



Shahid Rajaee Teacher Training University- Iran
Ontological Researches
semi-annual scientific journal
ISSN (print): 2345-3761 (online): 2676-4490
Type: Research

Vol.9, No. 18
Autumn 2020 & Winter 2021

Journal Homepage: www.orj.sru.ac.ir

The Mystical Re-Reading of the Relation between Existence and Perfection in Sadrian Philosophical Thinking

Fardin Jamshidimehr¹
Seyed Morteza Hoseini Shahroudi²

Abstract

All philosophical schools in the Islamic world have held that God is transcendent and God is regarded as complete perfect being and the deficiency of other beings and creatures are accepted by them. But Mulla Sadra believes that every creature is the same perfection and no perfection can be excluded from any creature. Mulla Sadra's view is met with two kinds of interpretation by the commentators of Sadrian wisdom; the first interpretation is that although all beings possess all perfection, the manner in which they are perfected is different and it comes in degrees. The second interpretation, denies the gradation quality of perfectness with the claim that every creature is the same perfection and no perfection can be excluded from any creature.

¹- Assistant Professor of Department of Theology (philosophy) of Gonbad Kavous University, corresponding author fjamshidi@gonbad.ac.ir

²- Professor of Department of Philosophy of Ferdowsi University shahrudi@um.ac.ir

Received: 10/11/2018
Reviewed: 21/04/2018
Revised: 16/11/2019
Accepted: 30/12/2019

It considers their differences in potentiality and actuality not in possessing or lacking. The first interpretation is consistent with the theory of gradation of existence and the second interpretation is more consistent with the theory of *Waḥdat al-Wujūd* (Unity of Existence) and gradation in manifestation of existence. In this paper, which is authored in documentary way and logical analysis is used, by refusing the first interpretation the second one is approved. It also criticizes some of the contemporaries for reconciling these two interpretations.

Keywords: Existence, Perfection, Gradation in the Existence, Gradation in the Manifestations, Unity of Existence.

Problem Statement

The theory of the objectivity of being with real perfection is one of the privileges and prominences features of the Sadrian philosophical system over other philosophical schools. From Mulla Sadra's view, existence is not only concomitant to all true perfection, but they are identical fact. He explicitly identified all degrees of existences to all true perfection. True perfects, as they arise out of existence are identified with true perfect. Hence wherever an existence is found, it certainly includes all of these perfects, even in material being. The question which this paper deal with is emerged at this point and it can be articulated as follow: How a claim by stating that every existence possesses all perfection can give a proper justification for the differences between God and other creatures and the difference exists among the creatures that have various degrees.

Explaining this problem is based on another problem which can be considered as a subsidiary problem of this research and it is whether the theory of the gradation of existence is compatible with the theory of the personal unity of existence. These two theories are mentioned in Mulla Sadra's words and explained in his works in numerous positions.

Method

The method used in this paper is documentary along with logical analysis.

Findings and Results

According to the theory of personal unity of existence, every being is as the same as the perfectness and it possess and even the weakest being do not lack the perfectness. The criterion by which the creatures turns into various degrees dividing them into weak and strong is based on manifestation of their perfectness not on the basis of their possessing the perfectness. For all beings have all the perfectness and they are not differentiated from God in not having perfectness rather they are differentiated from God in that their existence is not a self-existence being and consequently are enjoying self –manifestation as the creatures is differentiated from themselves by manifestation of the degrees of their perfectness. Therefore, the more a creature

displays, the higher degrees of perfection, the closer position with regard to God it has and the fewer and weaker the appearance of these perfects, the lower rank it may have and its position would be farther from the manifested being. The basis of such a theory is the dependence of all being on God's existence, in the sense that God is present in all beings with the simplicity he has. And since His simple (unfolded) existence is at the heart of every creature, therefore, all true perfection is also present within the relational identity of the creatures.

References

- Ashtiani J, Description of Qaisari's Introduction. Tehran: Amir Kabir Publications; 1992. Persian.
- Baghdadi A, Al-motabar Fi Al-Hekmat, Isfahan: Isfahan University Publications; 1995. Arabic.
- Razi Q, Tahrir Al-Qaved Al-Manteghieh Fi Sharhe Al-Resalat el-Shamsieh, Introduction by Mohsen Bidar Far, Qom: Bidar Publications; 2006. Arabic.
- Sobhani J, Al-Elahiat Ala Hod Al-Ketab va Al-Sonat va Al-Aqhl, Qom: Al-Markaz Al-Alami Lel Derasat Al-Eslamieh Publications; 1992. Arabic.
- Sohravardi Sh, Majmooeh Mosanefat, Tehran: Institute for Cultural Studies and Research; 1997. Arabic.

بازخوانی عرفانی نسبت میان وجود و کمالات در مشرب فلسفی صدرایی

فردین جمشیدی مهر^۱

سیدمرتضی حسینی شاهرودی^۲

چکیده

همه مشرب‌های فلسفی در جهان اسلام، به کمال حق تعالی و نقصان سایر موجودات حکم کرده و تنها خداوند را عین‌الکمال و کل‌الکمال می‌دانند. اما صدرالمتألهین شیرازی بر این باور است که هر موجودی عین‌کمال است و هیچ کمالی از هیچ موجودی قابل سلب نیست. نظر ملاصدرا با دو گونه تفسیر از جانب شارحان حکمت صدرایی روبرو شده است؛ تفسیر اول این است که اگرچه همه موجودات، واجد همه کمالات هستند اما نحوه کمالات در آنها متفاوت و به صورت تشکیکی است. تفسیر دوم با انکار این تفاوت تشکیکی و با این ادعا که هر موجودی واجد همه کمالات است و هیچ کمالی از هیچ موجودی قابل سلب نیست، تمایز آنها را در کمون و بروز کمالات می‌داند، نه وجدان و فقدان آن. تفسیر اول با نظام تشکیکی وجودی سازگار است و تفسیر دوم با نگاه وحدت وجودی و تشکیک در مظاهر وجود سازگاری بیشتری دارد. در این نوشتار - که با روش اسنادی و تحلیل منطقی فراهم شده است - با ابطال تفسیر اول به اثبات تفسیر دوم پرداخته می‌شود و در ضمن آن توجیه برخی از معاصران برای آشتی میان این دو تفسیر مورد نقد و بررسی قرار می‌گیرد. کلمات کلیدی: وجود، کمال، تشکیک در وجود، تشکیک در مظاهر، وحدت وجود.

۱. بیان مسأله

مسئله عینیت وجود با کمالات حقیقی یکی از امتیازات و برجستگی‌های نظام فلسفی صدرایی در مقابل سایر مکاتب فلسفی به شمار می‌رود. از نگاه ملاصدرا، وجود نه تنها ملازم با همه کمالات حقیقی است، بلکه عین آنهاست. حکیم سبزواری این عینیت را بر اساس ارجاع تحلیلی وجود به حقیقت نور تبیین می‌کند و می‌گوید از آنجا که نور حقیقتی است که به ذات خود ظاهر و در عین حال مظهر غیر خود است، و نیز از آنجا که وجود، به ذات خود متحقق است و سبب تحقق ماهیات امکانی می‌شود. بنابراین، نور حقیقی، چیزی جز وجود نخواهد بود (سبزواری، ۱۹۹۱-۲۰۰۱، ج ۳، ص ۵۵۴). بر اساس همین تحلیل، می‌توان همه صفات کمالی را از دل نور استخراج و بر آن حمل نمود، که تفصیل آن در جلوتر خواهد آمد.

