

نقد و بررسی ادله صدرالمتهین بر وحدت شخصی وجود

مرتضی رضائی / استادیار مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام
Mrezaeeh50@gmail.com

دریافت: ۹۳/۱۱/۲۹ پذیرش: ۹۴/۷/۱۳

چکیده

نظریه وحدت شخصی وجود که تباری عرفانی دارد، مقبول صدرالمتهین افتاده و در نظام فلسفی او به کار گرفته شده است. در پرتو این نظریه، بسیاری مباحث هستی‌شناختی توضیح و تبیین ویژه‌ای پیدا می‌کنند. به هر روی، پس از تصویر این نظریه، نخستین مسئله اثبات درستی این نوع نگاه به هستی است. عارفان، صدرالمتهین و نیز برخی پیروان او، ادله‌ای بر اثبات وحدت وجود ارائه کرده‌اند؛ ولی صرف نظر از تمام بودن یا تمام نبودن ادله دیگران، آنچه در این نوشتار طرح و بررسی می‌شود، صرفاً براهین صدرالمتهین بر وحدت شخصی وجود است. به نظر می‌رسد می‌توان در هر یک از ادله او بر مدعا خدشه کرد. به همین سبب - در فضای بحث فلسفی - هیچ یک از ادله وی بر وحدت شخصی وجود، تمام نیست.

کلیدواژه‌ها: وحدت شخصی وجود، وجود رابط، تشکیک خاصی، اضافه اشراقی، علیت.

مقدمه

صدرالمتألهین به اعتراف خود، ابتدا معتقد به اصالت ماهیت بوده است (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۴۹؛ همو، ۱۳۸۷، ص ۲۰۷-۲۰۸) و در پرتو هدایت الهی، به اینکه وجودات همان حقایق اصیل خارجی هستند رهنمون می‌شود. با این حال، پس از پذیرش اصالت وجود، به دلیل اتحاد و عینیت خارجی وجود و ماهیت، ممکن است فیلسوف، کثرت تباینی ماهیات را به حساب وجود آنها بگذارد و معتقد به کثرت تباینی در حقایق وجودی گردد؛ یعنی حقایق وجودی را اموری ذاتاً متباین بداند که صرفاً در یک لازم عام (مفهوم وجود) اشتراک دارند. اینجاست که صدرالمتألهین با برداشتن گامی دیگر، کثرت تشکیکی وجود را جایگزین کثرت تباینی آن می‌کند. در کثرت تشکیکی، با آنکه کثرت وجودات خارجی پذیرفته می‌شود، همه این کثرات به وحدت باز می‌گردند. در نظریه تشکیک خاصی، همچنان که کثرت اعیان خارجی حقیقی است، وحدت آنها نیز حقیقی است؛ یعنی در این نظریه، هم کثرت بالشخص داریم و هم وحدت بالشخص که عین یکدیگرند. به تعبیر دیگر، تشکیک خاصی صدرالمتألهین چیزی نیست جز «وحدت در عین کثرت و کثرت در عین وحدت».

به هر حال در نظریه تشکیک خاصی، حقیقت وجود، واحدی شخصی و سریانی است که در عین وحدت مشتمل بر کثرات وجودی است، و کثرت حقیقی وجود (کثرت در مراتب تشکیکی وجود) نه تنها منافاتی با وحدت سریانی حقیقت وجود ندارد، بلکه مؤکد آن است؛ ولی صدرالمتألهین به همین مقدار نیز بسنده نمی‌کند و از وحدت تشکیکی حقیقت وجود به وحدت شخصی آن پیش روی می‌کند؛ یعنی در گام سوم حقیقت عینی و اصیل وجود را صرفاً یک امر واحد شخصی به حساب می‌آورد که در کنار آن نمی‌توان از کثرت در وجود - چه در عرض حقیقت اطلاقی وجود و چه در طول آن - سخن گفت؛ و بر خلاف نظریه تشکیک خاصی - که کثرت وجود را، همسان با وحدت آن، حقیقی به حساب می‌آورد - غیر از خدای متعال را مصداق بالذات وجود نمی‌داند (ر.ک: صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۶۹-۷۱). البته، صدرالمتألهین

به کلی منکر کثرت نیست؛ بلکه کثرت مشهود در اعیان خارجی را کثرت در مظاهر و شئون همان وجود واحد حق تعالی می‌داند، نه کثرت در وجود. به همین روی، در نگاه وحدت وجودی صدرالمتألهین، کثرت تشکیکی مربوط به مراتب ظهور حقیقت واحده وجود است نه مربوط به خود حقیقت وجود؛ یعنی در این نگاه، حقیقت وجود عاری از هر گونه کثرت و مراتب داشتن است، و اتصاف کثرات امکانی - یا همان جلوه‌ها و شئون حق متعال - به وصف وجود، صرفاً، بالعرض و المجاز است. به تعبیری، در نظریه وحدت وجود با «حقیقت واحد دارای شئون»، و در نظریه تشکیک خاصی با «حقیقت واحد دارای مراتب» روبه‌رو هستیم. همچنین در نظریه تشکیک خاصی، علیت - که فرع بر قول به کثرت وجود است - پذیرفته می‌شود؛ ولی در نظریه وحدت شخصی، علیت جای خود را به تشآن و تجلی حقیقت واحده وجود در شئون، اطوار و جلوه‌های مختلف خود می‌دهد.

اکنون پرسش این است که صدرالمتألهین چگونه مدعای وحدت شخصی وجود را اثبات می‌کند؟ و آیا ادله وی بر مدعایش تمام است؟

از آثار صدرالمتألهین، سه دلیل عقلی برای اثبات وحدت شخصی به دست می‌آید. مقاله حاضر کوششی است برای طرح و بررسی این ادله، تا میزان توفیق صدرالمتألهین در اثبات مدعای خود را ارزیابی کند.

پیش از طرح و بررسی ادله یادآوری می‌کنیم که فرض این مقاله، متفاوت بودن نظریه تشکیک خاصی وجود صدرا با نظریه وحدت شخصی وجود است؛ چنان‌که بسیاری شارحان صدرالمتألهین بر همین رأی‌اند و برخی از ایشان تصریح کرده‌اند که در نظریه وحدت شخصی، حتی وجود رابط نیز برای ممکنات پذیرفته نمی‌شود و معلول را، به صورت عین ربط به علت نیز نمی‌توان مصداق حقیقی وجود به حساب آورد (ر.ک: جوادی آملی، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۴۰۵). به این ترتیب، آنچه در ادامه، به عنوان نقد ادله عقلی نظریه وحدت وجود بیان خواهد شد، متوجه چنین تفسیری از این نظریه، و بر اساس تفکیک آن از نظریه تشکیک خاصی صدرالمتألهین است.

