

جمع اصالت وجود و مجعولیت ماهیت مواجهه مبانی حکمت متعالیه و عرفان نظری*

** نفیسه مصطفوی

چکیده

در حکمت متعالیه اصالت وجود به معنای مجعولیت وجود است؛ درحالی که امام خمینی عبارتی دارد تحت عنوان «اصالت وجود و مجعولیت ماهیت» و آن را به مثابه رویکرد آشتی و گفتمان حکمت متعالیه و عرفان مطرح نموده است. زمینه‌سازی گفتمان و مقایسه نتایج حکمت متعالیه و عرفان، نیاز به ملاحظات ترمینولوژیک به خصوص در مفاهیم مشترک دارد. چه بسا یک لفظ در دو بستر فکری به اشتراک به کار رود، درحالی که تلقی و معنا و مصداق آن در هریک، صورت متفاوتی دارد. واژگان وجود، ماهیت، اصالت در هر یک از دو حوزه فلسفه و عرفان به اشتراک به کار می‌رود درحالی که مفهوم و مصداق و بالتبع احکام هر یک متمایز گردیده است؛ به طوری که در بحث اصالت گاهی دو طرف مقایسه (وجود - ماهیت، حق - خلق و اسمای الهی - اعیان ثابته) متفاوت می شود.

واژگان کلیدی: اصالت، وجود، ماهیت، اسمای الهی

تاریخ پذیرش: ۹۷/۴/۲

na.mostafavi@gmail.com

* تاریخ دریافت: ۹۷/۱/۱۸

** استادیار دانشگاه هنر اسلامی تبریز

مقدمه

مبانی فکری هر علم صورتهای زندگی هستند که معنای یک مفهوم در آن صورتهای متعین گشته‌اند و به قول ابن عطا: «هر علمی را بیانی است و هر بیانی را زبانی است و هر زبانی را عبارتی و هر عبارتی را طریقی و هر طریقی را جمعی اند مخصوص» (عطار نیشابوری، ۱۳۸۶: ۴۲۷) و به عبارتی می‌توان تحلیل زبانی ویتگنشتاین را صادق دانست که مدعیات یک زبان با معیارهای زبان دیگر سنجیدنی نیست و هر زبانی از یک اندیشه ریشه می‌گیرد. (Wittgenstein, 2004, p.4)

چه بسا یک لفظ در دو بستر فکری به اشتراک به کار رود در حالی که تلقی و معنا و مصداق آن در هر یک صورت متفاوت بیابد. حتی در مواردی در تحلیل مفاهیم توجه به مبانی و غایات نحله‌ها موثر است. وحدت تشکیکی در بستر حکمت متعالیه و اصالت وجود انتظام یافته و غایت حکمت متعالیه، برهانی کردن مشهودات و بیان استدلالی است؛ در حالی که نظریه وحدت شخصی در حوزه عرفان نظری تکامل یافته و غایت عرفان بیان تجلیات و صفات و افعال حق تعالی در صور مشهودات و مکاشفات عارف است و عرفان خود را بی‌نیاز از برهان می‌داند.

در مکتب فلسفی میرداماد و معاصر وی ملارجبعلی تبریزی ملقب به رئیس المدققین، وجود فرع و لازم خارجی ماهیت است (میرداماد، محمدباقر، ۱۳۸۱: ج ۱: ۲۱ و تبریزی، ۱۳۸۶، ج ۱: ۶۵) صدرالدین، اندیشه اصالت وجود را برای محققان پس از خود به ارمغان آورده و بازگشت به اصالت وجود را حاصل هدایت و انکشاف آشکار دانسته است (الأسفار الأربعة، ج ۱، ص ۴۹) اگرچه صدرا این اصل را حاصل هدایت الهی و تجربه شهودی می‌داند که صورت عالی‌تر عقل است، اما این به معنای نفی عقل - آن‌چنان که در فلسفه اگزیستانسیالیست جدید متداول است - نیست؛ به همین

جهت است که در کتاب المشاعر خود دلایل چندگانه را بر اثبات این تجربه شهودی می‌آورد. وجود، حقیقتی اصیل است که عینیت دارد و درک واقعیت وجود، بی‌واسطه-ترین و اصلی‌ترین تجربه از واقعیت است که مبنای شناخت ما از جهان خارج است. تحول دیگر صدرا از وحدت تشکیکی به اندیشه وحدت وجود است که آنرا بسان اصالت وجود، ناشی از هدایت پروردگار به صراط مستقیم می‌داند (صدرالدین شیرازی، محمدبن ابراهیم، ۱۳۶۸، ج ۲: ۳۴۱) وی به اندیشه وحدت وجود نیز صورت برهانی بخشیده است «آنچه که در ذات موجود نیست، با افاضه دیگری موجود نمی‌شود و ممکنات در ذات خود معدوم‌اند و با افاضه واجب بالذات، موجود نمی‌گردند و وجوب غیری حاصل تعقل عقل است» (همان).

