

نظریه «وحدت شخصی وجود» در اندیشه ابوالحسن طباطبایی (جلوه) و آقاعلی مدرس طهرانی

فاطمه زارع^۱، علی ارشد ریاحی^۲، محمد مهدی مشکاتی^۳
(تاریخ دریافت مقاله: ۹۶/۸/۲۲ - تاریخ پذیرش مقاله: ۹۷/۱۰/۸)

چکیده

وحدت شخصی وجود یکی از مهم‌ترین باورهای عرفانی است که چالش‌های فراوانی را در عرصه تفکر فلسفی موجب شده و مورد نقض و ابرام‌هایی از سوی فلاسفه قرار گرفته است. آقاعلی مدرس طهرانی و ابوالحسن جلوه از جمله فلاسفه‌ای هستند که هر دو، وحدت شخصی عرفا را نقد و دلایلی بر رد آن اقامه کرده‌اند. آقاعلی مدرس به دلیل نگاه تشکیکی به وجود و با همین مبنا، نظریه وحدت شخصی وجود را به چالش کشیده است؛ در حالی که اختلاف مبنایی بین حکیم و فیلسوف اغماض‌ناپذیر است. مرحوم جلوه نیز به همین دلیل و با خلط بعضی از اصطلاحات فلسفی و عرفانی، به نقد نظریه عرفاء پرداخته است. در حقیقت هیچ‌یک از دو فیلسوف نتوانسته‌اند خود را در جایگاه یک عارف قرار دهند و به تقریر این نظریه بپردازند. در این مقاله پس از تحلیل و مقایسه آرای این دو دانشمند، این نتیجه به دست آمده است که آقاعلی مدرس چون معنای خاصی از اصالت وجود را پذیرفته و آن معنا این است که تنها وجود است که تحقق بالذات دارد، اما ماهیت هم به تبع وجود در خارج تحقق بالذات دارد، و جلوه از آنجایی که اصالت ماهوی بوده است، وحدت شخصی وجود را رد کرده‌اند. همچنین معلوم شده است که تفاوت روش‌شناسی این دو فیلسوف، در نوع استخراج مطالب و طرح منابع مختلف است؛ به این معنا که نوعی کثرت منابع و ارجاعات متعدد به عرفا و فلاسفه، در رسائل جلوه به چشم می‌خورد؛ در حالی که آقاعلی مدرس با نگرشی صدرایی به دسته‌بندی و جمع مطالب پرداخته و مباحث در آثار ایشان از نظم منطقی خاصی برخوردار است.

واژگان کلیدی: آقاعلی مدرس طهرانی، ابوالحسن جلوه، تشکیک خاصی وجود، وحدت شخصی وجود

-
۱. دانشجوی دکتری حکمت متعالیه دانشگاه اصفهان؛ Email: zare.fateme65@gmail.com
۲. استاد گروه فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه اصفهان، (نویسنده مسئول)؛ Email: arshad@ltr.ui.ac.ir
۳. استادیار گروه فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه اصفهان؛ Email: mm.meshkati@ltr.ui.ac.ir

۱. مقدمه

«وحدت وجود» یکی از مسائل مهم عرفانی است و با تقریر ابن عربی به مثابه یک رهیافت دانشی و سیستمی است که مسبوق به سابقه نبوده است [۱۹، ج ۱، ص ۲۰۹]. از زمانی که عرفان اسلامی توسط ابن عربی و شاگردانش به صورت یک علم مدوّن درآمد، جمعی از فلاسفه نیز به نظریه «وحدت شخصی وجود» توجه خاصی نشان دادند.

ابن عربی و برخی از فلاسفه سعی کرده‌اند وحدت وجود را برهانی کنند. صدرا مدعی است همین امری را که دیگران طور و رای طور عقل شمرده‌اند، برهانی کرده است و با اثبات فلسفی اصالت وجود توانسته راه را برای مدعای اصلی عرفان یعنی وحدت شخصی وجود باز کند و براهین قابل اعتنایی در این باب ارائه نماید [۱۱، ج ۱، ص ۸۷، ج ۲، ص ۳۲۳]. تأثیر او به حدی بود که عده‌ای از حکمای پس از وی، وحدت شخصی وجود را پذیرفتند. از جمله ایشان، ملاعلی نوری است که در اغلب آثار به جامانده‌اش، با تأکید بر مفهوم عین‌الربط بودن ممکنات، وحدت تشکیکی وجود را به وحدت شخصی وجود تأویل می‌کند [۲۰، ج ۲، صص ۴۱ و ۳۰۹].

در نسل‌های بعدی حکما، می‌توانیم شاهد ریشه‌های واضح‌تری در خصوص این مسئله باشیم:

سبزواری و آقاعلی مدرس طهرانی تنها تبیین فلسفی معقول از وحدت وجود عرفا را همان نظریه وحدت تشکیکی وجود دانسته‌اند؛ به گونه‌ای که آقاعلی تصریح می‌کند که «من در روی زمین کسی را سراغ ندارم که به وحدت وجود و موجود معتقد باشد» [۱۷، ص ۳۲۷]. آقامحمدرضا قمشه‌ای قول عرفا در وحدت شخصی وجود را بالاتر از نظریه وحدت تشکیکی وجود می‌داند و با استفاده از سخنان ملاصدرا و ملاعلی نوری در تفکیک حیثیت تقییدیه از حیثیت تعلیلیه، برهان جدیدی بر نظریه وحدت وجود عرفا اقامه می‌کند [۱۵، ص ۶۳].

در مقابل، جلوه که تقریباً معاصر آقاعلی و آقامحمدرضا به حساب می‌آید، با وحدت شخصی وجود عرفا مخالفت کرده و نقدی بر برهان آقامحمد رضا وارد می‌کند. در این مقاله درصددیم به بررسی و واکاوی آرای آقاعلی مدرس و جلوه درباره وحدت شخصی وجود بپردازیم. در این راستا، نخست نظرات جلوه و سپس آرای آقاعلی مدرس و در نهایت، در بخش نتیجه، نقاط اشتراک و افتراق این دو فیلسوف بررسی می‌گردد.

۲. پیشینه تحقیق

همانطور که بیان شد، مسئله وحدت شخصی وجود مورد نقض و ابرام‌های متعددی واقع

شده است و از زمان تدوین عرفان اسلامی توسط ابن عربی، این مسئله طرح شده و توسط فلاسفه و عرفا و شارحان آنها موشکافی شده است. در بین شارحان فلاسفه‌ای نظیر ملاصدرا، برخی نظیر آقاعلی مدرس طهرانی، تأثیر و شهرت چشم‌گیری داشته‌اند و آرای ایشان ارزیابی شده است. آنچه باعث تمایز کار در این مقال گردیده، مقابل هم قراردادن دو فیلسوف مکتب تهران و بررسی تحلیلی اختلاف نظرهای آنها در مسئله وحدت شخصی وجود است و اینکه هر دو فیلسوف بنا بر باورهای فلسفی خود، به نقد و ارائه تقریر جدید از این مطلب پرداخته‌اند که از دید پژوهشگران مغفول مانده است. ریشه‌یابی اختلاف نظر این دو فیلسوف در این مبحث و ربط آن به مبانی فلسفی آنها از دیگر ویژگی‌های این پژوهش است.

۳. ابوالحسن طباطبایی (جلوه)

جلوه از جمله فلاسفه‌ای است که پیرامون وحدت شخصی وجود، رساله‌ای مستقل نوشته و در آن به تقریر و نقادی این نظریه پرداخته است:

۳. ۱. تقریر وحدت شخصی عرفا

جلوه در رسائل خود، ادعای قائلان به وحدت شخصی وجود را به صورت پراکنده تقریر کرده است و ما درصددیم که مجموعه آرای ایشان در این مسئله را به صورت مدون بیان کنیم:

۳. ۱. ۱. تحلیل معنای وجود مطلق و حقیقت وجود در عبارات عرفا

به گفته جلوه، از دید عرفا، وجود همان واجب تعالی است که بالذات در تمام موجودات ساری و به جمیع تعینات متعین است و دارای مرتبه‌ای خارج و منفک از این تعینات نیست [۱۱، ص ۶۳۲]. ایشان در توجیه تقریر خود از بیان عرفا، عباراتی از شرح مقدمه قیصری می‌آورد: منظور قیصری از «فی الوجود و أنه هو الحق» [۱۵، ص ۵]، حقیقت وجودی است که در مقابل مفهوم وجود است و به واسطه آن عدم طرد می‌شود و در جمیع اشیاء ساری است و نزد عرفا، همین حقیقت، حق است. حق، امری است که ذاتش عین تحقق و تحصیل است و در ذاتش به حیثیت تقییدیه نیاز ندارد؛ هرچند برخی از مراتب، نیازمند حیثیت تعلیلیه‌اند^۱ و بیشتر در عبارات عرفا حق، بر وجود مطلق