۱. ادله صدرالمتألهین بر وحدت شخصی وجود

۱. دلیل اول: اثبات وحدت شخصی وجود از راه هویت‌شناسی معلول

نخستین برهان صدرالمتألهین بر وحدت شخصی وجود، برهانی است که بر اساس رابط دانستن معلول، یا عینیت وجود معلول با معلولیتش ارائه می‌شود. برخی شارحان صدرالمتألهین، با انتخاب نام «اثبات وحدت شخصی وجود از طریق بررسی معلول» برای این برهان، آن را عامل گذر از تشکیک خاصی وجود به وحدت شخصی معرفی کرده‌اند (ر.ک: جوادی آملی، ۱۳۷۲، ص ۷۶۷-۷۷۰). به هر روی این برهان را می‌توان، به ترتیب ذیل تقریر نمود:

مقدمه اول: علیت و معلولیت در وجود است و ماهیات از مدار علیت و معلولیت خارج‌اند (صدرالمتألهین، ۱۳۶۰، ص ۴۹؛ همو، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۴۰۲؛ همو، ۱۳۶۳، ص ۲۳۵)؛
مقدمه دوم: علت هستی‌بخش به تمام وجودش علت است و علیت و هستی‌بخشی آن زاید بر ذاتش نیست؛

بر پایه این مقدمه، در فاعل هستی‌بخش میان حیثیت ذات و حیثیت فاعلیت آن تغییری نیست و این دو حیثیت به ملاک وجود بسیط فاعل موجودند و حتی به لحاظ ذهنی نیز نمی‌توان فاعل را به دو حیثیت جدا از هم ذات و فاعلیت تحلیل کرد (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۲، ص ۲۲۰ و ۲۹۹؛ ج ۷، ص ۱۰۷؛ همو، ۱۳۵۴، ص ۹۵)؛

مقدمه سوم: معلولیت معلول، عین هویت و وجود آن است نه امری مغایر و زاید بر وجود آن؛ معلول دارای دو جهت عینی جدا از هم، یکی ذات معلول و دیگری وصف معلولیت، نیست؛ بلکه معلولیت عین هویت و ذات معلول است و به اصطلاح، معلول عین ربط و اضافه به علت خود است. به تعبیر دیگر، وجود معلول، وجودی بسیط است که معلولیت در متن هویت آن قرار دارد، و میان ذات معلول و اثری که فاعل بر آن می‌گذارد عینیت کامل برقرار است (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۲، ص ۲۹۹؛ همو، ۱۳۶۳، الف، ص ۵۲؛ همو، ۱۳۶۰، ص ۴۹). به این ترتیب:

مقدمه چهارم: معلول، حتی در تحلیل عقل نیز قابل تحلیل به ذات و وصف معلولیت نیست. به عبارت دیگر، معلول را بدون ویژگی معلولیتش نمی‌توان تعقل کرد. در واقع، جدایی افکندن

نقد و بررسی ادله صدرالمتألهین بر وحدت شخصی وجود □ ۱۱

میان ذات معلول و ویژگی معلولیت آن، نگاهی غیرمنطبق بر واقع خارجی معلول است. به همین روی، با تحلیل و اعتبار عقل نیز نمی‌توان معلول را به دو حیثیت متمایز از یکدیگر تفکیک کرد و آن را مرکب از ذات و اثر علت به حساب آورد (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۲، ص ۲۹۹؛ همو، ۱۳۶۳ الف، ص ۵۲؛ همو، ۱۳۶۰، ص ۴۹-۵۰)؛

مقدمه پنجم: معلولیت و علت تضایف دارند، و تعقل هر یک از متضایفان بدون تعقل دیگری امکان ندارد. پس تا اینجا معلوم شد تعقل معلول بدون تعقل معلولیتش ممکن نیست (مقدمه چهارم)، و تعقل علت نیز بدون تعقل علت آن امکان ندارد (ذیل مقدمه دوم)؛ از طرفی، معلولیت و علت متضایفانند؛ بنابراین همچنانکه تعقل معلولیت بدون تعقل علت امکان ندارد: مقدمه ششم: تعقل معلول بدون تعقل علت آن ناممکن است. بنابراین هر گاه معلول تعقل شود، علت آن نیز تعقل می‌شود. به همین روی:

مقدمه هفتم: معلول هویت و وجودی مستقل و جدا از هویت علت خود ندارد؛ زیرا در غیر این صورت، معلول، بدون تعقل علت خود، قابل تعقل بود. نتیجه نداشتن هویت مستقل از علت نیز آن است که:

مقدمه هشتم: معلول نه به وجودی مغایر علت، که به نفس وجود علت موجود است، و این، یعنی:

مقدمه نهم: معلول به ملاک وجود علت موجود است و در نتیجه، شأن و صفت آن به حساب می‌آید؛

مقدمه دهم: سلسله موجودات در نظام علی و معلولی متناهی است؛ و همه موجودات در واقع به یک وجود منتهی می‌شوند؛ پس:

نتیجه: جهان هستی از یک وجود واحد شخصی و شئون و تجلیات همان یک وجود تشکیل یافته است (صدرالمتألهین، ۱۳۶۰ ب، ص ۴۹-۵۰؛ همو، ۱۹۸۱، ج ۲، ص ۲۹۹-۳۰۱؛ همو، ۱۳۶۶، ج ۱، ص ۶۳-۶۴).

به این ترتیب رهاورد این برهان آن است که معلول، صرف نظر از معلولیت و وابستگی به

علت، فاقد هر گونه هویتی است. در واقع، همه هویت معلول، ربط و قیام به غیر است و هیچ‌گونه هویتی مستقل از علت، و به تعبیر دیگر، هیچ‌گونه ذات و حیثیت فی‌نفسه‌ای برای آن تصور نمی‌شود. به همین روی، گفته می‌شود معلول ذات (هویت) و وجودی جدا از علت ندارد، و به اصطلاح، معلول، تنها، شأن و جلوه علت است، و ممکنات، همگی، شئون و تجلیات حق تعالی به شمار می‌آیند. بنابراین صدرالمتألهین از راه شأن و عین ربط دانستن وجود معلول، وحدت شخصی وجود را نتیجه می‌گیرد.

نقد و بررسی دلیل اول

در نظریه وحدت شخصی وجود، ممکنات (مخلوقات) به حیثیت تقییدی حق تعالی موجودند نه به حیثیت تعلیلی او (جَلّ و علا)؛ زیرا حیثیت تعلیلی در جایی معنا دارد که کثرت وجود را پذیرفته باشیم. صدرالمتألهین نیز در این برهان، کوشید با رابط دانستن معلول، علت را حیثیت تقییدی وجود معلول معرفی کند؛ و از آنجاکه در حیثیت تقییدی، میان قید و مقید تغایر وجودی نیست، و به اصطلاح قید و مقید به یک وجود موجودند، مخلوقات را شئون و جلوه‌های خدای سبحان دانست و از این رهگذر، وحدت شخصی وجود را نتیجه گرفت. بنابراین اثبات وحدت شخصی وجود از طریق این برهان، مبتنی بر اثبات رابط بودن معلول در چارچوب حیثیت تقییدی است؛ ولی باید دید آیا این برهان، توان اثبات آن مدعا را دارد یا خیر؟

به نظر می‌رسد، برهان یادشده از اثبات مدعا عاجز است و آنچه از آن برمی‌آید، با حیثیت تعلیلی، تشکیک وجود و اضافه اشراقی نیز سازگار می‌افتد و لزوماً نمی‌توان از آن حیثیت تقییدی و وحدت شخصی وجود را نتیجه گرفت.