ارجاع حقیقت وجود به نور، به این معناست که هر آنچه که بهره‌ای از وجود دارد، در حقیقت ذات خود، نور است و عدم، چیزی جز ظلمت و تاریکی نیست و اینجا دقیقاً همان نقطه افتراق شیخ اشراق و ملاصدراست. شیخ اشراق، مصادیق نور را در مجردات - اعم از تام و ناقص - و نیز انوار عارضی - اعم از حسی و غیرحسی - منحصر می‌کند و ماده و مادیات را ظلمت می‌داند (سهروردی، ۱۹۹۵، ص ۱۰۷). بنابراین، از منظر او میان وجود و نور، چه در مقام مفهوم و چه در مقام مصداق نه تلازمی هست و نه عینیتی. اما ملاصدرا، حتی موجودات مادی را - به حکم وجودی بودنشان - نور می‌داند و ظلمت را تنها در عدم و معدومات منحصر می‌کند (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۲، ص ۲۹۲). شیخ اشراق نمی‌تواند به عینیت وجود و کمالات وجودی حکم کند، اگر چه او هم می‌پذیرد که تمام کمالات عالم مادی، در موجودات مفارق به نحو کامل‌تر و جامع‌تر موجود است (سهروردی، ۱۹۹۷، ج ۱، ص ۴۱)، اما به این سخن که تمام کمالات حقیقی در همه موجودات، حتی موجودات مادی، متحقق است، باور ندارد. بنابراین، به اعتقاد او میان «وجود» و «کمال» تلازمی نیست تا چه رسد به عینیت.

فلسفه مشا هم در این زمینه گامی فراتر از شیخ اشراق و سخنی عمیق‌تر از آن ندارد. آنها هم فقط خداوند را جامع همه کمالات وجودی و حقیقی می‌دانند و بقیه مراتب هستی را مرکب از کمال و نقصان تفسیر می‌کنند (طوسی، ۱۹۹۷، ج ۳، ص ۲۶۴؛ فخررازی، ۱۴۰۶،

ص ۱۴؛ بغدادی، ۱۹۹۵، ج ۳، ص ۱۲). ترکیب از کمال و نقصان، از آنجا که نقصان معنای عدمی دارد (سبزواری، ۱۹۸۲، ص ۴۵۳). به این معناست که کمالات بی حد و حصر تنها از آن حق تعالی است و مراتب دیگر، جز به نحو محدود از آن برخوردار نیستند و هرچه سیر وجود به سمت نزول پیش می‌رود، بر محدودیت کمالات افزوده می‌شود تا آنکه به افق عدم نزدیک شود.

اما سخن ملاصدرا، سخن دیگری است. او به صراحت همه مراتب وجود را - نه تنها واجد بلکه - عین همه کمالات حقیقی تفسیر می‌کند (ملاصدرا، ۱۹۸۲، ص ۷). کمالات حقیقی چون از وجود برمی‌خیزند، بلکه عین وجودند، پس هر کجا وجودی یافت شود، قطعاً همه این کمالات را نیز با خود دارد، اگر چه این وجود، یک وجود مادی باشد. از همین جا مسأله اصلی این پژوهش شکل می‌گیرد و آن اینکه با ادعای تحقق همه کمالات در همه موجودات، تمایز میان حق تعالی و مخلوقات و نیز تمایز میان مراتب متعدد از موجودات چگونه توجیه می‌شود؟ تبیین این مسأله متوقف بر مسأله‌ای دیگر است که می‌توان آن را مسأله فرعی پژوهش دانست و آن اینکه آیا تشکیک در وجود با وحدت شخصیه وجود که هر دو در کلمات ملاصدرا آمده و در مواضع متعدد تبیین شده است، سازگاری دارد یا خیر؟

قبل از اینکه به تفصیل، سخن صدرالمتألهین را مبنی بر اینکه همه موجودات، واجد همه کمالات هستند، مورد بررسی قرار دهیم، نیاز است که کمالات حقیقی را از کمالات مرتبه‌ای باز بشناسیم تا از خلط این دو گونه کمال، دچار مغالطه یا ابهام نشویم. گاهی ممکن است از این سخن رایج، که خداوند همه کمالات موجودات را به نحو اتم و اکمل واجد است، چنین برداشت شود که هر آنچه که کمال خوانده می‌شود، قابل انتساب به حضرت حق است. بنابراین اگر برای شتر، کوهان داشتن و برای مورچه شاخک داشتن، کمال است، می‌توان این کمالات را به ساحت ربوبی نسبت داد. در حالی که چنین برداشتی، جز توهمی ناصواب چیزی نیست.

برطرف کردن این توهم، جز با تفکیک میان «کمالات حقیقی» و «کمالات مرتبه‌ای» ممکن نیست. توضیح آنکه همان‌طور که احکام وجودی، گاهی از آن «وجود بما هو وجود» و گاهی مربوط به «وجودهای خاص و مقید» می‌باشد، کمالات نیز گاهی به اصل وجود یا

به تعبیری به وجود بما هو وجود اسناد داده می‌شوند که اصطلاحاً آن را «کمالات حقیقی» می‌نامیم و گاهی نه به اصل وجود، که به مرتبه‌ای از مراتب نظام هستی نسبت داده می‌شوند که به آن «کمالات مرتبه‌ای» می‌گوییم. کمالات حقیقی در تمام موجودات از صدر تا ذیل، یافت می‌شوند و هیچ موجودی نیست مگر اینکه بهره‌ای از آنها دارد، اما کمالات مرتبه‌ای تنها در برخی از مراتب وجودی، تحقق دارند و نسبت دادن این کمالات به مراتب بالاتر و یا پایین‌تر از آن، صحیح نیست.

۲. ملاکی برای تشخیص کمالات حقیقی از کمالات مرتبه‌ای

از آنجا که کمالات حقیقی - بر خلاف کمالات مرتبه‌ای - به اصل وجود مربوط می‌شوند و مطلق وجود را در بر می‌گیرند، بنابراین، می‌توان گفت بحث از آنها، بحث از عوارض وجود بما هو وجود است. قضایایی که بیان‌کننده کمالات حقیقی بر مطلق وجود هستند، قضایای فلسفی هستند و در زمره مسائل فلسفی قرار می‌گیرند. در حالی که کمالات مرتبه‌ای، چون به موجودات خاص یا مراتب خاص وجودی - و نه مطلق وجود - اختصاص دارند. بنابراین، بررسی آنها در علوم جزئی‌تر صورت می‌گیرد. بر همین اساس، تعیین ملاکی برای بازشناختن کمالات حقیقی از کمالات مرتبه‌ای از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است؛ بنابراین که در غیر این صورت، اولاً: مسائل فلسفی با غیر آن خلط می‌شود. ثانیاً: در مقام اتصاف کمالات به موجودات شریف و عالی‌تر، دچار شدن به حیرت و یا حتی گمراهی دور از انتظار نیست.

ملاکی که حکیم سبزواری برای تعیین کمالات حقیقی از کمالات مرتبه‌ای ارائه می‌کند، دقیقاً همان ملاکی است که حکیمان بارع الهی برای تعیین مسائل فلسفه و تمایز آنها از مسائل غیرفلسفی ارائه کرده‌اند. حکیم سبزواری می‌گوید هر صفتی را که بتوان به امکان عام، بر وجود بما هو وجود حمل کرد، بدون اینکه تقید آن به امور طبیعی یا ریاضی لازم بیاید، می‌توان آن صفت را صفت کمالی حقیقی بر شمرد و بر خداوند حمل کرد و به او نسبت داد (سبزواری، ۱۹۹۱-۲۰۰۱، ج ۳، ص ۵۰۷).