۱. به این نظریه عرفا این اشکال وارد است که اگر وجود واحد شخصی به جمیع تعینات متعین باشد و دارای مرتبه‌ای خارج از این تعینات نباشد، سخن گفتن از حیثیت تعلیلیه بی‌مورد است؛ زیرا علیت ←

اطلاق می‌گردد [۱۲، ص ۸۷]. به نظر می‌رسد بتوان به تقریر جلوه پیرامون وجود مطلق و حقیقت وجود اشکلاتی وارد کرد: ۱- در نظر اهل معرفت، وجود لایشرط مقسمی که واجب‌الوجود است، احاطه قیومی بر موجودات دارد و نه احاطه سریانی؛ و وجود مطلق که مقید به قید اطلاق است - که نفس رحمانی و وجود منبسط نامیده می‌شود- در عین وحدت کثیر است و در همه ممکنات سریان دارد و به سبب آن، همه ممکنات ظهور پیدا می‌کنند. ۲- گویا جلوه با نگاه وحدت تشکیکی به تقریر نظر عرفا می‌پردازد که از این عبارت «هرچند در برخی از مراتب، نیازمند حیثیت تعلیلیه است» استفاده می‌کند؛ در حالی که از منظر عرفا، مصداق بالذات و حقیقی وجود و موجود، همان وجود واحد، اطلاقی یعنی خداوند متعال است و مابقی موجودات به حیثیت تقییدیه این وجود واحد، بالعرض موجودند و تمام کثرات به واسطه وجود حق موجودند و این وساطت از سنخ حیثیت تقییدی شأنی است. ملاصدرا نیز در اسفار، آنجا که از نظریه تشکیک خاصی به نظریه وحدت شخصی وجود می‌گراید، بر همین مطلب با بیانی دیگر تأکید می‌کند که رابطه علیت که در نظریه تشکیک خاصی چونان دو حقیقت وجودی مرتبط به نظر می‌آیند، با بررسی دقیق، رابطه‌شان چیزی جز رابطه شأن و ذی‌شأن نیست؛ یعنی آنچه در خارج با عنوان حیثیت تأثیر یافت می‌شود و مبنای بحث علیت قرار می‌گیرد، با نظر تحقیقی چیزی جز تشأن نیست. بنابراین ملاصدرا در تحلیل نهایی، موجود بودن و وجودات امکانی را به حیثیت تعلیلی رد می‌کند و آن را به حیثیت تقییدی از نوع شأنی بازمی‌گرداند [۱۱، ج ۲، ص ۳۰۰].

جلوه، وحدت وجودی را که عبدالرحمن جامی^۱ اثبات کرده است، تقریر می‌کند. جامی می‌نویسد: «اگر حقیقت وجود، مطلق باشد، مطلوب ثابت می‌گردد؛ و اگر متعین باشد، محال است تعیین داخل در ذات آن باشد، زیرا مستلزم ترکیب در ذات الهی است. پس تعیین خارج از حقیقت وجود است و در نتیجه واجب‌تعالی، وجود محض و تعیین، صفتی عارض بر اوست» [۵، ص ۸].

→ در جایی مطرح می‌شود که در حقیقت وجود کثرت باشد و علت غیر از معلول باشد، ولو به این صورت که علت و معلول دو مرتبه از یک حقیقت باشند، نه اینکه دو حقیقت متباین به تمام ذات باشند.

۱. عبدالرحمن جامی، عارف، حکیم، متکلم و ادیب، از دانشمندان قرن نهم هجری است که در کتاب «الدره الفاخره» به محاکمه میان متکلمان، متصوفان و حکیمان پرداخته است. او در این کتاب، یازده مسئله «منتزع فیه» را مطرح می‌کند و در مورد هر یک از این مسائل، اقوال متکلمان و فیلسوفان و سپس متصوفان را ذکر می‌کند و آشکارا مذهب تصوف را برترین مذهب معرفی می‌کند [۴، ص ۵].

جلوه سؤالی را مطرح می‌کند که اگر کسی بگوید: چرا جایز نیست که تعین عین ذات واجب‌تعالی باشد؟ در جواب می‌گوییم که اگر تعین به معنای مابه‌التعین باشد، جایز است که عین حقیقت واجب‌تعالی باشد و این امر به دلیل اینکه شایسته است مابه‌التعین فی‌نفسه غیرمتعین باشد، محذوری به دنبال ندارد؛ زیرا در غیر این‌صورت، محذور تسلسل به‌وجود می‌آید. ولی اگر منظور از تعین «تشخص» باشد، جایز نیست این معنا عین ذات خداوند باشد؛ زیرا تشخص از معقولات ثانیه است که مصادیقی در خارج ندارد^۱ [۱۲، ص ۶۴۳].

ایشان مکاشفات این‌دسته از عرفا را دالّ بر اثبات ذات مطلق می‌داند که به مراتب ذهنی و خارجی احاطه دارد و دارای تعینی نیست که با آن تعین محال باشد که با تعینی از تعینات الهی و یا خلقی ظهور کند. پس مانعی ندارد که برای آن تعینی ثابت شود که با همه تعینات جمع شود و با هیچ‌یک منافاتی نداشته باشد. آن تعین عین ذات آن ذات مطلق است و نه ذهناً و نه خارجاً زائد بر آن ذات نیست. هرگاه آن ذات با آن تعین لحاظ شود، محال خواهد بود که همانند کلی که مشترک بین مصادیقش است، بین تعدادی مشترک باشد، اما هیچ استحال‌ه‌ای ندارد که وقتی با آن تعین لحاظ شود، به صور کثیره ظهور یابد [همان]. هدف جلوه از بیان این مطلب آن است که حقیقت وجود مقابل مفهوم وجود است و حق به این معناست که فی‌نفسه ثابت است و در تحقق به حیثیت تقییدیه محتاج نیست [۱۲، ص ۶۴۷].

جلوه، نگرش خود درباره وجود مطلق را از زبان شارح مفتاح‌الغیب^۲ می‌نویسد: واجب - که موجد^۳ همه مخلوقات است - همان وجود مطلق است، نه وجود مقید. ممکن است منظور از وجود مطلق یکی از معانی زیر باشد:

۱- مفهوم وجود اعتباری عقلی: طبق این معنا، واجب بودن و موجد کل مخلوقات بودن بدیهی‌البطالان است.

۲- حقیقت وجود (که مقابل مفهوم وجود و دارای مراتب است): این معنا نیز مطلقاً

۱. این اشکال به مرحوم جلوه وارد است که آنچه از معقولات ثانیه است، مفهوم تشخص است، نه حقیقت تشخص؛ بنابراین اشکالی ندارد که حقیقت تشخص عین ذات واجب‌الوجود باشد، نه جزئی از واجب باشد، تا ترکیب لازم آید.

۲. مؤلف کتاب «مفتاح غیب‌الجمع والوجود» صدرالدین قونوی است و شمس‌الدین محمد بن حمزه الفناری، کتاب «مصباح الأنس بین المعقول و المشهود» را در شرح «مفتاح غیب‌الجمع و الوجود» قونوی تألیف کرده است.

۳. موجد بودن حق با نظریه وحدت شخصی وجود سازگار نیست، زیرا طبق این نظریه، موجودات به وجود حق موجودند، نه ایجاد او.

واجب نیست، زیرا این حقیقت در بعضی از مراتب، مقارن تغیر و نقص است. مرتبه‌ای از آن، واجب و مرتبه‌ای ممکن است.^۱

۳- وجود صرف و بحت (که نه بالقوه و نه بالفعل مقارن ماهیت، نقص و تغیر نیست و تعیین و تشخیص زائد ندارد، بلکه تعیین، تشخیص و تخصص عین ذاتش است)^۲: این اطلاق، حق و صحیح است [همان، ص ۶۵۰].

۳.۱.۲. مؤیدات فلسفی و عرفانی

جلوه با عباراتی از عرفا و فلاسفه به تأیید تقریر خود از وحدت شخصی وجود می‌پردازد:

۱- ملاصدرا، بین وجود «لابشرط» و «بشرطاً» امتیاز قائل می‌شود: وجود بشرطلاً نزد اهل عرفان، تعیین اول است و مرتبه احدیت نامیده می‌شود، لکن نزد فلاسفه، تمام حقیقت واجب است. حقیقت حق نزد اهل معرفت، وجود به بشرطلاً نیست، بلکه وجود مطلق به اطلاق مقسمی است و این وجود غیر از وجود لابشرط قسمی است. وجود لابشرط قسمی، مقید به اطلاق است، لکن وجود لابشرط مقسمی مقید به اطلاق اسم نیست؛ یعنی تنزیه از تقییدها نیز قید آن نیست [۱۱، ج ۲، ص ۳۰۹].