با وجود پذیرش وحدت شخصی وجود، صدرا به کارایی وحدت تشکیکی در صورت استدلالی اذعان دارد؛ از این رو وحدت تشکیکی را زیربنای بسیاری از مبانی و نتایج بعدی حکمت متعالیه قرار داده است. به عبارتی صدرا با التزام به وحدت شخصی وجود، هرگز برای اثبات سایر مبادی فلسفی از آن بهره نچسته و همچنان در زبان برهان، پایبند به وحدت تشکیکی می‌باشد. در میان پیروان حکمت متعالیه امام خمینی بسان صدرالدین، به کاربرد وحدت تشکیکی در براهین فلسفی واقف بوده و از این رو در تقریرات فلسفی خود از تشکیک وجود در مباحثی مانند اصل سوم برای اثبات معاد جسمانی (اردبیلی، سید عبدالغنی، ج ۳: ۵۵۸) دومین دلیل برای وحدت موضوع در حرکت جوهری (همان، ج ۱: ۱۲۳) و دومین مقدمه اثبات علم ذاتی واجب (همان، ج ۲: ۲۱۱) بهره گرفته است؛ با این تفاوت که در آرای عرفانی خود با وجود التزام به وحدت شخصی وجود بر جمع قول فلاسفه مبنی بر اصالت وجود وقول عرفا به مجعولیت ماهیت تاکید نمود:

«واین گونه میان قول به اصالت وجود و مجعولیت ماهیت و میان سخن عرفای عالی مرتبه که قائل به مجعولیت ماهیت‌اند و سخن صاحبان تحقیق (فلاسفه) مبنی بر این که وجود مجعول و ماهیات اعتباری است جمع نمودیم. پس بدان و آنرا مغتنم بشمار» (امام خمینی، ۱۴۰۶: ۲۸۸)

برای تبادل آرا و اندیشه فلاسفه و عرفا نیاز به ریشه یابی واژگان و مفاهیم و تبیین مصادیق مفاهیم مشترکی مانند وجود و ماهیت در دو مکتب وحدت تشکیکی و وحدت شخصی وجود است. تفاوت این دو مکتب منحصر به مفهوم و مصداق ماهیت و وجود نبوده و برخی از لوازم و آثار بحث متفاوت می‌گردد. در این میان آرای امام خمینی به عنوان شخصیتی که در هر دو حوزه فلسفه و عرفان متبحر است، اهمیت ویژه می‌یابد.

۱. وحدت تشکیکی وجود

مطابق مکتب وحدت تشکیکی وجود «تشکیک در مراتب وجود است که در حقیقت وجود شدت و کمال داشته و در همان حقیقت ضعف و نقصان دارند.» (اردبیلی، سید عبدالغنی، ج ۱، ص: ۳۷۵) و اشتراک و تمایز موجودات به نحو وحدت در عین کثرت است (طباطبایی، محمد حسین، ۱۴۲۲: ۲۴) اما وجود و ماهیت در این مکتب به چه معناست؟ (به دلیل حساسیت مفهوم شناسی و برای دقت بیشتر در بحث، این قسمت از تحقیق از عین عبارات عربی بهره گرفته شده است)

۱.۱. معانی وجود در مکتب وحدت تشکیکی وجود

۱. صدرا ابتدا بر اساس اندیشه اصالت ماهیت، وجود را معنای عام مصدری لازم برای وجودات خاص دانست که از بودن شی در خارج حکایت می‌کند یعنی

- ذهن از هر اسم یا حالت و وصفی مصدری را می‌سازد که بودن آن اسم یا صفت را آن حالت بیان می‌کند. بدین ترتیب وجود، یک مفهوم انتزاعی عقلی است: «الوجود قد يطلق و يراد منه المعنى الانتزاعى العقلى من المعقولات الثانیة» (صدرالدین، محمد، ۱۳۶۸ ج ۱: ۶۵)
۲. صدرا در سیر تطور اندیشه‌اش به اصالت وجود، تعریف وجود به معنای عام انتزاعی مصدری را ناصحیح دانست: «الموجودیة لیس المعنى العام الانتزاعی المصدری اللزوم للوجودات الخاصة» (صدرالدین، محمد، ۱۳۶۸ ج ۱: ۴۸)
۳. وجود ثبوت ماهیت است: «ان الوجود نفس ثبوت الماهیة» (صدرالدین، محمد، ۱۳۶۸ ج ۱: ۴۳)
۴. وجود، بودن شی در خارج است: «الوجود نفس صیرورة الشیء فی الأعیان» (همان، ج ۱، ص ۴۸)
۵. وجود، ابای از عدم و بطلان است: «حقیقة الوجود التی هی حیثة الإباء عن العدم و البطلان و هی عین الحقیقة» (صدرالدین ۱۳۶۰، تعلیقات: ۳۸۴)
۶. وجود خیر محض است: «الوجود خیر محض» (صدرالدین، محمد، ۱۳۶۸ ج ۱: ۲۲)
- ۲,۱. معانی ماهیت در مکتب وحدت تشکیکی وجود
۱. آنچه که در پاسخ به پرسش ماهوی اشیا می‌آید: «أن الماهیة و هی جواب ما هو» (صدرالدین، محمد، ۱۳۶۸، ج ۶: ۸۷)
۲. آن چیزی که شیئیت شی به آن است: «قد یفسر بما به الشیء هو هو» (صدرالدین، محمد، ۱۳۶۰: ۱۱۰)

۳. ماهیت طبیعت نوعی اشیاست: «الماهیة المشتركة طبیعة نوعیة واحدة»

(صدرالدین، محمد، ۱۳۶۸ ج ۳: ۴۵۶)