این ملاک، دقیقاً برای تشخیص عوارض وجود بما هو وجود نیز ارائه شده است (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۲۸) و به همین خاطر گفته شد که بحث از کمالات حقیقی، از سنخ

مسائل اصیل فلسفی است و جز در فلسفه، در هیچ علم دیگری مورد بحث قرار نمی‌گیرد. با این ملاک، روشن می‌شود که داشتن شاخک یا کوهان، رنگین بودن، زوج یا فرد بودن و صفاتی از این قبیل - اگر چه برای برخی از مراتب وجود کمال به شمار می‌آیند ولی - صفاتی از سنخ کمالات حقیقی نیستند؛ زیرا اوصاف به آنها مستلزم این است که وجود یا به قیود طبیعی و یا به قیود ریاضی محدود و مقید شود. نکته دیگر اینکه از آنجا که تعریف کمالات حقیقی دقیقاً همان تعریف مسائل فلسفی است، پس می‌توان فلسفه را به عنوان معرفتی برهانی به کمالات حقیقی که همان وجود بما هو وجود است، توصیف نمود. ملاک پیش‌گفته تعیین می‌کند که علم، قدرت، حیات، اراده، سمع، بصر و تکلم از کمالات حقیقی هستند که در تمام مراتب هستی سریان دارند (سبزواری، ۱۹۸۲، صص ۳۸۹ و ۳۹۰).

بنابراین، هم در تحلیل مفهومی و هم در بررسی مصداقی نمی‌توان بین وجود و کمالات حقیقی تمایز قائل شد. معنای سخن ملاصدرا - که به آن تصریح هم می‌کند - این است که هر آنچه از وجود بهره‌ای دارد، همه این کمالات حقیقی را به صورت حقیقت - و نه مجاز - واجد است (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۶، ص ۱۳۹) و در تفسیر و پذیرش آن میان شارحان صدرایی اختلافی نیست. آنچه می‌تواند سبب اختلاف رأی شود، قیدی است که صدرالمتألهین در ادامه بیان می‌کند و آن اینکه اگر چه وجود عین همه کمالات [حقیقی] است، اما در هر شیئی، به حسب و اقتضای همان شیء است (همان). این اختلاف نظر را در ادامه مورد بررسی قرار می‌دهیم.

۳. پیشینه پژوهشی

نوشتار حاضر تنها از دو پیشینه مستقل در باب وجود و کمالات برخوردار است و هیچ تحقیق دیگری چه در قالب مقاله، چه در قالب کتاب و پایان‌نامه یافت نشد. مورد اول، مقاله‌ای با عنوان «بهره‌مندی اشیای مادی از علم در حکمت متعالیه» که در شماره ۱۳ از مجله آینه معرفت به چاپ رسیده است و مورد دیگر پایان‌نامه کارشناسی ارشد با عنوان «بررسی حیات عام و حیات خاص موجودات در حکمت متعالیه صدرایی» است که در سال ۲۰۱۸ در دانشگاه ایلام دفاع شده است. هر دو تحقیق به صورت خاص در باب سریان یک

صفت کمالی علم یا حیات در تمام هستی سخن می‌گویند و اساس هر دو بر تفسیر رایج از کلام صدرالمتألهین مبنی بر تحقق تشکیکی کمالات در همه موجودات است که در نوشتار حاضر مورد نقد قرار گرفته است. وجه تمایز پژوهش حاضر از دو تحقیق مسبق بر خود، صرف نظر از نقد مبنایی آن، در گستره تحقیقات است. دو پژوهش مذکور تنها به بررسی نسبت میان علم و حیات با هستی پرداخته در حالی که نوشتار حاضر، با تمایز میان کمالات حقیقی از کمالات مرتبه‌ای، به بررسی نسبت میان همه کمالات حقیقی و وجود پرداخته است. به علاوه اینکه در دو تحقیق مذکور، هیچ تحلیلی از تفاسیر ممکن در باب عینیت وجود و کمالات در هندسه فلسفی ملاصدرا تبیین نشده است، در حالی که این مطلب در پژوهش حاضر، مطلب اصلی و کلیدی به شمار می‌رود.

۴. بررسی دو تفسیر متفاوت از کلام صدرالمتألهین

همان‌طور که گذشت، ملاصدرا تصریح می‌کند که وجود در هر شیئی عین علم، قدرت و سایر صفات کمالی است، و این بدان معناست که هر وجودی در هر مرتبه‌ای از مراتب هستی، عین همه صفات کمالی است و نمی‌توان هیچ کمالی را از هیچ موجودی سلب نمود. اکنون جای این پرسش است که اگر هر وجودی، همه کمالات را دارد، بلکه عین آنهاست، پس تفاوت و تمایز میان وجود حق تعالی و سایر موجودات در چیست؟ این پرسش مطابق با ممشا و مسلک همه مکاتب فلسفه اسلامی قابل طرح است؛ زیرا در این مکاتب، تمایز میان خدا و مخلوقات او، به وجدان و فقدان کمالات ترسیم می‌شود. خداوند موجودی است که همه کمالات را واجد است، اما سایر موجودات، برخی از این کمالات را ندارند و این تفاوت در فقدان و وجدان، همان تفاوت میان خالق و مخلوق یا علت و معلول است. بنابراین، هر علتی، از تعداد کمالات بیشتری برخوردار است و معلول او، کمالاتش - چه از نظر کمی و چه از نظر کیفی - کمتر و ناقص‌تر است. تعبیر به اختلاف کمی و کیفی، تعبیری تسامحی است؛ زیرا این دو واژه، ماهوی هستند و هنگامی که سخن از وجود و کمالات وجودی می‌رود، استفاده از این تعبیر نمی‌تواند دقیق باشد. اما در اینجا برای ترسیم بهتر مسئله به ناچار از آن‌ها بهره می‌گیریم. تصریح ملاصدرا، در بحث تمایز میان خداوند و مخلوقاتش، حداقل اختلاف کمی کمالات را انکار می‌کند. به تعبیر دیگر، و البته

از باب تسامح، تعداد کمالاتِ خداوند با تعداد کمالاتِ ضعیف‌ترین موجودات، یکسان و مساوی است و اگر اختلافی باشد، باید در کیفیت این کمالات یافت شود. به بیان دیگر، اگر چه خداوند، مَلک، انسان، حیوان، درخت و جماد، همگی از کمالِ علم - مثلاً - بهره‌مندند اما شدت و نحوهٔ علم خداوند، عالی‌ترین و کامل‌ترین است در حالی که در جمادات، علم هم از نظر شدت و هم از نظر نحوهٔ وجود، ناقص‌تر و ضعیف‌تر است و سایر موجودات، در میان این بیشترین و کمترین قرار دارند. در ادامه روشن خواهد شد که ملاصدرا علاوه بر انکار اختلاف کمی به انکار اختلاف کیفی هم می‌پردازد و از نقطه نظر او هیچ اختلافی میان کمالات حق تعالی و سایر موجودات جز به کمون و بروز نیست. توضیح آنکه صدرالمتألهین در ادامهٔ عبارتی که به عینیت وجود و کمالات تصریح می‌کند، قیدی را می‌افزاید که همین قید، دو گونه تفسیر و بلکه دو گونه جهان‌بینی را ارائه می‌کند و برای تعیین تفسیر دقیق‌تر باید بر اساس ملاکی خاص و ویژه عمل نمود که در پایان این نوشتار بدان خواهیم پرداخت. اما قیدی که ملاصدرا می‌افزاید این است که اگر چه هر موجودی عین کمال است، اما «فی کلّ شیءٍ موجود بحسبه» (ملاصدرا، ۱۹۸۲، ص ۷) یعنی این کمالات در هر شیئی، به حسب همان شیء خواهد بود. این قید، حامل دو تفسیر است؛ اول اینکه اگر چه همهٔ کمالاتِ وجودی در تمام موجودات، تحقق دارد ولی این کمالات، بسته به رتبهٔ وجودی موجودات، از شدت و ضعف برخوردار است. به تعبیر دیگر، ذو مراتب و تشکیکی است (سبحانی، ۱۹۹۲، ج ۲، ص ۳۴۵). همان‌طور که روشن است این برداشت، تنها با تفسیر رایج از فلسفهٔ ملاصدرا یعنی نظام تشکیکی موجودات سازگار است. تفسیر دوم این است که همان‌طور که کمالات از نظر کمی در موجودات برابر و مساوی است و همهٔ موجودات، همهٔ کمالات را دارا هستند و هیچ کمالی از هیچ موجودی قابل سلب نیست، از نظر شدت و ضعف هم، همهٔ موجودات مساوی و یکسان‌اند. تنها اختلافی که می‌توان در میان مراتب مختلف تبیین نمود، اختلاف در کمون و بروز این کمالات است نه در بودن و نبودن یا شدت و ضعف آنها. این تفسیر دقیقاً همان تشکیک در ظهورات یا «تشکیک خاص الخاصی» است که عرفا به عنوان مبنای مباحث خود، آن را ارائه کرده‌اند در حالی که تفسیر اول، بر اساس تشکیک در وجود یا «تشکیک خاصی» است که منسوب به صدرالمتألهین است.