جلوه متذکر می‌شود که اگر عرفا قائل به مرتبه‌ای از وجود باشند که به تعینات مخلوط نیست، محذوری بر نظر آنان مترتب نیست و اگر به این مرتبه قائل نباشند، بلکه بگویند واجب غیر از مظاهر، تحقیقی ندارد، مگر به اعتبار عقل، در این صورت آنان در کفر و زندقه‌اند [۱۲، ص ۴۸۹].

بنابراین هنگامی که اهل معرفت بر ذات واجب، وجود مطلق را اطلاق می‌کنند، منظور وجود لابشرط مقسمی است. اگر بین دو لابشرط تفاوت گذاشته نشود و لابشرط قسمی بر ذات واجب اطلاق شود، مفاسدی شنیع به دنبال می‌آید [۱۱، ج ۲، ص ۳۳۰].

۲- علاءالدوله سمنانی^۳ نیز می‌نویسد: وجود حق، خداوند متعال است و وجود مطلق،

۱. این مطلب با آنچه قبلاً مرحوم جلوه در بیان معنای حق (وجود مطلق) گفت، در تناقض است، زیرا در آنجا تصریح نمود که حق نیازمند حیثیت تقییدیه نیست؛ هرچند برخی از مراتب آن نیازمند حیثیت تعلیلیه است، ولی در اینجا معنایی را که دارای مراتب باشد، رد می‌کند.

۲. با توجه به آنچه گذشت، باید منظور مرحوم جلوه از تعیین، تشخیص و تخصص، مابه‌التعین، تشخیص و تخصص باشد.

۳. علاءالدوله سمنانی کسی است که با ارائه نظریه «وحدت شهود» توحید وجودی این‌عربی را به چالش کشید. ایشان در دو موضع به صورت کاملاً مشخص از این‌عربی شدیداً انتقاد می‌کند و یکی از—

فعل اوست و وجود مقید اثر اوست. منظور از وجود مطلق، مفهوم مطلق وجود نیست، بلکه وجود مطلق همان فیض منبسط است که از انبساط عینی برخوردار است [همان]. این مؤیدی که جلوه در تأیید ادعای خود مطرح می‌کند، با اصل ادعای ایشان سازگاری ندارد، زیرا از نظر ایشان منظور از وجود مطلق، حقیقت وجود در مقابل مفهوم است و حقیقت وجود براساس نظریه وحدت تشکیکی وجود، حقیقتی دارای مراتب است که مرتبه اشد آن، واجب‌تعالی است و مراتب دیگر آن را وجودات ممکن دربردارند.

۳- ملاصدرا می‌نویسد: عرفا وجود را با دو اصطلاح (غیر از اصطلاحاتی که بین اهل نظر مشهور است) به کار برده‌اند: وجود مطلق و وجود مقید. وجود مطلق نزد عرفا، معین و محدود به حد خاصی نیست و در مقابل، وجود مقید برخلاف آن است؛ مثل انسان، فلک، نفس و عقل. وجود مطلق، کل اشیاء (به نحو اوسط) و فاعل هر وجود مقید و کمال آن است [۱۱، ص ۱۱۶؛ ۱۱، ص ۴۹۰]. در اینجا ملاصدرا به قاعده بسیط الحقیقه اشاره دارد که با وحدت حقه حقیقه خود تمام اشیاء است و تمام کمالات اشیاء را به نحو بساطت واجد است.

۲.۳. دلایل ردّ وحدت شخصی وجود

جلوه بر ابطال قول عرفا دلایلی اقامه می‌کند:

۱- اگر وجود (به‌تمامه) در هر تعینی موجود باشد، باید هر یک از تعینات در همه تعینات باشد، مثلاً باید بتوان از وجود انسان، ماهیت فرس و یا هر ماهیت دیگری را انتزاع نمود. اگر وجود، واحد شخصی باشد، کثرت امکان ظهور ندارد و لازم است که ماهیات متباین، واحد باشند [۱۲، ص ۶۳۳].

آشتیانی در اشکال به این دلیل می‌نویسد که میرزای جلوه بین وحدت اطلاقی و وحدت عددی به طور دقیق تمییز قائل نشده است و به‌همین دلیل، با حفظ وحدت شخصی وجود نمی‌تواند تعقل کند که شیء واحد واجب، ممکن، جوهر و عرض باشد و نیز در این امر گرفتار شده است که اگر اصل وجود، واحد شخصی باشد، امکان ندارد

→ آن مواضع، جایی است که ابن‌عربی از خداوند با عنوان «وجود مطلق» یاد می‌کند. ایشان در فتوحات این عبارت را می‌آورد: «إن الوجود هو الحق و انه المنعوت بكل نعت» - وجود فقط از آن خداست و هر جا صفتی به چیزی می‌دهیم، در واقع مسمای این صفات خداست - خداوند به هر اسمی موسوم، به هر صفتی متصف و به هر وصفی موصوف است [۳، ج ۲، ص ۴۰]. علاءالدوله شدیداً به ابن‌عربی می‌تازد و می‌نویسد: «در جمیع ملل و نحل کس به این رسوایی سخن نگفته و چون بازشکافی مذهب طبیعی و دهریه بهتر به بسیاری از این عقیده» [۶، ص ۴۸۳].

کثرت ظاهر شود؛ وگرنه باید کلیه ماهیات متباین، واحد باشند [۲، ص ۲۴]. در اینجا مرحوم آشتیانی نیز نظیر ملاصدرا در واقع به قاعده بسیط الحقیقه اشاره دارد که با وحدت حقه حقیقه خود تمام اشیاء است و تمام کمالات اشیاء را به نحو بساطت واجد است.

۲- وجودی که بر فرض مذکور، در جمیع موجودات ساری است، یا از همه تعینات مجرد است و یا نیست. هر یک از این دو شق، توالی فاسدی را به همراه دارد:

الف) اگر وجود از هیچ‌یک از تعینات مجرد نباشد، مستلزم احتیاج است.

ب) اگر به تعینات غیرمتناهی متعین باشد، با قطع نظر از همه تعینات، ممکن نیست موجود باشد. علاوه بر آن، مستلزم اتصاف آن به صفات ممکنات و نقایص آنهاست، زیرا مرتبه ذات آن وجود در این تقدیر، همان متعین بودن به آن تعینات است. در این صورت اگر وجود از تعینات مجرد باشد، آن مرتبه نیست؛ برای مثال، هرگاه وجود زید محدود به حدّ خاصی فرض گردد، این وجود، مجرد از حدّ مفروض، وجود زید نیست؛ زیرا این حدّ خاص در زید بودن زید اخذ شده است. چنین فرضی مستلزم آن است که واجب‌تعالی دارای ماهیت باشد، نه وجود، بلکه باید دارای ماهیات غیرمتناهی باشد و در مرتبه ذاتش به حدود غیرمتناهی محدود شود [۱۲، ص ۶۳۳]. به نظر نگارندگان، همان اشکال مرحوم آشتیانی در اینجا هم وارد می‌شود؛ زیرا حمل تمام اشیاء بر بسیط الحقیقه، حمل حقیقه و رقیقه است، نه حمل شایع تا لازم آید بسیطه الحقیقه حدّ خاصی داشته باشد و به حدود غیرمتناهی محدود گردد؛ به عبارت دیگر، دارای ماهیات غیرمتناهی باشد. موجود نامحدود صرف‌نظر از تمام تعینات وجود دارد و بدون آنکه حدود و نقائص موجودات خاص را داشته باشد، واجد کمالات تمام آنهاست.

۳- همچنین لازم می‌آید که وجود واجب، اعتباری و وجود ممکن حقیقی باشد؛ زیرا آنچه در نفس‌الامر موجود است، وجود متعین است و بر مذهب قائلان این قول، همان ممکن است و هرگاه وجود این متعین با قطع نظر از تعین لحاظ گردد، واجب خواهد بود؛ پس واجب امری اعتباری است و از آن حیث که واجب است، وجود خارجی ندارد، زیرا آن، موجودی مجرد از تعینات است، مگر به اعتبار عقل [۱۱، ص ۶۳۴].

خود جلوه در ادامه این دلیل را رد می‌کند: هر موجود متعین به تعین زائد، ممکن است - نه هر موجود متعینی - و واجب، موجودی است که تعین عین ذاتش است و آن تعین واجد همه تعینات است؛ بنابراین، وجود واجب اعتباری است [همان].