۳,۱. واجب الوجود

با توجه به اصالت وجود، هر آنچه که در خارج تحقق دارد، مصداق وجود است و با توجه به تشکیک وجود، میان مراتب طولی وجود، رابطه علیت برقرار است. هر علت ایجادى بر معلول خود مقدم است و دارای مرتبه وجودی شدیدتر و کامل‌تری است و بر معلول و مراتب متاخر از آن تقدم و احاطه دارد (صدرالدین، ۱۳۸۲: ۳۱۲) انتهای سلسله وجودات، شدیدترین و کامل‌ترین وجود است و متعلق به واجب الوجود است «که منتهی إليه سلسله حاجات» (اردبیلی، سید عبدالغنی، ج ۲، ص: ۳۹۸) واجب الوجود، هستی برایش بدون هیچ گونه حیثیت تعلیلی و تقییدی، انتزاعی و یا انضمامی ضرورت دارد. وجودی اطلاقی است که فاقد هرگونه تعینی است و بدین لحاظ وجود بشرط لا لحاظ می‌شود. معلول از علت ایجادى منفک نبوده و نزد علت حاضر است و این حضور، ملاک علم تفصیلی علت به معلول است. بنابر این برای واجب الوجود، علم به تمام اشیاء و تمام موجودات غیر محدود از ازل الازل تا ابد الابد حاصل بوده (اردبیلی، سید عبدالغنی، ج ۲: ۲۰۰) همچنین «سنخیت بین علت و معلول شرط بوده چون معلول از ترشحات علت است. و محال است «مترشح» از چیزی غیر از سنخ «مترشح منه» باشد. پس یک خصوصیت مناسب بین علت و معلول لازم است» (اردبیلی، سید عبدالغنی، ج ۱، ص: ۳۳۵) بنابراین تمام موجودات به لحاظ وجود، با یکدیگر و با وجود واجب سنخیت داشته و رقیقه و مرتبه‌ای از وجود مطلق‌اند.

۴,۱. اصالت

بنابر دیدگاه وحدت تشکیکی وجود، هر شی ماهوی دارای دو حیثیت وجود و ماهیت است که بحث از اصالت میان این دو مطرح می‌شود. اصالت در دو محور قابل بررسی است:

محور اول آن که جعل و ایجاد اولاً و بالذات به کدام تعلق می‌گیرد. محور دوم آن که منشاء اثر و فاعلیت، اولاً و بالذات به کدام منسوب است. بنابر نظریه اصالت وجود در حکمت صدرایی، وجود مقید اشیا، در موجودیت متقدم بر ماهیت است و آنچه که مقدم و اصیل است مجعول بالذات است «ماهیت از لوازم و حدود وجودات است و حد شیء بعد از وجود شیء و به تبع آن حاصل می‌شود، پس ماهیت هم قابل جعل نیست» (اردبیلی، سید عبدالغنی، ج ۱، ص: ۳۸۹ و همان، ج ۲، ص: ۲۱۳)

ماهیت، هیچ و لا شیء است و لا شیء قابل جعل نیست (همان، ج ۲، ص ۲۱۷) محور دوم فاعلیت شی منسوب به شیء اصیل است و از آنجایی که ماهیت، حدود وجود بوده و وجود تبعی دارد؛ انتساب فعل بدان به نحو تبعی و ثانوی است. «همانا ماهیات با لوازمش منشای آثار نیست و رابطه علیت و معلولیت نیز بین ماهیات نیست... پس افاضه کننده و افاضه شونده وجود است و نه غیر آن» (امام خمینی، ۱۴۱۵، ج ۱: ۷۵)

بنابراین اصالت در اینجا به معنای تقدم در موجودیت (مجعولیت) و تقدم در انتساب فعل و آثار است. بنابر اصالت وجود، آنچه که ابتدا به موجود تعلق می‌گیرد وجود آن است و آثار موجود نیز اصالتاً به وجود آن شیء منتسب است.

(۲) وحدت شخصی وجود

أبو العلاء عینی در مقدمه فصوص الحکم ابن عربی ، واضح مکتب وحدت وجود را ابن عربی معرفی نموده است (ابن عربی ، ۱۳۷۰: ۲۵) در حالی که قدمت وحدت وجود در اسلام به زمان رسول خاتم (ص) می‌رسد؛ زمانی که شاعر عرب «لید ابن مغیره» چنین سرود :

ألا كل شيء ما خلا الله باطل وكل نعيم لا محالة زائل

ترجمه: هر چیزی به جز خدا باطل و هر نعمتی زوال یافتنی است.

رسول اکرم (ص) این بیت را درست ترین سروده عرب دانست (مجلسی، محمد

باقر ۱۴۰۳، ج ۶۷: ۲۹۵)

اگر چه نظریه وحدت وجود برای اولین بار توسط ابن عربی مطرح نشد؛ اما توسط او تبیین و مشهور گردید و از اصول و مبانی عرفان نظری گردید. پس از ابن عربی، سرشناس ترین چهره در میان محققان معاصر، امام خمینی است که نظریه وحدت شخصی وجود را در آثار عرفانی خود بدون هیچ اختلافی با ابن عربی تایید نمود. بنابراین نظریه «وجود منحصر برای حق تعالی است» (امام خمینی ۱۴۰۶: ۲۵) و جمیع ما سوی الله باطل هالک اند (امام خمینی، ۱۴۲۷: ۴۷) «جز نور جمال جمیل همه چیز را باطل و ناچیز و معدوم اند ازلاً و ابداً.» (امام خمینی ۱۳۷۸: ۱۱۸)