توضیح اینکه: حداکثر چیزی که از عین‌الربط بودن معلول فراچنگ می‌آید، «رابط» (عین ایجاد/ فعل علت) بودن وجود معلول و نفی «رابطی» بودن آن است. به عبارت دیگر، از بحث وجود رابط به دست می‌آید که معلول «شیء له الربط بالعله» نیست، بلکه «شیء هو الربط بالعله» است؛ و عین الربط بودن معلول با تشکیک خاصی و اضافه اشراقی در چارچوب آن نیز سازگار

است (ر.ک: جوادی آملی، ۱۳۸۲، ج ۲، ص ۵۸۳) و لزوماً و انحصاراً مستلزم وحدت شخصی وجود نیست. به تعبیر دیگر، هنگامی می‌توان از عین ربط بودن معلول، وحدت شخصی وجود را نتیجه گرفت، که ثابت شود معلول به حیثیت تقییدی علت موجود است، نه به حیثیت تعلیلی آن؛ ولی وجود رابط بودن معلول، با موجود بودن آن به حیثیت تعلیلی علت نیز تنافی ندارد؛ یعنی حتی اگر معلول به حیثیت تعلیلی وجود علت نیز موجود باشد، می‌تواند عین ربط به علت باشد نه شیء له الربط. با این حساب، الزاماً نمی‌توان از رابط بودن وجود معلول، وحدت وجود را نتیجه گرفت. آری، اگر وحدت شخصی وجود ثابت شود، به دلیل نفی کثرت در وجود، که به دنبال خود، حیثیت تعلیلی را نیز نفی می‌کند، همهٔ ممکنات به حیثیت تقییدی حق تعالی موجود خواهند بود و بحث تجلی و تشأن - به همان صورتی که عرفا و صدرالمتألهین مدعی آن‌اند - نیز اثبات می‌گردد؛ ولی با رابط دانستن معلول، هنوز وحدت وجود ثابت نشده است، و ما از راه رابط دانستن وجود معلول، تازه به دنبال اثبات وحدت شخصی وجود هستیم.

صدرالمتألهین، خود نیز اعتراف می‌کند که در نظریهٔ وحدت شخصی، نه تنها هر گونه وجود مستقلی - غیر از خدای سبحان - نفی می‌شود، بلکه هر گونه وجود رابط نیز انکار می‌گردد: «لیس لما سوی الواحد الحق وجود لا استقلالی ولا تعلقی بل وجوداتها لیس إلا تطورات الحق بأطواره وتشؤناته بشئونه الذاتیة» (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۲، ص ۳۰۵).

۲. دلیل دوم: اثبات وحدت وجود از راه قاعدهٔ بسیط‌الحقیقة و عدم تناهی واجب تعالی

دومین برهانی که صدرالمتألهین برای اثبات وحدت شخصی وجود ارائه می‌دهد، برآمده از قاعدهٔ بسیط‌الحقیقة، و با بهره‌گیری از ویژگی عدم تناهی واجب (جل شأنه) است. پیش از تقریر برهان، لازم است توجه داشته باشیم که صدرالمتألهین دو تقریر متفاوت از قاعدهٔ بسیط‌الحقیقة ارائه می‌دهد: یکی از این دو تقریر، با نظریهٔ تشکیک خاصی، و دیگری با نظریهٔ وحدت شخصی وجود سازگار است. بالطبع، با تقریر اول نمی‌توان نظریهٔ وحدت شخصی وجود را نتیجه گرفت و تنها از تقریر دوم می‌توان برای اثبات وحدت وجود استفاده کرد. از این رو، مقدمتاً نگاهی به این دو تقریر می‌افکنیم و سپس، برهان صدرالمتألهین را طرح خواهیم کرد.

تقریر اول

با توجه به اصالت و تشکیک وجود، کمالات موجودات عین وجود آنهاست و به هر اندازه مرتبه وجودی موجودی افزون‌تر باشد، کمالات آن هم بیشتر خواهد بود و در سلسله تشکیکی موجودات، اعلی‌المراتب (خدای متعال) مشتمل بر همه کمالات وجودی مراتب مادون است و هیچ کمالی را فاقد نیست؛ از این رو خداوند همه کمالات موجودات مادون را داراست، ولی از نقایص و کاستی‌های آنها مبرا است.

از سویی، هر حقیقتی جز خدای سبحان، دارای حدّ وجودی است و به لحاظ همین حدّ وجودی می‌توان اموری را از آن سلب کرد. به این ترتیب هر شیء محدود، مرکب از ایجاب و سلب - یا مرکب از وجدان و فقدان - است؛ از این رو «هر شیئی که بتوان از آن امری وجودی را سلب کرد، مرکب است»؛ ولی خدای سبحان، به دلیل آنکه عاری از هر گونه حدّ وجودی است، بسیط محض، و مصداق کامل بسیط‌الحقیقه است (صدرالمتألهین، ۱۳۶۰ ب، ص ۱۷).

به تعبیر دیگر، واقعیتِ علت مرتبه کامل‌تر حقیقت وجود است و واقعیتِ معلول، مرتبه ناقص‌تر آن؛ یعنی علت تمامیت معلول و کمال آن است و در عین بساطت، مشتمل بر کمال وجودی معلول است؛ ولی معلول برخوردار از مرتبه وجودی علت نیست. به همین روی، علت «حقیقت» وجود معلول، و معلول «رقیقت» وجود علت است، و در سلسله تشکیکی وجود، خدای متعال (بسیط‌الحقیقه) که در آغاز سلسله و اعلی‌المراتب قرار دارد، در عین بساطت، مشتمل بر کمالات وجودی همه مراتب پایین‌تر از خود است.

بسیاری از عبارات صدرالمتألهین بر همین تقریر از قاعده بسیط‌الحقیقه دلالت دارند؛ تقریری که با کثرت موجودات، رابطه علیت و تشکیک خاصی وجود سازگار است:

الوجود المطلق هو کل الأشياء علی وجه أبسط وذلك لأنه فاعل کل وجود مقید
و کماله و مبدأ کل فضیلة أولى بتلك الفضیلة من ذی المبدأ فمبدأ کل الأشياء و فیاضها
یجب أن یكون هو کل الأشياء علی وجه أرفع و أعلى (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۶،
ص ۱۱۶).

همچنین می‌گوید:

فكل بسيط الحقيقة يجب أن يكون تمام كل شيء فواجب الوجود لكونه بسيط
الحقيقة فهو تمام كل الأشياء على وجه أشرف وألطف ولا يسلب عنه شيء إلا
النقائص والإمكانات والأعدام والملكات (همان، ص ۱۱۰؛ ج ۲، ص ۳۶۸؛ ج ۳،
ص ۳۳۷؛ صدر المتألهین، ۱۳۶۳ الف، ص ۴۹).

تقریر دوم

واجب تعالی به دلیل بساطت و صرافت وجودش، نه تنها متشمل بر همه کمالات اشیاست، بلکه
واجد همه وجود است و هیچ موجودی از آن خارج نیست. به تعبیری، وجود دیگری، خارج از
حقیقت بسیط الهی وجود ندارد: «اعلم أن واجب الوجود بسيط الحقيقة غاية البساطة وكل بسيط
الحقيقة كذلك فهو كل الأشياء فواجب الوجود كل الأشياء لا يخرج عنه شيء من الأشياء»
(صدر المتألهین، ۱۹۸۱، ج ۲، ص ۳۶۸).