اختلاف این دو تفسیر، تنها در مقام معنا و مدلول باقی نمی‌ماند، بلکه به مقام لفظ نیز سرایت می‌کند و سبب می‌شود که در تبیین لفظی و ادبی عبارت ملاصدرا نیز اختلاف ظاهر شود. توضیح آنکه از آنجا که عینیت هستی با کمالات به دو صورت تفسیر می‌شود، در مقام لفظ جای این پرسش هست که نقش «موجود» در عبارت «لکن فی کل شیء موجود بحسبه»، چه نقشی است؟ آیا این کلمه، خبر برای یک مبتدای محذوف، یعنی «کمال» است، که در این صورت، کلمه «موجود» به همراه تنوین رفع می‌آید و یا اینکه صفت برای «شیء» است که در این صورت، باید با تنوین جر قرین باشد؟

پس از نظر اعرابی اگر تفاوت این دو تفسیر را بررسی کنیم چنین می‌شود که بر اساس صورت اول باید گفت که «لکن [الکمال] فی کل شیء موجود بحسبه» کمالات وجودی در هر شیئی به حسب آن شیء، موجود است. و بر اساس صورت دوم چنین می‌شود که «لکن [الکمال] فی کل شیء موجود بحسبه»، یعنی کمالات وجودی برای هر شیء موجودی، بحسب آن شیء خواهد بود، که در این حالت، خبر جمله، کلمه «یُظْهَر» یا واژه‌ای قریب به آن خواهد بود. تفاوت این دو نگاه و این دو تفسیر، تفاوت بسیار عمیقی است که در حقیقت دو گونه هستی‌شناسی را به دنبال دارد.

توضیح آنکه در فلسفه اسلامی، هنگامی که از تشکیک سخن به میان می‌آید، سه معنا برای آن به ذهن متبادر می‌شود؛ اول، تشکیک عامی که به مشائیان نسبت می‌دهند، دوم، تشکیک خاصی که منسوب به ملاصدراست و سوم، تشکیک خاص‌الخاصی که از آن عرفاست و برخی از کلمات صدرالمتألهین به این قسم از تشکیک متمایل و بلکه صراحت دارد (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۲، ص ۲۹۲). در تشکیک عامی، سخن از مشکک بودن مصداق خارجی وجود و یا مفهوم ذهنی آن نیست، بلکه با وجود اینکه هم مصداق و هم مفهوم وجود، متواطی و غیرمشکک است، اما حمل مفهوم وجود بر مصداق آن، به نحو تشکیکی صورت می‌گیرد (طوسی، ۱۹۹۷، ج ۳، ص ۲). به تعبیر دیگر، وقتی مفهوم «موجود» را بر حق تعالی و نیز همین مفهوم را بر سایر ممکنات حمل می‌کنیم، متوجه می‌شویم که حمل این مفهوم بر حق تعالی، اولویت دارد تا حمل آن بر ممکنات. و اولویت و عدم اولویت هم یکی از اقسام تشکیک به شمار می‌آید (رازی، ۲۰۰۶، ص ۱۱۲). در تشکیک خاصی، سخن از این است که مصداق خارجی وجود، دارای مراتب مختلفی است که از موجود کامل تا

موجود ناقص و از موجود شدید تا موجود ضعیف را در بر می‌گیرد و در عین حال که همگی در حقیقت وجود مشترکند اما در مراتب آن با یکدیگر متفاوت و متمایز هستند (ملاصدرا، بی‌تا، ص ۲۴). تشکیک خاص‌الخاصی بر اساس اعتقاد به وحدت شخصی وجود مطرح می‌شود. بر اساس این اعتقاد، هر چند وجود، شخص واحد است و تکثر و تنوعی ندارد، اما ظهورات و تجلیات آن از مراتب مختلف و متنوعی برخوردار است. بنابراین، نه تشکیک در حمل و نه تشکیک در مصداق، هیچ یک - از این منظر - صحیح و بر منهج صواب نیستند، بلکه تشکیک در ظهورات و تجلیات درست و صحیح است (حسن‌زاده آملی، ۲۰۰۰، ص ۴۴۸).

توجه به این نکته نیز اهمیت دارد که برخی از شارحان حکمت صدرایی بر این باورند که علاوه بر بطلان تشکیک عامی، دو قسم دیگر آن یعنی تشکیک خاصی و تشکیک خاص-الخاصی با یکدیگر قابل جمع نیستند. به تعبیر دیگر نمی‌توان به هر دوی آنها اعتقاد و باور داشت؛ زیرا تشکیک خاصی، اگر چه متضمن اعتقاد به نوعی وحدت است، اما این وحدت که وحدت‌سنخی است با وحدت شخصی وجود که اساس نظریه تشکیک خاص‌الخاصی است قابل جمع نیست؛ زیرا در این تشکیک، هرگونه کثرت و تنوع وجود انکار می‌شود در حالی که در تشکیک خاصی، اصل کثرت وجود پذیرفته و در عین حال این کثرت به نوعی از وحدت - که همان وحدت‌سنخی است - ارجاع می‌گردد (جوادی آملی، ۱۹۹۴، ص ۲۰).

بنابراین، این دو منظر ترسیم‌کننده دو گونه هستی‌شناسی است که در یکی موجودات متکثر و متنوع‌اند و در رأس موجودات، کامل‌ترین و جامع‌ترین وجود - یعنی واجب‌الوجود - قرار دارد و ذیل همه مراتب وجودی، ضعیف‌ترین موجود - که هم‌افق با عدم است - یعنی ماده‌المواد مستقر است که از هر فعلیتی خالی است و تنها قوه و قابلیت پذیرش فعلیت‌ها را داراست (طباطبایی، ۲۰۱۰، ص ۳۰) و در هستی‌شناسی دیگر، وجود شخص واحد است که دارای تجلیات، ظهورات و بلکه تطورات متنوع و متکثر می‌باشد. بنابراین، همه مراتب هستی را یک وجود واحد شخصی پر کرده است و آنچه را که ما تمایز و تکثر می‌بینیم، جز در ظهورات نیست (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۴۹). پس تمام کمالات وجودی در همه ظهورات و تجلیات حاصل است؛ بنابراینکه تجلی، متقوم به حضرت حق

است و حق تعالی که در همه مراتب تجلیات حاضر است، واجد همه کمالات می‌باشد. بنابراین، هیچ مرتبه‌ای از تجلی نیست مگر اینکه تمام کمالات در آن حاصل است. البته حصول تمام کمالات در همه مراتب، به معنای ظهور و بروز همه‌ی آنها نیست، بلکه ممکن است برخی از این کمالات موجود، در کمون بماند و ظهوری نداشته باشد.