۱،۲. تفاسیر ناهمگون از وحدت شخصی وجود

متاسفانه نظریه وحدت وجود دستخوش تعبیر و تفاسیر متفاوت و ناهمگونی بوده

است که در این فرصت به مهم ترین آنها اشاره می‌شود:

الف. برخی معتقدند که وحدت شخصی وجود همان وحدت شهودی است

(کاکایی، قاسم، ۱۳۷۹: ۱۶۸) این دیدگاه ناشی از آن است که وحدت شهودی، حاکی

از اتحاد ذهن و عین است و در آن میان مشهود و موجود «این همانی» برقرار است. در شهود وجود، وجود نزد عارف حضور دارد و این اتحاد با وجود صرفاً از سنخ تجربه انفسی که حاصل استغراق در امر قدسی باشد نیست؛ بلکه اتحاد حضوری با وجود واحد است.

جناب جوادی آملی، به شدت مخالفت فروکاستن وحدت وجود به وحدت شهود است: جز خدا ندیدن، حکم جز خدا نبودن را به ارمغان نمی‌آورد، چون وحدت شهود غیر از وحدت وجود است.. سعدی در اشعار خود به مقام هردو گروه از اهل عرفان یعنی هم به مقام آنان که جز خدا را نمی‌بینند-وحدت شهود-و هم به مقام کسانی که بطلان جز او را مشاهده می‌نمایند-وحدت وجود- اشاره می‌کند. (جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۸۶ش، ج ۱: ۴۹۱) سعدی در مورد گروه اوّل می‌گوید:

رسد آدمی به جایی که به جز خدا نبیند بنگر که تا چه حد است مقام آدمیت

(سعدی، مصلح بن عبدالله، ۱۳۸۲: ۹۸)

و دربارهٔ گروه دوّم می‌گوید:

ره عقل جز پیچ در پیچ نیست	بر عارفان جز خدا هیچ نیست
توان گفتن این با حقایق شناس	ولی خرده گیرند اهل قیاس
که پس آسمان و زمین چيستند	بنی آدم و دیو و دد کیستند
پسندیده پرسیدی ای هوشمند	بگویم گر آید جوابت پسند
که هامون و دریا و کوه و فلک	پری و آدمیزاد و دیو و ملک
همه هرچه هستند از آن کمترند	که با هستیش نام هستی برند

(همان: ۱۱۲)

امام خمینی وحدت شخصی را حاصل تحقیق عرفانی و نه صرفاً شهود عرفانی می‌داند (امام خمینی، ۱۴۰۶: ۱۴۹) وحدت شهود یک تجربه عرفانی گذراست که در

آن عارف خود را در بحر وجود فانی می‌بیند و ممکن است شطحیاتی مانند «انا الحق» و «لیس فی جبتی سوی الله» از او صادر شود که منافی با عقل و محاذی سهو و سکر است. اما در تحقیق عرفانی یک تفکر و اندیشه جزم و موافق با عقل وجود دارد که گاهی برای اثبات آن از برهان بهره گرفته می‌شود.

ب) برخی وحدت شخصی وجود را معادل «همه خدایی» و «خدا عالمی» می‌دانند. جناب برقمی این اندیشه را همه خدایی و ملهم از فلسفه یونان باستان دانسته و با محی‌الدین، ملاصدرا، مولوی به دلیل دفاع از نظریه‌ی وحدت وجود به شدت مخالف ورزیده است: «ملاصدرا وحدت وجود را از فلاسفه یونان قبل از مسیح گرفته و به برهان نزد خود ثابت کرده که وجود حق عین وجود جمع موجوداتست سپس از آیه قرآن خواسته دلیل بیاورد.» (برقمی، سید ابوالفضل، بی تا: ۳۲۰)

آنچه برقمی به پیروان وحدت وجود منصوب نموده است؛ در اوپانشادها صادق است. در حکمت ودانتا، وحدت وجود همان یکسانی خدا و جهان است و هر چه هست برهمن (نفس کلی) است (استیس، و.ت، ۱۳۸۴: ۲۱۵) اینگونه همه خدایی، در عرفان اسلامی ردّ است.

ج) عده‌ای وحدت وجود را معادل نفی کثرات و انکار بدیهیات حسّی و عالم خارج می‌دانند «این مکتب همه قوانین عقلی و بینش‌های وجدانی و مفاد ادیان حقه الهی را کنار می‌گذارد و جهان هستی را تامرتبه وجود خدایی بالا می‌برد و یا خدا را پایین می‌آورد و با جهان یکی می‌کند، به نظر می‌رسد که این مکتب تنها ذهن بعضی را به عنوان دریافت ذوقی و یا فرار از اشکالات اشغال نموده باشد، نه همه سطوح روانی آنان را از تعقل و آگاهی به واقعیات» (جعفری، محمدتقی، ۱۳۷۳، ج ۲: ۶۴)

در حالی که وحدت شخصی وجود هرگز به معنای نفی ماسوا نیست؛ بلکه طبق این نظریه، وجود بذاته غنی است و کینونت ربطی اشیاء، نه مصداق وجود که مصداق مظاهر و رشحات وجود است و از این رو متناسب به واژه «کون» می‌باشند. وحدت ذات حق تعالی مانند خورشیدی است که ثانی ندارد و هرچه که غیر اوست یا ظلمت است و یا رشحات و پرتوهای آن است و از این رو تشکیک، در وجود راه ندارد و اطوار و مراتب، مربوط به مظاهر وجود و رشحات آن است که از آن‌ها به ماهیات، هویات و جودی، اکوان، ممکنات، متعینات، مظاهر، نمود و امثال آن تعبیر می‌شود. برای تبیین بهتر مطالب، مفهوم شناسی «وجود» و «ماهیت» مفید است:

