معرفی می‌کند، می‌توان گفت که به کارگیری اصطلاحات جاعل بالذات و مجعول بالذات از طرف او خالی از مسامحه نیست.

همان‌طور که اشاره شد، صدرالحکماء نسبت علیت و منشائیت را تبیینی می‌داند، ولی با غور در مسئله و با توجه به آن که منشائیت بواسطه نیازمندی حاصل می‌شود و متضمن فقر ذاتی و وابستگی سایه‌وار اشیا به ذات حق است، می‌توان نسبت این دو را به نحو دیگری تبیین کرد: وقتی امری به امر دیگری نیازمند باشد و از آن نشأت گرفته باشد، یا آن رابطه از نوع علی و تولیدی است و یا از این نوع نیست. طبق این سخن هر علیتی منشائیت است، ولی هر منشائیتی علیت نیست. (سبزواری، ۹۸۱: ۳۳۲) لذا منشائیت یا به نحو علی و تولیدی صورت می‌گیرد یا به نحو تجلی و ظهور. این مناقشه‌ای است که ملاهادی سبزواری در حاشیه اسفار بر سخن ملاصدرا آورده است. مناقشه حکیم سبزواری در صورتی پذیرفتنی است که نسبت میان منشائیت و علیت با ملاحظه رابطه مفهوم با مصادیق آن اعتبار شود، ولی اگر سخن ملاصدرا ناظر به واقع باشد، اشکال مرحوم سبزواری وارد نیست.

نتیجه

اصل علیت که یکی از اصل‌های مهم فلسفی به شمار می‌رود، فرع بر تحقق کثرت است. در صورتی که حکیمی دیدگاه وحدت شخصی وجود را بپذیرد، به لحاظ نفی کثرت نمی‌تواند به اصل علیت معهود فلسفی وفادار بماند. ملاصدرا نیز باره علیت فلسفی، نظام تجلی و ظهور را در عالم جاری دانست که طبق آن وجود حقیقی از آن حق تعالی است و ممکنات شئون و اوصاف وجود حق هستند و نسبت به آن وجود ظلی و قیام سایه‌وار دارند.

کتاب‌نامه

۱. آشتیانی، سید جلال‌الدین، پاورقی تمهید القواعد، ۱۳۹۶ ق.
۲. ———، پاورقی منتخباتی از آثار حکمای الهی ایران، ج ۴، نشر دانشگاه مشهد، مشهد، ۱۳۵۱.
۳. ———، هستی از نظر فلسفه و عرفان، نهضت زنان مسلمان، تهران، بی‌تا.
۴. آملی، سید حیدر، نقد النقود فی معرفه الوجود، انتشارات علمی و فرهنگی و انجمن ایران‌شناسی فرانسه، تهران، ۱۳۶۸.
۵. ابن عربی، محی‌الدین، فصوص الحکم، نشر دار الکتب العربی، بیروت، بی‌تا.
۶. ———، فتوحات مکیه، ج ۱۳، تحقیق عثمان یحیی، مصر، هیئته المصریه العامه للکتاب، ۱۴۰۵ ق، ج ۳.
۷. ابن فناری، محمد، مصباح الانس، انتشارات فجر، تهران، ۱۳۶۳.
۸. ابن منظور، محمد، لسان العرب، ج ۱۵، نشر ادب المحوزه، قم، ۱۴۰۵ ق، ج ۱۴.
۹. جامی، عبدالرحمن، الدرر الفاخره فی تحقیق مذاهب الصوفیه و المتکلمین و الحکماء المتقدمین، نشر زوار، تهران، ۱۳۵۸.
۱۰. جوادی آملی، عبدالله، ریح مختوم، ج ۱۰، نشر اسراء، بخش چهارم از جلد دوم، قم، ۱۳۷۶.
۱۱. ———، تحریر تمهید القواعد، انتشارات الزهراء، قم، ۱۳۷۲.
۱۲. خوارزمی، حسین، شرح فصوص الحکم، مولی، تهران، ۱۳۷۵.
۱۳. رحیمیان، سعید، تجلی و ظهور در عرفان نظری، دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، قم، ۱۳۷۶.
۱۴. سبزواری، ملا هادی، حاشیه الاسفار الاربعه، ج ۲، دار احیاء التراث العربی، بیروت، ۱۹۸۱ م.
۱۵. شبستری، محمود، گلشن راز، کتابخانه طهوری، تهران، ۱۳۶۸.
۱۶. شیرازی، صدرالدین، مفاتیح الغیب، انتشارات علمی و فرهنگی، تهران، ۱۳۶۲.
۱۷. ———، المبدأ و المعاد، انجمن حکمت و فلسفه، تهران، ۱۳۵۴.
۱۸. ———، الحکمه المتعالیه فی الاسفار الاربعه، ج ۹، دار احیاء التراث العربی، بیروت، ۱۹۸۱ م.
۱۹. ———، المشاعر، همراه با ترجمه میرزا عمادالدوله، تهران، کتابخانه طهوری، ۱۳۶۳.

۲۰. _____، الشواهد الربوبیه، فی المناهج السلوکیه، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۶۰.
۲۱. کاشانی، عبدالرزاق، اصطلاحات الصوفیه، ترجمه محمد خواجه‌جوی، نشر مولی، تهران، ۱۳۷۲.
۲۲. لاهیجی، ملا محمد، مفاتیح الاعجاز فی شرح گلشن راز، کتابفروشی محمودی، تهران، ۱۳۳۷.
۲۳. _____، شرح رساله المشاعر، با تعلیق سید جلال‌الدین آشتیانی، نشر مکتب الاعلام الاسلامی، قم، بی‌تا.
۲۴. مدرس زنوزی، آقا علی، بدایع الحکم، نشر الزهراء، قم، ۱۳۷۶.
۲۵. مدرس یزدی، علی‌اکبر، مجموعه رسائل کلامی و فلسفی و ملل و نحل، نشر وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، تهران، ۱۳۷۳.
۲۶. نوری، ملاعلی، رسائل فلسفی بسیط الحقیقه کل الاشیاء و وحدت وجود، انجمن حکمت و فلسفه، تهران، ۱۳۵۷.