۱-۴. بررسی تفسیر اول

تفسیر اول، از چند رکن فلسفی شکل گرفته است که عبارتند از اشتراک معنوی وجود، اصالت وجود و تشکیک در آن. از آنجا که وجود به معنای واحد است حکایت از حقیقت واحد خارجی می‌کند. به تعبیر دیگر، چون وجود معنای واحدی دارد که این معنا بر اساس قرارداد و خواست واضح الفاظ صورت نگرفته است. بنابراین، حکایت از حقیقتی خارجی می‌کند که در همه مصادیق آن مشترکاً تحقق دارد. مصداق این معنای واحد که متن واقع را پر کرده است، چیزی غیر از وجود نیست و ماهیت چون غیر از وجود است. بنابراین، جز اعتبار هیچ بهره‌ای از حقیقت ندارد. از طرف دیگر، تکثر و تنوع در عالم واقع، قابل انکار نیست. همه این امور متکثر و متنوع، در اصل و سنخ وجود مشترکند و تفاوت آن‌ها در میزان برخورداری از هستی است. به تعبیر دیگر، وجودی که دارند با یکدیگر از نظر شدت و ضعف یا کمال و نقصان متفاوت است. بنابراین، هر موجودی در یک رتبه وجودی مستقر است که نسبت به موجود بالاتر از خود، ضعیف‌تر و ناقص‌تر و نسبت به موجود پایین‌تر، شدیدتر و کامل‌تر است. این سلسله وجودی، دو کرانه دارد که از یک طرف به موجود اول منتهی می‌شود که کامل‌تر از او - نه تنها نیست، بلکه - قابل تصور هم نیست و اصطلاحاً «واجب‌الوجود» خوانده می‌شود و از طرف دیگر، موجودی است که از وجود تنها قوه پذیرش را داراست و از هرگونه فعلیتی خالی و بی‌بهره است. این موجود را اصطلاحاً «ماده‌المواد» یا «هیولای اولی» می‌گویند. اینکه هیولای اولی از هر فعلیتی خالی است نشان می‌دهد که نمی‌تواند به نحو مستقل از صورت یا همان فعلیت، در جهان خارج از ذهن، وجود داشته باشد (ملاصدرا، ۱۹۸۵، ص ۲۷۷) و تنها با تحلیل عقلی آن را کشف می‌کنیم و حقیقتی غیر از حقیقت صورت، برای آن قائل می‌شویم.

چون موجودات مشکک هستند. بنابراین، کمالاتِ وجودیِ آنها نیز تشکیکی خواهد بود (سبحانی، ۱۹۹۲، ج ۲، ص ۳۴۵). معنا ندارد که اصلِ وجود، مشکک باشد اما کمالاتِ وجودیِ آنها به صورت متواظی و یکسان در همهٔ مراتب حضور داشته باشند.

۲-۴. بررسی تفسیر دوم

علم و قدرت و سایر صفات کمالی در همهٔ موجودات - بدون هیچ اختلاف تشکیکی - تحقق دارند. این تفسیر، با نظام تشکیکِ وجودی نمی‌سازد بلکه تنها و تنها با نظریهٔ وحدتِ شخصیهٔ وجود سازگاری دارد. وجود، حقیقتِ واحد و یگانه‌ای است که هیچ دوگانگی و اثنبینی نمی‌پذیرد. این وجودِ واحد تمام متن واقع را پر کرده و جایی برای غیر باقی نگذاشته است (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۶، ص ۱۴۰) و چون وجود - نه وجودات یا موجودات - عین کمال است. بنابراین، این کمالات در همهٔ متن واقع ثابت است. بر اساس این تفسیر، قیدی که ملاصدرا به مطلب خویش افزوده بود، تفسیری دیگر می‌یابد و نمی‌توان آن قید را به شدت و ضعفِ کمالاتِ وجودی تفسیر نمود بلکه می‌بایست آن را به ظهور و عدمِ ظهور کمالات برگرداند. پس معنای سخن صدرالمتألهین این خواهد بود که همهٔ موجودات - که در حقیقت یک «وجود واحد» است و چشم‌احول ما به صورت «موجودات» ادراک می‌کند (سلطان ولد، ۱۹۹۸، ص ۳۱۸) - عین کمال هستند و همهٔ کمالات را واجدند اما ظهور این کمالات در همهٔ آنها، علی‌السویه و یکسان نیست. روشن است که «ظهور کمالات» با «وجود کمالات» متفاوت است. اگر چه همهٔ کمالات در همهٔ موجودات ثابت و متحقق است، اما ظهور و بروز این کمالات در آنها یکسان نیست و هر مرتبه‌ای به اندازهٔ ظرفیت و شأنیتِ خود میزانی از آن کمالات را اظهار می‌کند. بنابراین، اگر تشکیکی هم باشد - که هست - در بودن یا نبودن کمالات نیست، بلکه در ظهور و کمون این کمالات است. بر اساس این دیدگاه، چیدمانِ نظامِ هستی، نه بر اساس درجه و مرتبهٔ وجودی و کمالی آنها، بلکه بر اساس میزانِ اظهارِ کمالات است. هر موجودی که کمالاتِ بیشتری را اظهار کند در صدر و موجودی که مقامِ کمونِ آن وسیعتر از مقامِ ظهور و بروز آن باشد، در ذیل قرار می‌گیرد. این تفسیر دقیقاً همان تفسیری است که عرفان از نظام

تشکیکیِ ظهورات - و نه وجودات - ارائه می‌کند که مبتنی بر دیدگاه وحدت شخصیه وجود است (آشتیانی، ۱۹۹۲، ص ۱۹۱).

۵. بررسی تفسیر درست بر اساس مبانی صدرایی

از آنجا که کلمات و سخنان ملاصدرا از بطون مختلف و لایه‌های متمایز برخوردار است. بنابراین، برای تشخیص نظر نهایی او باید به ارکان اساسی و مبانی فکری فلسفی وی مراجعه کرد و هر تفسیری را بر اساس آن مبانی، در محک بررسی قرار داد (جمشیدی مهر، حسینی شاهرودی، ۲۰۱۶، صص ۶۸ - ۵۱). توضیح آنکه ملاصدرا در نگارش کتب خویش از شیوه خاص خود پیروی می‌کرده است. او غالباً در تلاش بوده است که ابتدا بر مبنای قوم سخن بگوید و از زاویه دید آن‌ها به مسئله بنگرد و با التفات نظر به همان مبنا، به دنبال راه حل برآید و در همه این پاسخ‌ها به گونه‌ای، برتری نبوغ خود را به رخ دیگران کشیده و به وجهی سخن نهایی را گفته است. وی هرگز به این حد اکتفا نکرده و جهد می‌کرده که مسأله را بر اساس مبانی خود نیز مورد کاوش قرار دهد. ملاصدرا حتی بر اساس مبانی خود در پاره‌ای از موارد به ارائه چندین پاسخ همت می‌گماشته به گونه‌ای که گاهی این پاسخ‌ها به دقیق، ادق و نظر نهایی صدرا تقسیم می‌شوند. به نظر می‌رسد که ملاصدرا در تلاش بوده است که با فهم‌های مختلف سخن مناسب بگوید و صرفاً به ارائه یک پاسخ برای سطوح مختلف از فهم، بسنده نکرده است. به عبارت دیگر کلام ملاصدرا دارای بطون متفاوت است که هر بطنی از آن مناسب با مرتبه‌ای از فهم ارائه شده است. فلسفه صدرا از نوع «سهل ممتنع» است؛ به ظاهر بسیار ساده است، عبارتش ادیبانه و منشیانه است اما یک فرد بسیار مستعد سالها باید کار کند تا به مرحله اول برسد یعنی بفهمد که آن را نمی‌فهمد تا بار دیگر با دید دیگری وارد شود (مطهری، ۲۰۰۰، ج ۱۴، ص ۵۱۲).

همان‌طور که گذشت، راه تشخیص نظر نهایی ملاصدرا این است که نظرات پایه‌ای و بنیادین وی شناسایی و به عنوان ملاک و مرجع اختلافات تفسیری معرفی شود. در این صورت، می‌توان اطمینان کرد که تفسیر مطابق با این نظرات بنیادین، همان تفسیر مد نظر صدراست. در همین راستا، باید اذعان کرد که اصولی مانند اصالت وجود، عین الربط

بودنِ معالیل و نیز وحدتِ شخصی وجود از ارکان و نظراتِ بنیادین صدرالدین شیرازی به شمار می‌روند هر چند این نظرات بنیادین در این سه مورد منحصر نیست (جمشیدی مهر، حسینی شاهرودی، ۲۰۱۶، ص ۶۸ - ۵۱). در ادامه، تفسیر اول به این مبانی ارجاع داده می‌شود تا روشن شود که آیا می‌توان این تفسیر را مطابق تفکر فلسفی ملاصدرا برشمرد یا خیر.