۲،۲. معانی وجود در مکتب وحدت شخصی وجود

۱. وجود، ثبوت حقیقی است: «الثبوت الحقیقه التي هو الحق» (ابن عربی، بی تا، ج ۱: ۹۳)
۲. وجود حقیقت خارجی مطلق بدون تقید و محدودیت است: «لما كان الوجود مطلقاً من غير تقييد يتضمن المكلف و هو الحق تعالی» (ابن عربی، بی تا، ج ۱: ۵۰)
۳. وجود خیر محض و مقابل شر و عدم است: «إن الحق تعالی له إطلاق الوجود من غير تقييد و هو الخیر المحض الذی لا شر فیہ فیقابله إطلاق العدم» (ابن عربی، بی تا، ج ۱: ۶)

۳،۲. معانی ماهیت در مکتب وحدت شخصی وجود

۱. ماهیت گاهی در معنای ماهیت علمی (عین ثابتة علمی و دارای ثبوت در علم الهی) و به معنای کیفیت ثبوت در علم ازلی الهی به کار می‌رود: «لأن ماهیه کل شیء کیفیه ثبوتیه فی علم الله ازلاً» (ابن فناری، محمد، ۱۳۷۴: ۱۰۱)

۲. ماهیات منحصر در ماهیات علمی و ثابتهای علمی نبوده و شامل ماهیات عینی یا مخلوقات الهی است که با تعابیری مانند «اعیان»، «اکوان»، «ماسوی الله»، «ممکنات» و «اشیاء» به کار می‌روند. ظهورت «الاعیان» و الآثار فی «الاکوان» (ابن عربی، بی تا، ج ۱: ۳۲۳) ممکنات اگرچه نامتناهی هستند [اما به لحاظ ذات] معدوم هستند: «فإن الممكنات» و إن كانت لا تتناهی و هی معدومه» (ابن عربی، بی تا، ج ۱: ۲۵۴)

۴,۲. واجب الوجود

قیصری، وجود را منحصر در ذات حق تعالی و لا بشرط شی دانست (قیصری، داود، ۱۳۶۳: ۵)

امام تصریح نمود که وجود، مختص ذات حق است (امام خمینی، ۱۴۰۶: ۲۵). وجود، مقسم نیست و اعتبارات و اقسام در ماهیات است و از این رو منطقی است که ذات حق، وجود لا بشرط مقسمی هم نباشد؛ زیرا مقسم بودن وجود به معنای قبول اقسام مختلف وجود است که با وحدت شخصی وجود، ناسازگار است. وجود لا بشرط مقسمی، وجودی است که انواع مراتب در آن لحاظ می‌شود و مقسمی است که اقسام وجود بر آن مترتب و اعتبار می‌شود؛ ولی ذات حق تعالی، دارای وحدت حقه حقیقی است که از هرگونه لحاظ و اعتباری، حتی مقسم بودن میراست و اقسام اعتبارات، مانند به شرط لا و بشرط شی، مربوط به مراتب ظهورات وجود است و نه مراتب اصل وجود.

«اعتبار و أخذ و لحاظ و امثال آنها از الحاقات ماهیات و طبایع است و در حقیقت

وجود، راه ندارد». (همان: ۱۳-۱۴)

بنابر نظر امام، ذات حق تعالی، وجود مطلق به معنای عرفانی آن است. توضیح مطلب آن که وجود مطلق، دو قسم دارد: یکی وجود با قید اطلاق یا «وجود به شرط لا» که در فلسفه مصطلح است و دوم: وجود مطلق و رها از هر قیدی، حتی قید اطلاق که در عرفان به کار می‌رود. ذات الهی مصداق وجود مطلق از قید اطلاق و تعین است. «اطلاقی را که، در صدد اثبات آن برای حق تعالی هستیم، عین وجود صریح خارجی است که تعین و ماهیتی ندارد بلکه نور محض و حقیقت خالصی است که راهی برای بطلان آن نیست» (امام خمینی، ۱۴۰۶: ۲۶۶ و ۲۶۴)

در نظریه وحدت شخصی، وجود حقیقت مشکک نیست؛ وجود مشابه ندارد، وجود با عدم مختلط نمی‌شود و با ممکنات تباین ذاتی دارد و کینونت ربطی اشیا نمی‌تواند مصداق وجود تلقی شود. بدین ترتیب رابطه حق با خلق رابطه ظاهر و مظهر است. ذات غیبی حق تعالی سنخیتی با خلق ندارد (امام خمینی، ۱۳۷۸: ۳۰۵) فاصله ذات غیبی با مخلوقات آن چنان زیاد است که اشرف خلایق نیز که در نقطه اوج وصال با افق وحدت است، در وادی حیرت، اذعان به عجز در معرفت ذات الهی و اعتراف به قصور فرموده و عرض نمود: ما عبدناک حقّ عبادتک و ما عرفناک حقّ معرفتک (مجلسی، محمدباقر، ۱۳۶۳، ج ۸: ۱۴۶) و جمله دوم به منزله تعلیل است برای جمله اول. و فرمود: أنت کما أثبتت علی نفسک. (کلینی، محمد یعقوب، ۱۳۶۷، ج ۳: ۳۲۴) پس، قصور ذاتی، سهم ممکن است و علو ذاتی مخصوص ذات کبریایی جل جلاله (امام خمینی، ۱۳۷۳: ۲۲۴).