صدر المتألهین این مدعا را در قالب قیاس استثنایی، بدین شکل اثبات می‌کند:

اگر امری وجودی از حقیقت بسیط محض خارج باشد (مقدم)، آن شیء بسیط مرکب خواهد
بود (تالی)؛ ولی بسیط محض هرگز مرکب نیست (مرکب بودن بسیط محض محال است)؛ پس
خارج بودن امری وجودی از حقیقت بسیط محض محال است.

ولی ملازمه مقدم و تالی چگونه اثبات می‌شود؟

اگر امری وجودی خارج از حقیقت بسیط باشد، آن بسیط مصداق سلب آن امر وجودی
خواهد بود؛ زیرا اگر مصداق سلب آن امر وجودی نباشد - به دلیل خارج نبودن شیء از دو طرف
نقیض - مصداق سلب آن امر وجودی است و سلب سلب مساوق با ثبوت آن است و این
یعنی، حقیقت بسیط مصداق ثبوت آن امر وجودی است؛ درحالی که فرض کرده بودیم این
حقیقت، مصداق ثبوت آن امر وجودی نیست. به این ترتیب حقیقت بسیط مصداق سلب آن امر
وجودی خواهد بود؛ و این به معنای صدق حیثیت فقدان بر این حقیقت است. پس حقیقت

بسیط، علاوه بر حیثیت وجدان، دارای حیثیت فقدان هم هست و وجود دو حیثیت مغایر فقدان و وجدان در یک حقیقت بسیط، به معنای ترکیب آن از دو حیثیت متفاوت است، و این نوع ترکیب، که با تحلیل عقلی فهمیده می‌شود، با بساطت مفروض در آن حقیقت ناسازگار است (همان، ص ۳۶۸-۳۶۹ و ۳۷۲-۳۶۹؛ صدرالمتألهین، ۱۳۶۱، ص ۲۲۱؛ همو، ۱۳۶۳، ص ۲۶۷).

لازمه سلب نشدن هیچ امر وجودی از خدای سبحان، و به تعبیر دیگر، لازمه مرکب نبودن او (جلّ شأنه) از دو حیثیت وجدان و فقدان، عدم تناهی وجود و کمالات وجودی خداوند است؛ بلکه او (جلّ و علا) همه وجود، و همه هویتش وجود است و به همین روی، هیچ امر وجودی از او (جلّ و علا) سلب نمی‌شود و صرفاً امور سلبی و عدمی از او قابل سلب اند (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۶، ص ۱۱۰). سلب امور عدمی، حدود و نقایص از آن ذات مقدس نیز به دلیل آنکه سلب سلب است، بر شدت وجود و لاحدی کمال واجب دلالت می‌کند.

بنا بر تقریر دوم، صدرالمتألهین بسیط‌الحقیقه را نه صرفاً مشتمل بر کمالات اشیایی که به وجودی جدا موجودند، بلکه عین همه اشیا معرفی می‌کند: «کل بسیط الحقیقه عین جمیع الأشیاء» (صدرالمتألهین، ۱۳۶۳، ص ۲۶۷).

بالتبع اگر بسیط‌الحقیقه عین همه اشیا باشد، اشیا موجوداتی منفصل از خدای سبحان نخواهند بود؛ بلکه همگی شئون و جلوه‌های او (جل و علا) به‌شمار می‌آیند. به این ترتیب و با توجه به تقریر دوم از قاعده بسیط‌الحقیقه برهان دوم صدرالمتألهین بر وحدت وجود را می‌توان بدین شکل تقریر کرد:

مقدمه اول: حق تعالی، بسیط‌الحقیقه و نامرکب از وجدان و فقدان است؛

مقدمه دوم: موجودی که نامرکب از وجدان و فقدان باشد، محض وجود است و سهمی از عدم ندارد؛

مقدمه سوم: موجودی که وجود محض باشد، نامحدود است؛ زیرا اگر محدود باشد، معنایش آن است که واجد بعض وجودات و فاقد بعض دیگر است، و به عبارت دیگر، مرکب از حیثیت وجدان و فقدان است، و مرکب بودن از حیثیت وجدان و فقدان با بسیط‌الحقیقه و محض وجود

بودن سازگاری ندارد؛

مقدمه چهارم: موجودی که نامحدود باشد، جا برای غیر خود باقی نمی‌گذارد؛ زیرا موجود نامحدود نسبت به این غیر، از دو حال خارج نیست:

الف) موجود نامحدود (واجب تعالی) عین همان موجودات (غیر) را داراست؛ در این صورت، لازم می‌آید واجب تعالی مرکب از آن موجودات باشد، و این با بساطت او (جل و علا) سازگار نیست؛

ب) موجود نامحدود (واجب تعالی)، عین همان موجودات را دارا نیست؛ در این صورت، واجب مصداق سلب آن موجودات (غیر) خواهد بود، و این یعنی واجب تعالی مرکب از وجدان و فقدان است، و مرکب بودن با بسیط الحقیقه بودن سازگاری ندارد؛ چنان‌که داشتن حیثیت فقدان با عدم تناهی واجب نیز سازگار نیست.

ضمناً چیزی که موجود بی‌نهایت (خدای متعال) جایی برای آن نمی‌گذارد، هم شامل موجودات در عرض می‌شود و هم شامل موجودات در طول؛ زیرا دو حالت الف و ب، شامل موجودات طولی هم می‌شود؛ یعنی یا موجود بی‌نهایت عین موجودات طولی و متن کمالات آنها را داراست یا دارا نیست. لازمه حالت اول، ترکیب بسیط الحقیقه از موجودات مختلف، و لازمه حالت دوم، ترکیب بسیط الحقیقه از حیثیت وجدان و فقدان و نیز محدودیت موجود نامتناهی است. نتیجه اینکه بسیط الحقیقه (به دلیل نامتناهی بودنش) همه موجودات است، و موجودی غیر از او (در طول یا عرض او) وجود ندارد.

به این ترتیب هستی از یک وجود بسیط و نامتناهی تشکیل شده، و کثرات امکانی، با آنکه همگی موجودند، وجودی مغایر و مابین با خدای متعال ندارند، بلکه همگی آنها شئون و تجلیات وجود یگانه و بسیط حق تعالی به حساب می‌آیند و به اصطلاح، همه آنها به حیثیت تقییدی حق موجودند:

وجوده تعالی وجود کل شیء، و وجوده عین حقیقه الوجود من غیر شوب عدم
و کثرة... لأنه لو لم یکن وجود کل شیء، لم یکن بسیط الذات ولا محض الوجود؛

بل يكون وجوداً لبعض الأشياء، وعدمًا لبعض، فلزم فيه تركيب من عدم ووجود... وهو محال. فوجوده وجود جميع الموجودات، لكونه صرف الوجود: ﴿لَا يَغَادِرُ صَغِيرَةً وَلَا كَبِيرَةً إِلَّا أَحْصَاهَا﴾. فهو الأصل والحقيقة في الموجودية، وما سواه شؤونه وحيثياته؛ وهو الذات، وما عداه أسماؤه وتجلياته ومظاهره؛ وهو النور، وما عداه ظلاله ولمعاته؛ وهو الحق، وما خلا وجهه الكريم باطل: ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ﴾، ﴿مَا خَلَقْنَا السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا إِلَّا بِالْحَقِّ﴾. فالوجود الحقيقي هو وجود الواجب المسمى بـ «وجوب الوجود»، ووجود ما سواه وجود مجازي (صدرالمتألهين، ۱۳۸۷ الف، ص ۲۳-۲۵؛ همو، ۱۹۸۱، ج ۲، ص ۳۶۸-۳۷۲؛ ج ۶، ص ۱۱۰؛ همو، ۱۳۶۱، ص ۲۲۱؛ همو، ۱۳۹۱، ص ۳۳۶).