۵-۱. ابطال تفسیر اول

یکی از ارکان، بلکه مهمترین رکن تفسیر اول، تشکیک در اصل وجود است. ملاصدرا و نیز تابعان او، مسأله تشکیک وجود را در ابتدای کتب فلسفی خود مطرح کرده‌اند و در ادامه مباحث فلسفی، بسیاری از مسائل را بر اساس همین نگاه تبیین می‌کنند. اما در عین حال برخی از صاحب‌نظران بر این باورند که این نگاه، با مبانی قطعی حکمی صدرایی سازگاری ندارد و ملاصدرا تنها در مقام تعلیم و به عنوان مقدمه برای تبیین مسائل عمیق‌تر خود آن را مطرح کرده و در نهایت از تفکر تشکیک وجودی جدا شده و تشکیک در مظاهر را پذیرفته است (جوادی آملی، ۱۹۹۴، ص ۲۰). استدلال آنان برای این تفسیر این است که هیچ محقق منصفی شک نمی‌کند که ملاصدرا با قاطعیت تمام از نظریه وحدت شخصی وجود دفاع کرده است. وحدت شخصی وجود، هرگونه کثرت و تنوع در اصل وجود را انکار می‌کند و وجود را شخص واحد می‌داند. از طرف دیگر، تشکیک در وجود مستلزم پذیرش کثرت در خود وجود است و وجود را سنخ واحد اما دارای مراتب و درجات مختلف بر می‌شمارد. اساساً هر تشکیکی بر چهار رکن اصلی استوار است؛ اول اینکه وحدت امر حقیقی است، دوم، کثرت هم حقیقی است، سوم، کثرت به وحدت بر می‌گردند و چهارم اینکه وحدت در کثرت سریان دارد (همان). همان‌طور که روشن است اگر تشکیک در وجود را بپذیریم باید قبول کنیم که رکن دوم تشکیک، در تعارض و بلکه در تناقض آشکار با وحدت شخصی وجود است. بنابراین، سازگاری و هماهنگی نظام فلسفی ملاصدرا اقتضا می‌کند که از یکی از این دو مسئله یعنی تشکیک در وجود و وحدت شخصی وجود دست بکشیم. از آنجا که وحدت شخصی وجود قله مسائل فلسفی در حکمت متعالیه است و این مسئله دقیقاً همان است که فلسفه را به عرفان نزدیک می‌کند، قطعاً باید از مسأله تشکیک دست

کشید و نمی‌توان مسأله وحدت شخصی وجود را به عنوان اعتقاد نهایی ملاصدرا نادیده گرفت.

با انکار تشکیک در وجود، به عنوان نظر نهایی صدرالدین شیرازی، تفسیر اول از دو تفسیر گفته شده دچار مشکل می‌شود؛ زیرا - همان‌طور که گذشت - در این تفسیر، سخن از تشکیک در وجود کمالات بود و گفته می‌شد که کمالات وجودی اگر چه همگی در همه موجودات، تحقق دارند، اما وجود و ثبوت آنها برای موجودات به نحو تشکیکی است و از مراتب کمال و نقصان برخوردار است. علم خداوند، کامل‌تر از علم عقول و علم آنها از علم انسان کامل‌تر است. همان‌گونه که علم در انسان از علم حیوانات، نباتات و جمادات کمال بیشتری دارد. بنابراین، در عین حال که همه موجودات را - به نحو حقیقی و نه مجازی - دارای علم می‌دانیم اما شدت و ضعف یا کمال و نقصان آنها را نیز انکار نمی‌کنیم. از آنجا که وحدت شخصی وجود را نظر نهایی صدرالدین برشمردیم، و چون این نظریه با تشکیک در وجود سازگاری ندارد، بنابراین، باید از تفسیر اول دست کشید و آن را مخالف مبانی فلسفی ملاصدرا دانست.

۲-۵. اثبات تفسیر دوم

همان‌طور که گذشت، حکیم ملاصدرای شیرازی توانست با براهین متعدد وحدت شخصی وجود را اثبات و آن را به عنوان قله مسائل فلسفی مکتب خویش معرفی کند. بنا بر وحدت شخصی وجود، حقیقت وجود - که همان حقیقت حق تعالی است - در همه مراتب و مظاهر حضور دارد و جایی برای غیر نگذاشته است. بر این اساس، حضرت حق، به عنوان حقیقتی یگانه، مقوم هر حقیقتی است و به تعبیر ملاصدرا «فهو حقیقه کلّ ذی حقیقه» است (ملاصدرا، ۱۹۸۵، ص ۱۰) و چون خداوند، جامع جمیع کمالات است. بنابراین، همه کمالات در هر آنچه را که ما موجود می‌خوانیم، تحقق دارد. از آنجا که حقیقت حق تعالی بسیط و غیرقابل تجزیه است، بنابراین، در فرض ذهنی یا اساساً مقوم چیزی نخواهد بود و یا اگر مقوم شیئی باشد، به تمام حقیقت در باطن شیء حضور خواهد داشت و معنا ندارد که به جزیی از حقیقت خود قوام‌بخش چیزی شود. بنابراین، در باطن هر چیزی کمالات نامتناهی حق تعالی موجود و محقق است، ولی این بدان معنا نیست که همه این کمالات

ظهور دارند، بلکه ظهور آنها بسته به ظرفیت و قابلیت اشیا متفاوت خواهد بود. هر شیئی بر اساس میزان ظرفیتی که دارد، کمالات حقیقی را اظهار می‌کند و چون شدت و ضعف یا کمال و نقصان در ظهورات اتفاق می‌افتد، باید تشکیک در ظهورات را پذیرفت نه تشکیک در اصل وجود. و این همان تشکیک خاص‌الخاصی عرفانی است.

همین مطلب در کلمات خود فلاسفه آمده است، اگر چه گاهی به لوازم آن توجه کافی نشده است، اما می‌توان از آن به عنوان شاهد، بلکه دلیلی محکم برای اثبات مدعا بهره گرفت. حکمای الهی بر این باورند که علت، مقوم وجودی معلول است (سبزواری، ۱۹۸۲، ص ۴۷۲)، یعنی همان‌طور که هر ماهیتی از مقوماتی برخوردار است که اصطلاحاً جنس و فصل نامیده می‌شوند، وجود معلول نیز از مقوماتی برخوردار است که باید از سنخ همان وجود باشد (همو، ۱۹۹۴، ص ۳۶۴). وجود علت همین مقومی است که قوام وجود معلول بدان وابسته است. این نکته قابل توجه است که تقوم وجودی معلول و نیاز او به علت، تنها در حدوث نیست، بلکه ظاهر و باطن وجود معلول چه در حدوث و چه در بقا، مقوم به وجود علت است. به تعبیر دیگر اگر وجود معلول را تحلیل - عقلانی و برهانی - کنیم، در باطن آن، وجود علت محقق است و اگر علت، حقیقتی بسیط باشد و از هر ترکیب و تخلیطی معرّا و میرا باشد. در این صورت، به تمام حقیقت خود در باطن معلول وجود خواهد داشت. از طرف دیگر، چون اصالت با وجود است به این معنی که تمام آثار و صفات کمالی، از آن وجود حقایق می‌باشد. بنابراین، وجود بسیط علت به تمام حقیقت خود، در باطن معلول، مستلزم تحقق همه کمالات و صفات وجودی در باطن و هویت او است.