تباین ذاتی ممکنات با واجب الوجود به معنای تباین ذاتی ممکنات با یکدیگر نیست (آنچنانکه از اصالت ماهیت برمی‌آید) بلکه در این دیدگاه تمام مراتب، تعینات طاری بر نفس رحمانی و تجلی فعلی حق تعالی هستند و به همین لحاظ متباین از

یکدیگر نیستند بلکه مراتب یک حقیقت (مشیت) اند. تشکیک در مظاهر وجود، نزد اهل الله، «تشکیک صفاء خلاصه خاص الخاصی» نام دارد. (آشتیانی، جلال الدین، ۱۳۷۰: ۱۹۱)

۵,۲. اصالت

در نظام وحدت شخصی وجود، اصالت در دو معنا به کار می‌رود و در هر معنا امر اصیل متمایز می‌شود:

۱,۵,۲) اصالت حق در برابر خلق

در معنای اول، اصالت به معنای قائم به ذات بودن و بی‌نیازی از هر حیث است و اعتباری آن چیزی است که متکی به غیر است و عین ربط و فقر به دیگری است. در این معنا تقابل وجود و ماهیت مطرح است. وجود همان حق و ماهیت همان خلق است. با این تعاریف مشخص می‌شود که اصیل، وجود یا همان حضرت حق است و به همین ترتیب، ماهیات که فقر عین ذات آنهاست، اعتباری‌اند. «همانا ماهیات قیام به ذات ندارند و قائم به قیوم مطلق‌اند» (امام خمینی، ۱۴۰۶: ۱۷۱)

۲,۵,۲) اصالت اسماء در برابر اعیان ثابت

در معنای دوم اصالت به معنای تقدم در جعل و تقدم در فاعلیت است. در این تعریف تقابل اسمای الهی در واحدیت با تعیین آنها یعنی اعیان ثابت مطرح می‌شود. به عبارتی بحث اصالت و تقدم در وحدت شخصی وجود، نه در میان وجود و ماهیت شی که در میان اسمای صفاتی و تعیین آنها (اعیان ثابت علمی) در مرتبه واحدیت در دو محور مطرح است:

محور اول مربوط به نحوه تعلق فیض اقدس به اسماء و اعیان علمی است و محور دوم مربوط به نحوه اثرگذاری اسماء و اعیان علمی در عوالم خارج است. بنابراین در مقایسه اسمای صفاتی در واحدیت و تعینات علمی آنها (اعیان ثابت) اصیل، امری است که در ظهور متقدم باشد و فاعلیت آثار نیز بدان نسبت داده شود.

۱) اصالت بر محور ظهور ذاتی اسماء

مطابق نظر امام، تجلی فیض اقدس، ذاتاً و اولاً به اسماء تعلق می‌گیرد و سپس به نحو تبعی و طفیلی، تجلی به اعیان ثابت تعلق می‌گیرد:

«پس تجلی به نحو ذاتی برای اسماء است و برای اعیان، تبعی است» (امام خمینی،

۱۴۰۶: ۲۳)

این نظر عرفانی امام، برخاسته از پیش زمینه فلسفی ایشان، مبنی بر اصالت وجود در برابر ماهیت است؛ شاهد بر این مدعا عبارت امام است:

«و اعیان ثابت تعینات تجلی اسماء به دو اعتبار هستند: پس تجلی برای اسماء بالذات است و برای اعیان ثابت تبعی است. در ظهورات عینی فیض مقدس، به همان نحو این چنین است، با این تفاوت که در این مورد متجلی مرتبه ذات به لحاظ الوهیت و تجلی با فیض مقدس است و مورد تجلی (متجلی له) وجودات خاص مقید است» (امام خمینی، ۱۴۰۶: ۲۳)

۲) اصالت بر محور فاعلیت اسماء

همان طور که فاعلیت و مبدئیت آثار و افعال در وحدت تشکیکی وجود، منتسب به وجود فاعل است و نه ماهیت آن؛ در مکتب وحدت شخصی نیز ربوبیت و منشاء اثر بودن، منسوب به متعین (اسمای الهی) است و نه تعین اسماء که همان اعیان ثابت علمی

باشد. جناب محمدرضا قمشه‌ای ملتزم به اصالت ماهیت بوده و آثار را به ماهیت منسوب می‌داند (قمشه، محمدرضا ۱۳۷۸: ۸۵) و این اصالت ماهوی بودن او در نظریه عرفانی او تاثیر گذاشته و آثار را به اعیان ثابته که تعیین اسماء هستند، نسبت می‌دهد «اعیان ثابته صور اسماء الهی هستند و برای اسماء مانند ابدان برای ارواح و مانند صور معقول برای عاقل هستند. پس وجود اسماء عین وجود اعیان است؛ زیرا وجود اعیان، ذهنی است و اسماء مانند معقولات ذهنی عاقل اند و افعال به عاقل منتسب است نه به صور معقول او» (همان)