نقد و بررسی دلیل دوم: به نظر می‌رسد این دلیل نیز خالی از اشکال نیست و می‌توان در آن خدشه کرد. توضیح اینکه:

در استدلال مزبور گفته شده بود: اگر موجود نامحدود (واجب تعالی)، عین موجودات دیگر را دارا نباشد - و به تعبیر دیگر، اگر عین موجودات مقید از او سلب شود - آنگاه خداوند مصداق سلب آن موجودات (غیر) خواهد بود، و این یعنی واجب تعالی مرکب از وجدان و فقدان است، و مرکب بودن با بسیط الحقیقه بودن سازگاری ندارد.

در برابر این ادعا می‌توان گفت: معنای سخن شما این است که خداوند مصداق سلب موجودات دیگر نیست؛ و اگر خدا مصداق سلب موجودات دیگر نباشد - به دلیل استحاله ارتفاع نقیضان - مصداق ایجاب (سلب سلب) آن موجودات خواهد بود؛ و این یعنی خداوند ایجاباً مصداق همه موجودات مقید است. اکنون می‌پرسیم:

آیا خداوند مصداق ایجابی عین موجودات دیگر است، یا مصداق ایجابی موجودات دیگر است در مرتبه کامل تر و شریف تر؟

اگر مصداق عین موجودات دیگر است، این می‌شود اجتماع محدود و نامحدود؛ زیرا در این صورت، وجود بسیط خداوند هم مصداق حقیقی موجود نامحدود است و هم مصداق حقیقی

موجود محدود (مقید)، و اجتماع محدودیت و عدم محدودیت در یک وجود بسیط، محال است. و اگر مصداق ایجابی موجودات دیگر است در مرتبه کامل تر و شریف تر، معنایش این است که خداوند همه موجودات است به نحو اعلا و اشرف. این مدعا گرچه مقبول، و بر طبق حمل حقیقت و رقیقت، قابل فهم و معقول است، به همان تقریر اول از قاعده بسیط الحقیقه بازمی‌گردد و منافاتی با کثرت وجودات، تشکیک وجود و رابطه علیت میان خداوند و مخلوقات ندارد؛ و در این صورت، نمی‌توان از آن وحدت شخصی وجود را نتیجه گرفت.

۳. دلیل سوم: اثبات وحدت وجود از راه محال دانستن انتزاع وجود از ممکن بما هو

ممکن

سومین دلیلی که صدرالمتألهین بر وحدت شخصی وجود عرضه می‌کند، دلیلی است مبتنی بر استحاله انتزاع وجود از ذات ممکن فی حدّ نفسه. وی می‌گوید: وجود واجبی حق تعالی، تنها مصداق حقیقی وجود، و عین وجود است؛ درحالی که ممکنات، به واسطه انتساب و ارتباط ویژه‌ای که با خدای سبحان دارند، موجودند، ولی خودشان ذاتاً مصداق وجود به حساب نمی‌آیند (صدرالمتألهین، بی تا، ص ۱۳۳). صدرالمتألهین برای تفهیم استدلال خود، نخست دو مقدمه را پیش می‌کشد؛ آنگاه با تکیه بر آن دو مقدمه، استدلال خود را بیان می‌کند.

مقدمه اول

«وجود عین واجب تعالی است».

صدرالمتألهین در توضیح این مقدمه می‌نویسد: گاهی وجود به معنای عام عقلی آن، یعنی همان مفهوم کلی وجود به کار می‌رود، و دلالت بر تحقق اشیا در خارج دارد. بی تردید، مفهوم عام وجود، مفهومی انتزاعی و امری ذهنی است که جزء یا عین ذات هیچ موجود خارجی - اعم از واجب و ممکن - به شمار نمی‌آید؛ ولی گاهی مراد از وجود، منشأ خارجی و مصداق عینی آن است؛ یعنی همان چیزی که مفهوم وجود از آن انتزاع، و بر آن حمل می‌شود. این معنای از وجود

است که ادعا می‌شود، عین واجب‌تعالی است (ر.ک: همان)؛ ولی این ادعا را چگونه می‌توان اثبات کرد؟

دلیلی را که صدرالمتألهین برای اثبات مدعا ارائه می‌دهد، می‌توان بدین ترتیب تقریر کرد:

۱. اگر وجود عین ذات واجب نباشد، واجب فی حدّ ذاته منشأ انتزاع مفهوم وجود نخواهد بود؛

۲. و اگر واجب، فی حدّ ذاته، منشأ انتزاع مفهوم وجود نباشد، فی حدّ ذاته موجود نخواهد بود؛

۳. و اگر چیزی فی حدّ ذاته موجود نباشد، نیازمند فاعلی خواهد بود که آن را موجود گرداند؛

زیرا شیء نمی‌تواند علت خودش باشد؛

۴. و اگر نیازمند فاعلی باشد که آن را موجود گرداند، واجب نخواهد بود؛

۵. ولی تالی (اینکه واجب واجب نباشد) محال است؛ زیرا خلاف فرض است.

نتیجه اینکه: وجود عین ذات واجب است.

این مقدمه را به این صورت نیز می‌توان تقریر کرد: «وجود عین واجب‌تعالی است»؛ زیرا:

۱. اگر وجود فی حدّ ذاته موجود نباشد، نیازمند فاعلی است که آن را موجود گرداند؛

۲. و اگر نیازمند فاعلی باشد که آن را موجود گرداند، تخلّل جعل میان شیء با خودش جایز

خواهد بود؛

۳. و اگر تخلّل جعل میان شیء با خودش جایز باشد، تحصیل حاصل ممکن خواهد بود؛

۴. ولی تالی (ممکن بودن تحصیل حاصل) باطل است؛ زیرا تحصیل حاصل مطلقاً محال است؛

پس: وجود عین واجب است:

[المقدمه] الاولى انّ الوجود قد يطلق ويراد به الكون في الاعيان ولا شك في كونه

امرا اعتباريا انتزاعيا وقد يطلق ويراد به ما هو منشأ لانتزاع الكون في الاعيان

ومصحح صدقه وحمله وهو بهذا المعنى عين الواجب فانه لو لم يكن في نفسه وبذاته

مبدءً لانتزاع الوجود ومصداق صدقه لم يكن في حد ذاته من حيث هي موجودا

فيحتاج الى فاعل يجعله موجودا بالضرورة فان توسط التجعل بين الشيء ونفسه

ممتنع (صدرالمتألهين، بی‌تا، ص ۱۳۳).