۴- جلوه با اشکال بر استدلال آقامحمدرضا قمشه‌ای، انتقاداتی نیز بر وحدت شخصی

وجود وارد می‌کند. ابتدا خلاصه‌ای از استدلال آقامحمدرضا در اثبات وحدت شخصی وجود ذکر می‌گردد: «وجود من حیث هوهو، از نفس طبیعت اطلاقیه انتزاع می‌شود؛ بر آن حمل می‌گردد و بر آن صدق می‌کند. هر آنچه این‌گونه باشد، واجب‌الوجود بالذات است. صغرای قیاس روشن است، ولی کبرای آن (به این جهت صادق است که) چون چیزی که مفهوم موجود از ذاتش انتزاع گردد، حیثیت ذاتش، حیثیت تحقق خواهد بود؛ پس طاری شدن عدم بر آن به سبب اجتماع نقیضین و انقلاب یکی بر دیگری امتناع ذاتی دارد و این همان مطلوب است»^۱ [۱۵، ص ۶۳].

جلوه به این برهان اشکال می‌کند که منظور شما از طبیعت وجود، یکی از موارد ذیل است:

الف) اگر منظور طبیعتِ صرف باشد، صحیح است، و آن طبیعت واجب است؛ ولی مرتبه طبیعت وجود، منحصر در مرتبه صرف نیست، بلکه مرتبه صرف، یکی از مراتب طبیعت است.

ب) اگر منظور طبیعتِ غیرصرف باشد، واجب‌الوجود نیست، زیرا طبیعتِ غیرصرف نیازمند حیثیت تقییدی و تعلیلی است.

ج) اگر منظور طبیعت مطلقه باشد، که نه صرافت در آن لحاظ شده باشد و نه عدم صرافت، چنین طبیعتی در خارج موجود نیست، بلکه در ضمن مراتب موجود است»^۲ [۱، ص ۱۶۷].
بر اساس این اشکال، روشن می‌شود که از نظر مرحوم جلوه مصداق وجود بماهو وجود، واجب‌الوجود نیست، بلکه ایشان با قبول تشکیک در حقیقت وجود، وجود به شرطلای از تعینات را که همان طبیعت صرف است، مصداق واجب‌الوجود می‌داند؛ یعنی وجودی که مرتبه اعلی (در طبیعت وجود دارای مراتب) است.^۳
مرحوم آشتیانی این‌گونه به جلوه اشکال می‌کند:

۱- این فرض و تقسیمی که ایشان کرده، بنا بر وحدت عددی - و نه وحدت اطلاقی - جاری است. ماهیت نسبت به افراد خارجی خود این حالت را دارد. بین حقیقت وجود و ماهیات کلی تفاوت وجود دارد: وجود جنس، فصل، عرض عام و عرض خاص نیست،

۱. نظرات آقامحمدرضا قشمه‌ای پیرامون وحدت شخصی وجود و مناقشات حکیم جلوه بر آن از این مقاله «وحدت شخصی وجود، برهانی بر وجود خداوند متعالی (بررسی برهان آقامحمدرضا قشمه‌ای و مناقشات حکیم جلوه بر آن) اخذ شده است. [۴، ص ۸۲]

۲. نک: [۴، ص ۸۴].

۳. [همان].

بلکه تمام خواص ماهیات از وجود مسلوب است. وجود، حقیقتی واحد و دارای مراتب مقول به تشکیک است.

۲- جلوه، اطلاق حقیقت وجود را با اطلاق ماهیات مقایسه کرده است و خیال کرده جامع بین حقیقت واجب و ممکنات، جامع ماهوی و مفهومی است، نه جامع وجودی و خارجی. وی گمان کرده اصل حقیقت، غیر از فرد واجب و ممکن، مصداق و مرتبه‌ای ندارد؛ درحالی که قائلان به این قول تصریح کرده‌اند که وحدت اصل حقیقت وجود، وحدت اطلاق شخصی است [۱، ص ۱۶۹].

به نظر نگارنده، مرحوم جلوه در احتمال (الف) و مرحوم آشتیانی در اشکال یک، هر دو دانشمند، بر اساس نظر خودشان یعنی حقیقت دارای مراتب داشتن وجود سخن گفته‌اند، نه بر مبنای وحدت شخصی وجود؛ به عبارت دیگر، اشکال آنان مبنایی است، یعنی بر اساس مبنای مورد قبول خودشان اشکال کرده‌اند.

اشکال دوم مرحوم آشتیانی به مرحوم جلوه وارد است، ولی این به معنای تمام بودن دلیل آقامحمد رضا نیست، زیرا استدلال آقامحمد رضا از جهت دیگری مخدوش است. توضیح: اگر طبیعت اطلاقیه در خارج وجود و مصداق داشته باشد، یقیناً واجب‌الوجود خواهد بود. وجود داشتن چنین حقیقتی در خارج، اول کلام است. «طبیعت مطلقه وجود» به حمل اولی «وجود من حیث هوهو» است، اما به حمل شایع ممکن است در خارج معدوم باشد؛ بنابراین، در استدلال ایشان بین مفهوم و مصداق خلط شده است.

۳.۳. توجیه وحدت شخصی عرفا

جلوه با توجیه نظرات قیصری، به توجیه نظر عرفا درباره وحدت شخصی وجود می‌پردازد:

۱- ممکن است منظور قیصری از وجود، وجود صرف یعنی مرتبه احدیت باشد، اما وجود مشوب، ظهور وجود است، نه خود وجود [۱۲، ص ۴۹۱].

۲- ممکن است منظور قیصری از وجودی که به همه تعینات متعین است، وجود صرف به همراه تجلی‌اش، و منظور از سریان همان تجلی باشد؛ البته اگر منظور از وجود همان وجود صرف باشد [همان، ص ۴۹۲].

اشکالی که در این قسمت می‌توان بر مرحوم جلوه وارد کرد، این است که تقریری که جلوه از وحدت شخصی عرفا در مطالب فوق ارائه داد، با نگاه وحدت تشکیکی و با اصطلاحات فلسفی نظیر تعین، تشخص، حیثیت تقییدیه و تعلیله همراه و با نگاه فلسفی وارد شد، لکن در توجیه قول عرفا همگام با عارف و از اصطلاحات عرفانی نظیر تجلی،

ظهور و ... مدد می‌گیرد و این تفاوت نگاه این فیلسوف، موجب شده است که دودستگی و خلط اصطلاحات فلسفی و عرفانی در آرای ایشان میرز گردد.

جلوه برای اثبات اینکه عرفا کثرت را به کلی نفی نکرده‌اند، به تفسیر خاصی از نظریه عرفا درباره وحدت شخصی عالم می‌پردازد: اگر بگوییم که عرفا می‌گویند جهان شخص واحد است، من می‌گویم منظور آنان این است که مجموع ارتباطی که بین اجزای عالم وجود دارد، عالم را به صورت شخص واحد درآورده است، نه اینکه دارای اجزای مختلف باشد. عالم به خاطر ارتباطی که بین اجزایش وجود دارد، شخص واحد است، نه آنکه مثلاً دست زید عین پای زید باشد. اگر امر چنین باشد که آن‌ها توهم کرده‌اند، پس به نظر آن‌ها چه فرقی بین وجود علمی و وجود عینی اشیاء و میان فیض اقدس و فیض مقدس وجود دارد. آنان می‌گویند: اعیان ثابت به وجود علمی موجود بودند، سپس به وجود خارجی موجود گشته‌اند [۱۲، ص ۶۳۵].

آشتیانی به جلوه اشکال می‌کند که صدور این مطالب از شخصیتی معروف در حکمت حیرت‌آور است؛ تقوم کثرت به وحدت و تجلی وحدت در کثرت و وحدت اصل وجود در حق و خلق، به اعتبار سلسله طولی است، نه عرضی؛ در حالی که وحدت بین اجزای انسان مثل دست و پا، زبان و گوش از ناحیه تعلق نفس به اجزای بدنی و وجود ترکیب اتحادی بین نفس و بدن است؛ وگرنه ترکیب اجزای بدن، انضمامی است و وجودشان متمایز و جدا از یکدیگر است [۲، ص ۳۳].

۴.۳. مؤیدات جلوه برای توجیه وحدت شخصی عرفا

جلوه برای تأیید توجیه مذکور در فوق عباراتی می‌آورد:

الف) جامی می‌گوید منظور از سریان در همه، عموم تجلی بر موجودات است، ظاهراً و باطناً.

ب) ابن عربی می‌نویسد: «وجود مطلق همان حقی است که به هر صفتی متصف است».