۶. نقد و بررسی نظر برخی از معاصران

همان‌طور که گذشت اگر همه کمالات حقیقی و وجودی را در همه موجودات ساری و جاری بدانیم، در این صورت دو تفسیر قابل ارائه است؛ اول اینکه هر چند همه کمالات در همه مراتب هستی محقق و ثابت است، اما نحوه این کمالات و چگونگی آنها متفاوت است. یعنی وجود علم در خداوند شدیدتر و کاملتر از وجود علم در عقول، انسان، حیوان و نبات است. گفته شد که این تفسیر با تشکیک در اصل وجود سازگارتر است. دوم اینکه همه کمالات به همان نحوی که در حق تعالی موجود و محققند در همه اشیا نیز تحقق دارند؛

بنابراینکه بر اساس وحدتِ شخصیّه وجود در باطن همه این ظهورات تنها یک وجود حضور دارد و اشیا در نحوه اظهار و بروز این کمالات با یکدیگر اختلاف دارند. این تفسیر با تشکیک در ظهورات همسازتر است. در مطالب قبلی گذشت که تفسیر اول با وحدت شخصیّه وجود سازگار نیست. زیرا در این تفسیر کثرتِ موجودات به عنوان رکن تشکیک در وجود، اثبات می‌شود در حالی که وحدتِ شخصیّه وجود هرگونه کثرت در موجودات را انکار می‌کند. در نگاه وحدتِ وجودی، حقیقت وجود، واحدِ شخصی است که در همه مراتب، ظهور و تجلی دارد بنابراین، آنچه را که در تفسیر اول، «موجودات» خوانده می‌شوند، چیزی جز تجلیات، تشانات، بلکه تطوراتِ وجودِ واحد نیست.

برخی از صاحب‌نظران معاصر تلاش کرده‌اند تا تفسیر و نگاه دیگری را به تشکیک وجود ارائه کنند که در پس آن ضمن پذیرش مراتب متعدد و متنوع برای وجود، وحدتِ شخصیّه وجود نیز اثبات شود.

توضیح آنکه در نگاه تشکیک وجودی اگر چه کثرتِ موجودات پذیرفته می‌شود اما در کنار آن، اصل وحدت نیز اثبات می‌شود و اساساً یکی از ارکان تشکیک، این است که وحدت در میان مراتب، امری حقیقی است نه مجازی. رکن دیگری که در تشکیک وجود معرفی می‌شود و از اهمیت خاصی هم برخوردار است این است که همه کثرات به وحدت بر می‌گردند. با این حساب، اگر قائل به تشکیک در اصل وجود باشیم، در کنار اینکه مراتب متنوع موجودات را می‌پذیریم به نوعی وحدت در میان این مراتب نیز قائل هستیم. غالباً از این وحدت، به «وحدتِ سنخی» یاد می‌کنند و می‌گویند موجوداتِ متکثر و متنوع، در شخصیتِ خود با یکدیگر اتحاد ندارند، بلکه همین که از سنخ واحد و فارد هستند، می‌توانیم بگوییم که دارای وحدت هستند (همو، ۱۹۸۲، صص ۳۹۰ و ۳۹۱). بنابراین «وحدتِ سنخی وجود» مسئله‌ای متمایز و متفاوت از «وحدتِ شخصی وجود» است، اما نکته‌ای که در اینجا اهمیت دارد این است که آیا وحدتِ سنخی امری انتزاعی است که ذهن ما از امور مشابه خارجی اخذ می‌کند و هیچ حقیقتی مستقل و خارجی جز تشابه میان موجودات ندارد یا اینکه خودِ وحدتِ سنخی امری حقیقی و خارجی است. برخی از اندیشمندان در حوزه فلسفه اسلامی ادعا کرده‌اند که همین وحدتِ سنخی مربوط به یک حقیقتِ جامع خارجی است که همه مراتب را در بر می‌گیرد و مطلق و مقید را شامل می‌شود. به تعبیر

دیگر با مطلق، مطلق است و با مقید هم مقید می‌باشد. این حقیقت واحد و جامع که از صدر تا ذیل موجودات را - بدون اینکه رنگ ترکیبی به خود بگیرد - در خود گنجانده است همان است که در عرفان اسلامی به عنوان وجود لابشرط مقسمی معرفی می‌شود که همه عوالم از درون صقعی و برون صقعی را در خود دارد (آشتیانی، ۲۰۰۸، صص ۱۴۲ و ۱۴۳).

بر این اساس، سخن قائلان به تشکیک در اصل وجود، و کلام کسانی که تشکیک در مظاهر وجود را می‌پسندند، با اختلاف تعبیری که دارند، مشترک است. اختلاف تعبیر میان این دو قول به استعمال لفظ «وجود» و «ظهور» بر می‌گردد و آن اینکه فلاسفه و حکما از مراتب متکثر به عنوان «وجود» یا «موجود» یاد می‌کنند اما عرفا، چون همان حقیقت جامع و لابشرط مقسمی را «وجود» می‌دانند، سایر اشیا را «ظهور» و «تجلی» می‌نامند. در حالی که مدلول سخن این دو دسته، مشترک است و اختلافی با یکدیگر ندارند. آنچه را که قائلان به تشکیک وجود، سنخ مشترک و واحد می‌دانند، قائلان به وحدت شخصیه وجود، وجود لابشرط مقسمی برمی‌شمارند که این حقیقت خارجی، به خاطر اطلاقی که دارد با مطلق و مقید جمع می‌شود بدون اینکه خود قید اطلاق یا تقید بگیرد.

لازمه چنین توجیهی این است که به دو گونه وحدت تو در تو در نظام هستی قائل شویم. توضیح آنکه وجود لابشرط مقسمی که جایی برای غیر نمی‌گذارد و ظاهر و باطن هر چیزی را پر کرده است، دارای وحدت شخصیه می‌باشد زیرا امری ثانوی که در قبال آن وجود و حقیقتی از خود داشته باشد، قابل فرض نیست. در باطن همین وحدت شخصیه وجود و در مقام مقایسه مظاهر با یکدیگر، نوعی دیگر از وحدت مشاهده می‌شود که به «وحدت سنخی» مشهور است. بنابراین، وحدت سنخی مربوط به مقایسه مظاهر با یکدیگر و وحدت شخصی مربوط به وجودی است که همه این مظاهر را نیز در بر می‌گیرد. مسلماً وحدت سنخی در مقایسه با وجود حقیقی و مظاهر آن معنا ندارد. زیرا سنخ یکی وجود و دیگری کرد و ظهور آن است. بنابراین، اگر با چشم دوگانه‌بین به هستی بنگریم، سنخیتی مشترک میان این دو قابل تصور نیست و با نگاه وحدت وجودی، سخن گفتن از سنخیت بی‌معنا خواهد بود. راهکاری که توجیه مطرح شده، پیش پای ما می‌گذارد در حقیقت رسیدن از

«وحدتِ سنخی» به «وحدتِ شخصی» است، در حالی که همان‌طور که گذشت، وحدتِ سنخی راهی به سوی وحدتِ شخصی ندارد. بنابراین، این توجیه نمی‌تواند مقبول باشد.

نتیجه‌گیری

بنابر نگاه وحدتِ وجودی - که براهین متعدد در صحت آن اقامه شده است - هر موجودی عین کمال و واجد همه کمالات است بدون اینکه موجود ضعیف فاقد چیزی از کمالات باشد. آنچه ملاک تقسیم موجودات به ضعیف و قوی است و به رتبه‌بندی آنها کمک می‌کند، میزان بروز و اظهار کمالات است، نه میزان وجدان کمالات؛ بنابراین همه موجودات، واجد همه کمالات هستند و در دارایی کمالات با حضرت حق تفاوتی ندارند، بلکه تفاوت موجودات با حق تعالی به اصلی و ظلی بودن وجود و کمالات است همان‌طور که تفاوت موجودات با یکدیگر، در بروز و ظهور این کمالات می‌باشد. بنابراین، هر موجودی کمالات بیشتری را اظهار کند، رتبه و جایگاه بالاتری خواهد داشت و به متجلی نزدیکتر خواهد بود و هر چه ظهور این کمالات کمتر و ضعیف‌تر باشد، رتبه شیء نازل‌تر و از موجود متجلی دورتر خواهد بود. مبنای چنین نظری، تقوّم موجودات به حق تعالی است به این معنا که در باطن همه موجودات، خداوند با بساطتی که دارد، حاضر است. و چون وجود بسیط او در باطن هر موجودی هست، بنابراین، تمام کمالات حقیقی نیز در بطنِ هویتِ ربطی موجودات حاضر و حاصل است.