نقد و بررسی ادله صدرالمتألهین بر وحدت شخصی وجود □ ۲۱

نقد و بررسی مقدمه اول: به نظر می‌رسد این مقدمه مخدوش است؛ زیرا در آن میان نفی حیثیت تقییدی و نفی حیثیت تعلیلی خلط شده است. توضیح اینکه وجود بر خلاف ماهیت، به خودی خود و بدون نیاز به حیثیت تقییدی، منشأ انتزاع مفهوم وجود قرار می‌گیرد، و به اصطلاح وجود، مصداق بالذات وجود است؛ درحالی‌که ماهیت، به خودی خود منشأ انتزاع مفهوم وجود نیست، بلکه به حیثیت تقییدی وجود، به موجودیت متصف می‌گردد؛ یعنی ماهیت فی حد ذاته موجود نیست؛ و به اصطلاح ماهیت مصداق بالعرض وجود است.

ولی با نفی حیثیت تقییدی در اتصاف وجود به موجودیت، حیثیت تعلیلی آن نفی نمی‌شود؛ یعنی وجود (چه وجود واجب و چه وجود ممکن) فی حد نفسه منشأ انتزاع مفهوم وجود است. به تعبیر دیگر، وجود خارجی، صرف نظر از آنکه بی‌نیاز از فاعل باشد یا به جعل فاعل تحقق یافته باشد، به خودی خود (فی حد نفسه) مبدأ انتزاع مفهوم وجود، و مصداق بالذات آن است. درخور توجه اینکه خود صدرالمتألهین به این نکته اذعان می‌کند:

فإن قيل فيكون كل وجود واجبا إذ لا معنى للواجب سوى ما يكون تحققه بنفسه. قلنا معنى وجود الواجب بنفسه أنه مقتضى ذاته من غير احتياج إلى فاعل وقابل، ومعنى تحقق الوجود بنفسه أنه إذا حصل إما بذاته كما في الواجب أو بفاعل، لم يفتقر تحققه إلى وجود آخر يقوم به بخلاف غير الوجود (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۳۹ و ۴۰؛ همو، ۱۴۲۲ق، ۳۵۳-۳۵۴؛ همو، ۱۳۶۳ الف، ص ۵۵).

بنابراین صرف اینکه وجود، فی حد نفسه منشأ انتزاع وجود است، و به عبارتی صرف اینکه وجود فی نفسه موجود است، نافی حیثیت تعلیلی نیست.

به این ترتیب استدلالی که برای اثبات مقدمه اول اقامه شده بود، چیزی بیش از حیثیت تقییدی را نفی نمی‌کند و بر خلاف مقصود صدرالمتألهین، نمی‌توان از آن نفی حیثیت تعلیلی، و به تبع، عین واجب بودن وجود را نتیجه گرفت.

مقدمهٔ دوم

«مناطق و جوب ذاتی یک شیء، چیزی جز این نیست که آن شیء فی حدّ نفسه منشأ انتزاع وجود باشد.»

صدرالمتألهین این مدعا را چنین توضیح می‌دهد: هرگاه ما درصدد برآییم ریشهٔ بی‌نیازی واجب از علت هستی‌بخش را دریابیم، به چیزی جز این نخواهیم رسید که واجب‌تعالی، فی حدّ نفسه و به خودی خود، منشأ انتزاع وجود است. در واقع، همین که شیء به گونه‌ای باشد که فی حدّ نفسه بتوان از آن وجود را انتزاع کرد، در موجود بودنش بی‌نیاز از فاعل خواهد بود. به همین دلیل، ممکن، فی حدّ نفسه نمی‌تواند منشأ انتزاع وجود باشد؛ زیرا اگر ممکن نیز می‌توانست با این شرایط، منشأ انتزاع وجود قرار گیرد، دیگر ممکن نبود و واجب به حساب می‌آمد.

به این ترتیب مدعای صدرالمتألهین و دلیل آن را، مختصراً می‌توان بدین شکل تقریر کرد:

مناطق و جوب ذاتی یک شیء، چیزی جز این نیست که آن شیء، به خودی خود (فی حدّ نفسه)، منشأ انتزاع وجود باشد؛ چنان‌که مناط امکان ذاتی یک شیء نیز جز این نیست که آن شیء، چنین نباشد؛ زیرا:

۱. چیزی که فی حدّ نفسه، منشأ انتزاع موجودیت باشد، بی‌نیاز از فاعل هستی‌بخش است؛
۲. و هر چیزی که بی‌نیاز از فاعل هستی‌بخش باشد، واجب‌الوجود خواهد بود (صدرالمتألهین، بی‌تا، ص ۱۳۳-۱۳۴).

نقد و بررسی مقدمهٔ دوم: این مقدمه نیز همانند مقدمهٔ قبلی، خدشه‌پذیر است؛ زیرا می‌پرسیم مراد از فی حدّ نفسه در استدلال شما چیست؟ آیا مراد، نفی حیثیت تعلیلی است یا نفی حیثیت تقییدی و یا نفی هر دو؟ اگر مقصود، نفی حیثیت تعلیلی یا نفی حیثیت تعلیلی و تقییدی با هم باشد، در این صورت، پذیرفته است که هر موجودی که بی‌نیاز از حیثیت‌های تعلیلی و تقییدی - و صرفاً با نظر به ذاتش - منشأ انتزاع مفهوم وجود باشد، واجب‌الوجود است و مناطق و جوب ذاتی هم جز این نیست؛ ولی اگر مراد از فی حدّ نفسه، نفی حیثیت تقییدی به تنهایی باشد، بی‌نیازی یک چیز از حیثیت تقییدی در انتزاع مفهوم وجود از آن، دلیل کافی برای وجوب ذاتی نیست.

به هر روی حتی اگر مراد (مدعا) نفی حیثیت تعلیلی و یا هر دو حیثیت تعلیلی و تقییدی باشد، دلیل ارائه شده برای اثبات آن کافی نیست، و حداکثر مطلبی که دلیل مزبور می تواند آن را نفی کند، حیثیت تقییدی است، و چنان که گفتیم، نفی حیثیت تقییدی، به تنهایی نمی تواند مناط و جوب ذاتی چیزی باشد.

به این ترتیب هر دو مقدمه ای که صدرالمتألهین برای تمهید استدلال سوم بر وحدت شخصی وجود ارائه کرد، ناتمام و مخدوش اند.