ج) ملاصدرا می‌گوید علاءالدوله سمنانی در حاشیه عبارات ابن عربی می‌نویسد: وجود حق، خالق تعالی است و او وجود مطلق و یا مقید نیست. ملاصدرا این نقد را بر ابن عربی وارد نمی‌داند، زیرا ابن عربی نیز قائل است که حق تعالی، وجود مقید به اطلاق که همان وجود منبسط است و یا وجود مقید به قیود خاص نیست. ابن عارف، حق تعالی را وجود مطلق می‌داند که حتی مقید به اطلاق نیست و به همین دلیل، اشکال سمنانی چیزی بیش از یک مناقشه لفظی نیست [۱۲، ص ۴۹۲؛ ۱۱، ج ۲، ص ۳۳۶]. به اعتقاد ملاصدرا،

مراد ابن عربی از وجود مطلق آنجا که می‌گوید «وجود مطلق همان حق منعوت به همه نعوت است» یا وجود مقید به اطلاق - یعنی فیض منبسط است - و یا وجودی است که اطلاق قید آن نیست. در صورت اول، فیض منبسط همان «حق مخلوق به» است و حق مخلوق به، به همه اوصاف متصف است. البته چنین وجودی ذات واجب نیست، زیرا ذات واجب از صفات و نشانه‌های محدث و کائن منزله است. در صورت دوم، مراد از حق، حق مخلوق به نیست، بلکه حق مطلق است و بر این اساس منعوت بودن آن به جمیع نعوت باید توجیه شود: مراد از آن یا جمیع نعوت کمالی و وجوبی‌ای است که عین ذات واجب است و یا اعم از آن. در صورت اول، هیچ اشکالی لازم نمی‌آید، زیرا حق مطلق در دیدگاه فلسفی به اعتبار ذات خود و بدون اعتبار صفت و حیثیت زائد بر ذات، مصداق جمیع اوصاف عینی و نعوت ذاتی است و در دیدگاه عرفانی به لحاظ مرتبه احدیت، همه اوصاف کمالی را بدون آنکه کثرت عینی و یا مفهومی در آن راه داشته باشد، داراست. در صورت دوم، یعنی در صورتی که مراد از جمیع نعوت، همه اوصاف و نعوت ذاتی و غیرذاتی باشد، متصف بودن حق مطلق به همه آنها، اعم از آن است که اتصاف وی به حسب ذات و در مرتبه احدیت باشد و یا به اعتبار مظاهر اسماء و مجالی صفات [۱۱، ج ۲، ص ۳۳۶].

۳.۵. تحلیل آرای جلوه در مورد وحدت شخصی عرفا

در بیانات جلوه چند نکته قابل تأمل است:

- ۱- در این مباحث، دغدغه اساسی جلوه، اعتباری دانستن کثرات از جانب عرفاست و این قول را از این جهت باطل می‌داند که حق تعالی در مقام تحقق خارجی، محتاج به مشخصات امکانی می‌شود و در نتیجه، فاقد مقام وجوب وجود خواهد بود و ثمره این قول، انکار واجب و انحصار موجودات در کثرات امکانی است؛ لیکن مسلم است که هیچ‌یک از محققان عرفا معتقد نیست که حق تعالی، در اشیاء ساری و احاطه او به اشیاء احاطه سریانی است، بلکه تصریح کرده‌اند که احاطه حق تعالی به اشیاء، احاطه قیومی است و احاطه قیومی او همان معیت قیومی اوست و حتی سریان وجود مطلق (مقید به قید اطلاق) - یعنی وجود منبسط - در اشیاء نیز از حلول و اتحاد منزله است و نحوه این سریان همچون معیت و احاطه قیومی حق، مجهول‌الکنه و درک‌ناپذیر است.
- ۲- در بیانات جلوه میان وحدت شخصی و وحدت سریانی و به عبارت دیگر، بین اطلاق

حقیقی وجود حق تعالی و اطلاق فیض و فعل او خلط شده است.^۱ به گفته جوادی آملی، می‌توان بر مبنای وحدت شخصی وجود، وجود را بر ذات حق اطلاق کرد و غیر آن را ظهور نامید و در این حال ظهور، اقسامی خواهد داشت: یکی لابشرط و دیگری بشرط لا و سوم بشرط شیء [۷، ج ۱۰، ص ۱۰۳] و جلوه بین این اقسام تمایزی قائل نشده است.

۳- وی از این سرّ غافل مانده است که مقام وجوب وجود نیز از تعینات اصل وجود است. وجود دارای وحدت اطلاق است و وحدت اطلاق عین وحدت شخصی وجود است. بنابر نظر وحدت شخصی وجود، اصل حقیقت وجود، بی‌تعیین است و در مقام تجلی ذات بر ذات، به وجوب ذاتی و در مقام تجلی فعلی، به اسماء و صفات امکانی متصف می‌گردد.^۲

۴. تقریر قول آقاعلی مدرس طهرانی

آقاعلی مدرس ابتدا به تبیین مراتب وجود می‌پردازد. ایشان در بیان تقسیم وجود، «حقیقت وجود» را که محک مفهوم وجود (بدون هیچ قیدی) است، به دو نحو در نظر می‌گیرد:

الف) لحاظ حقیقت وجود بدون در نظر گرفتن هیچ امر دیگری (یعنی وجود من حیث هو وجود): در این لحاظ، نظر عقل محصور به اصل حقیقت وجود و ذات آن است و به خارج از آن حقیقت توجهی ندارد.

ب) لحاظ حقیقت وجود با ملاحظه و اعتبار امری دیگر: در این لحاظ، حقیقت وجود سه مرتبه دارد و اساساً همه مراتب وجود در این لحاظ دوم است، زیرا لحاظ اول، صرف اعتبار است و در خارج مصداقی ندارد [۱۷، ص ۲۹۱]. مراتب وجود از نظر ایشان از این قرار است:

- ۱- «بشرط لا»: مرتبه‌ای از وجود است که از تمام حدود وجودی، عدمی و ماهوی منزّه است؛ صرف وجود و وجود صرف است، زیرا صرف یک حقیقت، خالی بودن آن از حقیقت مقابلش است. حقیقت صرف واجد جمیع مراتب آن حقیقت است و از جمیع مراتب مقابلش مبراست [۱۸، ج ۱، ص ۲۴۲؛ ۱۷، ص ۵، ۲۲۸، ۲۹۳]. حقیقت صرف وجود، در وجود خدای متعال منحصر است.
- ۲- «لابشرط»: وجودی که نسبت به همه حدود امکانی لابشرط است و تقید به هیچ

۱. نک: [۴، ص ۸۹].

۲. [همان، ص ۸۸ و ۸۹].

قیدی ندارد، یک وجود انبساطی است که در همه موجودات امکانی سریان دارد و همراه آن‌ها موجود است. همین ویژگی لابشرطی است که آن را در تمام مراتب وجود امکانی حفظ می‌کند؛ یعنی با وجود عقلانی عقل، و با وجود نفسانی نفس، و با وجود هیولانی هیولاست. از این رو، همه کمالات آن مراتب را واجد است. «فعل مطلق» خداوند همان وجود لابشرط است [۱۸، ج ۱، ص ۲۴۳؛ ۱۷، صص ۲۹۵، ۳۸۷].

۳- «به شرط شیء»: وجودی که مقید به حدود وجودی است؛ به طوری که مرتبه‌ای خاص از وجود را واجد و سایر مراتب را فاقد است. در سلسله وجود، غیر از صرف‌الوجود که به شرط‌لاست و فعل خداوند که لابشرط است، همه موجودات، مانند عقول، نفوس و نباتات، به شرط شیء‌اند [همان، ص ۲۴۴].

۱.۴. نقدهای آقاعلی بر وحدت شخصی وجود و بیان نظریه مورد قبول او

آقاعلی نقدهایی بر وحدت شخصی وجود وارد می‌کند:

وحدت شخصی وجود عرفا به این معناست که مفهوم وجود یک مصداق و فرد بیشتر ندارد - که وجود خداست - و هیچ‌گونه کثرت حقیقی در آن نیست، بلکه در وجود خداوند - به جهت مطلق و لابشرط بودنش - هیچ‌گونه قیدی حتی قید اطلاق نیست. اما این وجود واحد دارای تعینات و مظاهری است. بنابراین، وجود، واحد شخصی است که به حسب مظاهر متکثر شده است؛ به عبارت دیگر، مدعای عرفا سه امر است:

۱- وجود خداوند تنها مصداق حقیقی برای مفهوم وجود است.