مشارکت نویسندگان

فردین جمشیدی مهر (نویسنده‌ی مسئول) نویسنده مقاله به صورت کامل و اعمال‌کننده نظرات اساتید داور در اصلاحیه مقاله است و دکتر سیدمرتضی حسینی شاهرودی، استاد راهنمای مقاله هستند و ایده اولیه مقاله در کلاس‌های علمی ایشان به وجود آمد و بعد از نگارش مقاله، آن را مورد مذاقه قرار داده و تأیید فرمودند.

تشکر و قدردانی

ضمن ابراز سپاس از همه‌ی اساتید، این مقاله مستخرج از هیچ پایان‌نامه یا رساله‌ای نیست، بلکه به صورت مستقل به نگارش درآمده است.

تعارض منافع

هیچ‌گونه تعارض منافی توسط نویسندگان بیان نشده است.

معرفی نویسندگان



فردین جمشیدی‌مهر (نویسندهٔ مسئول مقاله) استادیار دانشگاه گنبد کاووس است. مقاطع کارشناسی و کارشناسی ارشد در رشتهٔ فلسفه و کلام اسلامی را در دانشگاه علوم اسلامی رضوی سپری کرده است و همزمان تا اتمام کفایتین از دروس حوزوی را در همین دانشگاه گذرانده است. وی مقطع دکتری را در رشتهٔ فلسفهٔ اسلامی، گرایش حکمت متعالیه در دانشگاه فردوسی مشهد پشت سر گذاشته و از محضر اساتید بهره برده است. کتاب *نگاهی به زندگی و افکار ابوالعباس لوکری* و چندین مقاله در حوزه فلسفه اسلامی از آثار قلمی ایشان است.

Jamshidi Mehr, F. Assistant Professor, Gonbad Kavous University, Golestan, Iran

fjamshidi@gonbad.ac.ir



سیدمرتضی حسینی شاهرودی استاد فلسفه در دانشگاه فردوسی مشهد است. ایشان کارشناسی را در رشتهٔ الهیات و معارف اسلامی در دانشگاه قم، کارشناسی ارشد را در رشتهٔ مدرسی الهیات و معارف اسلامی در دانشگاه تربیت مدرس و مقطع دکتری را در رشتهٔ فلسفه تطبیقی در دانشگاه قم سپری کرده‌اند. کتاب‌های *کوی نیک‌نامان*، *تعریف و خاستگاه دین*، *آشنایی با عرفان اسلامی*، *خاتمیت و پرسش‌های نو*، *شرح حکمه الاشراف* از آثار ایشان است. مقالات متعددی از ایشان در مجلات معتبر داخلی به چاپ رسیده است.

Hosseini Shahroudi, S.M. Professor, Ferdowsi University, Mashhad, Iran

shahrudi@um.ac.ir

منابع و مآخذ

- Ashtiani J, *Description of Qaisari's Introduction*. Tehran: Amir Kabir Publications; 1992. Persian.
- Ashtiani J, *Taligheh bar Sharhe resaleyeh Almashaer*, Mohammad Jafar Ibn Mohammad Lahiji Langaroudi, Qom: Boustane Ketab Publications; 2008. Persian.
- Jamshidi Mehr F, Hosseini Shahroudi M.] Methodology of elicitation of Molasadra's philosophical opinions] .Journal of Islamic Philosophy and Theology. 2016; 48: 51-68. Persian.
- Baghdadi A, *Al-motabar Fi Al-Hekmat*, Isfahan: Isfahan University Publications; 1995. Arabic.
- Javadi Amoli A, *Tahrir e Tamhid Al- Qavaed*, Tehran: Al-Zahr Publications; 1994. Persian.
- Hasanzadeh Amoli H, *Momed Al-Hemam Dar Sharhe Fosous Al-Hekam*, Tehran: Organization of Publications of the Ministry of Islamic Guidance; 1996. Persian.
- Razi Q, *Tahrir Al-Qaved Al-Manteghieh Fi Sharhe Al-Resalat el-Shamsieh*, Introduction by Mohsen Bidar Far, Qom: Bidar Publications; 2006. Arabic.
- Sobhani J, *Al-Elahiat Ala Hod Al-Ketab va Al-Sonat va Al-Aqhl*, Qom: Al-Markaz Al-Alami Lel Derasat Al-Eslamieh Publications; 1992. Arabic.
- Sabzavari H, *Al-Talighat Ala Al-Shavahed Al-Roboubieh*, Mashhad: Al-Markaz Al-Jamee Lel Nashr; 1982. Arabic.
- Sabzavari H, *Sharh Al-Asma Al-Hosna*, Tehran: Tehran University Publications; 1994. Arabic.
- Sabzavari H, *Sharh Al-Manzoumeh*, Tehran: Nab Publications; 1991-2001. Arabic.
- Soltan Al-Valad B, *Intaha Nameh*, Tehran: Rozaneh Prublications; 1998. Persian.
- Sohravardi Sh, *Hikmat Al-Ishraq*, Tehran: Institute for Cultural Studies and Research; 1995. Arabic.
- Sohravardi Sh, *Majmooeh Mosanefat*, Tehran: Institute for Cultural Studies and Research; 1997. Arabic.
- Tabatabee M, *Nahayat Al -Hikmat*, Qom: Imam Khomeini Institute of Education and Research; 2010. Arabic.
- Tousi Kh, *Sharh Al-Isharat va Al-Tanbihat*, Qom: Al-Balaghat Publications; 1997. Arabic.
- Fakhr e Razi M, *Al-Nafs va Al-Rouh va Sharh e Qovahoma*, Tehran: --; 1986. Arabic.

- Motahari M, *Majmoueh Asar*, vol14, Tehran: Sadra Publications; 2000. Persian.
- Molla Sadra S, *Al-Hashieh Ala Ilahiat Al-Shefa*, Qom: Bidar Publications; -- . Arabic.
- Molla Sadra S, *Al-Hikmat Al-motaaliah Fi Asfar Al-Aqhilat Al-Arbaat*, Beirut: Dar Ehia Al-Torath; 1981. Arabic.
- Molla Sadra S, *Al-Shavahid Al-Roboubiah Fil Manahij Al-Soloukiah*, Mashhad; Al-Markaz Al-Jamee Lel Nashr; 1982. Arabic.
- Molla Sadra S, *Almashaer*, Tehran: Tahouri Library; 1985. Arabic.
- Molla Sadra S, *Mafatih Al-Qeib*, Introduction by Mohamad Khajouee, Tehran: Tahqiqat Farhangi Institute; 1985. Arabic.

How to cite this paper:

Fardin Jamshidimehr, Seyed Morteza Hoseini Shahroudi (2020-2021). The Mystical re-Reading of the Relation between Existence and Perfection in Sadrian Philosophical Thinking. *Journal of Ontological Researches*, 9(18), 321-345. Persian.

DOI: 10.22061/orj.2020.1401

URL: http://orj.sru.ac.ir/article_1401.html



Copyrights for this article are retained by the author(s) with publishing rights granted to SRU Press. The content of this article is subject to the terms and conditions of the Creative Commons Attribution 4.0 International (CC-BY-NC 4.0) License. For more information, please visit <https://www.creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/legalcode>.