تقریر دلیل سوم بر وحدت وجود

چنان که اشاره شد، در دلیل سوم تلاش می شود از راه محال دانستن انتزاع وجود از ممکن بما هو ممکن (فی حدّ نفسه)، وحدت وجود اثبات شود. صدرالمتألهین پس از ذکر دو مقدمه پیش گفته، برهان خود بر وحدت شخصی را ارائه می دهد. این برهان را می توان بدین شکل تقریر کرد:

مقدمه اول: (به دلیل مقدمه دومی که گذشت) انتزاع وجود از ممکن بما هو ممکن (فی حدّ نفسه) - اعم از آنکه ممکن را ماهیت بدانیم یا وجود - محال است؛

مقدمه دوم: و اگر انتزاع وجود از ممکن، فی حدّ نفسه محال باشد، هنگام اتصاف ممکن به موجودیت، یا ممکن از فاعل حیثیتی را کسب کرده که انتزاع وجود از آن را تصحیح می کند و یا آنکه بدون کسب چنین حیثیتی، صحیح است که ما از ممکن وجود را انتزاع کنیم؛

مقدمه سوم: ولی انتزاع وجود از ممکن، بدون آنکه از فاعل حیثیتی را کسب کند، محال است؛

زیرا با کسب نکردن حیثیتی از فاعل، ممکن همچنان به حالتی که پیش تر داشت و نمی شد از آن -

فی حدّ نفسه - وجود را انتزاع کرد، باقی است. بنابراین نمی توان آن ممکن را موجود دانست،

درحالی که فرض کرده بودیم که موجود است؛ یعنی گرفتار خلاف فرضی که کرده بودیم می شویم؛

مقدمه چهارم: پس ممکن از فاعل حیثیتی را کسب می کند که مصحح انتزاع وجود از آن است

[بالطبع، این حیثیت نمی تواند از جانب خود ممکن بما هو ممکن باشد؛ زیرا در این صورت،

ذات ممکن، فی حدّ نفسه منشأ انتزاع وجود، و ممکن در واقع واجب خواهد بود؛ درحالی که

مقدمه دومی که پیش از استدلال بیان کردیم، این را رد می‌کرد:

مقدمه پنجم: حیثیتی که ممکن از فاعل کسب می‌کند، که مصحح انتزاع وجود از آن است، یا امری انتزاعی است و یا امری حقیقی؛

مقدمه ششم: ولی حیثیتی که ممکن از فاعل کسب می‌کند، نمی‌تواند امری انتزاعی باشد؛ زیرا - از آنجا که امر انتزاعی منشأ انتزاع واقعی دارد - می‌باید شیء موجودی باشد تا منشأ انتزاع قرار گیرد، وگرنه امر انتزاعی یادشده، نه انتزاعی، که اعتباری محض خواهد بود؛ و اگر امر موجودی در کار باشد که منشأ انتزاع قرار گیرد، این امر موجود، به مناط ذاتش نمی‌تواند منشأ انتزاع وجود باشد؛ زیرا - به اقتضای مقدمه دومی که پیش از استدلال بیان شد - اگر به مناط ذاتش منشأ انتزاع وجود باشد، واجب‌الوجود خواهد بود. پس خود آن امر موجود نیز می‌باید، به اعتبار حیثیت دیگری، منشأ انتزاع وجود گرفته باشد و آن حیثیت دیگر هم به همین ترتیب، که این روند به تسلسل می‌انجامد. به این ترتیب حیثیت مُکتسب از فاعل، نمی‌تواند امری انتزاعی باشد، بلکه صرفاً می‌تواند امری حقیقی باشد؛

مقدمه هفتم: حیثیت حقیقی که ممکن از فاعل کسب می‌کند و مصحح انتزاع وجود از آن است، یا ممکن‌الوجود است، یا خود واجب‌الوجود است و یا ارتباط با واجب‌الوجود؛
مقدمه هشتم: ولی حیثیت حقیقی مُکتسب از فاعل نمی‌تواند ممکن‌الوجود باشد؛ زیرا در صورت ممکن بودن آن، همان محذوری که ذیل مقدمه ششم به آن اشاره شد، تکرار می‌شود [یعنی خود این حیثیت مُکتسب به علت ممکن بودن، فی حدّ نفسه نمی‌تواند منشأ انتزاع وجود باشد؛ وگرنه واجب‌الوجود خواهد بود؛ پس به ناچار نیازمند حیثیت دیگری است و آن حیثیت دیگر نیز همین طور، و به تسلسل می‌انجامد]؛

مقدمه نهم: حیثیت حقیقی کسب‌شده از فاعل نمی‌تواند خود واجب‌الوجود باشد؛ زیرا در این صورت، حلول واجب در ممکن، یا بر عکس، حلول ممکن در واجب لازم می‌آید؛ و هر دو نوع حلول یادشده باطل است؛

نتیجه اینکه: حیثیت حقیقی مُکتسب از فاعل، که مصحح انتزاع وجود از ممکن است، صرفاً

ارتباط ممکن با واجب است [تا اینجا، تنها عین الربط بودن ممکن نسبت به واجب اثبات می‌شود؛ ولی صدرالمتألهین قدم دیگری هم برمی‌دارد و مدعی می‌شود:] این ارتباط از سنخ ارتباط ماهیت با وجود است (صدرالمتألهین، بی تا، ص ۱۳۴-۱۳۵).

همان‌گونه که می‌دانیم، از نظر صدرالمتألهین، ماهیت در خارج به عین وجود موجود است (صدرالمتألهین، ۱۳۶۳ الف، ص ۵۵)، و صرف نظر از وجود، اصالت و تقرر در خارج ندارد (ر.ک: صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۱۰۰، ۲۰۰، ۴۰۳؛ ج ۲، ص ۳۶-۳۷ و ۲۹۰ و ۲۹۶؛ ج ۳، ص ۲۵۷؛ همو، ۱۳۶۰ ب، ص ۸). به عبارت دیگر، ماهیت به حیثیت تقییدی وجود موجود است؛ یعنی آنچه در حقیقت به موجودیت متصف می‌گردد، همان حقیقت عینی وجود است که بدون حیثیت تقییدی موجود است؛ درحالی‌که ماهیت به واسطه وجود موجود است. پرواضح است که معنای واسطه بودن وجود در این اتصاف را نمی‌توان به نحو حیثیت تعلیلی تفسیر کرد؛ زیرا حیثیت تعلیلی جایی معنا دارد که علت و معلول تغایر وجودی داشته و به اصطلاح، هر دو اصیل باشند؛ درحالی‌که در نگاه صدرالمتألهین، ماهیت وجودی مغایر وجود ندارد، بلکه به عین وجود موجود است. از این رو، تفسیر نوع رابطه ممکنات با واجب تعالی به رابطه ماهیت و وجود، به معنای آن است که همه کثرات امکانی به واسطه حیثیت تقییدی حق تعالی موجودند نه به حیثیت تعلیلی او (جل و علا)، و مدعای نظریه وحدت شخصی وجود نیز چیزی جز این نیست. **نقد و بررسی دلیل سوم:** همان‌گونه که مشاهده شد، دلیل سوم مبتنی بر دو مقدمه‌ای است که زمینه‌ساز این دلیل هستند. بالطبع با مخدوش بودن این دو مقدمه، استدلال مبتنی بر آنها نیز مخدوش خواهد بود؛ به‌ویژه آنکه برخی مقدمات استدلال، به طور روشن، بر مقدمه تمهیدی دوم تکیه دارند و با نامقبول بودن این مقدمه، آن بخش از مقدمات استدلال هم پذیرفتنی نخواهد بود؛ و به تبع، کل استدلال فاقد اعتبار خواهد شد.