۲- این وجود در مقام ذاتش لابشرط مقسمی است و هیچ‌گونه تعینی ندارد؛ لذا وجود به شرط‌لا و صرفی که فلاسفه به خداوند نسبت می‌دهند، مرتبه‌ای از مراتب وجود لابشرط خواهد بود، نه خود او.

۳- این وجود واحد شخصی به حسب مظاهر و تعینات متکثر می‌شود [۱۸، ج ۲، صص ۲۷۹؛ ۱۷، صص ۳۲۳].

آقاعلی هر سه امر را باطل می‌داند، زیرا:

الف) کثرت در وجود، حقیقی است، نه اعتباری؛ سایر موجودات نیز مانند وجود خداوند، مصداق بالذات مفهوم وجودند.^۱

۱. این اشکال مبنایی است و نمی‌تواند ردّ نظریه عرفا باشد، مگر اینکه بر بداهت کثرت در وجود تأکید شود.

ب) وجود خداوند به شرط لا و صرف الوجود است، نه لایبشرط، و آنچه لایبشرط است، فعل مطلق خداوند است، نه ذات او.^۱

ج) سریان در ذات خداوند محال است، بلکه فعل مطلق او در مراتب موجودات ساری است.^۲ [۱۷، ص ۳۲۵]. دلیل ایشان بر این مطلب، آن است که چون وجود خداوند صرف، منزله از جمیع حدود موجودات امکانی و به شرط لا از جمیع نقص‌هاست، نمی‌تواند در موجودات ممکن ساری باشد؛ زیرا هرگونه سریان در موجودات ممکن مستلزم حدود وجودی و عدمی است، چراکه سریان داشتن در مرتبه خاص یک ممکن به معنای دارا شدن لوازم آن مرتبه است، و یکی از آن لوازم، حدود وجودی آن است؛ بنابراین وجود صرف خداوند، محال است در ممکنات سریان داشته باشد [۱۸، ج ۱، ص ۵۶۰؛ همان، ج ۲، ص ۱۳۸].

در نظر آقاعلی، معنای مورد قبول از وحدت وجود همان نظریه تشکیک خاصی است [۱۸، ج ۳، ص ۲۵۳]. به نظر ایشان، اگرچه موجودات عالم در طاردیت عدم، تشخیص داشتن و منشأ اثر بودن مشترک‌اند، اما با هم اختلاف حقیقی دارند: یکی غنی و دیگری فقیر، یکی کامل و دیگری ناقص، یکی شدید و دیگری ضعیف است و چون این صفات با یکدیگر تباین دارند، موجود غنی و کامل از موجود ضعیف و ناقص مابین است [همان، ج ۱، ص ۴۵۶؛ همان، ج ۲، ص ۲۲۶].

آقاعلی مدرس مدعی می‌شود که در عالم تنها دو وجود موجود است:

الف) وجود خداوند که وجودی «به شرط لا»، نامحدود و بسیط است و ثانی ندارد، زیرا فرض ثانی برای او مستلزم محدودیت و وجود قید است؛ درحالی‌که خداوند در مرتبه ذاتش از جمیع حدود وجودی، عدمی و ماهوی مبراست [۱۷، صص ۶ و ۲۲۷].

ب) وجود فعل مطلق که وجودی «لایبشرط» است و در تمام مراتب موجودات امکانی ساری است؛ به نحوی که در هر مرتبه با همان نحوه وجود موجود می‌شود. مطابق قاعده «الواحد» در دار هستی تنها یک جاعل بالذات و یک مجعول بالذات وجود دارد: جاعل بالذات، وجود واحد خداوند و مجعول بالذات، وجود واحد فعل خداوند است. فعل خداوند، به جهت ویژگی سریان، در همه مراتب ساری است و تمامی موجودات امکانی،

۱. این اشکال وارد نیست، چون آنچه فعل خداوند است، وجود لایبشرط قسمی است و حال آنکه ادعای عرفا

لایبشرط مقسمی است. به هر حال، این اختلاف مبنایی چنانکه گذشت، بین حکیم و عارف وجود دارد.

۲. این اشکال کاملاً وارد است، زیرا سریان در موجودات از خصوصیات وجود منبسط است که همان

نفس رحمانی نامیده می‌شود. ذات خداوند منزله از سریان مذکور است.

مرتبه‌ای از مراتب آن است. بنابراین، برخلاف نظر مشائین که عقل اول را صادر اول خداوند می‌دانند، فعل مطلق، صادر اول و عقل اول، مرتبه و شأنی از شئون آن است. با توجه به اینکه خداوند، جامع همه موجودات و کمالات آن‌ها (به نحو بساطت) است، فعل مطلق نیز که ظهور خداوند است، جامع همه آن‌ها به نحو بسیط - به اندازه مرتبه وجودی خودش - است؛ لذا با جعل و خلق فعل مطلق، همه موجودات ممکن - که شئون آن‌اند - در مقام بسیط آن (به صورت جمعی) موجود می‌شوند. در عین حال، اگر ممکنات را متفرق ملاحظه کنیم و نسبت آن‌ها را با یکدیگر بسنجیم، در قبول اشراق نور خداوند، برخی نسبت به برخی دیگر سابق و برخی مسبوق خواهند بود. با توجه به اینکه فعل مطلق، مجعول بالذات خداوند و وجودش عین اقتضای خداوند است، خداوند یک اقتضاء بیشتر نخواهد داشت که با همان یک اقتضاء، تمام مراتب وجودی نیز موجود می‌شود [۱۷، صص ۱۴ و ۳۴۳؛ ۱۸، ج ۱، ص ۴۱۶؛ همان، ج ۲، ص ۱۴۸]؛ بنابراین، در عالم خارج صرفاً دو وجود هست: خداوند و فعل مطلق او. سایر ممکنات - به سبب لابلشروط بودن فعل مطلق - از مراتب آن‌اند.

آقاعلی مدرس در مورد نحوه سریان فعل خداوند، ابتدا بیان می‌کند که این سریان که می‌توان آن را شمول، اطلاق و کلیت نیز نامید، از قبیل کلیت و اطلاق مفهومی نیست؛ زیرا مفاهیم و ماهیات ذاتاً از تحصیل و فعلیت و سایر کمالات وجودی خالی و در نهایت ضعف و نقصان‌اند، بلکه سرینانش از قبیل سریان و کلیت وجودی است و منشأ آن نیز تحصیل، فعلیت و شدت وجود است، چراکه هرچه وجود شدیدتر باشد، به اندازه شدتش، کمالات وجودی را دارا و کمالات مادون خویش را نیز به نحو اعلی و اشد واجد است [۱۷، ص ۳۱۶].

سپس می‌گوید خداوند متعال چون علت ممکنات است، معطی وجود آن‌ها و در نتیجه واجد آن‌هاست، اما به نحو اشدّ و اقوی و متناسب با مرتبه وجودی علت؛ بنابراین، همه کمالات معلول به نحو اقوی و اکمل در خداوند وجود دارد [۱۸، ج ۳، ص ۳۷۵] و درواقع، علت و معلول با یکدیگر عینیت دارند. معلول به نحو اعلی و اشدّ همان علت است و علت همان معلول، اما در مرتبه ضعیف آن است؛ به عبارت دیگر، موجودات ممکن، جهت تفصیلی وجود واجب‌اند و وجود واجب نیز جهت جمعی و بسیط وجود ممکنات است. بنابراین، وجود ممکنات همان وجود واجب به نحو تفصیلی است که تنها در اجمال و تفصیل با آن متفاوت‌اند. از طرف دیگر، وجود معلول عین ربط به علت است [۱۸، ج ۲، ص ۷۸] و بالذات حاکی و آیت علت است [۱۷، ص ۷۴]. اگر وجودی عین ربط به

مستقل باشد، قطع نظر از مستقل، هیچ‌گونه تفرری ندارد، تا در آن، معیت با وجود دیگری فرض گردد؛ بنابراین، معیت حقیقی در موجودات، معیت علت با معلول است، زیرا هر معلولی ظهور علت خویش و لازمه آن است و علت نیز با ظهور خویش که معلول آن است، معیت دارد و از آن منفک نمی‌گردد [۱۷، صص ۳۶۵ و ۳۷۲؛ ۱۸، ج ۱، ص ۲۴۷].