امام در جواب الهی قمشه ای تاکید کردند که فعل منتسب به ذات متعین است یعنی در اشیا فعل منتسب به وجودشان و در مرتبه واحدیت فعل منتسب به اسمای الهی است:

«اگرچه فاعل در کسوت تعیین فعل انجام می‌دهد؛ اما در نهایت، فعل، منتسب به ذات دارای تعیین (متعین) است و نه تعیین و صفت او. و در مجموع، اگر منظور از این که می‌گوید، شی با تعیین خود، فعل انجام می‌دهد، آن است که شیء به ذات خود و بدون تعیین اسمی و صفتی یا جز در کسوت اعیان، انجام فعل نمی‌کند، پس (این سخن) حق است، ولی این موجب نفی انتساب اثر به متعین (وجود شی) نیست؛ بلکه فعل، حقیقتاً منسوب به متعین (وجود شی) است نه تعیین (ماهیت شی) و اگر منظور او این است که تعیین، فاعل است، به هیچ وجه، صحیح نیست و اگر منظور آن است که تعیین، ابزار متعین است (در انجام فعل) با اینکه خلاف تحقیق است، موجب نفی انتساب فعلی به متعین نیست.» (امام خمینی، ۱۳۸۴: نور ۲۱)

در عبارت امام، از سه منظر به مسئله انتساب آثار به اشیا بحث شده است:

منظر اول: این رویکرد از دیدگاه توحیدی یا وحدت در کثرت است. در نظر وحدت بین تمام مراتب و تکثرات، شئون و تعینات یک حقیقت واحده مطلقه هستند که همان مشیت و نفس رحمانی است. در این نگاه وجود منبسط، ساری در تمام اشیاء است و مؤثر در آن هاست.

منظر دوم: همان طور که در اندیشه اصالت وجود، تمام آثار منتسب به وجود مؤثر (علت) است و ماهیت، وجود تبعی و طفیلی دارد؛ در نظر کثرت بین عرفانی نیز آثار، منتسب به اسمای الهی است و اعیان ثابته، صور اسمای الهی هستند که ظهور تبعی دارند و مبدء فعل، اسم متعین است و نه صورت تعین.

منظر سوم: این رویکرد مربوط به اندیشه وحدت شخصی اهل عرفان است که قائل است که در دارتحقق، جز ذات اقدس کبریایی، کسی مصداق وجود و موجود نیست و سایر تکثرات و ماهیات، به اعتبار آنکه سایه و رشحه‌ای از وجود هستند و فقر ذاتی داشته و عین ربط هستند نمی‌توانند مصداق وجود باشند و در برابر واقعیت وجود، مانند خیال در خیال و سایه در برابر خورشید هستند. تمام آثار، منتسب به حق تعالی و یگانه مصداق وجود می‌باشد. (همان)

بنابراین اندیشه وحدت شخصی، وجود منحصر به حق تعالی است و جاعل است و نه مجعول: «جعل در طریق اهل الله متعلق وجود نیست؛ چراکه وجود همان حضرت حق است و مجعول ماهیت است» (امام خمینی، ۱۴۰۶: ۲۵) و ماهیت به معنای ممکن (عینی و علمی) عین ربط و مجعول حق تعالی است: «ذوق عرفانی اقتضا می‌کند که ماهیت ذاتا نیازمند باشد، زیرا که مجعول است» (امام خمینی، ۱۴۰۶: ۲۰۵-۲۰۴) و این گونه بین اصالت وجود و مجعولیت ماهیت جمع می‌شود (امام خمینی، ۱۴۰۶: ۲۸۸)

جمع بندی

در مکتب وحدت تشکیکی، وجود شامل وجود مقید (وجود خلقی) و وجود مطلق (وجود حقی) است. ماهیت مربوط به حدود وجود خلقی است. اصالت در وحدت تشکیکی مجعول بالذات بودن و در وحدت شخصی، قائم به ذات بون است و معنای اعتباریت در فلسفه به معنای وجود تبعی داشتن است. در فلسفه بحث اصالت در میان وجودشی در برابر ماهیت شی مطرح است. وجود چه مخصوص حق باشد و چه برای حق و خلق باشد، امری اصیل و عینی است. بدین معنا که مجعول بالذات توسط علّت (جاعل) وجود مقیدشی است و ماهیت شی، مجعول بالتبع است و فاعلیت نیز به وجود شی منتسب است و نه به ماهیت وجود.

در مکتب وحدت شخصی، وجود مقید مصداق نداشته و در تعریف وجود نمی گنجد و تنها مصداق وجود، وجود مطلق است. ماهیت، تمامیت شی است و معنای وسیعی دارد که شامل تمام مخلوقات عینی و علمی می شود. رابطه وجود و ماهیت، رابطه ظاهر و مظهر و نه علیت است. معنای اعتباریت در عرفان به معنای ربط و فقر ذاتی است. در عرفان اصالت میان وجود حق در برابر خلق و در مرتبه واحدیت در میان اسمای الهی در برابر اعیان ثابته الهی (ماهیات علمی) مطرح است. بدین ترتیب اصالت وجود در دو مکتب وحدت تشکیکی و وحدت شخصی مشترک است؛ اما مجعولیت ماهیت مخصوص وحدت شخصی عرفاست.