به هر صورت، اشکال دلیل سوم این است که در این استدلال انتزاع وجود از ممکن، فی حد نفسه محال دانسته شده است؛ درحالی‌که اگر مراد از ممکن، وجود ممکن باشد نه ماهیت آن، انتزاع وجود از آن - فی حد نفسه - محال نیست، و می‌توان از وجود ممکن، بدون انضمام هیچ

قیدی، وجود را انتزاع کرد. آری، وجود ممکن، نیازمند حیثیت تعلیلی است، درحالی‌که وجود واجب نیازمند این حیثیت هم نیست، و می‌توان وجود واجبی را بدون هیچ‌یک از دو حیثیت تقییدی و تعلیلی، به موجودیت متصف کرد؛ ولی به هر حال، هم وجود ممکن و هم وجود واجب - به اعتراف خود صدرالمتألهین - (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۳۹؛ همو، ۱۴۲۲ق، ص ۳۵۳-۳۵۴) مصداق بالذات وجودند و از هر دوی آنها، فی حدّ نفسه می‌توان مفهوم وجود را انتزاع کرد و صرفاً ماهیت است که فی حدّ نفسه نمی‌توان آن را به موجودیت متصف کرد؛ بلکه اتصاف آن به وجود، به حیثیت تقییدی وجود است و به اصطلاح ماهیت - به عکس وجود واجب و ممکن که مصداق بالذات وجودند - مصداق بالعرض وجود به‌شمار می‌آید.

اشکال دیگر استدلال سوم - فارغ از تمام بودن یا تمام نبودن آن - این است که صدرالمتألهین دلیلی برای تفسیر رابطه خدا با مخلوقات به رابطه وجود با ماهیت ارائه نمی‌کند. به تعبیر دیگر، در استدلال صدرالمتألهین، انتقال از عین‌الربط بودن ممکنات و موجود بودن آنها به حیثیت تعلیلی علت - که نتیجه مقدمات استدلال بود - به موجود بودن ممکنات به حیثیت تقییدی خداوند، مدلل نشده است.

جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

نظریه وحدت شخصی وجود، نظریه نهایی صدرالمتألهین است. این نظریه با نظریه تشکیک خاصی او متفاوت است. در نظریه تشکیک خاصی، هم وحدت وجود و هم کثرت آن حقیقی است؛ یعنی در این نظریه، کثرت وجود، با قبول یک وجود مستقل بالذات و وجودهای رابط فراوان، پذیرفته می‌شود؛ ولی در نظریه وحدت شخصی، کثرت وجود انکار می‌شود و صرفاً وحدت آن مورد قبول قرار می‌گیرد، و ممکنات صرفاً شئون و اوصاف همان وجود واحد به‌شمار می‌آیند. در این نظریه، علیت جای خود را به تجلی و تشان می‌دهد.

صدرالمتألهین سه دلیل عقلی بر وحدت شخصی وجود ارائه می‌دهد. دلیل اول او بر اساس رابط دانستن معلول ارائه می‌شود. به نظر می‌رسد دلیل اول وی بر وحدت وجود عاجز از اثبات

مدعاست؛ زیرا آنچه از این برهان برمی آید، با حیثیت تعلیلی، تشکیک وجود و اضافه اشراقی نیز سازگار است و الزاماً وحدت شخصی وجود را نتیجه نمی دهد.

دومین دلیل صدرالمتألهین برای اثبات وحدت وجود، برآمده از قاعده بسیط الحقیقه و ویژگی عدم تناهی واجب تعالی است. این دلیل نیز مخدوش است؛ زیرا قاعده بسیط الحقیقه دو تقریر مختلف دارد: یکی سازگار با نظریه تشکیک خاصی وجود و دیگری سازگار با نظریه وحدت شخصی وجود؛ و به نظر می رسد تقریر سازگار با وحدت شخصی ناتمام است و به همان تقریر اول از قاعده بسیط الحقیقه بازمی گردد؛ یعنی به تقریری که منافاتی با کثرت وجودات و رابطه علیت میان خداوند و مخلوقات ندارد. به همین روی، نمی توان از این قاعده وحدت شخصی وجود را نتیجه گرفت؛

سومین دلیل صدرالمتألهین بر وحدت شخصی وجود، مبتنی است بر استحاله انتزاع وجود از ذات ممکن بما هو ممکن و فی حدّ نفسه. به نظر می رسد این دلیل نیز ناتمام و عاجز از اثبات مدعاست؛ زیرا هم دو مقدمه ای که پیش از استدلال ارائه شده اند و هم برخی از مقدمات خود استدلال، مخدوش اند. بالطبع، با مخدوش بودن مقدمات، نتیجه استدلال نیز فاقد اعتبار خواهد بود.

منابع

- جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۷۲، *تحریر تمهید القواعد*، تهران، الزهراء.
- ، ۱۳۷۵، *رحیق مختوم*، تدوین حمید پارسانیا، قم، اسراء، ج ۱.
- ، ۱۳۸۲، *رحیق مختوم*، تدوین حمید پارسانیا، ج دوم، قم، اسراء، ج ۲.
- صدرالمتألهین، ۱۳۵۴، *المبدأ و المعاد*، تصحیح سیدجلال‌الدین آشتیانی، تهران، انجمن حکمت و فلسفه ایران.
- ، ۱۳۶۰ الف، *اسرار آیات*، مقدمه و تصحیح محمد خواجه‌ای، تهران، انجمن حکمت و فلسفه.
- ، ۱۳۶۰ ب، *الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه*، تصحیح و تعلیق سیدجلال‌الدین آشتیانی، ج دوم، مشهد: مرکز الجامعی للنشر.
- ، ۱۳۶۱، *العرشیه*، تصحیح غلامحسین آهنی، تهران، مولی.
- ، ۱۳۶۳ الف، *المشاعر*، به اهتمام هانری کربن، ج دوم، تهران، کتابخانه طهوری.
- ، ۱۳۶۳ ب، *مفاتیح الغیب*، مقدمه و تصحیح محمد خواجه‌ای، تهران، مؤسسه تحقیقات فرهنگی.
- ، ۱۳۶۶، *تفسیر القرآن الکریم*، تحقیق محمد خواجه‌ای، ج دوم، قم، بیدار.
- ، ۱۳۷۵، *مجموعه رسائل فلسفی*، تحقیق و تصحیح حامد ناجی اصفهانی، تهران، حکمت.
- ، ۱۳۸۷ الف، *المظاهر الالهیه فی اسرار العلوم الکیمالیه*، مقدمه و تصحیح و تعلیق سیدمحمد خامنه‌ای، تهران، بنیاد حکمت صدرا.
- ، ۱۳۸۷ ب، *سه رسائل فلسفی*، مقدمه، تصحیح و تعلیق سیدجلال‌الدین آشتیانی، ج سوم، قم، دفتر تبلیغات اسلامی.
- ، ۱۳۹۱ ق، *شرح الاصول الکافی*، تهران، مکتبه‌المحمودی.
- ، ۱۴۲۲ ق، *شرح الهدایه الاثریه*، تصحیح محمدمصطفی فولادکار، بیروت، مؤسسه التاریخ العربی.
- ، ۱۹۸۱ م، *الحکمة المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه*، ج سوم، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- ، بی تا، *الرسائل*، قم، مکتبه‌المصطفوی.