۲.۴. ریشه آرای آقاعلی مدرس در مورد وحدت وجود عرفا

حال سؤالی که به ذهن می‌رسد، این است که ریشه آرای آقاعلی مدرس به کدام یک از مبانی فکری ایشان بازمی‌گردد. در پاسخ به این سؤال گفته می‌شود که آقاعلی در مواضع مختلف به این مطلب اشاره می‌کند که ماهیات به تبع وجود، در خارج موجودند [۱۶، ص ۳۲] و یا «براهین عقیده ساطعه بر این مطلب قائم است که حقیقت وجود در عینیت و خارجیت و ترتب آثار و مصداقیت مفهوم وجود اصیل است و ماهیات در این معانی، آن را تبعیت می‌کنند» [۱۷، ص ۴۲]. او وجود را مجعول بالذات و ماهیات را مجعول بالعرض می‌داند [۱۶، ص ۴۲؛ ۱۵، ج ۲، ص ۱۶۸]. معنای این سخن آن است که ماهیت هم به تبع وجود، در خارج تحقق دارد.

لازم به ذکر است که اصالت وجود در حکمت صدرایی دارای دو معناست: در معنای نخست، تنها وجود است که عالم واقع را تشکیل می‌دهد و ماهیت جز به نحو مجازی تحقیقی در خارج ندارد؛ این معنا با وحدت شخصی وجود سازگار است. در معنای دوم، تنها وجود است که تحقق بالذات دارد، اما ماهیت هم به تبع وجود در خارج تحقق دارد؛ این معنا با وحدت تشکیکی وجود مطابقت دارد. طبق عبارات مذکور در ابتدای بحث، آقاعلی مدرس تنها مدعی معنای دوم اصالت وجود است و به دلیل آنکه قائل به این معناست و اعتقادی به معنی اول ندارد، منکر وحدت شخصی وجود شده است. حکیم مؤسس در این باره صرفاً تابع برهان است، نه اندیشه عرفا؛ و طرفدار وحدت تشکیکی وجود است، نه وحدت شخصی وجود؛ و این درحالی است که معنای اول اصالت وجود که به گفته صدر، صاحبان کشف و شهود آن را درک می‌کنند [۱۱، ج ۱، ص ۶۸]، بر اعتقاد به وحدت شخصی وجود مبتنی است، زیرا صرفاً بر اساس این معنا از اصالت وجود است که می‌توان گفت ماهیات هیچ مصداقی در خارج ندارند و چیزی جز اعتبار ذهن نیستند.

ایشان می‌نویسد: «وحدت وجود به این معنی که وجود، متکثر است و فردی از آن، واجب و مقدس از جمیع جهات امکان و دیگر افراد، ممکن و مابین با وجوب وجود

بالذات، لکن همه وجودات از آنجا که همه طارد عدم‌اند و در قبال ماهیت و عدم هستند، اشتراکی دارند، مطلب حقی است... و آنان هم که به وحدت وجود قائل‌اند، این کثرت را (که کثرت ماهوی گویند) نفی نمی‌کنند و این وحدت وجودی که به بعضی از جهال صوفیه نسبت می‌دهند، بطلان آن، علاوه بر آنکه به بداهت عقل و ضرورت انبیاء(ع) واضح است، براهین عقلی بر بطلان آن قائم است» [۱۷، ص ۵۴]. بر طبق این عبارت، وحدت وجود از منظر ایشان، به معنای نفی وجود از ماهیات و انکار کثرت وجودها نیست، بلکه فقط به این معناست که همه وجودها در طرد عدم از خویش، مشترک‌اند. آقاعلی به‌صراحت تأکید کرده است که ممکنات با واجب‌الوجود بالذات مابین‌اند. وی در حالی که وجود ممکن را عین ربط به واجب می‌داند، به کثرت وجود معتقد است: «وجود محدود، وجودی ممکن است؛ یعنی وجودی است که جهت ذاتش به‌عینه جهت ربط به غیر است و از اینجا، کثرت در وجود ظاهر می‌شود و اگر آن علت نیز وجودی ممکن باشد، علت طلب می‌کند و البته به واجب‌الوجود منتهی می‌شود» [همان، ص ۲۲۸]. بنابراین ایشان نه تنها وجود را اعتباری نمی‌داند، بلکه آن را دارای تحقق بالذات می‌داند. اعتباریت ماهیت در اندیشه ایشان به این معناست که ماهیت هرچند تحقق بالذات ندارد، منشأ انتزاع در خارج دارد و می‌توان گفت به‌تبع وجود موجود است. این درحالی است که معنای اعتباریت ماهیت بر طبق معنای اول اصالت وجود این است که ماهیت هیچ تحقیقی حتی تحقق بالعرض در خارج ندارد. این معنا دیدگاه نهایی صدرالمতألهین در باب اصالت وجود محسوب می‌شود و البته به گفته جواد آملی، این معنا بر وحدت شخصی وجود مبتنی است و ادامه و تکمیل اصالت وجود تشکیکی است [۷، ج ۱، ص ۴۱۱].

وحدت شخصی صدراپی با کثرت وجود و تحقق بالعرض ماهیات جمع نمی‌شود؛ پس می‌توان نتیجه گرفت که نظر آقاعلی مدرس در قبول وحدت تشکیکی وجود و انکار وحدت شخصی وجود ریشه در نگرش ایشان به معنای اصالت وجود دارد.

۳.۴. توجیه وحدت شخصی عرفا

به نظر آقاعلی، کثرت در موجودات، امری بدیهی است و بدین ترتیب، باید قول عرفا را در انکار کثرت و اثبات وحدت شخصی وجود توجیه نمود، زیرا نسبت دادن این مسئله بدیهی‌البطلان به عرفایی که به وظایف شرعی عمل می‌کرده‌اند، نوعی تجری و بی‌مبالاتی در دین است. البته، توجیه قول آن‌ها مادامی است که تصریح یا ظهور در مطلب غیرمعقول یا غیردینی نداشته باشد [۱۶، ص ۳۲۸].

ایشان در توجیه قول عرفا چنین می‌نویسد که سخن آن‌ها ناظر به شهود قلبی شخص در مراتب سیر و سلوک است، نه ناظر به عالم وجود. این سخن به این معناست که عارف در مراتب سلوک الی‌الحق و فی‌الحق و من‌الحق به سبب صفای قلبی که کسب نموده است، به مرتبه‌ای می‌رسد که حقیقت مخلوقات و مظاهر خداوند را ادراک می‌کند و از آن، به محکی‌عنه (یعنی وجود خداوند) می‌رسد؛ لذا در این حالت، عارف جز وجود خداوند، امر دیگری را شهود نمی‌کند و فقط یک وجود واحد را می‌بیند که در مظاهر متجلی است. به دیگر سخن، عارف سالک در آن مقام نورانی به مرتبه‌ای می‌رسد که جز خداوند چیزی را شهود نمی‌کند، نه آنکه در واقع وجودی غیر از خداوند نباشد [ج ۱، ص ۲۴۶]؛ بنابراین، وحدتی که عرفا بر آن تأکید دارند و هرگونه کثرتی را در آن انکار می‌کنند، «وحدت شهود» است، نه «وحدت وجود» [همان، ص ۳۲۷].

منظور آقاعلی مدرس از وحدت شهود این است که عارف از کشف و شهود قلبی و حالات خود خبر می‌دهد که در مقامات سلوک الی‌الحق و فی‌الحق و من‌الحق، مقامی است که غیرحق، از نظر شهود قلبی و یا بصیرت روحی ملغی باشد و در حال شهود، در دیده قلب یا بصیرت روح عارف جز حق (در مظاهر آیات و مرئی ظهورات و مجالی تجلیات) مشهود نگردد [۷، ج ۱۰، ص ۱۲۱].

در مورد این توجیه، جوادی آملی می‌نویسد: این توجیه، گرچه با برخی از مدعیات و یا ظواهر عبارت اهل معرفت سازگار است ولیکن برخی از آثار آنان تصریح به وحدت وجود دارد، مثلاً سروده سعدی: «رسد آدمی به جایی که به جز خدا نبیند» بر وحدت شهود قابل حمل است ولیکن سروده دیگر او: «بر عارفان جز خدا هیچ نیست» از شهودی خبر می‌دهد که هستی به خداوند منحصر می‌شود و ایشان با توجه به این دسته از عبارات و اظهارات اهل معرفت در بدیع/الحکم می‌نویسد کلام این اکابر ممکن است بر یکی از موارد ذیل مبتنی باشد:

- ۱- موجودی به حسب حقیقت بدون شوب مجاز، جز وجود حق نیست.
- ۲- در نظر شهود باطن و سر سالک عارف و انسان کامل در مقام فنای ذاتی و محو کلی و فنای در فنا جز وجود حق نباشد.
- ۳- و یا مبنی بر شهود انسان کامل و سالک عارف باشد و به توحید به این معنی اشارات و تصریحات از اعظم حکما و اکابر عرفا بسیار است [۱۷، ص ۳۶۲؛ ۶، ج ۱۰، ص ۱۲۴]. به گفته جوادی آملی، این توجیه اخیر که حکیم زنوزی درباره شهود اهل معرفت می‌نماید، توجیه مقبول است و بر این اساس، مجاز بودن وجود ماسوی، مجاز

لغوی نیست، بلکه مجاز در اسناد است و تشخیص‌دهنده این مجاز، شهود عارف و یا عقل حکیم است [۷، ج ۱۰، ص ۱۲۵].