خلاصه و فشرده مطالب مطرح شده را می‌توان در جدول زیر نمایش داد:

مکتب وحدت شخصی	مکتب وحدت تشکیکی	
صرفاً ذات غیبی حق تعالی	واجب الوجود تا ممکنات وجود	مصدق وجود
ماهیات علمی و ماهیات عینی	حدود وجود ممکنات	مصدق ماهیت
وجود اطلاق	وجود بشرط لا	حق تعالی
ظهور وجود یا مقام مشیت	وجود	مرتبۀ دارای تشکیک
تباین ذاتی وجود و ممکن	اشتراک وجود در ممکن و واجب	رابطه حق و خلق
قائم به ذات	مجعول بالذات	معنای اصالت
وجود اطلاق	وجود مقید و مطلق	مصدق اصیل
ربط و فقر ذاتی	دارای وجود تبعی	معنای اعتباریت
تمام مظاهر وجود	ماهیت اشیا	مصدق اعتباری
وجود حق در برابر خلق و در مرتبۀ واحدیت اسمای الهی در برابر اعیان ثابتۀ	وجود شی در برابر ماهیت شی	در بحث اصالت
ماهیات عینی و در مرتبۀ واحدیت اسمای الهی	وجود اشیا	مجعول بالذات

منابع

- آشتیانی، سید جلال‌الدین (۱۳۷۰)؛ شرح مقدمه قیصری بر فصوص الحکم، قم: دفتر تبلیغات اسلامی، چ دوم.
- ابن عربی، محی‌الدین (بی تا)؛ الفتوحات المکیه (۴جلدی)، بیروت: دار صار
- ابن فناری، محمد (۱۳۷۴)؛ مصباح الانس، تهران: مولی، چ اول
- استیس، و.ت. (۱۳۸۴)؛ عرفان و فلسفه، ترجمه بهاء‌الدین خرمشاهی، سروش، تهران
- امام خمینی (۱۳۷۳)؛ شرح چهل حدیث، موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، چاپ پنجم
- امام خمینی (۱۳۷۸)؛ آداب الصلوة، موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، چاپ هفتم
- امام خمینی (۱۳۷۹)؛ الطلب والاراده، موسسه تنظیم و نشر آثار الإمام الخمينی قدس سره، چاپ اول.
- امام خمینی (۱۳۸۱)؛ تفسیر سوره حمد، موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، چاپ ششم
- امام خمینی (۱۳۸۴)؛ مصباح الهدایة الی الخلافة والولاية، مقدمه سید جلال‌الدین آشتیانی، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، چ پنجم.
- امام خمینی (۱۴۰۶.ق.)؛ تعلیقات علی شرح فصوص الحکم و مصباح الانس، تهران، مؤسسه پاسدار اسلام، چ اول.
- امام خمینی (۱۴۱۵ق.)؛ انوار الهدایه فی التعلیقه علی الکفایه، موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، شعبان، چاپ دوم
- امام خمینی (۱۴۲۷.ه.ق.)؛ التعلیقه علی الفوائد الرضویة، موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، چاپ سوم.
- تبریزی، رجبعلی (۱۳۸۶)؛ الاصل الاصل، مقدمه و تصحیح: حسن اکبری بیرقی، تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
- جامی، عبدالرحمن (۱۳۸۳)؛ اشعة اللمعات، تحقیق هادی رستگار مقدم، بوستان کتاب قم

- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۶)؛ ریحیق بخش پنجم از جلد اول، نشر اسراء، چاپ سوم
- جعفری، محمدتقی (۱۳۷۳)؛ ترجمه و تفسیر نهج البلاغه، ج ۲، چ دوازدهم
- حافظ، شمس‌الدین محمد (۱۳۷۸)؛ دیوان حافظ قزوینی محمد، غنی قاسم، انتشارات آگاه، چاپ سوم
- سعدی، مصلح بن عبدالله (۱۳۸۲)؛ کلیات سعدی، ج ۱، تهران: اقبال
- صدرالدین شیرازی، محمدبن ابراهیم (۱۳۶۸ش)؛ اسفار اربعه (الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه)، مصطفوی، قم
- طباطبائی، محمدحسین (۱۴۲۲ق)؛ نهایه الحکمه، قم، نشر اسلامی، شانزدهم.
- عطار نیشابوری، فریدالدین (۱۳۸۶)؛ تذکره الاولیا، تحقیق محمد استعلامی، چ پانزدهم
- قمشه‌ای، محمدرضا (۱۳۷۸)؛ مجموعه آثار حکیم صهبا، تحقیق ناجی، محمد و بهرامی، خلیل، تهران: کانون پژوهش
- قیصری (۱۳۶۳)؛ داود، شرح القیصری علی فصوص الحکم، بیدار
- کلینی، محمد یعقوب (۱۳۶۷)؛ الفروع فی الکافی، تهران، دار الکتب الاسلامیه
- کاکایی، قاسم (۱۳۷۹)؛ وحدت وجود یا وحدت شهود از دیدگاه ابن عربی و اکهارت، شماره ۵ و ۶
- مجلسی، محمد باقر (۱۴۰۳ ق)؛ بحار الأنوار، بیروت: دار إحياء التراث العربی، چ: دوم
- مجلسی، محمد باقر (۱۳۶۳)؛ مرآة العقول، تهران، دار الکتب الاسلامیه
- میرداماد، محمدباقر (۱۳۸۱)؛ مصنفات میرداماد، به اهتمام عبدالله نورانی، تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.

Wittgenstein, Ludwigs (2004), philosophical investigations, blackwell publishing, third edition