۵. نتیجه

با واکاوی آرای این دو فیلسوف پیرامون وحدت شخصی عرفا معلوم شد که:

- هر دو فیلسوف در این امر که منکر وحدت شخصی وجوداند، اشتراک دارند، لکن دلیل انکار هر یک از این دو فیلسوف متفاوت است؛ یکی از تفاوت‌های آرای آن‌ها، از اختلاف مبنایی آن‌ها ناشی می‌شود که مرحوم جلوه از اساس منکر اصالت وجود است و همین امر موجب شده است که نتواند تصویر مشخصی از دیدگاه خود دربارهٔ مبث و وحدت وجود ارائه دهد و آقاعلی مدرس، از بین دو نظریهٔ ملاصدرا دربارهٔ اصالت وجود، تنها معنای دوم اصالت وجود را قبول دارد و به همین دلیل، منکر وحدت شخصی وجود شده است.

- به نظر می‌رسد هر دو فیلسوف با نگاه وحدت‌تشکیکی به تقریر نظر عرفا می‌پردازند؛ به عنوان مثال، به نظر آقاعلی مدرس، آنچه فعل خداوند است، وجود لابشرط قسمی است و حال آنکه ادعای عرفا لابشرط مقسمی و مرحوم جلوه نیز با به کار بردن عبارت «هرچند در برخی از مراتب، نیازمند حیثیت تعلیلیه است»، نگاه وحدت‌تشکیکی خود را ابراز می‌کند؛ درحالی که از منظر عرفا، مصداق بالذات و حقیقی وجود و موجود، همان وجود واحد اطلاق می‌شود یعنی خداوند متعال است و مابقی موجودات به حیثیت تقییدیه این وجود واحد، بالعرض موجودند و تمام کثرات به واسطهٔ وجود حق موجودند. درحقیقت، خلط اصطلاحات عرفانی و فلسفی، یکی از اشکالاتی است که در تحلیل نظریهٔ عرفا در آرای هر دو فیلسوف وجود دارد، لکن در آرای مرحوم جلوه مشهودتر است.

- هر دو فیلسوف با توجه به مبانی فکری خود به توجیه قول عرفا پرداخته‌اند: مطابق توجیه آقاعلی، وحدت شخصی عرفا «وحدت شهود» است، نه «وحدت وجود». وحدت شهود به معنای عدم توجه به کثرات خلقی است؛ به این معنا که سالک واصل به مقام فنای در توحید و فنای از این فنا و غفلت از جمیع اجزای وجود و موجود جز شهود وجود حق، برسد. فنای در توحید آن است که عارف در جهان هستی چیزی غیر از حق نبیند. لکن این توجیه به گفتهٔ جوادی آملی، گرچه با برخی از مدعیات و یا ظواهر عبارت اهل معرفت سازگار است، اما برخی از آثار آنان به وحدت وجود تصریح دارد و مطلقاً نمی‌تواند بر همهٔ نظرات بزرگان صدق کند. جلوه نیز توجیهاتی چند ارائه داده

است؛ از جمله اینکه وجودی که به همه تعینات متعین است، وجود صرف به همراه تجلی‌اش است و مراد از سریان همان تجلی است.

- یکی دیگر از تفاوت‌های این دو فیلسوف در روش‌شناسی پژوهش آنهاست: جلوه در تقریر خود از وحدت شخصی عرفا - با ارجاع و یا بدون ارجاع - از منابع و آثار ابن‌عربی، شارحان و پیروان وی و همچنین ملاصدرا، به عنوان تأییداتی بر ادعای خود استفاده کرده است و نوعی کثرت منابع در رسایل ایشان به چشم می‌خورد؛ در حالی که آقاعلی مدرس با نگرشی صدراپی به دسته‌بندی و جمع مطالب پرداخته و مباحث در آثار ایشان از نظم منطقی خاصی برخوردار است. تمام مباحث ایشان بر استدلال و برهان - نه ذوق عرفانی - مبتنی است. آنچه در نحوه ارجاع جلوه به آرای دیگران به چشم می‌خورد و شاید نقدی بر این فیلسوف باشد، این است که در بیشتر موارد، وی صرفاً از آرای دیگران در مقام روایت و بدون بیان ارتباط معنایی ادعای خود با آن آراء، استفاده کرده است و همین مسئله موجب خلط اصطلاحات عرفانی و فلسفی در آرای ایشان شده است.

منابع

- [۱]. آشتیانی، سید جلال‌الدین (۱۳۷۰). شرح مقدمه قیصری بر فصوص‌الحکم، تهران، امیرکبیر.
- [۲]. ابن‌ترکه، صائن‌الدین علی بن محمد (۱۳۶۰). تمهید القواعد، مقدمه و تصحیح جلال‌الدین آشتیانی، تهران، حکمت و فلسفه ایران.
- [۳]. ابن‌عربی، محی‌الدین (۱۴۲۰ق). الفتوحات‌المکیه، ضبطه و صحه فهارسه احمد شمس‌الدین، بیروت، دار الکتب العلمیه.
- [۴]. توکلی، محمدهادی، قاسم‌پور حسن (۱۳۹۰)، «وحدت شخصی وجود، برهانی بر وجود خداوند متعال (بررسی برهان آقامحمدرضا قمشه‌ای و مناقشات حکیم جلوه بر آن)، مجله فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه تهران، شماره دو، سال چهل و چهارم.
- [۵]. جامی، نورالدین عبدالرحمن (۱۳۵۸). الدرہ الفاخره، تهران، مؤسسه مطالعات اسلامی.
- [۶]. _____ (۱۳۷۰). نفحات الانس من حضرات القدس، تصحیح محمود عابدی، تهران، اطلاعات.
- [۷]. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۷۵). رحیق مختوم، تنظیم و تدوین حمید پارسانیا، قم، اسراء.
- [۸]. _____ (۱۳۶۸). شرح حکمت‌متعالیه، قم، الزهراء.
- [۹]. _____ (۱۳۸۷). عین نضاح (تحریر تمهید القواعد)، به تحقیق حمید پارسانیا، قم، اسراء.

- [۱۰]. سبزواری، ملاحادی (۱۳۸۰). شرح منظومه، تصحیح و تعلیق حسن حسن‌زاده آملی، تهران، ناب.
- [۱۱]. صدرالدین شیرازی (ملاصدرا)، محمد بن ابراهیم (۱۹۸۱م)، *الحکمه‌المتعالیه فی الاسفار الاربعه*، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- [۱۲]. طباطبایی (جلوه)، ابوالحسن (۱۳۸۵). *مجموعه آثار حکیم جلوه*، مقدمه و تصحیح حسن رضازاده، تهران، حکمت.
- [۱۳]. _____ (۱۳۷۵). *حواشی بر شرح فصوص الحکم قیصری در ضمن همین کتاب*، به کوشش جلال‌الدین آشتیانی، تهران، علمی و فرهنگی.
- [۱۴]. طباطبایی، محمدحسین (؟). *نهایه الحکمه*، تصحیح غلامرضا فیاضی، قم، موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).
- [۱۵]. قمشه‌ای، آقامحمدرضا (۱۳۶۰). *حواشی تمهید القواعد در ضمن همین کتاب*، با مقدمه و تصحیح جلال‌الدین آشتیانی، تهران، وزارت فرهنگ و آموزش عالی.
- [۱۶]. قیصری، داوود (۱۳۷۵). *شرح فصوص الحکم*، تصحیح و تحقیق جلال‌الدین آشتیانی، تهران، علمی و فرهنگی.
- [۱۷]. مدرس طهرانی، آقاعلی (۱۳۷۶). *بدایع الحکم*، تصحیح محمد جواد ساروی و رسول فتحی مجد، تبریز، دانشگاه تبریز.
- [۱۸]. _____ (۱۳۷۸). *مجموعه مصنفات حکیم مؤسس آقاعلی مدرس طهرانی*، تصحیح محسن کدیور، تهران، اطلاعات.
- [۱۹]. مطهری، مرتضی (۱۳۶۹). *شرح مبسوط منظومه*، تهران، حکمت.
- [۲۰]. نوری، علی (۱۹۸۱م). *تعلیق بر الحکمه‌المتعالیه فی الاسفار الاربعه*، بیروت، دار احیاء التراث العربی.